



مجله

ایران‌شناسی

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

با آثاری از:

محمود امیدسالار	محمد استعلامی
احمد تفضلی	ناصرالدین پروین
جهانگیر شمس آوری	حسن شایگان نیک
سعید قهرمانی	مهدی قریب
احمد کاظمی موسوی	محمد علی همایون کاتوزیان
جلال متینی	حشمت مؤید
تورج نوروزی	عباس میلانی
احسان یارشاطر	فریدون وهمن

مجله

ایران‌شناسی

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

از انتشارات بنیاد کیان

مدیر

جلال متینی

نقد و بررسی کتاب

زیر نظر: حشمت مؤید

بخش انگلیسی

زیر نظر: ویلیام ال. هُنووی، دانشگاه پنسیلوانیا

هیأت مشاوران

پتر چلکوسکی، دانشگاه نیویورک

جلال خالقی مطلق، دانشگاه هامبورگ

راجر سیوری، دانشگاه تورنتو

ذبیح‌الله صفا، استاد ممتاز دانشگاه تهران

محمد جعفر محجوب، دانشگاه کالیفرنیا، برکلی

حشمت مؤید، دانشگاه شیکاگو

بنیاد کیان مؤسسه‌ای است غیر انتفاعی و غیر سیاسی، به منظور حفظ و اشاعه فرهنگ سنتی ایران و تداوم آن در دوران معاصر.

بنیاد کیان در سال ۱۳۶۷ (۱۹۸۸ م.) بر طبق قوانین ایالت کالیفرنیا تشکیل گردیده و به ثبت رسیده و مشمول قوانین «معافیت مالیاتی» امریکا است.

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

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

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

Editor : Iranshenasi

P.O.Box 1038

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

تلفن: ۲۵۶۴-۲۷۹ (۳۰۱)

بهای اشتراک:

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۳۸ دلار، برای دانشجویان ۲۸ دلار، برای مؤسسات ۷۵ دلار

برای سایر کشورها هزینه پست به شرح زیر افزوده می‌شود:

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

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

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

فهرست مندرجات

مجله ایران‌شناسی

سال هفتم، شماره دوم، تابستان ۱۳۷۴

بخش فارسی

مقاله

- | | | |
|-----|--|-----------------------------|
| ۲۳۵ | زبان و خط ما
یادداشت ۲۰: ۶۹- اعتراض بجا، ۷۰- داستانی پر آب چشم،
۷۱- مال‌اندوزی و آرز برخی از صحابه، ۷۲- قاز و قزوین،
۷۳- غلطی مشهور | جلال متینی
احسان یارشاطر |
| ۲۵۲ | سید فخرالدین شادمان و مسأله تجدد | عباس میلانی |
| ۲۶۱ | در رثای استاد دکتر عباس زریاب خویی | احمد تفضلی |
| ۲۸۰ | ما بارگه دادیم ... | جلال متینی |
| ۲۸۴ | در مدار نظامی (۵)، آتشی قندهاری سراینده گل رنگین | حشمت مؤید |
| ۲۹۳ | سیمای یک ایران‌شناس فقید: والتر هینتس (۱) | حسن شایگان نیک |
| ۳۰۳ | اختر اسلامبول | ناصرالدین پروین |
| ۳۲۳ | حدیث غربت جان | محمد استعلامی |
| ۳۴۷ | بازخوانی داستان رستم و اسفندیار از شاهنامه فردوسی | مهدی قریب |
| ۳۵۷ | عالم اثیر و مثال در برزخ بوف کور | احمد کاظمی موسوی |
| ۳۷۳ | انگاره‌های فرهنگ بومی در سینمای ایران: نگرشی
به کاربرد آیین و اسطوره در فیلمهای
بهرام بیضائی | تویج نوروزی |
| ۳۸۲ | حافظ چه نیازی به ریاضی دارد | جهانگیر شمس آوری |
| ۳۹۸ | درباره «حافظ چه نیازی به ریاضی دارد» | سعید قهرمانی |
| ۴۰۸ | | |

نقد و بررسی کتاب

محمد علی همایون کاتوزیان «طبقات، سیاست و ایدئولوژی در انقلاب ایران»،

فریدون وهمن «شبنمی روزی» چند گفتار درباره شعر پروین اعتصامی ۴۲۲
نوشته منصور معدل ۴۱۵

ایران‌شناسی در غرب

محمود امیدسالار «شاعر و پهلوان در حماسه فردوسی»
نوشته الگا ام. دیویدسن ۴۳۶

کلاسی در آثار فارسی

ج ۴۰ معرفت ۱۵ کتاب ۴۵۸

ناراد اطنان نظرا

ابوالعلاء سودآورد، جلال خالقی مطلق، احمد توکلی ۴۷۲

بخش انگلیسی

خلاصه مقاله‌های فارسی به انگلیسی

مجله ایران‌شناسی

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

تابستان ۱۳۷۴ (۱۹۹۵ م)

سال هفتم، شماره ۲

زبان و خط ما

«اگر پهلوان پیری را ببینید که در روزگار جوانی پیروزها دیده و نامش در سراسر جهان پیچیده و اکنون سالخورده و ناتوان شده و بازیچه دست کودکان کوچه و بازار گشته چنان که هر یک به بهانه دستگیری آزارش می‌دهند و به چاله و سنگلاخش می‌افکنند، آیا جوانمردی، شما را بر آن نمی‌دارد که به دفاع از او برخیزید و از چنگ طفلان شریر یا نادان نجاتش دهید؟ پس چرا از زبان فارسی دفاع نمی‌کنید؟

زبان فارسی همان پهلوان نامدار است. روزگاری این زبان کشوری را، از دهلی تا قسطنطنیه و از فرغانه تا بغداد، گشوده بود. پادشاهان عثمانی و هند سخن گفتن به این زبان را هنر و افتخار خود می‌شمردند. کشورگشایان خونریز مغول تاج از سر شهریاران می‌ربوندند اما پیش او، فارسی پهلوان، به ستایشگری می‌آمدند، امروز ناتوان است. ناتوانی زبان، ناتوانی کسانی است که به آن سخن می‌گویند، ما بهانه می‌آوریم و گناه درماندگی و بیچارگی فکری خود را به گردن زبان فارسی می‌اندازیم. زبان هر قوم آینه تجلی ذهن و اندیشه اوست. درود بر آن که گفت: «خود شکن آینه‌شکستن

خطاست»...!

زنده یاد پرویز ناتل خانلری کمی بیش از پنجاه سال پیش در مقاله‌ای به دفاع از زبان فارسی پرداخت، که دو بند نخستین آن را در صدر این مقاله قرار داده‌ام. او هنگامی این موضوع بنیادی را مطرح ساخت که ایران از نظر سیاسی و اقتصادی یکی از تیره‌ترین ادوار تاریخی خود را می‌گذرانید. ایران در اشغال قوای متفقین بود. قوای اشغالگر، پادشاه مملکت را که وادار به استعفا شده بود همراه اکثر افراد خانواده‌اش به جزیره موریس در افریقا به تبعید برده بودند. از یک‌سو طرفداری کور از آلمان هیتلری تا بدان‌جا رسیده بود که با افزودن یکی دو کلمه به نام آدولف هیتلر، وی را بر اساس حروف ابجد «امام زمان» معرفی می‌کردند تا به شیعیان خوش‌باور مزده بدهند که «امام» در راه است و تکلیف شرعی آنان است که مقدم سربازان «امام» را، که می‌پنداشتند به‌زودی از راه قفقاز به ایران خواهند رسید، گلباران کنند. از سوی دیگر حزب نیرومند توده حل تمام مشکلات ایران را در اطاعت کورکورانه از استالین می‌دانست، و اتحاد جماهیر شوروی را قبله نوجوانان و جوانان و روشنفکران ایران قرار داده بود. سرکشی عشایر از یک‌طرف و قدرت یافتن راهزنان از طرف دیگر و در نتیجه نبودن امنیت حتی در پایتخت مملکت، و از همه مهمتر نبودن حداقل مواد غذایی در شهرها، و سلطه کامل «نان سیلو» در تهران، فرصتی برای کسی باقی نگذاشته بود که جز به قوت لایموت و اندکی امنیت به‌چیزی دیگر بیندیشد. در چنان روزگاری افرادی انگشت‌شمار مانند زنده‌یادان عباس اقبال آشتیانی و پرویز ناتل خانلری که صاحب‌نظر بودند و دردشناس و آینده‌نگر و علاقه‌مند به ایران، در نوشته‌های خود به این موضوع تکیه می‌کردند که در آن آشفته‌بازار، هرگز نباید از ایران و حفظ تمامیت ارضی ایران و فرهنگ ایران و زبان فارسی غافل بود. خانلری در مقاله «دفاع از زبان فارسی»، به‌جای آن که به شیوه معمول، پای ابر و باد و مه و خورشید و فلک، یا فلان سیاست خارجی را در گرفتاریهای زبان فارسی به‌میان بکشد، انگشت اتهام را به‌سوی برخی از نخبگان مدعی اصلاح زبان فارسی دراز می‌کند و می‌گوید: «ناتوانی زبان، ناتوانی کسانی است که به آن سخن می‌گویند. ما بهانه می‌آوریم و گناه درماندگی و بیچارگی خود را به گردن زبان می‌اندازیم.»

خانلری در آن مقاله عیبهایی را که مدعیان «اصلاح زبان فارسی» بر این زبان می‌گیرند به‌اختصار برمی‌شمرد و به یک‌ایک آنها جواب می‌دهد. وی به مدعیان پاکسازی زبان فارسی از کلمه‌های عربی — یعنی کلماتی که بیش از هزار سال است در

زبان فارسی به کار می‌رود و عموماً با تغییر تلفظ و در مواردی با تغییر معنی — می‌گوید «زبان خالص مانند نژاد پاک، افسانه‌ای است که خواب می‌آورد»، او زبانهای فرانسه و انگلیسی و روسی را به‌عنوان شاهد ذکر می‌کند که مملو از لغات خارجی است و کسی هم به فکر پاک کردن آن زبانها نیفتاده است. بر گروه لغت‌سازان می‌تازد که «امروز کار به جایی رسیده است که هر کس خواندن و نوشتن می‌داند اگرچه سر و کارش با ادبیات نیست، از روی تفنن لغت هم می‌سازد». وی در ضمن شیوه‌های گوناگون لغت‌سازی این لغت‌تراشان و نقص کار هر یک از آنان را نیز یاد می‌کند. او از کسانی که می‌گویند «برای تعبیر بسیاری از معانی در فارسی الفاظی نیست»، می‌پرسد «این معانی تازه را از کجا آورده‌اید؟ معنی بی‌لفظ که در ذهن کسی نمی‌گنجد. مگر آن که این معنی را از لفظی خارجی آموخته و معادل آن را در زبان فارسی نیافته باشید». اگر این معانی، «اصطلاح علمی یا فنی است، حق با شماست. اما این عیب فارسی‌زبانان است نه نقص فارسی... وقتی که شما در تمدن پیشرو بودید لغاتی در زبان شما وجود داشت که در زبانهای دیگر نبود». در زبان عربی این‌گونه لغات قدیم فارسی و یا ترجمه آنها هنوز فراوان است و اکنون عکس این حال پیش آمده و این گناه زبان نیست. و سرانجام با تأثر تمام می‌نویسد «زبان فارسی بیچاره به بد روزی افتاده است. باید برای رهایی او چاره‌ای جست...».

خانلری در آن روزگار دربارهٔ این موضوع مهم تنها به طرح دو سه نکتهٔ اساسی بسنده کرده است، در حالی که امروز زبان فارسی به‌مراتب بیش از آن دوران نیازمند دفاع است زیرا بر زبان فارسی در طی نیم قرن اخیر، هم در ایران و هم در خارج از ایران آسیبهای بسیار وارد گردیده است، نه از سوی دشمنان، بل از سوی دوستان!

واقعیت این است که در این پنجاه سال، هم ما ایرانیان زبان فارسی را خیلی یکدستی گرفته‌ایم و هم گروهی از خارجیان دست‌اندرکار آموزش زبان و ادب فارسی در دانشگاههایشان. اگر کسی این سخن را قبول ندارد، اجازه بفرمایید بنده به‌عنوان کسی که سالها زبان و ادب فارسی را در ایران، در دبیرستان و دانشگاه تدریس کرده است و از شیوهٔ تعلیم زبان و ادب فارسی در دانشگاههای امریکا نیز پُریخبر نیست، دلایل خود را برای اثبات این مدعا، به‌اختصار، به عرض برساند.

به‌دورهٔ تحصیل خود در یکی از دبیرستانهای ایران برگردیم. مگر جز این بود که هرگاه یکی از معلمان ریاضی، فیزیک، شیمی... غیبت می‌کرد، معمولاً مسؤول دبیرستان، آن کلاس را تعطیل می‌کرد، ولی وقتی معلم زبان فارسی در سر کارش حاضر

نمی‌شد، همان شخص یکی از کارمندان اداری مدرسه را به کلاس درس فارسی می‌فرستاد، یقیناً با این استدلال که او فارسی می‌داند و می‌تواند به بچه‌ها درس بدهد. چون اعتقاد بسیاری از دست‌اندرکاران این بود و شاید هنوز هم باشد که تعلیم زبان و ادبیات فارسی برخلاف درس‌هایی مانند فیزیک و شیمی و ریاضی تخصص لازم ندارد. از سوی دیگر، به نظر شاگردان، بسیاری از ما معلمان زبان فارسی — برخلاف دبیران رشته‌های مختلف علوم — «خوش نمره» بودیم، چون به شاگردان ضعیف و کم‌سواد هم نمره قبولی می‌دادیم. دانش‌آموزان که به درستی دست ما را خوانده بودند، به نمره قبولی که به آنان می‌دادیم اکتفا نمی‌کردند و تازه چانه می‌زدند که آقا، چرا هفت، و نه ۱۵ یا ۱۶؟ (در سالهایی که حداقل نمره قبولی در درس فارسی ۱۰ بود، اعتراض می‌کردند که چرا ۱۰؟ و نه بیشتر). در حالی که همین شاگردان اگر در درس‌های علوم با ۲۵/۰ کمتر از حد نصاب نمره قبولی تجدید یا مردود می‌شدند کمتر پیش می‌آمد که از معلمان آن درسها گلهمند باشند تا چه رسد که به آنان اعتراض کنند. درباره بی‌توجهی ما معلمان زبان فارسی به کارمان مثالی دیگر به عرضتان برسانم. در آن سالها، در ایران تقریباً همه مسؤولان اداری از این موضوع شاکی بودند (مقصودم دوره پیش از حکومت اسلامی است) که نه تنها دیپلمه‌های دبیرستانها، بلکه بیشتر لیسانس‌های دانشگاهها هم از عهده نوشتن یک تقاضانامه دو سه سطر بر نمی‌آیند. و این امر به‌طور کلی درست بود. ولی اگر کسی در آن سالها نمره امتحانهای ثلث اول و دوم و سوم انشاء دانش‌آموزان را در یک سال تحصیلی — از سال سوم ابتدایی تا ششم متوسطه — در سراسر کشور مورد بررسی قرار می‌داد، متوجه می‌گردید که بسیار بسیار به‌ندرت دانش‌آموزی در «انشاء» (که در همان سالها بعضی از دانش‌آموزان آن را «انشاء» می‌نوشتند) نمره تجدیدی گرفته است. وقتی ما به دانش‌آموزان به رایگان در درس‌های مربوط به زبان فارسی نمره قبولی می‌دادیم چگونه می‌توانستیم توقع داشته باشیم که آنان کار کنند و زحمت بکشند تا از جمله درست‌نویسی را بیاموزند. به نظر بنده، دانش‌آموزان به‌هیچ وجه در این باب گناهکار نبودند. زیرا در نظر شاگردان — که هر یک از ما نیز دوران شاگردی را گذرانده‌ایم — همه درسها یکسان است و موضوع تنها بستگی به طرز تلقی معلم دارد. وقتی معلم درس خود را جدی نمی‌گرفت، طبیعی است که شاگردان نیز برایش تره خرد نمی‌کردند. چنان که در دبیرستان البرز تهران که چند سالی در آنجا تدریس می‌کردم، کلاسهای درس نقاشی از سال اول تا پنجم — که معلمش مردی جدی و سختگیر بود — همیشه آرام بود و صدا از کسی در نمی‌آمد، ولی در همان مدرسه، در کلاس درس خط که معلمش از عهده

اداره کلاس برنمی آمد، همیشه آن چنان جار و جنجالی برپا بود که معلمان کلاسهای مجاور آن کلاس به سختی می توانستند درس بدهند. در حالی که در نظر دانش آموزان، خط و نقاشی — از نظر اهمیت — هر دو در یک حد قرار داشتند.

شاهدی دیگر: روزی در امتحان ثلث سوم زبان فارسی یکی از کلاسهای دوم همان دبیرستان، وقتی به همکاری کهنسال که مشترکاً از دانش آموزان کلاس او امتحان می کردیم، گفتم این شاگرد خیلی ضعیف بود و نمره اش بیش از ۴ یا ۵ نیست، او با لحنی پدرا نه به من گفت، وقتی در امتحان، دانش آموزی قطعه ای را قرائت می کند و شعری هم از بر می خواند، درباره دستور زبان هم یکی دو سوال از او می کنیم و چند لغت هم از او می پرسیم، «وجدان» به ما حکم می کند که حداقل به او نمره قبولی بدهیم. با احترام از وی پرسیدم: یعنی بی توجه به درستی جوابهای دانش آموز؟ و چون پاسخ مثبت داد، گفتم متأسفانه تاکنون بر اساس این «ضابطه» به دانش آموزان نمره نداده ام. پس آرام از جلسه خارج شدم و به سراغ رئیس دفتر دروس دبیرستان رفتم و خواهش کردم که بی سر و صدا معلم دیگری را به جای من بدقلق به آن اطاق بفرستد و چنین شد.

مثالی دیگر: در دهه سی، مقامهای وزارت فرهنگ برای آن که توجه دانش آموزان را به اهمیت درس فارسی در دبیرستانها جلب کنند تصمیم گرفتند نمره قبولی سه درس فارسی را استثناء از ۷ به ۱۰ افزایش بدهند (شاید در این امر زنده یاد دکتر عیسی صدیق که به زبان فارسی و فرهنگ ایران صمیمانه عشق می ورزید نقشی اساسی داشت). این کار انجام پذیرفت. معمولاً پس از اعلام این امر، شاگردانی که قبلاً در زبان فارسی نمره هایی کمتر از ۱۰ می گرفتند، یا می بایست بیشتر کار می کردند تا حداقل نمره ۱۰ بگیرند، و یا اگر به چنین کاری تن در نمی دادند تعداد دانش آموزان تجدیدی یا مردود در این درسها بایست نسبت به سالهای پیش در حدود $\frac{3}{4}$ افزوده می گردید. ولی این پیش بینیها درست از آب درنیامد، زیرا نه دانش آموزان زحمت بیشتری کشیدند و نه تعداد تجدیدیها و مردودین این درسها افزایش یافت. چرا؟ زیرا عموماً ما معلمان زبان فارسی به کسانی که در سالهای پیش نمره هفت می دادیم تا تجدید نشوند و از شرشان خلاص شویم، از آن به بعد به همان شاگردان، و با همان سواد، نمره ۱۰ دادیم. در نتیجه از این امامزاده همواره نیز معجزه ای به وقوع نپیوست. در حالی که البته ما معلمان زبان فارسی دبیرستانها همواره از بی توجهی اولیای امور و دانش آموزان و والدین ایشان نسبت به زبان فارسی سخت گله مند بودیم!

بعدها آمدند و سه ساعت درس زبان فارسی را در یک نیمسال تحصیلی در تمام

رشته‌های تحصیلی دانشگاه‌های ایران اجباری اعلام کردند. ظاهراً مقصود این بود که دانشجویان اگر در دوره دبیرستان نتوانسته‌اند درست نوشتن را بیاموزند، اینک در سطح دانشگاه در یک دوره فشرده جبران مافات بکنند، ولی ما استادان زبان فارسی در کلاس اول دانشکده‌های فنی و دندان پزشکی و پزشکی و رشته‌های ریاضی و فیزیک و...، در این درس جدید، باز، با آب و تاب و طمأنینه، فی‌المثل قصیده

مکن در جسم و جان منزه که این دون است و آن والا
 قدم زین هر دو بیرون نه، نه این‌جا باش و نه آن‌جا
 و نظائر آن را به دانشجویان بیچاره‌ای که حاج و واج مانده بودند درس دادیم بدین گمان
 باطل که کاری کرده‌ایم کارستان! در حالی که نمی‌دانستیم با این کار، دانشجویان را در
 این مرحله از تحصیل در دانشگاه نیز از زبان و ادبیات فارسی سخت متنفر می‌سازیم.
 بهانه ما چه بود؟ می‌گفتیم نگارش نثر معاصر و یا آشنایی با شعر معاصر که احتیاجی
 به معلم و کلاس درس ندارد!

این، بخشی از کارهایی بود که ما در ایران برای اعتلای زبان فارسی انجام
 می‌دادیم! در سالهای اخیر در ایران چه دسته‌گلی بر سر زبان فارسی زده‌اند، خدا
 داناست. فقط می‌دانم که ضمن برگزاری کنفرانسها و کنگره‌های گوناگون در ایران و
 هند و پاکستان بر اهمیت زبان فارسی تاکید می‌کنند که البته موجب کمال
 خوشوقتی‌ست، ولی در ضمن می‌دانیم که هم برطبق اصل شانزدهم قانون اساسی جمهوری
 اسلامی، تمام دانش‌آموزان دبیرستانهای کشور ملزم گردیده‌اند در همه رشته‌های
 تحصیلی، شش سال به تحصیل زبان عربی بپردازند، و هم در به کار بردن کلمه‌های بسیار
 مهجور عربی مانند «اسوه» و «مشوه» و «منسی» و... در سخنرانیها و روزنامه‌ها پروایی
 به‌خود راه نمی‌دهند.

اما، در شانزده هفده سال اخیر که ما ایرانیان دسته‌دسته و به علل گوناگون با
 فرزندان خود ایران را ترک کرده و راهی سرزمینهای بیگانه شده‌ایم، به‌طور طبیعی و
 به‌مرور زمان، زبان فارسی «نسل دومی»‌های ما با زبان کشور میزبان از نظر واژگان و
 قواعد گرامری و امثال آن آمیخته شده و از جمله، ترکیبهای عجیب و غریبی در زبان
 فارسی به‌وجود آمده است مانند: «نامه را میل (mail) کردن»! و کاری را «فال
 (follow) کردن» و صدها نمونه دیگر که در بین فارسی‌زبانان مقیم امریکا رواج یافته
 است و به یقین هموطنان مقیم سوئد و نروژ و دانمارک و هلند و فنلاند و روسیه و آلمان
 و... نیز در این کار از ما ساکنان امریکا عقب نمانده‌اند. کاربرد چنین ترکیبهایی بیشتر
 در بین «نسل دومی»‌ها رایج است. ولی نه این که تصور کنید ما «نسل اولی»‌ها در

خارج از ایران بیکار نشسته و زبان فارسی را از نظر دور داشته‌ایم. خیر، برخی از ما، علاوه بر آن که در کاربرد ترکیبهای فارسی-انگلیسی از فرزندانمان عقب نمانده‌ایم، برای این که دین خود را به مام میهن نیز ادا کرده باشیم در این سالها در پنج قاره جهان در زیر عنوان دفاع از زبان فارسی به کارهایی دست زده‌ایم که ذکر آنها برای ثبت در تاریخ لازم به نظر می‌رسد تا آیندگان نپندارند که ما «سبکپازان ساحلها» در این مدت دست روی دست گذاشته و ایران و زبان فارسی را از یاد برده بودیم.

خیر، در این سالها، برخی از ما ایرانیان، در غربت، به «لغت‌سازی» که تخصص چندانی هم لازم ندارد دست‌زده‌ایم. در گذشته، تنی چند، تنها در ایران به این کار می‌پرداختند ولی امروز در پهنه جهان، ما کارگاههای لغت‌سازی متعددی دایر کرده‌ایم. البته سابقه لغت‌سازی به سالها پیش از دوران پادشاهی رضاشاه و تشکیل فرهنگستان اول برمی‌گردد. چه در اواخر دوران قاجاریه بود که برخی از ایرانیان ایران‌دوست گمان بردند سبب شکست ما از روسیه تزاری، و یا علت عقب‌ماندن ما از کاروان تمدن اروپایی، تنها لغات عربی بوده است و دین اسلام. آنان می‌پنداشتند که اگر در قرنهای پیش لغات تازی در زبان فارسی راه نیافته بود و یا اگر ما زردشتی، مانوی، یا مزدکی باقی مانده بودیم و حتی اگر مسیحی و یهودی شده بودیم روزگاران بهتر از این بود که هست. ولی این وطن پرستان بدین واقعیت توجه نداشتند که دوران طلایی تمدن ما در دوران اسلامی از قرن سوم تا هفتم هجری به‌وجود بزرگانی چون ابوریحان بیرونی و محمد زکریای رازی و ابن‌سینا و خواجه نصیر طوسی و صدها دانشمند نامدار دیگری آراسته است که هم مسلمان بودند و هم بیشتر یا تمام آثار ارجمند خود را به زبان عربی — زبان علمی مسلمانان آن روزگار — می‌نوشتند، و هم بی‌تردید در نوشته‌های فارسی و یا گفتار خود کلمه‌های عربی را به کار می‌بردند.

امروز ما لغت‌سازان در سرزمینهای بیگانه چه می‌کنیم؟ در درجه اول و در بیشتر موارد برای معانی که در زبان فارسی برای آنها معادلی نداریم — و عموماً لغتهای علمی و فنی‌ست — لغتی از دستگاه لغت‌سازی خود به‌مشتاقان عرضه نمی‌کنیم. ما بیشتر به جای کلمات عربی که بیش از هزار سال است در زبان فارسی به کار می‌رود و دیگر بیگانه به حساب نمی‌آیند و همه نیز معنی آنها را درمی‌یابند، کلمه‌های من‌درآوردی فارسی می‌سازیم و چون می‌دانیم کسی معنی آنها را فهم نمی‌کند، کلمه برساخته و نوظهور خود را در متن نوشته به کار می‌بریم و کلمه عربی را بیج را در زون پراتنز یا کمانه می‌نویسیم تا خلق‌الله بفهمند چه می‌گوییم، و آن‌گاه توقع داریم که الفاظ برساخته ما را نه فقط عموم

هموطنان مقیم خارج از ایران، بلکه همهٔ ساکنان ایران و افغانستان و تاجیکستان نیز به کار ببرند، در حالی که این نکته را از یاد برده‌ایم که «برد» نوشته‌های ما در خارج از ایران بسیار محدود است. آنچه را که ما در لوس‌انجلس، پاریس، واشنگتن، لندن، استکهلم، و سیدنی و... می‌نویسیم و چاپ می‌کنیم، تنها افرادی معدود می‌خوانند. به‌علاوه دولتی و قدرتی هم پشت سر ما نیست که لااقل فارسی‌زبانان ایران را به استعمال کلمات برساختهٔ ما مجبور سازد.

ناگفته نماند که به‌نظر نویسندهٔ این سطور، زبان فارسی متعلق به یک گروه خاص از ایرانیان نیست، هر کس حق دارد دربارهٔ آن اظهارنظر کند، و از جمله به‌جای کلمه‌های رایج، الفاظی را که می‌پسندد پیشنهاد نماید، دیگران هم البته آزادند که رأی خود را دربارهٔ آنها اعلام کنند. ولی وقتی کسی درصدد است طرح او در یک کشور شصت میلیون‌ی با آن سوابق فرهنگی به‌مرحله اجرا درآید، آیا نباید به اصطلاح پهنای کار را هم در نظر بگیرد؟!

البته ساختن لغات و اصطلاحات علمی و فنی فارسی در برابر کلمات اروپایی کاری‌ست بنیادی و لازم. چه درد اساسی ما هجوم هزاران اصطلاح علمی خارجی به زبان فارسی‌ست که هر روز هم بر تعداد آنها افزوده می‌شود.

می‌پرسید لغت‌سازان ما چگونه کلمه‌هایی را در نوشته‌های خود به کار می‌برند؟ بنده برخی از الفظاتی را که فقط در چهارمقاله به کار رفته است از نظرتان می‌گذرانم تا خود حدیث مفصل از این مجمل بخوانید. این است مثنی از خروار:

گوالیده (تکامل یافته)، وات (نشان)، رَمَن واتها (نشانه‌هایی که با هم نمایندگی یک آوایند)، تاشیده (طرح کرده)، مازیده (مفرح)، دسک سادگی (سادگی فورم)، گسارش (مصرف)، هنایش (تأثیر)، تاشه (طرح)، مَرُوسَش (تمرین)، برخیان (قربانیان)، تپه (ضربه). کلمه‌های زیر نیز، بی‌ذکر معادل رایج فارسی یا عربی آنها در مقاله به کار رفته است: گامه، سارا، ییغاره، گوالیدگی، چمهای پیچیده و تشنیکی Technical، توده‌مندتر، آغاله، شخم‌شیوه، تاشیداران، جداسری، دسک‌وات، زبر کشک، تاشیدار.^۲ سامانگری (مدیریت)، کارگزاران (هیأت اجرایی)، نامه (کتاب)، هموندانه (حق

عضویت)، رسایی (کامل)، داوخواهانه (داوطلبانه)، زنهارداران (هیأت امناء).^۳ دُشیدادی (غیبت کردن)، سامان (نظم)، فلسفهٔ روشنگشت (اشراق)، تُندابه (ظ. سیل)، ستایه (تعریف)، ستایهٔ بازگویانه (objective)، ستایهٔ بازنمایانه (subjective)، منطق (کرویز)، کَرویز یا پَروهانگری (پَروهان = برهان)، زاد و

فروزه‌ها (ذات و صفات [خداوند])^۴؛

پذیرش و سپردگی (تسلیم و توکل)، سپردگی همداد (توکل مطلق)، مانک (معنی)، سروا (حدیث)^۵؛

از طرف دیگر بعضی از ما که به زبان انگلیسی آشنایی کافی داریم، در مواردی نیز اسلوب نگارش زبان انگلیسی را — دانسته یا ندانسته — بر زبان فارسی بیچاره تحمیل می‌کنیم و می‌پنداریم که در زبان فارسی طرحی نو در انداخته‌ایم و ناممان در کنار نام کسانی چون ابوالفضل بیهقی و نصرالله منشی مترجم کلیلہ دمنه و سعدی و دهخدا و... قرار می‌گیرد. یکی از شیرینکاریهای ما آن است که برخلاف قاعده معمول در زبان فارسی که کلمه‌هایی مانند «البته» و «اما» در آغاز جمله قرار می‌گیرند، با تقلید از جمله‌بندی انگلیسی، آنها را در وسط جمله و در بین دو نشانه «،» می‌آوریم که مطلقاً با طبیعت زبان فارسی هماهنگ نیست و...

در ضمن بسیاری از کسانی که در سنین نوجوانی از ایران خارج شده‌اند و در آن‌جا فرصت نیافته‌اند زبان فارسی را در حد متعارف یاد بگیرند، حالا وقتی به قول خودشان شعر «می‌نویسند» و یا قصه و داستان، عباراتی به کار می‌برند که در قوطی هیچ عطاری پیدا نمی‌شود. از حق نگذریم که این گروه در دیار غربت فرصتی هم برای آموختن نداشته‌اند. نشود که با گذشت چند سال دیگر، هیچ ایرانی از نوشته‌های ما «ایرانی‌تباران» مقیم امریکا سر در نیآورد!

تصور نفرمایید ما ایرانیانی که قریب بیست سال است در خارج از ایران به سر می‌بریم، اصلاح زبان فارسی را تنها به بیرون ریختن کلمه‌های عربی و ساختن لغات جدید منحصر ساخته‌ایم، خیر خوشبختانه در این مدت از تغییر خط یا اصلاح خط فارسی نیز غافل نبوده‌ایم. البته در این کار ما نیز دنباله‌رو کسانی هستیم که از اواخر دوره قاجاریه به بعد درباره این موضوع آرای اظهاری داشته و پیشنهادهایی عرضه کرده‌اند. آنان علاوه بر کاربرد لغات عربی در زبان فارسی و دین اسلام، رسم خط فارسی را که با خط عربی بسیار نزدیک است نیز یکی از علل اساسی عقب‌ماندگی ما از غربیان می‌پنداشتند. در سالهای پیش برخی از طرفداران جدی تغییر خط پس از آن که پسا به سن گذاشتند و دنیا را بهتر شناختند از نظر خود عدول کردند، البته نه همه آنان. اظهار نظر درباره ضرورت اصلاح یا تغییر خط و پیشنهاد خطهای جدید هم چون برخلاف علوم پزشکی و فیزیک و کامپیوتر و ادبیات فارسی احتیاجی به تخصص ندارد، بازارش در این سالها در خارج از ایران گرم بوده است.

می‌توان از آن استفاده کرد.^۸ نمونه این خط را با اجازه مخترع آن در این جا نقل کردیم.

گروهی دیگر آتاتورک را مقتدای خود قرار داده‌اند و «پیشرفت‌های شگفت‌انگیز» ترکیه را در شصت سال اخیر به رخ ما می‌کشند که ببینید ترکان از کجا به کجا رسیده‌اند. می‌پرسیم از کجا به کجا رسیده‌اند؟ اینان سبب این همه «ترقی» ترکان ترکیه را در این می‌دانند که آن بزرگمرد الفبای فارسی-عربی را سه طلاقه کرد و الفبای لاتینی را برگزید و بدین ترتیب از راست به چپ نوشتن را ممنوع ساخت، همان طوری که یکشنبه را به جای جمعه تعطیل رسمی اعلام کرد و سال هجری را به سال میلادی تبدیل کرد. از ایشان می‌پرسیم ترکان به کجا رسیده‌اند که ما نرسیده‌ایم؟ می‌گویند در آن کشور از جمله بیسوادی ریشه کن شده است. می‌گوییم در ژاپن با چند صد نشانه برای نگارش خط ژاپنی، آمارها نشان می‌دهد که حداکثر یک درصد مردم آن کشور بیسوادند؛^۹ به علاوه در ایران هم در ده دوازده سال پیش از انقلاب اسلامی — با همین رسم خط موجود — از تعداد بیسوادان به نحو محسوسی کاسته شد.

و اما، اگر تا به حال درباره تغییر خط، تنها پیشنهاد داده می‌شد و به زبان دلالت و راهنمایی و خیرخواهی با ما بیخبران سخن می‌گفتند، اینک چند ماهی است که در سرزمین امریکا که به «مهد دموکراسی» معروف است، گروهی از هموطنان عزیز که خود را به نام معرفی نکرده‌اند، ولی ظاهراً باید از درس خواندگان همین امریکای مهد دموکراسی باشند، جداً و بی‌بروبرگرد، نه تنها به فکر تغییر خط فارسی به خط لاتین افتاده‌اند، بلکه بی‌محابا شمشیر را هم از رو بسته و با شعار «فارسی را باید با الفبای لاتین نوشت» به میدان آمده‌اند. اینان برنامه کار خود را در روزنامه‌ها آگهی کرده‌اند بدین شرح: «کنوانسیون اروپارسی (Konvansiyon e Urofarsi Eurofarsi) Convention) فارسی را باید با الفبای لاتین نوشت...»^۱ (تأکید از کنوانسیون است نه از بنده نویسنده). اطمینان دارم که با هر یک از افراد محترم عضو این کنوانسیون سخن بگویند شرحی کشف در زبانهای استبداد از زبان ایشان خواهید شنید!

واقعیت آن است که همه این افراد — اگر از سر خودنمایی و یا برای رفع بیکاری مسأله تغییر خط را مطرح نکرده باشند، باید به ایشان گفت: سوراخ دعا را گم کرده‌اید. زیرا اینان یا نمی‌دانند و یا می‌دانند و به روی مبارک خود نمی‌آورند که از جمله، زبان انگلیسی که امروز زبانی جهانگیر شده است به خطی نوشته می‌شود که لاتینی است و از چپ هم به راست نوشته می‌شود ولی صدها برابر بی‌حساب‌تر از خط فارسی است و

خردمندی هم در بین انگلیسیان و امریکاییان ظهور نکرده است که مردم را به تغییر خط انگلیسی دعوت کند. طرفداران اصلاح یا تغییر خط فارسی به لاتینی از جمله می‌گویند در زبان فارسی برای S سه نشانه داریم (ث، س، ص) و برای T دو نشانه (ت، ط) و برای H دو نشانه (ح، ه) و... و استدلال می‌کنند که همین امر موجب می‌شود که همه بچه‌ها در «دیکته» نمره بیست یا صد نگیرند! همه این حرفها درست، ولی می‌پرسیم شما کدام خطی را می‌شناسید که صورت مکتوب و ملفوظ کلمات در آن یکسان باشد؟ اصولاً چرا در تعلیم زبانها، «دیکته» یا املاء درسی اساسی به‌شمار می‌آید؟ آیا این خود نشانه آن نیست که صورت مکتوب و ملفوظ کلمات در زبانها متفاوت است. اگر جز این بود، در درس «دیکته» همه شاگردان نمره ۲۰ یا ۱۰۰ می‌گرفتند. و از همه مهمتر از کسانی که نقائص خط فارسی را برمی‌شمرند و با تکیه بر آن به ضرورت تغییر خط فتوی می‌دهند باید پرسید، چه می‌فرمایید درباره همین زبان جهانگیر و بین‌المللی انگلیسی و خط آن که از جمله برای آوای «ش» نه فقط دو حرف را باید در پی هم نوشت (sh)، بلکه همین «ش» در خط انگلیسی به ۱۷ صورت دیگر به شرح زیر نیز کتابت می‌شود:

sh: c (oceanic), s (sugar), ch (machine), ci (special), sc (fascism), se (nauseous), sh (shy), si (emulsion), sk (ski), ss (tissue), ti (mation), chi (marchioness), psh (pshaw), sch (schist), sci (conscious), ssi (mission), chsi (fuchsia).

البته این امر اختصاصی به «ش» ندارد، آوای T به ده صورت، Z به ۹ صورت، K به ۱۵ صورت، F به ۵ صورت و... نوشته می‌شود، و از سوی دیگر تعداد حرفهایی که در کلمات انگلیسی نوشته می‌شوند و به تلفظ در نمی‌آیند نیز حد و حصری ندارد (مانند «و» در کلمات فارسی خواهر و خواب و خواست) که از آن جمله است حرف L که در کلمات *who, ghost, calm, talk, should, would* و یا در کلمه‌های *pneumonia, knot, write, autumn* که به ترتیب حرف *p, k, w, n, w, h* در آنها تلفظ نمی‌شود. این دو سه مورد را فقط به عنوان نمونه ذکر کردم. علاقه‌مندان می‌توانند به کتابهای لغت انگلیسی به انگلیسی مراجعه کنند و در مقدمه هر یک از آنها به تفاوت صورت ملفوظ و مکتوب کلمات در آن زبان پی ببرند.

آیا این پرسش هرگز به خاطر ما گذشته است که چرا انگلیسیان و امریکاییان با آن همه امکانات مالی و فنی و... که در اختیار دارند، هرگز به فکر تغییر خط خود

نیفتاده‌اند، ولی برخی از باسوادان ما گهگاه به پای خط فارسی می‌پیچند و همه کاسه کوزه‌های عقب‌ماندگی خود و ایران را بر سر آن می‌شکنند!؟

پیش از اتمام این بحث ذکر سه موضوع دیگر را نیز لازم می‌دانم:

نخست آن که تغییر خط در یک کشور — چه کاری درست باشد و چه نادرست، که به نظر بنده در مورد خط فارسی کاملاً غلط است — تنها کار یک رهبر مستبد و خودکامه است مثل استالین یا آتاتورک، نه کار رهبران عاقل و دموکرات، تا چه رسد به افراد یک‌لای قبایی که در دیار غربت به سر می‌برند. و در هفت آسمان یک ستاره ندارند.

دیگر آن که تغییر خط به‌طور کلی پیوند ادبی و علمی ما را با گذشته ما قطع می‌کند و از ما ملتی می‌سازد که گویی از زمان اعلام تغییر خط پا به‌عرصه وجود گذاشته‌ایم. اقدام استالین در تغییر خط تاجیکان تنها برای وصول بدین مقصود بود. او با تغییر خط، از تاجیکان فارسی‌زبان ملتی بی‌هویت ساخت و ارتباط آنان را با فارسی‌زبانان ایران و افغانستان و دیگر کشورها قطع کرد. اینک بعد از گذشت شصت هفتاد سال، تاجیکان در صدد برآمده‌اند خط فارسی را زنده کنند، چنان که در ترکیه آتاتورک نیز بازگشت به خط فارسی — عربی طرفدارانی فعال دارد.

سدیگر آن که نمی‌دانم چرا در کشور ما هر چند سال یک بار تغییر خط مورد بحث قرار می‌گیرد و پس از مدتی ناگهان به‌دست فراموشی سپرده می‌شود، دقیقاً به‌مانند برخی از بیماریها که پس از مدتی عود می‌کنند. تا آن‌جا که به‌یاد دارم سی سال پیش موضوع تغییر خط فارسی به‌صورت جدی در مجله‌های روشنفکر (مدیر: دکتر مصطفوی) و تهران مصور (مدیر: مهندس والا) و شاید چند روزنامه و مجله دیگر مطرح شد. خبرنگاران این مجله‌ها به سراغ افراد مختلف می‌رفتند و نظر آنها را درباره تغییر خط می‌پرسیدند و با عکس و تفصیلات آنها را به چاپ می‌سپردند. چنان که در چهار شماره مجله تهران مصور که امکان دسترسی به آنها را داشته‌ام، سیزده مقاله درباره این موضوع چاپ شده است.^{۱۰} این‌گونه مجله‌ها در آن زمان تا آن‌جا پیش رفتند که مقاله کودکی ۱۲ ساله از همدان را در ضرورت تغییر خط فارسی، با عکس نویسنده نوجوان آن چاپ کردند (مجله روشنفکر). ولی این «بحث بزرگ تهران مصور» و دیگر مجله‌ها درباره تغییر خط ناگهان خاموش شد. چرا؟ نمی‌دانم. اما بار دیگر تا آن‌جا که نویسنده این سطور آگاه است در خارج از کشور، در سالهای ۱۳۶۱ و ۱۳۶۲ دو تن به‌طرح مجدد آن پرداختند.^{۱۱} باز حدود ده سالی به‌سکوت برگزار شد و بار دیگر چند تن برای تغییر یا اصلاح خط فارسی به‌میدان آمدند که به آنان اشاره کردم. گویی تمام مشکلات

ایران و هموطنان گرفتار ما در آن سرزمین حل شده است، و تنها کاری که برای سعادت و ترقی و تعالی ایران و ایرانیان باقی مانده همین تغییر خط است که این بار می‌خواهیم آن را در خارج از کشور و از راه دور — لابد با تکنولوژی پیشرفته — در ایران به مرحلهٔ اجرا درآوریم!

قبول ندارید که زبان و خط فارسی با این همه دوست، دیگر نیازی به دشمن ندارند؟ و اما، تدریس زبان و ادب فارسی در دانشگاههای خارج و از جمله در امریکا — حداقل از یک جهت — کم و کاستیهایی چشمگیر دارد که به‌اجمال به آن نیز اشاره‌ای می‌کنم و این نوشته را به پایان می‌رسانم.

زبانهای مرده مثل فارسی باستان، اوستایی، سنسکریت، پهلوی، سغدی و... در دانشگاههای هر کشوری به زبان رسمی آن کشور تدریس می‌شوند چون قرن‌هاست که دیگر کسی به این زبانها نه سخن می‌گوید و نه چیزی می‌نویسد. پس فی‌المثل اگر دانشجویی بخواهد در آلمان به تحصیل زبانهای باستانی ایران بپردازد، استادان دربارهٔ این زبانها به زبان آلمانی درس می‌دهند و دانشجویان نیز تکالیف و مقاله‌های خود را به زبان آلمانی می‌نویسند و سرانجام هم رسالهٔ دکتری خود را به زبان آلمانی به رشتهٔ تحریر درمی‌آورند. و چنین است وضع تدریس هر یک از این زبانهای مرده در دانشگاههای انگلستان، امریکا، فرانسه، روسیه که درسها به ترتیب به زبان انگلیسی، فرانسه و روسی تدریس می‌شود نه به فارسی باستان، اوستایی، سنسکریت، پهلوی یا سغدی....

ولی حساب تدریس زبانهای زنده از این قاعده جداست. چنان که دانشجویان ایرانی و عرب و ترک و یا فرانسوی که می‌خواهند در یکی از دانشگاههای امریکا یا انگلستان به تحصیل زبان و ادبیات انگلیسی بپردازند، استادان آن رشته، تمام درسها را در طی دوران تحصیل دانشجویان به زبان انگلیسی تدریس می‌کنند، و دانشجویان غیر انگلیسی زبان نیز ناچارند پایه‌های دانشجویان انگلیسی‌زبان کار کنند، چون استادان با ضابطهٔ واحدی درس می‌دهند و بین دانشجویان امریکایی و غیر امریکایی تفاوتی قائل نمی‌شوند. پس دانشجوی غیر امریکایی نیز به‌مانند دانشجوی امریکایی یا انگلیسی در طی دورهٔ تحصیل، تکالیف و مقاله‌های خود را به زبان انگلیسی می‌نویسد و نیز رسالهٔ Ph.D. خود را. و چنین است وضع تحصیل زبان و ادبیات آلمانی، فرانسه، روسی، ایتالیایی... و به‌همین سبب است که فی‌المثل ایرانیانی که دارای درجهٔ دکتری در زبان و ادبیات انگلیسی از دانشگاههای امریکا یا انگلستان هستند، قادرند به‌خوبی و روانی به زبان انگلیسی سخن بگویند، مقاله بنویسند، در کنفرانسها در بحثهای علمی به‌مانند خود

امریکاییان و انگلیسیان شرکت نمایند.

اما شیوه تدریس زبان و ادب فارسی، عربی و ترکی — که بی تردید از جمله زبانهای زنده دنیا بشمار می‌روند — در این دانشگاهها با شیوه تدریس زبانهای زنده اروپایی کاملاً متفاوت است. دانشجوی امریکایی که مایل است زبان و ادبیات فارسی بخواند، عموماً این کار را پس از دوره چهار ساله کالج آغاز می‌کند. یعنی در دوره فوق‌لیسانس که در رشته خاورمیانه یا خاور نزدیک یکی از دانشگاهها نام‌نویسی می‌نماید. این دانشجوی اگر در بین زبانهای شرقی زبان فارسی را به‌عنوان زبان اول برگزیند، باید یک زبان شرقی دیگر را نیز تحصیل کند (این امر در مورد رشته‌های عربی و ترکی نیز صادق است) و به‌جز آن، دو زبان زنده اروپایی (مانند فرانسه یا آلمانی) را هم باید به‌خوبی بیاموزد. از محاسن این شیوه تدریس تکیه بر تحصیل دو زبان شرقی و دو زبان زنده اروپایی است که دانشجوی را قادر می‌سازد علاوه بر آثاری که درباره فرهنگ ایران و زبان و ادب فارسی به‌زبان انگلیسی نوشته شده است، از مقاله‌ها و کتابهایی که به آن دو زبان اروپایی نیز نوشته شده است استفاده کند. آشنا شدن دانشجوی با مکتبهای جدید نقد ادبی و به‌طور کلی تحقیقات استادان اروپایی را نیز باید از محاسن این برنامه تحصیلی دانست. ولی مشکل اساسی آن است که دانشجوی امریکایی تمام این درسها را باید به‌زبان انگلیسی بخواند، و در طی دوران تحصیل خود تمام تکالیف درسی و مقاله‌ها و در پایان، رساله Ph.D. خود را درباره ادبیات فارسی و فرهنگ و تاریخ ایران به زبان انگلیسی بنویسد. این دانشجوی در تمام دوره تحصیل خود تنها چند درس را به‌زبان فارسی تحصیل می‌کند؛ عموماً در دو سال اول (هر سال دو نیمسال یا سه ترم)، هر هفته ۵ ساعت فارسی اول و دوم را می‌خواند تا با زبان فارسی آشنا شود و بلافاصله پس از گذراندن این دروس به تحصیل درسهای مربوط به متون ادبی فارسی معاصر یا کلاسیک می‌پردازد. استثناء در این چند درس است که دانشجوی متن فارسی می‌خواند و استاد در همین درسها هم بیشتر ناچار می‌شود توضیحات خود را به‌زبان انگلیسی بدهد، چون دانشجوی آن‌قدر فارسی نمی‌داند که استاد بتواند دقایق مربوط به کاربرد واژگان، دستور تاریخی زبان، مطالب مربوط به معانی و بیان، شیوه شاعری یا اسلوب نگارش نویسندگان را به‌زبان فارسی بیان کند. این است تفاوت اساسی شیوه تدریس زبانهای زنده اروپایی با شیوه تدریس چند زبان زنده آسیایی در دانشگاههای امریکا و دیگر کشورهای اروپایی (دانشگاههای هند و پاکستان و بنگلادش و کشمیر نیز بر طبق همین برنامه عمل می‌کنند). حاصل این کار، آن است که فارغ‌التحصیلان رشته زبان فارسی این

دانشگاهها به‌ندرت قادرند به زبانی که در آن به اخذ درجهٔ دکتری (Ph.D.) نائل آمده‌اند مقاله‌ای بنویسند و یا در کنفرانسی به آن زبان سخنرانی کنند، مگر آن که پس از ختم تحصیل مدتی در ایران به پژوهش پرداخته باشند. مشکل اساسی شیوهٔ تدریس زبان فارسی در دانشگاههای امریکا آن است که عموماً فارغ‌التحصیلان این رشته وقتی به تحقیق و تدریس مشغول می‌گردند، در مقاله‌ها و تألیفات خود عموماً به آثار خارجیان - نه ایرانیان - استناد می‌کنند، و در ترجمه یا نقد آثار ادبی فارسی نیز به سبب آن که حتی منتهای درجهٔ اول فارسی را از آغاز تا انجام نزد استاد نخوانده‌اند، دچار اشتباهاتی نمایان می‌گردند در حالی که البته به خوبی با شیوه‌های نقد آثار ادبی آشنایی دارند.

چرا دانشگاههای امریکا و اروپا در تدریس زبانهای زندهٔ اروپایی و آسیایی به‌دو شیوهٔ کاملاً متفاوت عمل می‌کنند؟ آیا معتقدند زبانهای زندهٔ اروپایی زنده‌تر از برخی از زبانهای زندهٔ آسیایی‌ست؟

به‌جز آنچه گفته شد، یک موضوع دیگر نیز در برخی از دانشگاههای امریکا - در آنچه به زبان و ادب فارسی مربوط می‌شود - گفتنی‌ست و آن این است که چون امکانات مالی دانشگاهها به‌طور کلی دربارهٔ زبانهای شرقی محدود است و فی‌المثل نمی‌توانند برای تدریس مواد مختلف مربوط به فرهنگ و تاریخ و هنر ایران و ادبیات فارسی چند استاد استخدام کنند، در مواردی تدریس دوازده قرن ادبیات فارسی را کسانی عهده‌دار می‌گردند که خود در این رشته تحصیل نکرده‌اند.

آیا با ملاحظهٔ مطالبی که از نظرتان گذشت با زنده‌یاد پرویز ناتل خانلری همصدا نمی‌شوید که: «زبان فارسی بیچاره به بد روزی افتاده است. باید برای رهایی او چاره‌ای جست...»؟

جلال متینی

یادداشتها:

- ۱ - پرویز ناتل خانلری، «دفاع از زبان فارسی»، مجلهٔ سخن، دورهٔ دوم، شمارهٔ اول (دی ۱۳۲۳)، ص ۵-۱۰.
- ۲ - خسرو بیات، «ایران دیرره، به‌جای «دین دیرره ساسانی» ابرار کارساز فرهیختن مردم ایران است»، مجلهٔ ره‌آورد، لوس آنجلس، شمارهٔ ۳۰ (تابستان ۱۳۷۱) ص ۶۸-۷۵.
- ۳ - برهان ابن یوسف، «یادی از یک دختر پاک‌نهاد و هوشیار و ناکام ایرانی...»، ره‌آورد، لوس آنجلس، شمارهٔ ۳۴ (تابستان و پائیز ۱۳۷۲)، ص ۲۶۲-۲۶۹.
- ۴ - ابوالقاسم پرتو، «گشت و گذاری در فلسفه»، ره‌آورد، لوس آنجلس شمارهٔ ۳۵، (بهار ۱۳۷۳)، ص ۱۸-۲۷.
- ۵ - ابوالقاسم پرتو، «پذیرش و سپردگی (= تسلیم و توکل) در بینش ایرانی»، ره‌آورد، لوس آنجلس، شمارهٔ ۳۶ (تابستان ۱۳۷۳)، ص ۶۸-۷۲.

۶ - منوچهر کاظمی، «الفبای نوین فارسی به نام الفبای کینی»، مونیخ، ۱۳۶۱ / ۱۹۸۳.

۷ - فسلنامه مهر، «هدف ما آموزش ساده‌ی خاندن و نوشتن زبان شیرین فارسی است»، بنیادگزار: دکتر مه‌م‌ود رزایان، سردبیر: اب‌لعاسم پرتو (توضیح آن که در شماره‌های اخیر، سردبیر از مقام خوداست‌م‌فا داده است)، مدیر بازرگانی: مسعود سروت‌جو، شماره ۱ (فروردین ۱۳۷۲)، لوس آنجلس. از این مجله تا کنون ۷ شماره منتشر گردیده است. دکتر رضائیان حداقل یکی دو سال پیش از نشر مجله مهر، مسأله تغییر خط را مطرح ساخته است.

۸ - خسرو بیات، رک. زیر نویس شماره ۲.

۹ - از جمله رک. ایران‌تایمز، شماره ۱۲۳۴، ۱۶ تیر ۱۳۷۴.

۱۰ - تهران مصور، شماره ۱۱۵۶ (۴ آبان ۱۳۴۴):

خان ملک ساسانی: «من نمی‌دانم در شرایط موجود کشور ما که تلاشی برای یاسواد کردن هرچه بیشتر طبقات مختلف مردم در جریان است چه اصراری‌ست که خط عوض شود و مشکلی بر مشکلات فعلی افزوده گردد. حتی ترک‌ها هم که خط خودشان را عوض کرده‌اند از آن بهره‌ای نبرده‌اند»؛ دکتر بهرام فره‌وشی، زبان‌شناس: «خط فارسی از کاملترین خطوط فونتیک دنیاست»؛ ذبیح بهروز: «... به محض آن که اطلاع حاصل کرد که باید در موضوع تغییر خط فارسی اظهار نظر کند با لحنی آمرانه گفت: خواهش می‌کنم بنویسید: بهروز می‌گوید من با تغییر خط مخالفم...».

تهران مصور، شماره ۱۱۵۹ (۲۸ آبان ۱۳۴۴):

دکتر خسرو فرشیدورد: «خط لاتین از ناقص‌ترین خط‌هاست. حتی از نظر اقتصادی هم سرمایه‌گذاری برای برگرداندن کتاب‌ها به خط جدید به صلاح ما نیست»؛ مهندس محمود دهناد: «اگر تغییر خط اجباری شود عقیده کسی را نخواهند پرسید»؛ جواد عامری: تغییر خط خرجی ندارد. تجدید چاپ کتب و دواوین بزرگ به خط جدید لازم نیست زیرا زبان عوض نمی‌شود»؛ خسرو آزادی: «فارسی زبانان جهان تغییر خط را به آسانی نمی‌پذیرند. همه مشکلات بی‌فرهنگی ما به علت از راست به چپ نوشتن نیست!».

تهران مصور، شماره ۱۱۶۰ (۵ آذر ۱۳۴۴):

مسعود رجب‌نیا: «خط کنونی فارسی، چون بالهنگی بر گرده ملت ایران است»؛ محمد جواد نصیری: «اصلاح خط غیر از تغییر خط است»؛ دکتر جعفر شعار: «تغییر خط یعنی هرج و مرج و بلا‌تکلیفی! خطر الفبای لاتین در کجاست و چه اشکالاتی از آن ناشی می‌شود؟»؛ ج. اعلائی: «به‌جای حروف لاتین حروف ارمنی و گرجی را انتخاب کنیم»؛ عبدالغفور ضیائی: «ما نباید مانند کلاغ راه رفتن خود را فراموش کنیم.»

تهران مصور، شماره ۱۱۶۱ (۱۲ آذر ۱۳۴۴):

سید ضیاء‌الدین طباطبائی (مصاحبه با سیده): «کلیسا و مسیحیت از روی لجاج و عناد با خط عربی مخالفند».

۱۱ - در سال ۱۳۶۱ منوچهر کاظمی با ارائه «الفبای کینی» رک. زیرنویس شماره ۶، و در سال ۱۳۶۲ اسمعیل

پوروالی در مقاله‌ای در مجله روزگارتو، پاریس.

یادداشت

(۲۰)

۶۹ - اعتراض بجا

دوست خوش ذوق و سخن پردازم آقای ایرج پزشکزاد در نامه لطف آمیزی اعتراض بجایی را گوشزد کرده اند که تردید ندارم بسیاری از نویسندگان فصیح دیگر نیز با آن همراه اند. اعتراض به عبارت مغلوط و بی پایه «هر از گاهی» و «هر از چند گاهی» است که به حق نوشته اند از اصطلاح «گاهاً» ارتشیان هم زنده تر است. در فارسی این معنی را با واژه ساده «گاهی» و «گاهگاه» و «گهگاه» به آسانی و زیبایی ادا می توان کرد، و اگر هوس نوآوریهای بیهوده یا «مردمی» بگذارد نیازی به این گونه عبارات بی اصل و نسب نیست.

از این نوآوریهای «مردمی» یکی هم به کار بردن «گپ» است در مواردی که عبارت کتابی و رسمی است: «اخیراً گپی داشتیم با... شاعر شناخته شده معاصر»، به معنی «گفتگویی» یا «گفت و شنودی». و از فروع آن «به گپ نشستن» است. در افغانستان «گپ» مرسوم است و در بعضی نقاط ایران هم، ولی نه در فارسی کتابی و ادبی. منظور این نیست که آن را نباید به کار برد. این بسته به متن و زمینه است. اما در آمیختن زبان کوچه و بازار با زبان قلم، مگر در مواردی که شیوه هنری نویسنده ایجاب کند، شکستن حدی است که منافی تمایز سبکهاست.

از کاربردهای ناموجه اخیر که به خصوص در روزنامه های طهران فراوان دیده می شود یکی هم استعمال «برخورد» به معنی «مقابله» یا «مبارزه» است: «با متخلفان

به شدت برخورد می‌شود» (اطلاعات، ۷ تیر ۷۴). کمتر روزنامه‌های ست که صفحات آن از برخورد شدید با توطئه‌های امریکا خالی باشد. حال اگر منظور به کار نبردن لغات عربی بود باز محملی می‌شد تصور کرد، وگرنه در مفهوم «برخورد» اثری از تصادف نهفته است چنان که وقتی کسی با دوچرخه سواری برخورد می‌کند و یا به دوستی برمی‌خورد عبارت حاکی از قصد و آهنگ نیست. حال آن که مقابله و مبارزه، آن‌هم شدیدش، دانسته و ارادی‌ست.

۷۰ - داستانی بر آب چشم

دوست دانشمندم آقای دکتر متینی در مقاله استوار خود «یکی داستان است بر آب چشم» خشونت تازیان و غنیمت‌ستانی و مال‌اندوزی آنان را در حمله به ایران به درستی بازنموده‌اند. ابوریحان بیرونی که اهل خوارزم و مردی محقق بود در آثارالباقیه، جایی که از تاریخ خوارزم سخن می‌گوید، با همه ارادتی که به اعراب داشته می‌نویسد: «قتیبه بن مسلم (فاتح خوارزم) کسانی را که نوشتن خط خوارزمی می‌دانستند و کسانی را که از تاریخ خوارزم آگاه بودند و کسانی که دانشهای آنان را می‌آموختند به هر وسیله که ممکن بود نابود کرد و از میان برداشت. از این رو [این دانشها] در چنان خفایی مانده که با وجود آن ممکن نیست پس از اسلام به معرفت حقایق آنها دست یافت (چاپ Sachau، ص ۳۶).

۷۱ - مال‌اندوزی و آز برخی از صحابه

جالب‌تر شرحی‌ست که مسعودی، مورخ نامی عرب، در ذکر اموال و ضیاع و عقار و عده غلامان و کنیزان برخی از صحابه ذیل خلافت عثمان آورده است: «کارگزاران [عثمان] و بسیاری از معاصرانش شیوه وی را برگزیدند و از وی پیروی کردند. عثمان برای خود کوشکی در مدینه ساخت و آن را با سنگ و آهک استوار کرد و برای درهای آن چوب ساج و سرو کوهی به کار برد. همچنین در مدینه املاک و باغها و چشمه‌ها اندوخت. عبدالله بن عتبّه نقل کرده که روزی که عثمان کشته شد صد و پنجاه هزار دینار و یک میلیون درهم نزد گنجور او بود و ضیاع او در وادی القری و حنین و جز آن دویست هزار دینار می‌ارزید، و [نیز] اسبان و شتران بسیار باقی گذاشت!»

«در زمان عثمان (۱۲ تا ۲۴ سال پس از وفات پیغمبر اسلام) گروهی از صحابه پیغمبر کوشکها و املاک به دست آوردند. از آنان یکی زبیر بن عوام بود که کوشک

خود را در بصره ساخت و آن در این ایام — سال ۳۳۲ هجری — معروف است و بازرگانان و سرمایه‌داران و صاحبان جهاز دریایی در آن فرود می‌آیند. همچنین کوشکی در کوفه و کوشکی در مصر (فسطاط) و کوشکی در اسکندریه ساخت. کوشکها و املاک او تا زمان ما معروف است و پوشیده نیست. هنگام مرگ اموال او به پنجاه هزار دینار، هزار اسب و هزار غلام و کنیز و زمینهای وسیعی در شهرهایی که ذکر کردیم بالغ می‌شد.

«همچنین طلحة بن عبیدالله تیمی کوشک کوفه خود را در کناسه ساخت که در زمان ما به «دارالطلحیین» مشهور است. عایدات او [تنها] از عراق روزی هزار دینار بود و به قولی بیشتر، و عایدات او از ناحیه شراه بیش از این بود که یاد کردیم. [همچنین] کوشکی برای خود در مدینه پی افکند و آن را با گچ و آجر و [چوب] ساج ساخت. «عبدالرحمن بن عوف زهری کوشکی ساخت و آن را وسعت داد. در طولبه و آغل (در اصل: مربوط) خود ۱۰۰ اسب و ۱۰۰۰ شتر و ۱۰۰۰۰ گوسفند داشت. حاصل اموال او پس از مرگ به ۸۴۰۰۰ دینار بالغ شد.

«سعد بن ابی وقاص کوشک خود را در عتیق (در مکه) ساخت و سقف آن را برافراخت و ساحت آن را بگسترده و بر فراز آن کنگره‌ها برنهاد. «سعید بن مسیب گزارش می‌کند که زید بن ثابت هنگام مرگ [چنان شمشهایی] از طلا و نقره باقی گذاشت که [ناچار] با تبر شکستند (... کان یگسر بالفؤوس) و این غیر از اموال و ضیاعی است به قیمت صد هزار دینار که از وی باقی ماند. «مقداد کوشک خود را در مدینه ساخت، در موضعی معروف به جرف در چند میلی مدینه، با کنگره‌هایی بر فراز آن، و بیرون و درون آن را گچ‌اندود کرد. «یعلی بن منیه هنگام مرگ پانصد هزار دینار به‌جا گذاشت و طلبهای او از مردم، و ساختمانها و جز آن که از وی ماند به سیصد هزار دینار بالغ می‌شد (مروج الذهب چاپ Pellat، جلد ۳، ص ۷۶-۷۷).

آیا در اسلام راستین این بزرگان می‌توان تردید نمود؟

۷۲ — قاز و قزوین

به‌مناسبتی کتاب دیوان لغات الترك محمود کاشغری را که در قرن پنجم هجری تألیف شده و اطلاعات سودمند دارد نگاه می‌کردم. دیدم هنر تنها نزد ایرانیان نیست. ذیل «قاز» می‌نویسد: «قاز نام دختر افراسیاب است (منظورش «فریگیس») بنا به ضبط

شاهنامه، چاپ خالقی، ۲۹۷، و یا «گیسفری» بنا بر ضبط ثعالبی، غرر، ص ۲۰۶، زن سیاوش است) و او کسی است که شهر قزوین را بنا نهاد که اصل آن «قازایی» یعنی محل بازی قاز است! زیرا وی در آنجا می‌زیست و بازی می‌کرد... و از این‌روست که برخی از ترکان قزوین را در قلمرو بلاد ترک شمرده‌اند. و همچنین است شهر قم، زیرا قم در زبان ترکی به معنی شن است و دختر افراسیاب در آنجا شکار می‌کرد و با آن الفت داشت!... و ترکان این شهرها (قزوین و سمرقند و قم و چاچ و اوزکند و غیره) را بنا کردند و این اسامی را بر آنها گذاشتند... و چون ایرانیان در آنها زیاد شدند ایرانی به‌نظر آمدند و اکنون مرزهای سرزمینهای ترک از اوزکند تا چین و از روم (بیزانس) تا چین است.» (چاپ استانبول، جلد سوم، ص ۱۱۰-۱۱۱).

۷۳ - غلطی مشهور

گاه تصور خطایی رواج می‌یابد. مردم آن را می‌پذیرند و تکرار می‌کنند و به نسل بعد از خود می‌سپارند، به طوری که حتی دانشمندان و اهل پژوهش نیز این‌گونه اشتباهات را مسلم می‌گیرند و بر آن بنا می‌کنند. بدین‌گونه اندیشه‌ای که از آغاز نادرست بوده و یا جز اندک حقیقتی نداشته جزء لوازم ذهنی ما می‌شود.

یکی از این غلطهای مشهور تأثیر حمله مغول و نتایجی است که گمان می‌رود از آن برخاسته است. هر کتاب تاریخی را باز کنید که موضوعش به بعد از مغول بکشد، می‌بینید جمله‌ای از این قبیل در آن مندرج است: «پس از حمله خانمانسوز مغول که شهرهای ایران در طی آن ویران شدند... ایران دیگر نتوانست قد راست کند و رونق پیشین خود را باز یابد». هر کتاب تاریخی ادبیاتی را بگشایید، می‌بینید که انحطاط ادبی ایران در قرنهای اخیر نتیجه حمله مغول شمرده شده، منتهی گاهی تعصب و خشونت مذهبی صفویه نیز بر آن افزوده می‌شود. هر اثری که به وضع اجتماعی ایران در دوران کنونی و به انحطاط سیاسی و فرهنگی ایران در عصر اخیر بپردازد باز حمله مغول را به‌عنوان علت العلل تنزل و سقوط ایران به‌کار می‌گیرد. در حقیقت حمله مغول ترجیح‌بند سرود ناکامیهای ما شده است و همه گمان داریم که اگر سپاهیان مغول به ایران نتاخته و شهرها را نسوخته بودند ما امروز حیات مرفه و خوشرنگ و بویی داشتیم و در راه پیشرفت قدم می‌زدیم.

البته یک حسن بزرگ چنین تصویری این است که ما را از رنج تفکر می‌رهاند و علت ساخته و پرداخته‌ای شبیه «توطئه دول استعماری» و یا «تقدیر» و یا «حکمت بالغه»

الهی» در اختیار ما می‌گذارد و ما را از زحمت تردید و تأمل معاف می‌دارد و چهره حق به‌جانبی که مخصوص داندگان رموز تاریخ و تحول جامعه‌هاست به‌ما می‌بخشد. نخست باید گفت فرض انحطاط عمومی که پس از حمله مغول روی داده باشد به‌هیچ‌رو درست نیست. هنر ایران پس از حمله مغول، و تا مدتی در نتیجه آن، که به‌آشنایی با نگارگری چینی منجر شد در راه پیشرفت افتاد و پس از ویرانگریهای تیمور در اواخر قرن نهم و اوائل قرن دهم (سده‌های پانزدهم و شانزدهم میلادی) یعنی دوران حکومت سلطان حسین بایقرا تا اواخر حکومت شاه طهماسب، با ظهور بهزاد و آقامیرک و معاصران آنها به اوج رسید.

هنر ساختمان و معماری نیز پس از مغول به توسعه و ترقی روی آورد. بنای کم‌نظیر گنبد سلطانیه که در دوره اولجایتوی مغول به پایان رسید از مهمترین آثار معماری ایران است. مسجد کبود در تبریز از دوره قراقوینلو و پس از آن قصرها و مساجد و مدارس دوره اول صفوی اوج هنر معماری ایران به‌شمار می‌رود.

هنر خط نستعلیق که هنر مخصوص ایران است اصولاً پس از دوره مغول شروع به پیشرفت و تکامل کرد، و خط شکسته پس از قرن هیجدهم رونق گرفت. حتی خط ثلث و نسخ نیز با توجه به خطوط امثال بایسنقر و کتیبه‌های تیموری و صفوی هیچ دچار تنزل نشده. فن کتاب‌سازی و تجلید و صحافی نیز پس از مغول جان گرفت. آن تذهیبهای دیده‌فریب و زیبا که شاهکار دقت و ظرافت در ترسیم و رنگ‌آمیزی‌ست محصول دوران پس از مغول و دوران حکومت ترکمانان است. هر کس جام شاه اسماعیل و کلاه‌خودهای صفوی را در موزه معروف اسلامبول دیده باشد که عثمانیها در جنگ چالدوران به‌غنیمت گرفتند و هر کس در ظروف مینایی عهد مغول و صراحیهای صفوی دقت کرده باشد می‌داند که هنرهای سفالینه و هنرهای فلزی و ترصیع زر و سیم نیز پس از مغول رو به پیشرفت داشته است.

در مورد شعر دلیل روشن بر بطلان فرض انحطاط، وجود حافظ و همعصران او چون خواجه و عبید زاکانی و سلمان ساوجی و عماد فقیه است که حدود صد سال یعنی چهار نسل پس از هجوم مغول می‌زیستند. این هم که برخی گفته‌اند که حافظ دلیل نمی‌شود، چون اثر فاجعه‌های تاریخی مدتها بعد از حدوث آنها ظاهر می‌گردد در این مورد درست نیست. سیر شعر و ادب ایران از قرن چهارم به بعد سیری کاملاً طبیعی‌ست و به‌نظر نمی‌رسد که حمله مغول و تیمور در آن تأثیری کرده باشد. هیچ هنری و هیچ تمدنی و هیچ سلسله‌ای بر یک روال نمی‌ماند و آخر نیروی خود را از دست می‌دهد و در سراسیم

انحطاط می‌افتد. در فرهنگ یک کشوری نیز همه هنرها سیر موازی ندارند. شعر در ایران زودتر آغاز به رشد کرد، زودتر هم نیرویش سستی گرفت و پس از حافظ از اواسط دوره تیموری به تکرار و تصنع و انحطاط گرایید. نقاشی دیرتر شروع به نمو کرد و دیرتر هم به اوج خود رسید و فقط از اواسط دوره صفوی ضعف آن آشکار شد.

در مورد جمود فکری و رکود علمی پس از هجوم مغول در مقایسه با پیشرفتهایی که پس از رنسانس به تدریج نصیب اروپاییان گردید نیز باید گفت که آثار این رکود پیش از حمله مغول و از اواخر دوره سلجوقی و دوران سلطنت خوارزمشاهیان در ایران آشکار شده بود و استیلای کلام اشعری به دست غزالی و نظائر او آغاز گشته بود، و هر چند آزاداندیشی و تحمل رأی مخالف هیچ‌گاه در ایران و یا در خاورمیانه ریشه نداشته و بومی نبوده است، بعضی دوره‌ها مثل دوره ساسانی و دوره غزنوی و سلجوقی و به خصوص دوره صفوی در برنتافتن آراء مخالف از دوره‌های دیگر پیشی گرفتند و این ارتباطی با هجوم مغول ندارد. در حقیقت مغولها چون دین شمنی داشتند و به اصطلاح موحد نبودند در آغاز در مسائل دینی سختگیر هم نبودند و شیعه و سنی و زردشتی و مسیحی و یهودی را به یک چشم می‌دیدند و اگر اجحافی می‌شد بیشتر از تعصب خود مردم و جور آنها بر یکدیگر بود. فقط غازان بود که چون به اسلام گروید زندگی را بر مسیحیان و کلیمیان و مغولان بودایی و شمنی تلخ کرد و امر به کوفتن پرستشگاههای آنها داد. اما از این سختگیری مذهبی و نیز کشتار بیدریغ وی از مخالفان حقیقی یا خیالی که بگذریم، غازان خان را باید به حق از عادلترین و مقتدرترین شاهانی که ایران به خود دیده است شمرد و این نباید موجب شگفتی بشود. پادشاهان نیز مثل غالب مردمان، آمیزه‌ای از خوب و بدند. برخی غازان را مطلقاً دادگرتترین و رعیت‌پرورترین پادشاه ایران پس از اسلام شمرده‌اند (زنده یاد حسن تقی‌زاده از آن جمله بود). بسیاری از بیدادگریهای مغولان را جبران کرد و برای حراست مردم از تعدیات سپاهیان و دیوانیان قاعده‌های درست بنا گذاشت و فرمانهای اکید صادر کرد که شرح آنها به تفصیل در جامع التواریخ رشیدی و تاریخ وصاف و حبیب السیر و تاریخ مغول عباس اقبال آمده است.

از این گذشته در تاریخهای ما به بعضی از جهات مثبت حکومت ایلخانان مغول که مورخان ترک و مجار به علت قرابت نژادی پر بزرگ جلوه می‌دهند توجه نمی‌شود. در دوره مغول به علت سهولت ارتباط در متصرفات وسیع آنها و به خصوص با چین و آسیای مرکزی، تجارت رونق گرفت و ارتباطات هنری و فرهنگی میان اقوام گوناگون توسعه یافت. هنر چینی روح تازه‌ای در هنر ایران دمید و وضع اقتصادی رو به بهتری رفت تا

طعمه‌ای برای غارت خونخوار دیگری چون تیمور که به‌خلاف چنگیز مسلمان هم بود و پس از قتل عام مردمان به زیارت شیخهای خانقاهی می‌رفت و «همت» می‌خواست فراهم شود.

همچنین نباید تصور کرد که فقط مغولان غارتگر و خون‌آشام بوده‌اند. تازیان نیز کم از آنها نبودند. غارت و تاراج مدائن معروف است و شرح آن را طبری و دیگران آورده‌اند. اسیر گرفتن مغلوبان و تقسیم آنها مثل سایر غنائم جنگی میان سربازان عرب یا «مقاتله» از اصول فتوحات نخستین عرب بود. کثرت عده اسرا را از آن‌جا می‌توان دانست که بنا بر مسعودی زیرین عوام از بزرگان صحابه هزار غلام و هزار کنیز داشت.^۲ و باز نباید گمان برد که سکاها که مکرر بر ایران حمله آوردند و چندین سلسله از جمله سلسله اشکانی را در ایران و سلسله کُشانی را در افغانستان و هندوستان و سلسله هندو سکایی را در هندوستان پی افکندند در حملات خود نان و حلوا پخش می‌کردند و دست نوازش به سر کودکان شیرخوار می‌کشیدند. کشتارهای بی‌امان آنها و سوختن آنها و غارت‌هایشان را فقط گذشت زمان در پرده ابهام کشیده است. چپاول و ویرانی را که از یک‌جا قیل از قدرت یافتن صفویان در شهرهای خراسان موجب می‌شدند باید نمونه خفیفی از آنها شمرد. مناره‌های جمجمه و سطل‌های پر از چشم‌های برکنده را که نادرشاه و آغامحمدخان از راه شفقت به مغلوبان دستور می‌دادند کم از مردم‌نوازیهای مغولان نمی‌توان دانست، و مسلم نیست که مغولها جز در بعضی شهرها بدتر از آن کرده باشند که برادران افغانی ما امروز با یکدیگر می‌کنند و یا صرب‌ها بر سر هم می‌آورند.

از اینها گذشته، اصولاً معلوم نیست که کشت و کشتار به‌خودی خود مانع پیشرفت و موجب رکود شود. اقوام یونانی پیش از آن که متحد شوند و سرانجام خاورمیانه و مصر را در تصرف خود درآورند، شب و روز، چنان که از «تاریخ هرودوت» پیداست، در کار ستیز و کشتن یکدیگر بودند، و به‌طوری که زنده یاد مهدی بدیع در کتاب ایرانیان و بربرها به‌درستی نشان داده است نسبت به هم سخت بی‌ترحم بودند. اعراب نیز پیش از اسلام مشغله عمده‌شان، جز جنگ و خونخواهی نبود و اینها، هیچ‌کدام مانع فتوحات یونانیان و تازیان نشد.

برعکس به‌نظر می‌رسد که گاه وجود دشمن و حمله وی، چنان که در عالم حیوانات نیز دیده می‌شود، محرک جنبش و نیرو و چاره‌جویی‌ست چنان که در دوره‌های جدید ویران‌ساختن آلمان و شکستن ژاپون در جنگ دوم جهانی نه‌تنها موجب رکودی در همت و تحرک آنان نشد بلکه آنان را در راه تدابیر و ترقی‌ات مفیدتر اقتصادی انداخت.

از این گذشته مبالغات شاعرانه‌ای را که مرسوم ماست نباید از نظر دور داشت. در این تردید نیست که مغولها با مغلوبان در نهایت بیرحمی رفتار می‌کردند و این نیز درست است که ساکنان برخی شهرها مثل هرات و نیشابور را قتل عام کردند. اما این که در هرات به گفته حیب السیر ۱/۶۰۰/۰۰۰ نفر را کشتند و یا در نیشابور ۱/۷۴۸/۰۰۰ نفر را از دم شمشیر گذراندند (تاریخ مغول، عباس اقبال آشتیانی، ص ۵۴ و ۵۷) و سایر ارقامی که به دست داده‌اند فقط حکایت از عدد نشناسی ما می‌کند. چگونه در شهری مثل شادیاخ (نیشابور نو) که شاید بیش از سی چهل هزار تن جمعیت نداشته بیش از یک میلیون و هفتصد هزار نفر را به قتل آورده‌اند؟ این از نوع پریشان‌گوییهایست که در کتب «عجایب المخلوقات» می‌توان یافت. وانگهی باید پرسید که شمرده است؟ که فرصت شمردن داشته؟ کدام آمار به چنین اعدادی راهبر شده؟

نیز باید به یاد آورد که در ایام مغول توپ و خمپاره اختراع نشده بوده و اسلحه آتشی وجود نداشته و نفت به کار نمی‌رفته. ویران کردن همه بناهای خشت و گلی شهری و «با خاک یکسان کردن» آنها با بیل و کلنگ و اهرم که وسائل رایج آن زمان بوده، گذشته از آن که زمان می‌خواهد از نظر فاتحان نیز چندان سودمند نمی‌توانست باشد. غارت و کشتار است که بهتر باور می‌توان کرد، یکی برای درمان طمع و دیگری به قصد انتقام و فرونشاندن خشم. گرفتن عمارات بزرگ و ویران کردن برج و بارو و سوختن برخی بناها را نیز می‌توان به آسانی پذیرفت. ولی این که جوینی در تاریخ جهانگشا، درباره کشتار اهل مرو می‌گوید «سید عزالدین نسابه از سادات کبار بود و به‌ویژه و فضل مشهور... در این حالت سیزده شبانروز شمار کشتگان شهر کرد. آنچه ظاهر بوده است و معین، بیرون مقتولان در نقبها و سوراخها و رساتیق و بیابانها، هزار هزار و سیصد هزار و کسری در احصا آمده» (جلد اول، ص ۱۲۷). باید پرسید عفونت اجساد چگونه مجال می‌داده و این سید جلیل‌القدر و همراهنش خود چگونه از دام بلا جسته بودند تا سیزده شبانه‌روز به‌شمارش اجساد بپردازند؟ و این چه «صاحب فضلی»ست که نمره حسابش را صفر باید داد؟

البته این‌گونه حملات وقتی می‌تواند موجب خیزش و پیشرفت شود که قومی در نتیجه فرسودگی و سالخوردگی فرهنگی در سراسیمه‌گی تنزل نیفتاده باشند. پیشوایی خراسان را در تجدید حیات سیاسی و فرهنگی ایران پس از اسلام بی‌گمان باید تا حدی به حملات متواتر اقوام آسیای مرکزی از سکایی و تخاری و هیتالی و کیدری و ترک و عرب، و ادغام آنان در ساکنان آن سامان و تزریق خون تازه در آنان شمرده.

غرض من از این همه، البته تحسین مغولان و غارت و کشتاری که در ایران سردادند نیست. وحشیگری و خونخواری و نابود کردن آثار فرهنگی و هنری را چگونه می‌توان ستود؟ غرضم این است که ما در این مورد علت را جای معلول نشانده ایم. شکست ایران نتیجه ضعف و فتوری بود که به تدریج در جامعه ایران راه یافته بود. یکی از مهمترین علائم ضعف اجتماعی پرداختن از مصالح عمومی به مصالح فردی و مهمل گذاشتن وظایفی است که برای استواری جامعه ضروری است. وضعی که در دهه‌های پایانی دولت ساسانی و مقارن هجوم تازیان نیز مصداق یافت.^۲ هجوم تازیان از جهاتی شکننده‌تر از هجوم مغول بود اما مانع برخاستن ابومسلم و یعقوب لیث و تشکیل دولت فرهنگ پرور سامانی و نهضت ادبی خراسان و ظهور فردوسی نشد. حمله مغول که گروه فراوانی از مردمان تازه‌نفس آسیای مرکزی (عموماً قبایل ترک که مغولان در سیر به طرف مغرب تابع خود کرده بودند)^۴ را به سرزمین ایران کوچ داد و در گوشه و کنار کشور ساکن کرد بسا که از این راه بر عمر فرهنگی ایران افزود، وگرنه شاید اوضاعی که در اواخر دوره قاجاری بر ایران مسلط شد زودتر پیش می‌آمد. البته این نوع فرضها همه مبتنی بر حدس است، چنان که حمله مغول را مسؤول انحطاط فرهنگی ایران شمردن نیز فرضی بیش نیست، جز آن که قرائن بسیار خلاف آن را نشان می‌دهد. باید امیدوار بود که مورخان و جامعه‌شناسان و نقادان ادبی ما از این راه‌حلی که ما طوطی‌وار به تکرار آن خو کرده‌ایم درگذرند و به جستجوی علل و اسباب واقعی‌تری روی بیاورند و مسؤولیت مردم سرزمین خود ما و یا علل دقیق‌تر تاریخی را از یاد نبرند.

مرکز ایران‌شناسی، دانشگاه کلمبیا

یادداشتها:

- ۱ - دینار اصولاً سکه طلا و هم واحدی از پول بود، درهم سکه نقره و هم واحدی از پول بود. برای تفصیل دانشنامه ایرانیکا ذیل «دینار» و «درهم» دیده شود.
- ۲ - به نقل از احمد امین، فجرالاسلام، ص ۸۸.
- ۳ - از مصداقهای سستی در ارکان همبستگی اجتماعی در ایران مقارن حمله مغول یکی موارد متعددی است که برخی از صاحبان منصب یا اهالی شهرها به قصد سودی و یا به سابقه اختلافی، خیر به مغولان می‌بردند و یا از آنها بر ضد همکیشان خود مدد می‌خواستند و آنان را بر جان و مال مسلمانان مستولی می‌کردند و شرح آنها را در همه تواریخ مغول می‌توان دید.
- ۴ - سیاهیان مغول اکثر اقوام و قبایل ترک بودند که مغولان در سر راه خود بر آنها غلبه یافته و در سپاه خود مندرج ساخته بودند.

سید فخرالدین شادمان و مسألهٔ تجدد

به یاد مادرم زینت شادمان میلانی

ده ساله بودم که روزی دکتر سید فخرالدین شادمان به دیدن مادرم آمد. در منزل ما، او به «دایی دکتر» شهرت داشت. زمستان بود و «دایی دکتر» و مادرم در اطاقی، گرد بخاری، نشسته بودند و گپ می‌زدند و من هم از اطاق مجاور، در حین بازی با خواهرم، گهگاه از لابه‌لای پرده نظاره‌شان می‌کردم.

ناگهان مادرم به صدایی بلند مرا به آن اطاق فراخواند. با ترس و نگرانی وارد شدم. آن‌چنان که رسم ما کودکان آن روزگار بود، دست «دایی دکتر» را بوسیدم. تفقدی کرد. از وضع مدرسه‌ام پرسید. آن روزها دانش‌آموز مدرسه‌ای کوچک به نام «مادام ماریکا» بودم. درسهایمان همه به فرانسه بود. روزی یک ساعت هم فارسی می‌خواندیم. خواست که گلستان سعدی را نزدش بیاورم. کتاب را جستم و آوردم. دیباچه را گشود و گفت بخوان. چند سطری از کتاب را با هزار و یک غلط خواندم. عرق شرم از چهار ستون بدنم سرازیر بود. به لحنی پر محبت تسکینم داد و در عین حال به مادرم متذکر شد که عیب است فرزند یک خانوادهٔ ایرانی زبان فرانسه را بهتر از فارسی بداند. بیست سالی طول کشید تا سرانجام دریافتم که در تجربهٔ آن روز، در واقع عصارهٔ اندیشه‌های سید فخرالدین شادمان را سراغ می‌توان کرد.

می‌گفت برخی از ما مفتون فرنگ شده‌ایم و ریشه‌های فرهنگی خویش را وا گذاشته‌ایم. معتقد بود تجدد با بی‌بتگی عجین نیست. برعکس، تجدد واقعی را با خودشناسی اصیل همراه می‌دانست. در فرنگ، تجدد و غرور ملی همزاد یکدیگر بودند.

در ایران، انگار، آغاز تجدد با نوعی خودکم‌بینی فرهنگی همراه شده بود و محور مرکزی همه آثار شادمان برگزشتن از این معضل تاریخی بود.

سید فخرالدین شادمان از نوادر ناشناخته روزگار ماست. با آن که همواره نزد اهل خیرت از اعتبار فراوانی برخوردار بود، اما هرگز شهرت چندانی پیدا نکرد. او از نسلی بود که در آن فضل و سیاست هنوز مانعة‌الجمع نبودند، اما انگار فضل او چوب سیاستش را خورد. تصانیف پرمغزی از خود به‌جا گذاشت. شاید مشاغل مهمی که عهده‌دارش بود، به‌خصوص وزارتش در کابینه کودتای ۱۳۳۲ سبب شد که اخلاف قدر این آثار را نشانند. پس از مرگش ایرج افشار او را «دانشمندی مایه‌ور و نویسنده‌ای مقتدر و ادیبی سخندان»^۱ خواند و حبیب یغمایی نوشت، «کشور ایران یکی از برگزیده‌ترین و شریف‌ترین فرزندان خود را از دست داد... زیرا پرورش یافتن شخصیتی نظیر دکتر شادمان در این قرنها تصورناشدنی است.»^۲ با این همه، در این بیست و پنج سال اخیر، انگشت شمارند افرادی که کوشیده‌اند چند و چون نوشته‌های شادمان را بسنجند و جایگاهش را در سیر اندیشه تجدد در ایران بشناسند.^۳ مراد من هم در این‌جا بررسی کارنامه زندگی یا حتی ارزیابی همه آراء و اندیشه‌هایش نیست. تنها می‌خواهم نظرگاهش را درباره مسأله تجدد بررسی کنم.

سید فخرالدین شادمان در سال ۱۲۸۶ در خانواده‌ای نسبتاً مرفه زاده شد. پدرش در سلک روحانیت و مادرش بانویی فرهیخته و از خانواده‌ای متمول بود. مدتی علوم قدیمه خواند. به فقه و اصول ورودی کافی داشت و عربی را هم نیک می‌دانست. تحصیلات جدیدش را در دارالفنون آغاز کرد و پس از چندی به اروپا رفت. پیش از عزیمتش، مدتی سردبیری مجله طوفان هفتگی را به‌عهده داشت. در سال ۱۳۱۴ از دانشگاه پاریس دکترای حقوق گرفت و چهار سال بعد از دانشگاه لندن دکترای علوم سیاسی دریافت کرد. مدتی کوتاه در اروپا و سالیان دراز در ایران استاد دانشگاه بود. مشاغل سیاسی مهمی به‌عهده داشت. مدتی کفیل نماینده دولت ایران در شرکت نفت ایران و انگلیس بود. چند دوره وزیر شد. در کابینه کودتای ۱۳۳۲ وزارت اقتصاد ملی را به‌عهده داشت. از سال ۱۳۳۴ تا ۱۳۳۷، نایب‌تولیت آستان قدس رضوی بود.^۴ علل استعفایش از آن مقام هنوز، دست کم برای من، در هاله‌ای از ابهام مانده است. در میان خویشانش شایع بود که با محمد رضا شاه بر سر اداره عایدات آستان قدس اختلاف پیدا کرده بود. حتی می‌گفتند از سر خشم متن استعفایش را نه به شاه که به آیت‌الله بروجردی تقدیم کرده بود. به‌هرحال، بعد از آن استعفا، به‌هر علت که بود، از سیاست برکنار و به استادی

مشغول بود. در چهارم شهریور ۱۳۴۶ درگذشت. علت مرگش سرطان بود. فرزندی نداشت. گویا در اواخر عمرش مشغول تدوین کتابی به عنوان «سیاست‌نامهٔ ایران» بود، اما همسرش، خانم فرنگیس نمازی، که خود بانویی سخت فاضل بود، هرگز فرصت یا رغبت اتمام و چاپ این اثر را نیافت.

سید فخرالدین شادمان، هم رمان می‌نوشت و هم مقالهٔ تحقیقی. ترجمه هم می‌کرد. تاریخ قرون جدید، به قلم البرماله و ژول ایزاک، مهمترین ترجمهٔ اوست. سه رمانش تاریکی و روشنایی،^۱ کتاب بی‌نام^۲ و در راه هند^۳ نام داشت. مهمترین مقالات تحقیقی‌اش در دو مجموعه گردآمد. سوای این کتابها، چند نوشتهٔ انگلیسی و فرانسه و مقاله‌های متفرقه‌ای در نشریات ایران و خارج از ایران از خود به جا گذاشت. به‌رغم این گونه‌گونی سبکی، و نیز به‌رغم این واقعیت که آثار او از لحاظ صلابت سبکی یکدست و یکپارچه نیستند و گاه می‌توان رمانهایش را به‌لحاظ ساخت و پرداخت روایی‌شان محل ایراد دانست، با این همه دست کم سه نکتهٔ مشترک در همهٔ این آثار می‌توان سراغ کرد.

محور مرکزی همهٔ آثار او چند و چون رویارویی جامعهٔ ایران با مسألهٔ تجدید است. نخستین نوشته‌اش پس از سفر درازش به غرب و نیز واپسین اثرش پیش از مرگ، هر دو دربارهٔ تجدید بودند. اولی تسخیر تمدن فرنگی^۴ و دومی تراژدی فرنگ^۵ نام داشت. در جواب مجلهٔ راهنمای کتاب، که از برخی نویسندگان پرسیده بود «کدام اثر خود را بیشتر می‌پسندید؟»، شادمان جواب داد «از میان موضوعهایی که به‌فارسی در باب آنها کتاب نوشته‌ام موضوع تسخیر تمدن فرنگی را بیشتر می‌پسندم چرا که آن را مهمترین موضوع بحث کردنی امروز ایران»^۶ می‌دانم. حتی کتاب بی‌نام او، که رمانی ست سخت غریب و ساختی هزار و یک‌شب مانند دارد و پیش از عزیمت شادمان به اروپا نگاشته شد، گرد همین مسألهٔ هویت ایرانی دور می‌زد. آن‌جا هویت ایرانی معروض خطراتی گونه‌گون است و قهرمانان داستان سرانجام درمی‌یابند که راز رستگاری‌شان در کوه دماوند نهفته است و گمان نکم اهمیت تمثیلی و اساطیری دماوند محتاج تذکری مجدد است.

نکتهٔ مهمی که دربارهٔ این آثار جلب توجه می‌کند درهم تنیدگی آنهاست. به‌رغم انواع ادبی گوناگون این نوشته‌ها، در آنها از جنبهٔ مضمون و موضع فکری همخوانی اساسی به چشم می‌خورد. انگار آثار او به‌انحاء گوناگون مستند یکدیگراند.^۷ شادمان گاه به‌قالب یکی از شخصیت‌های رمانهایش می‌رفت و لحظاتی به‌عنوان مقاله‌نویس رخ می‌نمود، اما همواره نه‌تنها معضل واحدی در مد نظرش بود و نقطه‌نظرهایی مشابه بیان

می‌کرد، بلکه نکته‌ای گذرا در یکی از رمانهایش را به موضوع مقاله‌ای مفصل بدل می‌کرد و اشارتی کوتاه در مقاله‌ای را در رمانی تفصیل می‌داد. برای نمونه، نقد مختصری که بر کتابی درباره زندگی شاه عباس نوشته بود^{۱۳} در عین حال ملاط اصلی رمان در راه هند او بود. در یک کلام، شناخت چند و چون نظرات شادمان درباره تجدد مستلزم بازخوانی همه آثار اوست و در این راه صرفاً به خواندن مقالات تحقیقی اش بسنده نباید کرد.

نکته سوم مشترکی که در همه آثار او به چشم می‌خورد زیبایی و قوام نثر اوست. اهل فن نثرش را از نمونه‌های نثر فصیح فارسی معاصر دانسته‌اند.^{۱۴} شادمان دلبستگی خاصی به شعر فارسی داشت. معتقد بود «شعر فارسی جلوه‌گاه کمال و جمال فکر انسانی است»^{۱۵} ادعا می‌کرد «بهترین شعر عالم به زبان ماست»^{۱۶} می‌گفت، «از موجبات دلبستگی‌ام به زندگی یک این است که می‌خواهم بیشتر بمانم تا شعر فارسی بیشتر بخوانم. فارسی زبان شعر عالم است»^{۱۷} به همین خاطر، بسیاری از آثارش، و نیز حتی بخشهایی از رمانهایش، به قطعاتی از اشعار فارسی مزین‌اند.^{۱۸} در واقع، عنایت ویژه شادمان به سلامت و جزالت نثرش رابطه مستقیمی با نظرگاهش درباره تجدد داشت.

به گمان شادمان، بحرانی بالقوه بنیادسوز از حدود صد و پنجاه سال پیش دامن ایران را گرفته است. او می‌کوشید در مقالاتش به مدد مفاهیم عقلی و در رمانهایش به کمک تصاویر خلاق ابعاد این بحران و چند و چون گذار اجتناب‌ناپذیر تاریخی جامعه ایران را نشان دهد. می‌گفت ایران در گذشته مصیبت‌های بزرگ دیده اما «این آشفته‌گی فکر و پریشانی کار که اکنون گریبانگیر ماست در سراسر تاریخ ایران بی‌نظیر است»^{۱۹} هشدار می‌داد که «تمدن فرنگی را بازیچه مگیرید... فرنگی، عرب پابرنه گرسنه صحرائشین و ترک و مغول مست خونریز نیست»^{۲۰} نقطه عطف این بحران خطرناک را شکست ایران در جنگ با روسیه تزاری می‌دانست. گمان داشت «ما تا صد و پنجاه سال پیش از این فکری داشتیم، گاهی قوی و گاهی کم قوت، اما در همه حال در کمال استقلال»^{۲۱} در نتیجه آن شکست مفتضحمان، «نومیدی و نگرانی در روح ما جای گرفت و در استقلال فکر ما خللی افتاد از نوعی که در زندگی ملی دو هزار و پانصد ساله آن را نظیری نیست»^{۲۲} ملت ایران، به گمان شادمان، در طول تاریخ خود، مهلکه‌هایی صعب را پشت سر گذاشته. اما نه «حکمت جذّاب یونان و سپاه دلیر روم» و نه «زبان وسیع زبانخوار عربی»، نه مغول خونخوار و نه «عقاب نامبارک سایه روس تزاری» هیچ کدام به خطرناکی بحران کنونی نبوده‌اند.^{۲۳}

در واقع، به گمان او، بحران کنونی نوعی بازآفرینی واژگونه لحظه‌ای از تاریخ دو

هزار سال پیش بشری‌ست. شادمان می‌گفت «از قضا تاریخ اروپا با جنگهای ایران و یونان شروع می‌شود... تا یونان در مقابل سپاه شاهنشاه [ایران] پایداری نمود و هستی خود را از خطر نرھاند شخصیت اروپا ظاهر نشد.»^{۲۴} در سدهٔ بیست، نه ظهور که این بار دوام و بقای هویت ایرانی مشروط به کامکاری جامعه در رویارویی با تجدد است.

البته مصادیق این بحران را درعین حال می‌توان به کرات در تصاویری از رمانهای شادمان نیز مشاهده کرد. مثلاً رمان تاریکی و روشنایی او (که بی‌گمان پرخواننده‌ترین رمانش بود و نخست به صورت پاورقی در اطلاعات منتشر شد و آن‌گاه دوبار به صورت کتاب به تجدید چاپ رسید) پر از این گونه تصاویر است. از عنوان رمان خود نوعی حالت گذار مستفاد می‌توان کرد، نوعی اشاره به لحظه‌ای که تاریکی شب به روشنایی روز بدل می‌شود. عبارات آغازین این رمان، به گمان من، شکی باقی نمی‌گذارند که مراد راوی همان اشاره به گذار جامعهٔ ایران از نظام سنتی خدا-مدار فتووالی به جامعه‌ای متجدد و عرفی‌ست. تاریکی و روشنایی چنین می‌آغازد:

امشب هم در شبستان مسجد یک چراغ بیشتر نیست، چراغی کم‌نور که نمی‌تواند ظلمت این شبستان را به کلی از میان ببرد. تاریکی از روشنایی گریخته، لرزنده، و رنگ پریده، در پای دیوارها و پشت ستونها می‌ماند و خیال‌انگیزتر می‌شود.

این چراغ طاقت ندارد که تا دمیدن صبح خودسوزی کند. عمر کوتاهش پیش از نیم‌شب به سر خواهد رسید.^{۲۵*}

در ادامهٔ همین عبارات، سخن از منبری‌ست که «برهنه» است و «عرشه‌اش در غبار ظلمت محو شده.»^{۲۶} خانهٔ محمود، قهرمان داستان، که زندگی او بر گرت‌های از زندگی خود شادمان ترسیم شده، «روزگاری پرورشگاه خویترین گل‌های تهران بود اما دیگر آن خرمی که باید ندارد. به جای گل‌های قشنگ گیاه خودرو سر به در آورده و بر برگ شمشادش گرد نشسته.»^{۲۷} در اطاق نشیمن این خانه، «بردهٔ نقاشی کم‌قیمتی در بالای بخاری آویخته است و گاهی فاطمه را در بحر فکر و خیال فرو می‌برد: ماه می‌تابد اما به قدری که امواج سهمگین دریا بتوانند سیمای وحشت‌زدهٔ کشتی نشستگان گرفتار طوفان را ببیند.»^{۲۸}

کشتی نشستگان جامعهٔ ایران، به گمان شادمان، در رویارویی با فرنگ و تجدد

* در این جا، و در همهٔ قول‌های دیگر منقول از شادمان، رسم خط ایران‌شناسی را جانشین رسم خط متن اصلی

برخوردهایی گونه‌گون داشتند. زمانی به‌درستی به‌خود بالیده‌اند و ایران را همتای اروپا دانسته‌اند. در آغاز این رویارویی، ایران از موضعی محکم و مستقل برخوردار بود. قدرتمند بود و باجی به کسی نمی‌داد و از فرنگ احترام می‌طلبید. شادمان شاه عباس را واپسین پاسدار این استقلال و اعتماد به نفس از کف رفته ایران می‌دانست. به کرات در آثارش به این مقام ویژه تاریخی شاه عباس اشاره داشت. در بخشی از در راه هند نامه شاه عباس به والی فارس را نقل کرده که نوشته بود: «فرنگیان پرتغالی پا از گلیم خود بیرون کرده‌اند و با منسوبان این دولتان عاقلانه رفتار نمی‌نمایند... پس لازم آمد که بیخ فساد این زشتکاران هرچه زودتر کنده شود تا... این فتنه بخشکد و نیست و نابود گردد.»^{۲۹}

با مرگ شاه عباس، آن هم «درست در اوقاتی که فرنگی از خواب گران هزارساله بیدار می‌شد،» و «رنسانس، این نورباران اروپا، با این شور و شوق و فکر و ذوق»^{۳۰} آغاز شده بود، ایران کم‌کم به خواب می‌رفت. راوی در راه هند می‌پرسد، «خدا می‌داند که بعد از عباس کار ایران به کجا خواهد کشید.»^{۳۱} گویا حتی خود شاه نیز، در واپسین لحظه حیات، نگران آینده ایران بود: «شاه چشم می‌بندد. در میان ظلمات دریایی می‌بیند موج خیز که در آن کشتی شکسته‌ای را آبهای جوشنده و خروشنده می‌بلعد و این تیرگی و تاریکی تنها در کنار افق یک ستاره در نظرش می‌درخشد و آن نیز کم‌کم در شکم ابرهای تیره فرو می‌رود.»^{۳۲}

اگر شاه عباس تجسم استقلال و غرور برحق ایران بود، محمدرضا بک، سفیر شاه سلطان حسین در دربار لویی، به گمان شادمان، تجسم غرور واهی ایرانیانی بود که در مواجهه با موج تجدد، بیخبر از تحولاتی که در جهان رخ می‌داد، صرفاً به گذشته پرافتخار ایرانیان می‌آویختند. شادمان در عین نشان دادن و تحسین اعتماد به نفس محمد رضا بک، به لحنی پر نیش خلیقات دیگر او را بر می‌شمرد. می‌گفت او «به احترامات شخصی خود بی‌نهایت دلبسته بود. بی‌قراول حرکت نمی‌کرد و به هیچ کس احترام نمی‌نمود و همه را حقیر و پست می‌پنداشت... همیشه از پادشاه ایران و بزرگی و حشمت خود سخن» می‌گفت. در عین حال «در پاریس هیچ نوع کنجکاوی نداشت و بیشتر وقتها را در خانه به قلیان کشیدن یا قرآن خواندن می‌گذرانید.»^{۳۳}

البته محمد رضا بک تنها کسی نبود که به گذشته‌ای واهی دل خوش کرده بود و آینده و نجات ایران را ودیعه اوهام خودفریب می‌کرد. به گمان شادمان آن شیخ «دین فروش» که «گفته پیغمبران و رهبران را غلط تفسیر می‌کند... و در پی مال صغیر و به دنبال زن بیوه است... و رشوه کافر و مال مسلمان می‌خورد»^{۳۴} و «همچنان در کنج

مدرسه شرح لمعه و شرح شمسیه می‌خواند»^{۲۷} نیز «خصم و بدخواه» ملت ایران است و مملکت را در این دوران بحرانی به کژراهه می‌برد.

دیری نپایید که غرور واهی محمد رضا بکی جای خود را به بلایی مهلکتر داد، «بلایی چندان بزرگ که اگر بماند از ایران اثری نخواهد ماند.» شادمان تجسم این بلا را در شخصیت «فکلی» سراغ می‌کرد. معتقد بود «فکلی بدخواه و عدوی جان ماست. فکلی بدترین و پست‌ترین دشمن ملت ایران است.»^{۲۸} در وصف این عدوی بدخواه می‌گفت: «فکلی، ایرانی بی‌شرم نیمه‌زبانی‌ست که کمی زبان فرنگی و از آن کمتر فارسی یاد گرفته و مدعی‌ست که می‌تواند به زبانی که آن را نمی‌داند، تمدن فرنگستانی را که نمی‌شناسد برای ما وصف کند.»^{۲۹} او «ایرانی غافل مغرضی‌ست که تصور می‌کند اگر الفبای فارسی را به الفبای لاتینی بدل کنند»^{۳۰} مشکلات ایران همه حل خواهد شد. احمد وزیران، یکی از شخصیت‌های تاریکی و روشنایی تجسم این نوع فکلی‌ست. او «خودنما بود... از ایران هیچ و از فرنگ غیر از کلماتی ابله‌فریب نمی‌دانست» و می‌گفت که «باید خط و زبان فارسی را اصلاح کرد و مقصودش از اصلاح آن بود که گفته و نوشته سراپا زشت و غلط او و امثال او اساس زبان فارسی باشد نه آثار فردوسی و حافظ.»^{۳۱}

شادمان هشدار می‌داد که اگر به هوش نباشیم و «چشم و گوش را باز نکنیم» و بیخردی فکلی را برملا نسازیم، «این خانهٔ چندین هزار ساله از دست ما خواهد رفت.»^{۳۲} به گمانش فکلیها مصدر امور ایران شده‌اند. می‌گفت، «بزرگان ما جاهلند و جاهل پرور. نه تمدن ایرانی دارند نه تمدن فرنگی.»^{۳۳} به لحنی سخت گزنده، که از قلم یکی از وزرای دوران پهلوی به‌راستی حیرت‌آور جلوه می‌کند، مدعی بود، «چهل پنجاه سال است که کوته‌نظران حاکم بر این ملت دروغ گفته‌اند و سعیشان همه در آن بوده است که بدل اصلاح را به‌جای اصلاح بفروشد.»^{۳۴}

همان‌طور که شادمان تفکری مشابه محمد رضا بک را در میان برخی از روحانیون زمان شاه سلطان حسین سراغ کرد، این بار نیز از «فکلی جوچه فقیه یا فقیه‌نمایی خوش عبا و قبا» یاد می‌کرد که «کوتاه ریش و کوچک عمامه است... [و] چند کلمهٔ فارسی و عربی یاد گرفته و سی‌چهل کتاب از نویسندگان کم فکر پرنویس مصر و شام خوانده و با هزار زحمت دو‌یست سیصد اصطلاح و عبارت که ترجمهٔ ناقص اصطلاحات و مطالب علمی و فلسفی فرنگی به زبان عربی‌ست به‌خاطر سپرده و چند لغت فرنگی ناقص تلفظ را چاشنی کلام خود ساخته و با گستاخی خاص بعضی از طلاب در هر جا بر هر کس در هر

باب بحث می‌کند.»^۶

به گمان شادمان، مهمترین و مهلک‌ترین تبلور تفکر فکلی این باور یکسره نادرست است که بی‌شناخت ایران می‌توان به مصاف فرنگی و تجدد رفت. می‌گفت «در این سفر که به قصد تسخیر تمدن فرنگی در پیش داریم منزل اول ایران است نه فرنگستان.»^۷ در واقع در این زمینه معتقد بود بخش اعظم جامعه ایران نیز گناهکارند «چرا که از تمدن ایرانی واز فارسی غافلیم و از تمدن فرنگی به دیدن سایه‌ای و ظاهری قانعیم.»^۸ حاصل این که هم از خود غافل مانده‌ایم هم از فرنگ؛ نه سنت را شناخته‌ایم، نه تجدد را. بارها هشدار می‌داد که «این سیل تمدن فرنگی خواه ناخواه همه را خواهد گرفت. پس بهتر آن است که با آن آشنا شوید و نگذارید همه چیز را از شما بگیرد.»^۹

در تفصیل همین نکته می‌گفت کار رویارویی با فرنگ و تجدد را تنها می‌توانیم به‌عهده کسی بگذاریم که «چشم و گوش و دلش را از ایران و زبان ایران و مهر ایران و از هر آن چیزی که در تاریخ دو هزار و پانصد ساله ما به این ملت پاینده ایران وابستگی داشته است چنان که شاید و باید پر کنیم و ایرانی ایران‌شناس فارسی‌دان هوشمند مستعد را به جانب کارگاه پرنقش و نگار تمدن فرنگی بفرستیم.»^{۱۰}

همان‌طور که شادمان فکلی را تجسم آن نوکیسه بیخردی می‌دانست که از پس انجام این امر مهم برنخواهد آمد، کسانی چون فروغی و علامه قزوینی را نمونه روشنفکرانی به حساب می‌آورد که این مصاف پیچیده را می‌برازند و برمی‌تابند. در تاریکی و روشنایی با شخصیت میرزا ابوالفضل کرمانی آشنا می‌شویم که شباهتی، به گمانم، به علامه قزوینی دارد. آن‌جا راوی می‌گوید، «ما تمدن جدید را به حکم عقل باید به تدریج جزء تمدن خود کنیم و مردان این کار میرزا ابوالفضل کرمانی... و امثال ایشانند که از تمدن ملی خود نبریده‌اند و با آثار تمدن ایرانی و فرنگی چنان که باید واقفند.»^{۱۱} در تسخیر تمدن فرنگ شادمان تصریح داشت که «کسانی می‌توانند تمدن فرنگی را برای ایران تسخیر کنند که در فضل لااقل همدوش ذکاءالملک فروغی باشند.»^{۱۲}

اما چون زمانه میل به ادبار دارد، فکلیها مصدر امور شدند و امثال قزوینی‌ها خانه‌نشین و در نتیجه، به گمان شادمان، بحران هویتی در ایران پدیدار شده که زیانبارترین تجسم آن خللی بود که در پایه‌های زبان فارسی پدید آمد. اگر به تجربه تجدد در غرب نظری بیفکنیم، درمی‌یابیم که آن‌جا آغاز تجدد با پیدایش و ترویج زبانهای ملی ملازم شده. چاسر و شکسپیر در تثبیت زبان انگلیسی به‌عنوان زبان ملی در

انگلستان نقشی اساسی داشتند و در آلمان، همزمان با نضج ملی‌گرایی، لوتر هم برای نخستین بار موعظه‌های خود را به زبان آلمانی ایراد کرد.^{۵۳} ملاط هویت ملی و عرفی جدید، زبان ملی بود. اما تجربه تاریخی ایران با غرب تفاوت داشت. پیش از آغاز تجدد، ما هویت قومی دیرپایی داشتیم و فارسی زبان ملی و سنگر این هویت بود. در عوض، رویارویی با تجدد، به‌خصوص در سده نوزدهم، ناگهان زبان فارسی را به بحرانی جدی دچار کرد و برشمردن علایم این بحران و عوارض زیانبار آن را یکی از مایه‌های اصلی آثار شادمان می‌توان دانست.

به‌گمان شادمان، «مهمترین حربه لازم برای تسخیر تمدن فرنگی»^{۵۴} زبان فارسی‌ست. تأکید داشت که زبان وسیله وحدت ملی و هویت خودبنیاد ماست. بارها می‌گفت «فارسی آموختن نخستین شرط لازم پیشرفت کار ماست.» معتقد بود «فارسی زبان ملی ما، عزیزترین و بزرگترین مظهر فکر ایرانی‌ست.»^{۵۶} هشدار می‌داد، «تسخیر تمدن فرنگی کاری‌ست بسیار دقیق و فکر درست دقیق می‌خواهد»،^{۵۷} و «بی‌زبان پیراسته آراسته هیچ پیشرفت حقیقی»^{۵۸} میسر نخواهد بود.

سوای فکلی «نیم‌زبان»، خصم دیگر زبان فارسی، به‌گمان شادمان، حوزه‌های علمیه‌اند. او از سوئی به کرات از این حوزه‌ها به‌عنوان نخستین «دانشگاههای قدیم و مهم این ملت بزرگ» یاد می‌کرد و معتقد بود «به‌خلاف تصور مثنی جاهل کوتاه‌نظر این مدرسه‌های قدیم فقط فقیه پرور نیست... حکما، شعراء، اطبا، منجمان، دبیران، مستوفیان، مفسران... همه پروردگان این مدارسند.»^{۵۹} اما از سوئی دیگر می‌گفت اغلب روحانیون این حوزه‌ها «از این نکته غافلند که فارسی زبان ملی ایشان است نه عربی»، و می‌پرسید ایشان «اگر این نکته را می‌دانند چرا به فارسی کتاب نمی‌نویسند.»^{۶۰}

ستایش شادمان از زبان فارسی رنگی از غلو نداشت. با آن که مکرر قوام شعری زبان فارسی را می‌ستود و معتقد بود «زبان داستان در وطن ما قدیمی‌ست و بدیع و خوب و پرما به»،^{۶۱} در عین حال می‌دانست تحولات ملازم با تجدد زبان فارسی را محتاج اصلاح و تقویت کرده‌اند. می‌گفت «با آن که بهترین اشعار در زبان ما هست، هرگز زبان علمی کاملی نداشته‌ایم... زبان فارسی امروز برای ادای مفاهیم علمی نارساست و امروز که ما با علوم و فنون مختلف غربی مواجه هستیم، باید دید چاره چیست.»^{۶۲} در جستن این راه چاره از افراط و تفریط احتراز می‌کرد. معتقد بود «طبعاً باید به وضع لغت بپردازیم... آنچه ما لازم داریم «لغت‌سازی»ست نه «لغت‌تراشی»... لغت را نباید به اجبار به مردم تحمیل کرد... این لغات نباید از جاده صحت خارج بشوند. باید زبان امروز ما دنبال

همان زبانی باشد که فردوسی و ابن‌سینا به آن چیز می‌نوشتند.^{۶۳} در این زمینه، گرچه گهگاه از فرهنگستان ایراد می‌گرفت.^{۶۴} اما لُبّه تیز انتقادش متوجه آن بی‌مایگانی بود که «چندان وقیح و گستاخ» اند که به‌رغم جهلشان در زبان فارسی «به‌لفت‌تراشی» می‌پردازند و می‌خواهند «مطالبی دقیق را به‌زبانی عجیب که ساخته‌فکر و ذوق ایشان»^{۶۵} است به خوانندگان بیچاره ایرانی بیاموزند.

در واقع، به زعم شادمان تنها به مدد زبانی پیراسته می‌توان هم هوتی استوار یافت و هم به نوع تفکر مستقلی دست یافت که پیش‌شرط کامکاری در رویارویی با تجدد است. شادمان معتقد بود «زبان را با فکر رابطه‌هاست. همزاد اوست و مظهر او.»^{۶۶} به‌مدد فکری مستقل می‌توان هم ایران را نقادانه شناخت، هم فرنگ را. هم جوهر تجدد را ارزیابی کرد و هم دریافت که کدام یک از جوانب این تجربه مناسب حال ایران است. مهمترین ملاط این تفکر را شادمان نوعی جویندگی می‌دانست. بلومبرگ، در یکی از پرمایه‌ترین تفسیرهایی که در باب تجدد نوشته شده، نوعی «کنجکاوی نظری» را رکن اصلی تجدد خوانده است.^{۶۷} شادمان، بی‌آن که ظاهراً بلومبرگ را خوانده باشد، رأیی مشابه داشت. این نوع کنجکاوی را «جویندگی» می‌خواند و وصفش از این جویندگی شباهتی تام به اوصاف دقیق و ریزبین بلومبرگ داشت. شادمان می‌گفت، «جویندگی از بهترین حالت‌های آدمی‌ست... طبعی در جمع اضداد حیرت‌انگیز... حادثه‌جو و آسایش‌طلب، خریدار فکر نو و محیط نو... طبعی خواستار کشف و اختراع و شناختن خواص یکایک ذرات کائنات و شکافتن دل زمین... بشر در جست‌وجوست چرا که می‌داند که آنچه هست نه کامل است و نه کافی... جویندگی کار دایم اوست، جویندگی برای کشف آن پیوند و تناسب همیشه موجود اما ناپیدایی که میان انسان با هر چیز دیگر هست، با طبیعت و ماورای طبیعت.»^{۶۸} شادمان از سوی محمود، قهرمان تاریکی و روشنایی را به‌عنوان تجسم این جویندگی می‌ستود و از سوی دیگر محمدرضابک‌ها و نسل فکلی را به‌خاطر فقدانش می‌نکوهید.

شک جزء لازم دیگر آن نوع خردی‌ست که به‌گمان شادمان برای کامکاری در رویارویی با تجدد ضروری‌ست. همان‌طور که دکارت می‌گفت می‌خواهم در همه چیز شک کنم جز در وجود شکاک خویش، و با این حکم، تفکر علمی را پی‌ریخت و بساط تسلیم و انقیاد فکری را برجید، شادمان هم به ضرورت شک باور داشت. توضیح می‌داد که «هیچ عقیده‌ای و نظری پیش از آن که درست بودنش به‌دلیل ثابت شده باشد در نزد اهل فضل پذیرفته نیست.»^{۶۹} با درایتی تمام تذکر می‌داد که «یکی از موجبات پیشرفت

تمدن فرنگی شک است. فضیله فرنگی در حرکت خورشید و سکون زمین شک کردند و مرکب بودنش ثابت شد. در عقاید و آراء افلاطون و ارسطو شک کردند و بر وسعت دامنه علم و فلسفه افزودند. در حق حکمروایی مطلق پادشاه شک کردند و او را نه خدا و نه سایه خدا شمردند و حکومت نزدیک به عدل و کم‌نقص دموکراسی را به میان آوردند.^{۷۲}

طبعاً تالی صالح این‌گونه شک، نوع جدیدی از تفکر مذهبی‌ست و شادمان در این زمینه هم نظراتی سخت بدیع داشت. به‌دقت پیچیدگی رابطه مذهب و تجدد را می‌شناخت. برخلاف بسیاری از منادیان تندروی تجدد، با مذهب، به‌عنوان نهادی تاریخی، ستیزی نداشت و نقدش بیشتر متوجه روایات محدود و مقید و جزم‌اندیش از مذهب بود. از سویی سیاست و عرصه اجتماع را یکسره عرفی و عقلانی می‌خواست. از سویی دیگر، نیاز به مذهب را هم‌زاد انسان می‌دانست. نزد او مذهب یکی از سکانه‌های اخلاقی جامعه بود نه نسخه‌ای برای اداره یا درمان دردهای امور اجتماعی. پیش‌بینی می‌کرد که «هیچ پندی و اندرزی و دلیلی و برهانی انسان بیچاره گرفتار آلام روحانی و جسمانی»^{۷۳} را از مذهب بی‌نیاز نخواهد کرد. در یک کلام، به ضرورت هستی‌شناختی (ontologic) مذهب باور داشت. به‌همین خاطر، در تاریکی روشنایی، از زبان شیخ نصرالله، روحانی خردمندی که سودای اصلاح اسلام را در سر دارد، می‌خوانیم که «عقل آن است که با آنچه به حکم طبیعت ماندنی‌ست هیچ نجنبد و بکوشد تا دین، این همسفر ضروری احساسات بشر را وسیله نیکی و سعادت کند.»^{۷۴}

گرچه به کرات واپس‌نگری و تنگ‌نظری رهبران اسلامی را نقد می‌کرد، اما نه اسلام را فی‌نفسه علت عقب‌افتادگی ایران، نه مسیحیت را کلید کامیابی تجدد در غرب می‌دانست. می‌گفت میان «تعصب و جامد فکری شرقی و غربی تفاوتی نیست.»^{۷۵} یادآور می‌شد که برای چندین قرن «جامعه اسلامی از حیث علم و معرفت و تمدن و دوری از تعصب از جامعه عیسوی به مراتب برتر بود.»^{۷۶} در یک کلام، شادمان خواستار نوعی جنبش اصلاح دین بود. توصیه می‌کرد که «طالبان علم و عالمان دین همه باید خواهان آشنایی با علوم و ادبیات جدید... باشند.»^{۷۷} می‌پرسید چرا حوزه‌های علمیه «به علم جدید توجه نمی‌کنند.»^{۷۸} غم‌زده بود که «امروز دانشگاه‌های قدیم ما، به‌خلاف ایام قدیم، درهای خود را به روی معارف بسته‌اند.»^{۷۹} به‌گمانش گیراترین تجسم اسلام نه شریعت روحانیون که طریقت صوفیان است که به‌جای دخالت در سیاست، صفای باطن را هدف دارد و نسبت به اندیشه‌های گونه‌گون تساهل و مدارا نشان می‌دهد.^{۸۰} در واقع،

در یکی از انگشت‌شمار مواردی که شادمان در آثار تحقیقی خود از رژیم پهلوی ذکر خیری کرد، جدایی سیاست از دین در دوران رضاشاه را ستود و قانون کشف حجاب را گامی بس مفید در راه آزادی زنان شمرد.^{۷۹}

به گمان شادمان آنچه پیشرفت غرب را سبب شد نه مذهب که نوع تازه‌ای از تفکر و مفهوم نوبی از سیاست بود. می‌گفت به‌جای تخطئه اسلام باید در رواج این نوع مفاهیم کوشید. می‌دانست که در این کار نمی‌توان به هیچ کس جز آحاد جامعه ایرانی چشم امید دوخت. شادمان منادی نوعی تحول فرهنگی بنیادین بود. بر این باور بود که منجی طلبی بخشی از جوهر تاریخ ما، و یکی از علل عقب‌ماندگی جامعه ایران است. می‌پرسید «تا کی باید در انتظار آن نشست که دیگران بیایند و ما را به منزل سعادت برسانند؟ چرا هموطن ابن سینا باید این قدر ساده‌لوح باشد که تصور کند مهاجر سوئدی و دانمارکی و سویسی و امریکایی به ایران می‌آید تا مملکت را برای ما آبادان کند؟»^{۸۰}

اگر بپذیریم که یکی از ارکان اصلی تجدد عمومی کردن سیاست بود، یعنی اگر قبول کنیم که تجدد ملازم پایان یافتن انحصار سیاسی نجبا و برگزیدگان جامعه بود و عامه مردم را به مشارکت در مسایل فرهنگی و سیاسی فرامی‌خواند، آن‌گاه می‌توان ادعا کرد که شادمان، بی‌گمان، منادی چنین مفهومی از سیاست بود. می‌گفت «برای تسخیر تمدن فرنگی باید از راه زبان فارسی به جمع آثار علم و ادب و هنر فرنگی راه بیابیم... طریق صواب آن است که در هر یک از جزئیات و کلیات این تمدن عظیم با استقلال فکر تحقیق و تأمل کنیم و عقیده و رای خود را در هر باب به فارسی بنویسیم تا بتوانیم موضوع تحقیق را از نظر ایران و ایرانی ببینیم.»^{۸۱}

حتی در زمینه مسایل فنی هم بر همین سیاق می‌اندیشید و به اصل نجات ایران به‌دست ایرانی باور داشت. می‌گفت «وقتی باز وزیر اقتصاد ملی شدم عزم کردم که هرچه زودتر وسایل ایجاد [دانشکده نفت] را فراهم آوردم... مدرسه باز شد و هزار داوطلب اسم نوشتند... [می‌خواستم] ایران به‌تدریج بر اثر تربیت شاگردان ایرانی... از متخصص خارجی بی‌نیاز شود.»^{۸۲}

پیش شرط این‌گونه استقلال و خودکفایی و نیز شالوده‌تجدد، به گمان شادمان، در سه اصل اساسی تبلور می‌یافت. به قاطعیت می‌گفت، «بزرگترین کشف اروپا... کشف آزادی‌ست و عالیترین و دقیق‌ترین اختراع اروپا دستگاه پرورش و نگاهداشت آزادی‌ست به کیفیتی که همه از نعمت آزادی برخوردار باشند و هیچ کس به بهانه آزاد بودن بر دیگران ستم نکند.»^{۸۳} شادمان، هم از اصل آزادی دفاع می‌کرد و هم در عین حال

به تلویح و تصریح محدودیت‌هایی را که در پنجاه سال اخیر در ایران فراراه آزادی قرار گرفته بود می‌نکوهید. می‌گفت از «مشروطه سیزده چهارده ساله، از این معشوقه نیمه‌جانی که مدتی ست آب و نانش نداده‌ایم»^{۸۴} غافل نباید بود.

اصل دوم، به گمان شادمان، حاکمیت قانون بود. معتقد بود واژه آزادی مفهوم قانون «را به یاد می‌آورد و هر نکته‌دانی می‌داند که نه هر قانونی محترم است و نه هر اصلی قانون آفرین خوب و مفید. قانونی را باید محترم داشت و خوب و مفید شمرد که مبتنی بر اصول عقل باشد»^{۸۵} در این زمینه، شادمان با کسانی چون ماکس وبر هم‌رأی بود که خردگرایی را مهمترین وجه تجدد می‌دانستند.^{۸۶}

شادمان از همین اصل خردگرایی، اصل حکومت مقید و مشروط به قانون را مستفاد می‌کرد. گرچه کمال مطلوب او در اصل افلاطونی «پادشاهی کردن فیلسوف و فیلسوف بودن پادشاه»^{۸۷} بود، اما می‌دانست تحقق بخشیدن به چنین حکومتی امکان‌پذیر نیست و در عوض حکومت آزادی، آن هم «آزادی پرورده در دامن عقل»^{۸۸} را می‌طلبد. معتقد بود «مقصود از این همه رساله و کتاب و نطق و تبلیغ و انقلاب این بوده است که آزادی مطلق حکمروایی مستبد و اعوانش به موجب قانون محدود گردد و به همه از آن سهمی برسد تا به تدریج مظهر کامل بهترین روش حکومت به وجود آید»^{۸۹} به گمانش تنها به مدد همین حکومت قانون می‌توان «میان مصلحت فرد و جامعه»^{۹۰} سازگاری و همسویی دید آورد.

همپای این حکومت قانون مبتنی بر عقل، شادمان خواستار نهادی شدن سیاست بود. از این بابت نیز او هم‌رأی ماکس وبر بود که می‌گفت رواج سیاست عقلانی ملازم ظهور و تثبیت دستگاه اداری و مناسبات حقوقی به جای بارگاه فردی و مناسبات شخصی است،^{۹۱} یا همان که در افواه عمومی ایرانیان به حاکم شدن ضابطه به جای رابطه شهرت دارد. شادمان می‌گفت، «حکیمان فرزانه کوشیده‌اند که دستگاه حکومت جانشین شخص شود»^{۹۲}

در این زمینه، او به شدت مخالف تقلید صرف از نظام‌های سیاسی کشورهای دیگر بود. تأکید داشت که «نه روش حکومت یونان قدیم به کار می‌آید و نه روش حکومت انگلیسی»^{۹۳} در حیرت بود از «سادگی و کوتاه‌نظری کسی که بخواهد روش سیاسی یا فرهنگی یا اقتصادی یا دستگاه صناعت و تجارت و حکومت قومی دیگر را که اوضاع و احوال و مسایل و مشکلات خاص بی‌محابا بگیرد»^{۹۴} در عوض، توصیه می‌کرد که «باید اصل را پیشوا کرد، اصول را که کلی‌ست و بی‌زوال نه مظاهر را که در هر کشور

ثمره و ساخته فکر و محیط و آرزو و احتیاج و مرحله تمدن ملت است.»^{۱۹} یافتن دستگاه اداری و سیاسی مناسب حال ایران را در گروی آغاز و رواج جنب و جوش و جستجوی همه گیر می‌دانست. این حرکت را «بحث بزرگ» می‌خواند و درگیری آحاد جامعه در آن را شرط کامیابی این بحث می‌شمرد.^{۲۰}

در حقیقت تأکید شادمان بر ضرورت دوری جستن از تقلید صرف از غرب با اصل سوم حاکم بر نظراتش درباره تجدید پیوند داشت. یکی از پیچیدگیهای تجربه تجدید در ایران این واقعیت بود که رواج تجدید مصادف با رخنه و نفوذ استعمار در ایران بود. شادمان آشکارا به این جنبه از مسأله تجدید وقوف داشت. ستمکاریهای استعمار را برمی‌شمرد و می‌کوشید میان دستاوردهای تجدید و تبهکاریهای استعمار تمییز بگذارد. تأکید داشت که «در بیشتر کارهای تو، ای فرنگ شک باید کرد»، به خصوص در «ادعای پشتیبانی تو از آزادی.»^{۲۱} می‌گفت، «بزرگترین گناه اروپایی آن است که اروپایی دایم از آزادی سخن گفت و آزادی را بر دیگران روا نداشت.»^{۲۲} به تصریح یادآور می‌شد که «اروپا فتنه‌ها انگیخت و در ایامی که قدرت داشت به دیگران تا می‌توانست ستم کرد و در ممالک بیرون از اروپا رشوه‌دهی و رشوه‌خواری و فساد و جاسوسی را رواج داد و بر هر کس که از نژاد اروپایی نبود ناز فروخت و تکبر نمود.»^{۲۳} به غرب هشدار می‌داد، «تو ستایشگر بدان و فاسدان و خائنان شده‌ای و ملامتگر صالحان و وطن پرستان... تو که حکومت یک روزه یک فاسد را هم بر خود نمی‌پسندی چرا دیگران را دایم اسیر حکومت فاسدان می‌خواهی.»^{۲۴} مدعی بود غرب «به همدستی با اشراف ناشریف و سوداگران ناتاجر و مقاطعه کاران بدتر از قاطعان طریق با اقتصاد ما هرچه» خواست کرد و تا توانست به آن «متاع نالازم» فروخت.^{۲۵}

از جنبه دیگری نیز شادمان دنباله‌روی از غرب را صواب نمی‌دانست. گمانش آن بود که دوران خلایقیت و شکوفایی غرب به سر آمده و زمان سقوط غرب آغاز شده. می‌گفت ستاره «غرب طلوع کرد و غروب کرد و ما از آن غافل بودیم.»^{۲۶} به کرات یادآور می‌شد که «فرنگ بیمار است و سخت گرفتار.»^{۲۷} در این زمینه آشکارا از آراء کسانی چون اشبنگلر و گروسه متأثر بود. می‌خواست ایرانیان را متقاعد کند که مرعوب غرب نمانند. به گمان شادمان، ایران را از تجدید گریزی نیست. موجی‌ست اجتناب‌ناپذیر. یا بیخ ایران و ایرانیت را بر خواهد افکند، یا خواهیم توانست چم و خم آن را دریابیم، صحیح و سقیمش را بشناسیم. جنبه‌های مناسبش را جذب و سوبه‌های زیانبارش را دفع کنیم.

راه دوم خردی نقاد، فارسی‌ای پیراسته، شناختی ژرف و تیزبین از فرهنگ و تاریخ ایران و ارکان تجدد، تفکری جوینده و شکاک، سیاستی عقلانی و عرفی، توده‌ای درگیر و آگاه، و روشنفکرانی مایه‌ور و ایران‌دوست می‌طلبد. شادمان نمونهٔ بارز چنین روشنفکری بود.

ژوئن ۱۹۹۵

گروه تاریخ و علوم سیاسی، کالج ترداد، بلمانت

یادداشتها:

۱ - افشار، ایرج، «سید فخرالدین شادمان»، سواد و بیاض، جلد دوم، تهران، ۱۳۴۹، ص ۵۳۹. اصل مقاله نخست در راهنمای کتاب (شماره ۱۰، ۱۳۴۶، ۴۳۵-۴۳۸) منتشر شده بود.

۲ - یغمایی، حبیب، «دکتر سید فخرالدین شادمان»، یغما، سال بیستم، شماره ۵، مرداد ۱۳۴۶، ص ۲۸۰.

۳ - جلال آل‌احمد، در غربزدگی، از «فضل تقدم» شادمان در طرح مسألهٔ غربزدگی یاد می‌کند. به‌رغم ادعای آل‌احمد، به‌گمان من، تفاوت‌هایی اساسی میان نقطه‌نظرهای آل‌احمد و نظرات شادمان وجود داشت. ر.ک. به: آل‌احمد، جلال، غربزدگی، تهران، ۱۳۵۸، ص ۲.

تا آن‌جا که می‌دانم، تنها نوشته‌ای که به‌طور مشخص بررسی نظرات شادمان را در مد نظر داشته رسالهٔ دکترای آقای بروجردی‌ست که خلاصه‌ای از آن به فارسی هم منتشر شد. آن‌جا آقای بروجردی شادمان را در طیف «شرقشناسی وارونه» قرار می‌دهد، و به‌گمان من، این استنتاج محل شک می‌تواند بود. برای رسالهٔ ایشان، ر.ک. به:

Boroujerdi, Mehrzad. *Orientalism in Reverse: Iranian Intellectuals and the West, 1960-1990*. Ph.D. Dissertation. American University. 1990. pp.130-140

دستیابی به رسالهٔ آقای بروجردی را مدیون لطف آقای دکتر هرمز حکمت هستم.

برای خلاصهٔ بخش‌هایی از رساله به فارسی ر.ک. به: بروجردی، مهرداد، «غربزدگی و شرقشناسی وارونه»،

ایران‌نامه، سال هشتم، شماره ۳، تابستان ۱۳۶۹، ص ۳۷۵-۳۹۱.

۴ - شادمان چند سال پیش از مرگش، زندگی‌نامهٔ مختصر خود را در اختیار راهنمای کتاب گذاشت. سیاههٔ همهٔ تألیفات فارسی و انگلیسی و فرانسه او و مشاغلی که عهده‌دارشان بوده در آن‌جا یافت می‌شود. ر.ک. به: سید فخرالدین شادمان، «دکتر سید فخرالدین شادمان»، راهنمای کتاب سال پنجم، شمارهٔ اول، فروردین ۱۳۴۱، ص ۹۶-۱۰۰.

۵ - ماله، آلبر و ژول ایزاک، تاریخ قرون جدید، دو جلد، ترجمهٔ دکتر سید فخرالدین شادمان، تهران، ۹، کتاب از نشریات «کمیسیون معارف» بود که در دوران صدارت رضاخان تشکیل شده بود و در آغاز کسانی چون مشیرالدوله پیرنیا، یحیی دولت‌آبادی و محمد مصدق عضو آن بودند. نه‌تنها کتاب تاریخ قرون جدید که در واقع تاریخ آغاز تجدد در غرب بود بلکه اغلب انتشارات کمیسیون معارف به‌نوعی به‌همین مسألهٔ تجدد ربطی جدی داشت.

۶ - شادمان، دکتر سید فخرالدین، تاریکی و روشنایی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۴۶.

۷ - _____، کتاب بی‌نام، تهران، ۱۳۰۷.

۸ - _____، در راه هند، تهران، ۱۳۳۵.

- ۹ - _____، تسخیر تمدن فرنگی، تهران، ۱۳۲۶.
- ۱۰ - _____، تراژدی فرنگ، تهران، ۱۳۴۶. این کتاب واپسین اثر شادمان بود و چندین ماه پیش از مرگش گردآوری شد و منتخبی بود از آثار او.
- ۱۱ - _____، «کدام اثر خود را بیشتر می‌پسندید؟» راهنمای کتاب، شماره دوم، سال چهارم، اردیبهشت ۱۳۴۰، ص ۳۰۵.
- ۱۲ - به زبان نقد ادبی جدید، در این آثار Intertextuality همواره عیان است.
- ۱۳ - شادمان، دکتر سید فخرالدین، «زندگی شاه عباس، تألیف آقای نصرالله فلسفی»، سخن، شماره ۴، مرداد ۱۳۴۰، ص ۴۵۷-۴۶۴.
- ۱۴ - دکتر جلال متینی چند مقاله از شادمان را در جلد دوم نمونه‌هایی از نثر فصیح فارسی معاصر خود آورده است. ر.ک. به: متینی، دکتر جلال، نمونه‌هایی از نثر فصیح فارسی معاصر، جلد دوم، تهران، ۱۳۵۷. دستیابی به این کتاب را مدیون لطف آقای دکتر متینی هستم.
- ۱۵ - همان‌جا، ص ۱۰۳.
- ۱۶ - شادمان، تاریکی و روشنایی، ص ۱۳.
- ۱۷ - متینی، همان‌جا، ص ۱۰۴.
- ۱۸ - مثلاً، تاریکی و روشنایی، با این بیت مولوی می‌آغازد:
عاشقانی که جان یکدگرند همه در عشق یکدگر می‌زنند
- ۱۹ - شادمان، تسخیر تمدن فرنگی، ص ۱۰.
- ۲۰ - همان‌جا، ص ۳۵.
- ۲۱ - شادمان، تراژدی فرنگ، ص ۱۹۳.
- ۲۲ - همان‌جا، ص ۱۹۹.
- ۲۳ - همان‌جا، ص ۴۵.
- ۲۴ - همان‌جا، ص ۱۰۹.
- ۲۵ - شادمان، تاریکی و روشنایی، ص ۱۶.
- ۲۶ - همان‌جا، ص ۱۷.
- ۲۷ - همان‌جا، ص ۱۹.
- ۲۸ - همان‌جا، ص ۲۰.
- ۲۹ - شادمان، در راه هند، ص ۱۱.
- ۳۰ - شادمان، تراژدی فرنگ، ص ۲۴.
- ۳۱ - متینی، همان‌جا، ص ۱۰۲.
- ۳۲ - شادمان، در راه هند، ص ۱۶.
- ۳۳ - همان‌جا، ص ۲۳.
- ۳۴ - شادمان، سید فخرالدین، «سفارت محمد رضا بک به دربار لویی چهاردهم»، مهر، سال اول، شماره ۴، ۱۳۱۲، ص ۲۹۱-۲۹۲. این مقاله شادمان در واقع ترجمه و تلخیصی است که او از کتابی مفصل به زبان فرانسه تهیه کرده بود.

- ۳۵ - همان‌جا، ص ۲۹۶.
- ۳۶ - شادمان، تسخیر تمدن فرنگی، ص ۱۵۶.
- ۳۷ - همان‌جا، ص ۹۵.
- ۳۸ - همان‌جا، ص ۴.
- ۳۹ - همان‌جا، ص ۱۳.
- ۴۰ - همان‌جا، ص ۱۳.
- ۴۱ - همان‌جا، ص ۱۴.
- ۴۲ - شادمان، تاریکی و روشنایی، ص ۱۹۴.
- ۴۳ - شادمان، تسخیر تمدن فرنگی، ص ۶.
- ۴۴ - شادمان، تاریکی و روشنایی، ص ۴۱۰.
- ۴۵ - شادمان، تراژدی فرنگ، ص ۴۳.
- ۴۶ - شادمان، تسخیر تمدن فرنگی، ص ۱۷.
- ۴۷ - همان‌جا، ص ۱۰۴.
- ۴۸ - همان‌جا، ص ۱۱۱.
- ۴۹ - شادمان، تاریکی و روشنایی، ص ۱۲۹.
- ۵۰ - شادمان، تسخیر تمدن فرنگی، ص ۱۰۲.
- ۵۱ - شادمان، تاریکی و روشنایی، ص ۵۶۴.
- ۵۲ - شادمان، تسخیر تمدن فرنگی، ص ۹۹. در این زمینه نظرات شادمان شباهت جالبی با آرای اخیر ادوارد سعید دارد که معتقد است جهان سوم و خاورمیانه محتاج نوع تازه‌ای از روشنفکرند که هم غرب و هم شرق را نیک می‌شناسند و مرعوب و مفتون هیچ کدام نیستند. مثلاً ر.ک. به: Said, Edward. *Intellectuals*. N.Y. 1994.
- ۵۳ - برای بحثی کلی دربارهٔ این قضیه، ر.ک. به: Manchester, William. *A World Lit Only By Fire*. N.Y. 1993.
- ۵۴ - شادمان، همان‌جا، ص: الف.
- ۵۵ - همان‌جا، ص ۷۰.
- ۵۶ - شادمان، تراژدی فرنگ، ص: الف.
- ۵۷ - _____، تسخیر تمدن فرنگی، ص ۶۶.
- ۵۸ - _____، تراژدی فرنگ، ص: الف.
- ۵۹ - همان‌جا، ص ۶۳.
- ۶۰ - همان‌جا، ص ۸۷.
- ۶۱ - شادمان در مقاله‌ای مفصل، در جواب این پرسش مجلهٔ راهنمای کتاب که آیا زبان فارسی مناسب رمان‌نویسی است یا نه، می‌نویسد که قوام تاریخی قصه نویسی در فرهنگ ما زبان فارسی را مناسب رمان‌نویسی کرده است. در عین حال، یادآوری می‌کند که در شاهنامه «کلمهٔ داستان بجای تاریخ» به کار رفته و «مفهوم افسانه را از داستان سلب کرده»، ر.ک. به: همان‌جا، ص ۱۹۸.
- ۶۲ - شادمان، سید فخرالدین، «زبان فارسی چه راهی را باید برای بیان اندیشه‌ها و مفاهیم تازه برگزیند؟»،

- راهنمای کتاب، شماره دوم، سال چهارم، اردیبهشت ۱۳۴۰، ص ۹۹.
- ۶۳ - همان‌جا، ص ۹۹.
- ۶۴ - همان‌جا، ص ۹۹.
- ۶۵ - شادمان، تسخیر تمدن فرنگی، ص ۱۸.
- ۶۶ - شادمان، تراژدی فرنگ، ص ۱۹۸.
- ۶۷ - برای بحث این «جویندگی نظری» (Theoretical Curiosity)، ر.ک. به:
- Blumenburg, Hans. *The Legitimacy of the Modern Age*. Tr. by A. Wallace. N.Y. 1989.
- ۶۸ - شادمان در این زمینه مقاله‌ای نوشته به‌نام «جویندگی در طلب کیمیای سعادت»، ر.ک. به شادمان، همان‌جا، ص ۱۳۹، عبارات منقول در این‌جا از صفحه ۱۴۰ آن مقاله‌اند.
- ۶۹ - همان‌جا، ص ۲۷۰.
- ۷۰ - شادمان، تسخیر تمدن فرنگی، ص ۴۷.
- ۷۱ - _____، تاریکی و روشنائی، ص ۳۰۴.
- ۷۲ - همان‌جا، ص ۸۲.
- ۷۳ - همان‌جا، ص ۱۶۱.
- ۷۴ - همان‌جا، ص ۱۵۸.
- ۷۵ - شادمان، تراژدی فرنگ، ص ۷۲.
- ۷۶ - همان‌جا، ص ۷۲.
- ۷۷ - همان‌جا، ص ۷۲.
- ۷۸ - شادمان این نقطه نظر را در یکی از مقاله‌های انگلیسی خود بیان می‌کند. ر.ک. به:
- Shadman, Syed F. "Muhammad And His Mission," *Islamic Review*. vol. XXVII, No.2, Feb. 1939. p.70.
- ۷۹ - شادمان در مقاله‌ای به تفصیل تحولات نظام آموزشی ایران در دوران رضا شاه را بررسی می‌کند و به تصریح اصلاحات رضاشاه را در زمینه کشف حجاب و مسأله زنان می‌ستاید. ر.ک. به:
- Shadman, S. F. "Education In Iran," *The Asiatic Review*. jan. 1937, vol. XXXIII, No. 113, pp. 165-173.
- ۸۰ - شادمان، تسخیر تمدن فرنگی، ص ۹۶.
- ۸۱ - همان‌جا، ص ۱۰۱.
- ۸۲ - شادمان، «دکتر سید فخرالدین شادمان»، راهنمای کتاب، فروردین ۱۳۴۱، ص ۹۸.
- ۸۳ - شادمان، تراژدی فرنگ، ص ۱۱۳.
- ۸۴ - همان‌جا، ص ۱۶۳.
- ۸۵ - همان‌جا، ص ۱۴۹.
- ۸۶ - ماکس وبر در این زمینه به تفصیل و به کرات بحث کرده. برای مثال ر.ک. به:
- Weber, Max. *The Protestan Ethic and the Spirit of Capitalism*. N.Y. 1984. pp. 3-22.
- ۸۷ - شادمان، همان‌جا، ص ۱۵۱.
- ۸۸ - همان‌جا، ص ۱۵۶.
- ۸۹ - همان‌جا، ص ۱۵۶.

- ۹۰ - همان‌جا، ص ۲۳۲.
- ۹۱ - برای مثال، ر.ک. به: Weber, Max. *Maxweber*. Ed. by C.W. Mills. N.Y. 1976.
- ۹۲ - شادمان، همان‌جا، ص ۱۵۶.
- ۹۳ - همان‌جا، ص ۱۶۰.
- ۹۴ - همان‌جا، ص ۱۵۹.
- ۹۵ - همان‌جا، ص ۱۵۹.
- ۹۶ - همان‌جا، ص ۲۲۰-۲۳۰.
- ۹۷ - همان‌جا، ص ۱۷۹.
- ۹۸ - همان‌جا، ص ۱۱۳.
- ۹۹ - همان‌جا، همان صفحه.
- ۱۰۰ - همان‌جا، ص ۱۶۹.
- ۱۰۱ - همان‌جا، ص ۱۷۰.
- ۱۰۲ - همان‌جا، ص ۱۱۴.
- ۱۰۳ - همان‌جا، ص ۱۶۸.

در رثای استاد دکتر عباس زریاب خویی

به هیچ باغ نبود آن درخت مانندش
که تندماد اجل بی دریغ بر کندش

زمانی یکی از بزرگان فرهنگ و ادب ایران در ضمن مقاله‌ای در رثای یکی دیگر از دانشمندان ایران نوشت: «مرگ سایه‌ای خطاپوش دارد». من هرگاه یکی از فضلا درمی‌گذرد و سخنان اغراق‌آمیز دیگران را درباره‌ او می‌شنوم و می‌خوانم، بی‌اختیار به یاد این جمله حکیمانه می‌افتم و حال که قلم به دست گرفته‌ام تا مطلبی در رثای استاد دکتر زریاب بنویسم و به قول بیهقی «قلم را لختی بر وی بگیرانم»، با خود می‌اندیشم که آیا این جمله در مورد او نیز صادق است یا نه؟ دور از من باد که بگویم استاد زریاب به دور از خطا بود. اما درست و منصفانه آن است که بگویم دانش و فضائل اخلاقی او چنان فراوان و فراخ‌دامن بود که جای چندانی برای خودنمایی خطاهای محتمل او نمی‌گذارد. نوشتن و سخن گفتن درباره‌ زریاب کار دشواری‌ست. باید جامعیت او را داشت که درینا کسی ندارد. نگاهی به آثار پرمعنی و سنجیده او در فلسفه و کلام و تاریخ و ادبیات و نسخه‌شناسی و خط‌شناسی و تبخّر او در زبانهای عربی و آلمانی و انگلیسی و فرانسه شاهد این مدعاست. من همیشه از خود پرسیده‌ام که مگر ۲۴ ساعت شبانه‌روز زریاب طولانی‌تر از آن دیگران است که این همه می‌داند. بعد به خود پاسخ داده‌ام که البته نه، بلکه قدرت ذهن و هوش و حافظه او چند برابر دیگران است. من در ایران و در خارج ایران محضر استادان بزرگ و پراعتباری را درک کرده‌ام. اما در ایران خود را همیشه شاگرد

سه تن از استادانی دانسته‌ام که هرگز در کلاس درسشان ننشسته‌ام و در معنی مرسوم کلمه شاگردشان نبوده‌ام و به آنان امتحانی نداده‌ام و از آنان نمره‌ای نگرفته‌ام. اما غالباً در محضرشان متواضعانه زانورده و چیزها آموخته‌ام: شادروان مجتبی مینوی، شادروان دکتر زریاب و استاد عزیزم حضرت آقای محمدتقی دانش‌پژوه که خدا به سلامتش بداراد. با دکتر زریاب در سال ۱۳۴۵ پس از آن که از امریکا بازگشته و استاد گروه تاریخ دانشکده ادبیات شده بود، آشنا شدم. آن زمان من نیز پس از اتمام تحصیلات به ایران آمده بودم و به‌عنوان استادیار دانشکده ادبیات تدریس می‌کردم. مردی را می‌دیدم با اندامی موزون و خوش‌سیما و خوشخوی که در اتاق گروه تاریخ می‌نشست: «آفتابی در میان سایه‌ای».

هر کس از او سوآلی می‌کرد از یک گوشه از تاریخ ایران، و او جواب می‌داد. در پاسخ‌هایش هیچ‌گونه فضل‌فروشی و تفاخر فضلایی دیده نمی‌شد. یک بار دیدن او کافی بود که هرکس شیفته‌اش شود. گفته‌هایش همیشه چاشنی لطیفه‌ای به‌جا و ناشنیده داشت. با او آشنا شدم و این آشنایی به‌زودی به‌دوستی انجامید. استاد زریاب به‌فرهنگ ایران پیش از اسلام مهر و عنایتی خاص داشت و از این‌رو نیز مفتخر به‌برخورداری از لطف او شدم. با آثار استادان متخصص این رشته آشنا بود و خود مدتی با هنینگ استاد نابعه ایران‌شناس در برکلی همکاری داشت. در آن زمان هنینگ به‌دومناش که یکی از اجلّه‌ علمای ایران‌شناس فرانسه بود، نوشت که مرحوم تقی‌زاده یک دانشمند ایرانی را برای تدریس بدو معرفی کرده است که درست همانند مینوی است. هنینگ با مینوی در مدرسه‌ السنه شرقی لندن همکاری داشت و به‌درخواست او نامه‌تسر را که در تهران تصحیح و چاپ کرده بود، در کلاسی که پروفیسور مری‌بویس نیز شرکت داشت به‌همراهی هنینگ تدریس کرده بود. بعدها پروفیسور بویس ترجمه‌ای انگلیسی از این کتاب را بر اساس تقریرات این دو استاد کم‌نظیر فراهم آورد و منتشر کرد و در جای‌جای آن از هر دو آنان نقل قول کرده است. هنینگ دانشمندی بود سختگیر و به‌دست‌آوردن پسند خاطر او کاری بس دشوار بود. او نابعه بود و از دیگران توقع نبوغ داشت که البته انتظار به‌جایی نبود. با این‌همه، احاطه علمی بی‌نظیر زریاب و سازگاری و بردباری و فروتنی او هنینگ را شیفته‌اش کرد تا آن‌جا که از او خواست همیشه در برکلی بماند. اما زریاب که عاشق ایران بود، بازگشت به ایران و شغل کتابداری مجلس سنا را بر استادی دانشگاه برکلی ترجیح نهاد و به ایران بازگشت. زریاب این‌جایی بود. هنگامی که به‌خواست شادروان مینوی «بنیاد شاهنامه فردوسی» تأسیس شد و مقرر گشت که شاهنامه بر اساس نسخ خطی معتبر قدیمی زیرنظر آن استاد علامه تصحیح و

منتشر شود از زریاب دعوت گردید که در این کار مشاور علمی شادروان مینوی باشد. کم اتفاق افتاده است که زریاب «نه» گفته باشد، خصوصاً در این مورد که خواهش از جانب مینوی بود و موضوع تصحیح شاهنامه. زریاب حتی اگر نوجوان دبیرستانی همسایه خانه‌اش از او وقت می‌خواست تا اشکالات عربی یا انگلیسی‌اش را از او بپرسد، با گشاده‌روی خواهش او را می‌پذیرفت، چه رسد به خواهش شرکت در کاری سترگ همچون تصحیح شاهنامه فردوسی که همه‌اش را به‌دقت خوانده بود و در حل مشکلات آن صاحب‌نظر بود. من نیز افتخار داشتم که همراه دکتر سید جعفر شهیدی و دکتر علی رواقی در این کار از زمره مشاوران مینوی باشم. پیش از آن هم دکتر محمدرضا شفیعی کدکنی دانشمند و ادیب و شاعر نامی ایران، در این جلسات مشاوره شرکت می‌کرد و به سبب سفر به خارج از فیض حضور پربرکتش محروم ماندیم. جلسات در محل بنیاد شاهنامه در پشت مجلس شورای ملی در اول خیابان زاله تشکیل می‌شد. مرحوم مینوی همان‌طور که می‌دانیم در کار تحقیق سختگیر بود، کوچکترین خطایی را بر نزدیکترین و عزیزترین دوستانش نمی‌بخشود. برای رسیدن به حقیقت به بحث و جدل می‌پرداخت و تا قانع نمی‌شد، هیچ سخنی را از هیچ کس نمی‌پذیرفت. گاه مباحثات این جلسات به تلخی می‌گرایید، در این‌جا بود که لطفه‌گویی و ظرافت طبع زریاب مددکار بود و لبخند بر لبان استاد مینوی می‌آورد و چهره غالباً گرفته او را می‌گشود و به زریاب به مزاح می‌گفت: «من از دست تو چه کنم؟» احترام و علاقه و اعتقادی که مرحوم مینوی بدو داشت، به هیچ کس نداشت، همان‌طور که علامه مرحوم تقی‌زاده مکرراً می‌گفت: «زریاب مانند فرزند من است» و در کتابی که به زریاب، در همان سالهای جوانیش هدیه کرده بود، نوشته بود «علامه زریاب خوبی».

پس از انقلاب زریاب از دانشگاه کناره گرفت. از آزارها و ایذاهایی که از جاهلان و کم‌خردان و حاسدان می‌دید، هرگز خم بر ابرو نمی‌آورد. سختیها و مشقتهاى روزگار هرگز از بلندی مناعت طبع او نکاست. مانند همیشه خوش می‌گفت و خوش می‌درخشید. حتی در واپسین شب زندگیش که به اتفاق دوست و همکار دیرینش کیکاوس جهاننداری در بیمارستان به‌دیدارش رفتم، در بستر بیماری شعر می‌خواند و لطفه می‌گفت. چند سالی پس از انقلاب، از اقبال نیک من باز در جلسات علمی بعضی مؤسسات فرهنگی با او شرکت می‌کردم و این زمان با مشاوران و متخصصان دیگری که هر یک به سبب تخصصش در رشته‌ای مانند ادبیات فارسی، عربی، تاریخ، هنر، فقه، فلسفه و اصول و کلام و حدیث و غیره دعوت شده بود، اما زریاب برای «همه‌چیزدانی» اش. در مسائل

دشواری که مطرح می‌شد بی‌اختیار همه نگاهها به‌سوی آن نادره دوران می‌لغزید و همه گوش خود را آماده شنیدن سخنان حکیمانه او می‌کردند که هرگز به‌تندی و تلخی آلوده نمی‌شد. آرام و شمرده و پخته و سنجیده و شیرین سخن می‌گفت و اگر نظر او را نمی‌پذیرفتند، بیهوده بر آن پافشاری نمی‌کرد. دیری نمی‌گذشت که همه می‌دانستند حق با او بود. در این سالها چند تن از جوانان با استعداد از فیض راهنمایی او در کار تحقیق، خصوصاً در زمینه تاریخ و ادبیات برخوردار بودند. با این که فرصت اندکی داشت، اما با مهربانی ذاتی‌اش، نوشته‌هایشان را می‌خواند و شیوه درست را به آنان می‌آموخت.

استاد زریاب آخرین حلقه از سلسله‌ای بود که تقی‌زاده و قزوینی و مینوی از زمره آن بودند. دانشمندان عدیم‌النظیری که هم معارف ایرانی و اسلامی را می‌دانستند و هم با تحقیقات غربی و متدلوژی جدید آشنا بودند. دریغا که آخرین حلقه این سلسله را از دست دادیم.^۲

ما چه دانیم که از ما چه سعادت بگذشت وان تصور نه به اندازه این سینه ماست

دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه تهران

یادداشتها:

- ۱ - احسان یارشاطر، مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، سال ۱۶، ش ۵ و ۶، ۱۳۴۸، ص ۴۹۸.
- ۲ - در مورد شرح حال و آثار استاد زریاب، نک. به یکی فطره باران، به کوشش احمد تفضلی، تهران، ۱۳۷۰.

ما بارگه دادیم...

به یاد استاد فقید عباس زریاب خویی

زریاب خویی را از دانشگاه تهران اخراج کردند
دوست بزرگوالم زنده یاد عباس زریاب خویی (۱۲۹۸-۱۳۷۳ خورشیدی)، استاد
کم مانند دانشگاه تهران در دوران پیش از انقلاب اسلامی، در ۱۴ بهمن ۱۳۷۳ در تهران
درگذشت. درباره مقام علمی وی حتی روزنامه های دولتی در ایران و خارج از ایران (مثل
اطلاعات بین المللی) داد سخن دادند و فقدان او را ضایعه ای جبران ناپذیر برای ایران
دانستند. حتی وزیر ارشاد اسلامی نیز در آگهی زیر درگذشت وی را تسلیت گفت:
اَنَا لِلَّهِ وَ اَنَا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ. با کمال تأسف و تأثر آسمان ادب پارسی ایران
فرهیخته ای فرزانه را از دست داد. مرحوم دکتر عباس زریاب نویسنده
سخت کوش میهن اسلامی دارفانی را وداع گفت.
این جانب درگذشت آن فقید سعید را به جامعه فرهنگی کشور و
خانواده آن مرحوم تسلیت می گویم و علو درجات برای آن مرحوم و صبر و
شکیبایی برای بازماندگان مسألت می کنم

سید مصطفی میرسلیم - وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی *

ولی هیچ یک از آنها، البته، به روی خود نیاوردند که چرا چنین استاد کم نظیری را در آغاز
انقلاب اسلامی از دانشگاه تهران اخراج کردند و او را با بی حرمتی تمام به کنار

گذاشتند و تا زمان مرگ نه از دانشگاه حقوقی به‌وی پرداختند و نه حقوق بازنشستگی که حق مسلم او بود به‌وی پرداخته شد. زریاب از مال و منال دنیا چیزی در بساط نداشت که با آن در سالهای «اخراج» از دانشگاه اعاشه کند. مدتی گذشت، دوستانش در یکی دو مؤسسه، شاید «دایرةالمعارف تشیع» و نظایر آن دست او را بند کردند و حقوقی بر اساس «بخور و نمیر» برای وی مقرر داشتند. زریاب که عمری را به‌قناعت گذرانیده بود، در سالهای پس از انقلاب با همان مواجب اندک «زیست» می‌کرد، نه «زندگی». او از ایران هم بیرون نیامد. در ایران ماند تا به‌عنوان استاد سرشناس تاریخ، حکومت اسلامی ایران را در آغاز قرن پانزدهم هجری، با تمام وجود تجربه کند.

او استادی بود که چند سال در دانشگاه کالیفرنیا، برکلی با هنینگ استاد دانشمند سختگیر و دیرپسند، با آن شهرت جهانی همکاری داشت (از سال ۱۳۴۱ تا ۱۳۴۳). هنینگ در همان سالها درباره زریاب به یکی از همکاران ایران‌شناس فرانسوی خود به‌نام دومناش نوشته بود که «مرحوم تقی‌زاده یک دانشمند ایرانی را برای تدریس بدو معرفی کرده است که درست همانند مینوی‌ست». (ر.ک. احمد تفضلی، «در رثای استاد دکتر عباس زریاب خوبی»، ایران‌شناسی، سال ۷، شماره ۲) — استاد نامداری را که هنینگ درباره وی این چنین داوری کرده بود از دانشگاه تهران اخراج کردند و مدتی قریب شانزده سال دانشجویان را از درک محضر پرفیض وی محروم ساختند. چون زریاب درگذشت، وزیر فرهنگ و ارشاد اسلامی و روزنامه‌های دولتی بی‌ذکر ستمی که از سوی دولت بر وی رفته بود، به‌تجلیل از مقام علمی او پرداختند!

زریاب عاشق ایران بود

زریاب خوبی ایران را دوست می‌داشت، ولی البته درباره ایران دوستی خود هرگز شعار نمی‌داد، که مقام علمی او اجل از این گونه حرکات بود. او نیز به‌مانند زنده‌یاد پرویز ناتل خانلری نه‌در رژیم پیشین و نه در دوره انقلاب اسلامی حاضر نشد از ایران خارج شود. هنینگ از زریاب خواسته بود همیشه در برکلی بماند ولی زریاب که عاشق ایران بود به ایران بازگشت و شغل کتابداری مجلس سنا را بر استادی دانشگاه برکلی ترجیح داد. دانشگاه تهران پس از بازگشت زریاب از این سفر، وی را با احترام تمام به‌استادی تاریخ در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران برگزید، و تا استقرار حکومت اسلامی که او را «اخراج» کردند، به‌تدریس در دانشگاه مشغول بود، و چنان‌که نوشتم در این سالها هرگز به‌زندگی در خارج از ایران تمایلی نشان نداد و در ایران ماند.

خانلری نیز چهل سال پیش در مقاله‌ای با عنوان «نامه‌ای به پسر»، توضیح داد که چرا از ایران خارج نمی‌شود و چرا اروپا یا امریکا را برای زندگی خود و خانواده‌اش برنمی‌گزیند:

شاید بر من عیب بگیری که چرا دل از وطن برداشته و تو را به دیاری دیگر نبرده‌ام تا در آن‌جا با خاطری آسوده‌تر به سر ببری. شاید مرا به بی‌همتی متصف کنی. راستی آن است که این عزیمت بارها از خاطر من گذشته است. اما من و تو از آن نهالها نیستیم که آسان بتوانیم ریشه از خاک خود برکنیم و در آب و هوایی دیگر نمو کنیم. پدران تو تا آن‌جا که خبردارم همه با کتاب و قلم سر و کار داشته‌اند یعنی از آن طایفه بوده‌اند که مأمورند میراث ذوق و اندیشه گذشتگان را به آیندگان بسپارند. جان و دل چنین مردمی با هزاران بند و پیوند به زمین خود بسته است. از این همه تعلق گسستن کار آسانی نیست (مجله سخن، دوره ششم، شماره اول، اسفند ۱۳۳۳، ص ۱-۵).

خانلری پس از انقلاب اسلامی گرفتار زندان شد، و پس از رهایی از زندان، وقتی یک واحد سیاسی مخالف رژیم اسلامی مستقر در پاریس به او پیشنهاد کرد که او را به اروپا خواهد آورد تا با فراغ خاطر هم به تحقیقات خود بپردازد، و... پاسخ او این بود که «از ایران خارج نمی‌شوم». در ایران ماند تا مرد. تفصیل این موضوع را نگارنده این سطور در مقاله «پیمان پایدار با فرهنگ ایران» («یادنامه استاد پرویز نائل خانلری»، ایران‌شناسی، سال ۳، شماره ۲ (تابستان ۱۳۷۰، ص ۲۳۳-۲۳۷) نوشته است.

آثار زریاب خوبی

الف. کتابها:

تاریخ فلسفه، نوشته ویل دورانت [ترجمه از انگلیسی]، چاپ سوم، تهران، جیبی، ۱۳۴۸ ش.

لذات فلسفه، نوشته ویل دورانت [ترجمه از انگلیسی]، چاپ دوم، تهران، اندیشه، ۱۳۵۰ ش.

تاریخ ساسانیان، تهران، دانشگاه آزاد، ۱۳۵۴ ش.

تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، نوشته تئودور نولدکه [ترجمه از آلمانی]،

تهران، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۸ ش.

بزم آورد، شصت مقاله درباره تاریخ، فرهنگ و فلسفه، تهران، انتشارات علمی، ۱۳۶۸ ش.

سیره رسول الله، بخش اول: آغاز تا هجرت، تهران، انتشارات سروش ۱۳۷۰ ش.
 ظهور تاریخ بنیادی، نوشته فریدریش ماینکه، [ترجمه از آلمانی] (آماده انتشار).
 آینه جام (آماده انتشار).

صیدنه، نوشته ابوریحان بیرونی، تصحیح و تحشیه (آماده انتشار).
 تحریر روضة الصفا (آماده انتشار).

دریای جان، نوشته هلموت ریتر [ترجمه از آلمانی] (در دست ترجمه).
 ب. مقاله‌ها:

به زبان فارسی، ۷۵ مقاله، به زبانهای خارجی، ۳ مقاله.

ج. مقاله‌های تحقیقی در دایرة المعارفها:

در دایرة المعارف فارسی، زیر نظر غلامحسین مصاحب (جلد ۲ و ۳)، ۴۸ مقاله.

در دایرة المعارف ایرانیکا، نیویورک، زیر نظر احسان یارشاطر، چند مقاله.

در دایرة المعارف بزرگ اسلامی، زیر نظر کاظم موسوی بجنوردی، ۲۸ مقاله.

در دایرة المعارف تشیع، زیر نظر احمد صدر حاج سید جوادی، ۱۸ مقاله.

در دانشنامه جهان اسلام، زیر نظر احمد طاهری عراقی، ۲۲ مقاله*.

زریاب خوبی درباره دکتر شریعتی چه گفت؟

در «خاطرات» خود، زیر عنوان «دکتر علی شریعتی در دانشگاه مشهد (فردوسی)» (ایران شناسی، سال ۵، شماره ۴ (زمستان ۱۳۷۲)، ص ۸۳۵-۸۹۹) نوشته‌ام که مدارک تحصیلی دکتر علی شریعتی (لیسانس در رشته زبان و ادبیات فارسی، دانشگاه مشهد، و دکترای دانشگاهی از سوربن در Hagiology نه «تاریخ») برای استخدام وی به عنوان استادیار تاریخ کافی نبود. چه دانشکده ادبیات مشهد مقرراتی برای استخدام دانشیار و استادیار تصویب کرده بود و دانشکده تنها بر اساس آن ضوابط عمل می‌کرد. ولی در مورد شریعتی، رئیس وقت دانشکده ادبیات — برخلاف آن تصویبنامه و نظر معاون

* به نقل از: یکی فطره باران، جشن‌نامه استاد دکتر عباس زریاب خوبی، به کوشش دکتر احمد تفضلی، تهران ۱۳۷۰، ص ۹-۱۳ و ۴ برگ ضمیمه آن. (درباره مقاله‌های وی در دایرة المعارف ایرانیکا، موضوع را از دفتر آن مؤسسه پرسیدم). به علاوه نگارنده این سطور نمی‌داند کدام یک از کتابهای «آماده انتشار» یا «در دست ترجمه» زنده یاد زریاب خوبی پیش از درگذشتش به چاپ رسیده بوده است.

دانشکده — مدارک وی را به گروه آموزشی تاریخ دانشکده ادبیات مشهد فرستاد. گروه آموزشی تاریخ مشهد نیز برخلاف آن مقررات، مدارک وی را کافی تشخیص داد. پس دانشکده و دانشگاه مشهد، شریعتی را برای امتحان و دیگر تشریفات به گروه آموزشی تاریخ دانشگاه تهران معرفی کردند. در خاطرات خود نوشته‌ام:

نخست آن که ما، در مشهد نمی‌دانستیم دکتر شریعتی قبلاً برای استخدام در دانشگاه تهران، مدارک خود را به گروه تاریخ آن دانشگاه تسلیم کرده بوده و دانشگاه تهران تقاضای وی را با توجه به درجهٔ لیسانس او در زبان و ادبیات فارسی و دکتری دانشگاهی در رشتهٔ «تاریخ» (که به‌راستی دکتری در تاریخ هم نبود) نپذیرفته بوده است. اینک که مدارک وی در دانشکدهٔ مشهد برای استادیاری قابل قبول تشخیص داده شده و برای انجام امتحانات سه‌گانه به گروه تاریخ تهران فرستاده شده بود، اعضای گروه آموزشی تاریخ دانشگاه تهران متعجب می‌شوند که...، پس با خود می‌گویند وقتی دانشکده‌ای تا این حد به مدارک علمی معلمان آیندهٔ خود بی‌توجه است، ما چرا مانع شویم. (این موضوع را یکی از استادان فاضل و سرشناس گروه آموزشی تاریخ دانشکدهٔ ادبیات تهران، در همان زمان، به‌طور خصوصی به‌من اظهار داشت و من نیز نظر خود و مصوبهٔ قبلی شورای دانشکده و رای رئیس وقت دانشکدهٔ ادبیات مشهد را برای وی شرح دادم). با این مقدمات، گروه تاریخ دانشگاه تهران موافقت خود را با استادیاری دکتر شریعتی برای رشتهٔ تاریخ مشهد به وزارت آموزش و پرورش اعلام کرد و... اکنون که زریاب خوبی رخت از جهان بر بسته است و خطری متوجه وی نیست، صریحاً عرض می‌کنم که تمام مطالب مذکور را از شخص عباس زریاب خوبی که در آن زمان — اگر اشتباه نکنم — مدیر گروه آموزشی تاریخ دانشگاه تهران هم بود، شنیدم. او بود که وقتی سخنان مرا شنید، سری تکان داد و مدتی خیره به‌من نگریست و دیگر در این مقوله چیزی نگفت.

اینک می‌افزایم، که یکی از استادانی که اخیراً از تهران به این صفحات آمده است، گفت: وقتی خاطرات تو در ایران‌شناسی چاپ شد و به ایران رسید، روزی سه‌چهار تن با زریاب نشسته بودیم و از جمله دربارهٔ دکتر شریعتی سخن می‌گفتیم. زریاب آنچه را که تو دربارهٔ فرستادن پروندهٔ دکتر علی شریعتی به گروه آموزشی تاریخ دانشگاه تهران نوشته بودی تأیید کرد و نیز افزود تصویب صلاحیت استادیاری شریعتی

برای دانشکده ادبیات مشهد هم بر اثر فشار ساواک به ما بود، وگرنه ما این کار را نمی‌کردیم.

پس اگر گروه آموزشی تاریخ دانشگاه تهران، صلاحیت دکتر شریعتی را برای استادداری تاریخ دانشکده ادبیات مشهد، بی‌آن که امتحان یا اختباری از وی به عمل بیاورد اعلام کرد، نه بدان جهت بود که مقام علمی او را اجل از آن می‌دانست که از وی امتحانی به عمل بیاورد، خیر، گروه آموزشی تاریخ دانشگاه تهران در برابر «برهان قاطع» ساواک چه کاری جز این می‌توانست بکند!

زریاب و حاج آقا روح‌الله

زریاب خوبی، پیش از تحصیل در دانشگاه تهران و تحصیل و مطالعه در مابنس و فرانکفورت و مونیخ در رشته‌های تاریخ، علوم و معارف اسلامی، فلسفه و فرهنگ تطبیقی، در سالهای ۱۳۱۶ تا ۱۳۲۲ در قم به تحصیل علوم قدیمه مشغول بود، و در فلسفه شاگرد آیت‌الله خمینی بود، که در آن زمان در حوزه به نام «حاج آقا روح‌الله» شهرت داشت. خمینی در آن زمان یگانه مدرس فلسفه در قم بود و در مدرسه دارالشفاء تدریس می‌کرد. زریاب قسمت مهمی از شرح منظومه ملاهادی و مباحث نفس و امور عامه اسفار را نزد وی فراگرفت. (ر.ک. یکی قطره باران، ص ۱ - ۸).

در سالهایی که در ایران همه از آیت‌الله خمینی سخن می‌گفتند زریاب نیز گاهی با دوستانش و از جمله نگارنده این سطور از خاطرات خود در زمان طلبگی در قم و خلیقات حاج آقا روح‌الله مطالبی نقل می‌کرد که یکی از آنها را به خاطر دارم. می‌گفت: یکی از طلبه‌های همدرس من ورزش هم می‌کرد، و البته این امر در حوزه امری غریب می‌نمود. طلبه‌ها این موضوع را به گوش حاج آقا روح‌الله رسانیدند که فلانی ورزش می‌کند. روزی حاج آقا روح‌الله در حضور دیگر طلاب از او پرسید: شنیده‌ام ورزش می‌کنی. او که گویی مرتکب عمل ناشایستی گردیده است پاسخ مثبت داد. حاج آقا روح‌الله موضوع را رها نکرد و پرسید: چرا ورزش می‌کنی؟ طلبه که به راستی درمانده بود و خود را برای جواب چنین سوالی آماده نکرده بود، گفت: برای این که قوی بشوم تا اگر کسی روزی خواست به من حمله بکند از خود دفاع کنم. استاد به او گفت: مرد، چرا طوری رفتار نکنی که کسی جرأت نکند به تو زور بگوید یا به تو حمله کند. زریاب می‌گفت از همان سالها معلوم بود که روحیه این مرد با دیگر مدرسان حوزه تفاوت فاحشی دارد. گفتگوی حاج آقا روح‌الله با این طلبه، گفتگوی یکی دیگر از مریدان وی را با او به خاطر آوردم.

موضوع مربوط می‌شود به قبل از واقعه ۱۵ خرداد ۱۳۴۲. روزی چند تن به دیدار حاج آقا روح‌الله به قم می‌روند و ضمن گفتگو درباره مسائل مختلف، یکی از آنان از فساد در دستگاه حکومتی و بی‌توجهی اولیاء امور به مسائل دینی و امثال آن سخن می‌گوید و از او می‌خواهد که با استفاده از مقام روحانیت خود برای اصلاح امور کاری بکند. حاج آقا روح‌الله جواب می‌دهد اگر در محلی مردابی متعفن وجود داشته باشد، فکر می‌کنی اگر از چشمه‌ای که در نزدیکی آن مرداب است، آب باریکی به سوی مرداب جاری کنیم، تعفن مرداب و نیز خود مرداب از بین می‌رود؟ و خود پاسخ می‌دهد: نه. آن آب گوارای چشمه هم در مرداب به هدر خواهد رفت. راه اساسی، خشکانیدن مرداب است نه اصلاح آن. اشاره به این که حکومت وقت مانند همان مرداب است و به هیچ وجه قابل اصلاح نیست، پس باید آن را به کلی از بین برد.

زریاب و آزادی قلم

در تاریخ ۱۳۷۳/۷/۲۳ یک‌صد و سی و چهار تن از نویسندگان، شاعران، نماینده‌نویسان و فیلمنامه‌نویسان ایران در تهران نامه‌ای را امضاء کردند که با این عبارت آغاز می‌شود «ما نویسنده‌ایم»، بی‌آن که در صدر نامه، مقام یا سازمان معینی را مخاطب قرار داده باشند، و رونوشت آن را برای روزنامه‌های مختلف ایران، وزارت فرهنگ و ارشاد اسلامی، خبرگزاری جمهوری اسلامی ایران، انجمن بین‌المللی قلم و سایر کانونهای نویسندگان جهان فرستادند. در آن نامه آمده است:

اما مسائلی که در تاریخ معاصر در جامعه ما و جوامع دیگر پدید آمده، تصویری را که دولت و بخشی از جامعه و حتی برخی از نویسندگان از نویسنده دارند مخدوش کرده است. در نتیجه هویت نویسنده و ماهیت اثرش، و همچنین حضور جمعی نویسندگان دستخوش برخوردهای نامناسب شده است...

با این همه غالباً نویسنده را نه به‌عنوان نویسنده، بلکه به‌ازای نسبتهای فرضی یا وابستگیهای محتمل به احزاب یا گروهها یا جناحها می‌شناسند و بر این اساس درباره او داوری می‌کنند. در نتیجه حضور جمعی نویسندگان در یک تشکل صنفی - فرهنگی نیز در عداد احزاب یا گرایشهای سیاسی قلمداد می‌شود... از این رو تأکید می‌کنیم که هدف اصلی ما از میان برداشتن موانع راه آزادی اندیشه و بیان و نشر است و هرگونه تعبیر دیگری

از این هدف نادرست است و مسؤول آن صاحب همان تعبیر است.

و در پایان آن افزوده‌اند:

حاصل آن که حضور جمعی ما ضامن استقلال فردی ماست، و اندیشه و عمل خصوصی هر فرد ربطی به جمع نویسندگان ندارد. این یعنی نگرش دموکراتیک به یک شکل صنفی مستقل. پس اگرچه توضیح واضح است، باز می‌گوییم: ما نویسنده‌ایم، ما را نویسنده ببینید و حضور جمعی ما را حضور صنفی نویسندگان بشناسید.

زریاب خوبی این نامه را امضاء کرده است، در حالی که امضای هیچ‌یک از استادان هم‌شان و هم‌سن او در پای این نامه به چشم نمی‌خورد. پس از پخش این نامه، نویسندگان وابسته به دولت از جمله در روزنامه‌های رسالت و کیهان هوایی به جواب‌گویی آن ۱۳۴ تن و حمله به ایشان پرداختند. دستگاه امنیتی هم تنی چند از این گروه را مجبور ساخت که مطلبی در روزنامه‌ها بنویسند و به گونه‌ای توضیح بدهند که قصدشان مخالفت با دستگاه حاکمه نبوده است، و سخنانی از این نوع. دوستی گفت از جمله به سراغ زریاب خوبی آمدند که یا چنین مطلبی را بنویس و یا آن که همان «آب باریک» موجب را نیز قطع می‌کنیم. مقاومت زریاب بی‌ثمر بود و ناچار شرح مفصلی نوشت که در روزنامه‌ها به چاپ رسید. اما، او نه امضای خود را پس گرفت، نه از کار خود اظهار ندامت کرد، بلکه نوشت من آزادی را در آن حدودی می‌بینم که نوشته‌ام.

سخنی دیگر

و درباره این دوست فاضل بزرگوار که نمونه یک انسان کامل بود، مطلب دیگری را هم بنویسم و این نوشته را به پایان برسانم. در اواخر سال ۱۳۷۲ نامه‌ای به امضای دو استاد سرشناس: عباس زریاب خوبی و محمدتقی دانش‌پژوه به دستم رسید که در آن نوشته بودند درصددند برای تجلیل و قدردانی از خدمات علمی یکی از استادان پیشین دانشگاه تهران که شهرتی جهانی دارد، جشن‌نامه‌ای چاپ کنند، از بنده دورافتاده نیز خواسته بودند که مقاله‌ای برای چاپ در آن جشن‌نامه بفرستم، با علم به این که می‌دانستند هم بدین دو تن ارادت بسیار دارم و هم به آن استاد گرامی. مقاله را نوشتم و برای ناشر فرستادم و از وی خواستم غلط‌گیری نهایی مقاله را برایم بفرستد تا آن را ببینم. ناشر جواب داد این کار وقت‌گیر است و وضع پست مبهم، و در نتیجه چاپ کتاب به تعویق خواهد افتاد. سرانجام در برابر اصرار من ناشر نوشت، آقای دکتر زریاب خوبی

فرموده‌اند: مقاله فلانی را خودم به‌دقت غلط‌گیری مطبعی خواهم کرد، خیالشان آسوده باشد. مردی محترم با همه گرفتاریها این کار را که به‌هیچ‌وجه در شأن وی نبود پذیرفت. توسط ناشر از استاد زریاب خوبی تشکر کردم. ناگفته نماند که تاکنون از نشر آن «جشن‌نامه» خبری ندارم. نشود «نام» استادی که جشن‌نامه برایش تهیه دیده شده است، نشر کتاب را به «دست‌انداز» انداخته باشد!

جمهوری اسلامی با اخراج استاد زریاب خوبی از دانشگاه تهران، هم دانشجویان را سالها از محضر این استاد یگانه محروم کرد و هم او را در سنین بالا، گرفتار تنگدستی ساخت. آیا زریاب خوبی در آن سالها این بیت نغز خاقانی شروانی را با خود زمزمه نمی‌کرده است که:

ما بارگه دادیم این رفت ستم بر ما بر قصر ستمکاران تا خود چه رسد خذلان

در مدار نظامی (۵)

آتشی قندهاری سراینده گل رنگین

به یاد دانشمند بزرگ و انسان کم‌مانند
استاد عباس زریاب خوبی

آتشی قندهاری شاعری گمنام است که هیچ‌یک از مؤلفان تاریخ ادبیات فارسی، حتی استاد ذبیح‌الله صفا، او را نمی‌شناخته و در آثار خود یادی از او نکرده‌اند. تا آن‌جا که فعلاً می‌توان دانست، وی در ۹۳۲ق/۱۵۲۶م همراه با ظهیرالدین محمد بابر، بنیانگذار سلسله پادشاهان تیموری هند، به هندوستان آمده، نخست وقایع‌نگار آن پادشاه بوده و سپس مشاغل و مقامات دیگری یافته و در حدود ۳۵ سال پس از مرگ بابر، به سال ۹۷۳ق/۱۵۶۵م در لاهور درگذشته است. منتخب التواریخ بداونی که مأخذ همین اندک آگاهی ما از سرگذشت آتشی قندهاری است، نمونه را چهار بیت از مفردات او و یک رباعی که وی به مناسبت بهبود یافتن بابر از یک بیماری سروده بوده است، نقل می‌کند. ولی سال تولد و احوال خانوادگی و حوادث زندگی او، به‌ویژه در آن سی و پنج سال بعد از وفات بابر، در هیچ کتابی نیامده است.^۱ از همین مختصر که نخست عبدالقادر بن ملوک‌شاه بداونی در جلد سوم منتخب التواریخ (تألیف به سال ۱۰۰۴ق/۱۵۹۶م) آورده، و همان را محمد مظفر حسین لکنه‌وی نزدیک به سیصد سال دیرتر در تذکره‌روز روشن (تألیف به سال ۹۶-۱۲۹۵ق/۱۸۸۰م) تکرار کرده است،^۲ می‌توان استنباط نمود که آتشی قندهاری شاید در ۹۱۳ق/۱۵۰۷م که بابر قندهار را تصرف کرد، یا چند سالی دیرتر، به‌ارادو یا دربار وی پیوسته باشد، و چون تا ۹۷۳ یعنی پنجاه‌شصت سال دیگر زنده

مانده، لابد در آن هنگام جوان بوده، و دست کم به قرینه ابیاتی که بداونی و لکنهوی از وی نقل کرده‌اند، در هنر شاعری نیز نوآموز و بی‌تجربه بوده است.^۲ چنان که می‌دانیم، پس از وفات بابر در ۹۳۷ق / ۱۵۳۰ م، نخست همایون مدت ده سال، سپس شیرشاه سوری و جانشینانش مدت پانزده سال و بار دیگر همایون یک سال سلطنت کرده‌اند. معلوم نیست که آیا آتشی با این پادشاهان و نیز با جلال‌الدین اکبر که آتشی ده سال اول سلطنت وی را هم دیده است، بستگی و پیوندی داشته یا مهجور و گمنام می‌زیسته است. یگانه اثری که از آتشی باقی مانده و معرفی آن موضوع این گفتار است، مثنوی گل رنگین است که در آن نیز نامی از هیچ یک از این پادشاهان و دربارهای ایشان نیست. در توجیه این سکوت آتشی نسبت به شاهان تیموری هند شاید بتوان بیم او را از حاکمان سوری افغانی که دشمن تیموریان بوده‌اند علت اصلی شمرد. یک علت احتمالی دیگر این است که آتشی به تخت پادشاهان نزدیک نبوده و در حلقه شاعران سرشناس فارسی‌گوی هندی و ایرانی که در آن دربار حشمت و جاهی داشته‌اند، به حسابی نمی‌آمده است. شعر او در گل رنگین نیز این احتمال را تأیید می‌کند و نشان می‌دهد که آتشی، به‌رغم خودستاییهای بسیار، در حقیقت سخن‌شناسی هوشمند و سخنوری ارزنده نبوده است. شاید به همین علت نیز از گل رنگین او کسی نسخه‌ای برنگرفته است و شاعر و شعرش هر دو گمنام و ناشناخته مانده‌اند.

یگانه نسخه موجود گل رنگین که تقلیدیست از خسرو و شیرین نظامی و به همان وزن، در آرشیو ملی هند نگاهداری می‌شود. نام آن در فهرستهای فراوان کتابهای خطی فارسی نیامده است. فقط در چند ورق فهرست سیاهه‌وار دستنویسهای موجود در آرشیو ملی هند که کارمندان کتابخانه آن دستگاه به‌خط خود نوشته‌اند عنوان کتاب و نام شاعر آمده است بدون مشخصات دیگر نسخه‌شناسی.

این نسخه دارای ۱۱۰ صفحه است و هر صفحه آن جدول‌بندی و به چهار ستون تقسیم و در هر ستون بیست مصراع زیر یکدیگر نوشته شده است. بدین ترتیب هر صفحه کتاب شامل چهل بیت و تمام مثنوی روی هم‌رفته دارای ۴۳۰۰ بیت است که به خط نستعلیق خوش نوشته شده و به‌ندرت جای واژه‌ای سفید مانده یا ناخواناست. تاریخ تحریر این نسخه که در پایان آن صریحاً قید گشته و بعید نیست که خط خود شاعر باشد، ۹۷۵ق است برابر با ۱۵۵۰م، یعنی پانزده سال پیش از درگذشت سراینده آن. معلوم نیست که آیا آتشی در این پانزده سال دنباله داستان خسرو و شیرین را که گل رنگین

اندکی بیش از یک چهارم آن است سروده و به پایان رسانده است یا نه. ظاهراً آتشی در هنگام تصنیف گل رنگین به دکن افتاده بوده و کتاب را به یکی از وزیران دستگاه پادشاهی آن ایالت اهداء کرده است.

ممدوح مزبور که نامش چندین بار در بخشهای مقدماتی کتاب ذکر شده محمد مصطفی خان وزیر ایالت دکن بوده است:

تو را شد نام نامی ای سخندان
 ز دانایی محمد مصطفی خان
 بیت ۹۹۵
 ایا نواب دانشور که خورشید
 به گردِ رای تو گردد به امید
 چراغ پادشاهی از تو روشن
 ز تو صدر وزارت رشک گلشن...
 سیه بوم دکن روشندل از توست
 ترقی بخشی آب و گل از توست

۹۸۲-۹۸۳، ۱۰۰۰

در همین مقدمات کتاب است که آتشی پس از ستایش سخن در بیش از ۶۰ بیت به مدح نظامی پرداخته است:

به‌عالم جاودان با خوش‌کلامی
 نظامی خضرِ راه راز بوده
 نباشد در نوای خوش‌کلامی
 نظامی در سخن قانون طراز است
 نظامی کیست؟ بحر لفظ و معنی
 نظامی در سخن صاحبقران است
 نظامی عیسی و نامش نظام است
 از آن درها که با الماس لب سفت
 به‌جا داد آن سپهرِ نکته‌پیرا
 سخن گردید از او مهر پیمبر
 پیمبر گر نبودی آن سخن‌ساز
 بس است اعجاز آن معنی پیمبر
 ورا زان مخزن اسرار نام است
 به‌گلزارِ بیان آن گهرساز
 که بیت اول آن صد کتاب است
 نظامی کیست؟ آن آینه‌پرداز
 بلند است از سخن نام نظامی
 نظامی را سخن اعجاز بوده
 بلند آوازه‌ای همچون نظامی
 به‌رویش پرده‌های نغمه باز است
 ضمیرش مطلع نور تجلی
 ضمیرش از سخن به زآسمان است
 کلام او نه چون اهل کلام است
 خداوند سخن او را توان گفت
 سخن را بی‌سخن در لامکان جا
 به این نسبت توان خواندش پیمبر
 کلام او نمی‌گشتی چو اعجاز
 نخستین نسخه آن پنج دفتر
 که دعویها به این حجت تمام است
 از آن رو گشته‌مخزن بحر اعجاز
 بلی حرف نخست آفتاب است
 که بگشود از سخن قفل در راز

در این دعوی سخنها سرسری نیست
 به نسبت چون زمین و آسمانند
 که تیغش موشکاف اندر غلاف است
 ندارند اهل عالم جز گزافی
 که ماهی بسته بار شعله بر دوش
 نظامی بست قصر لعل و گوهر
 به این نسبت ورا خوانم پیمبر
 کسی داد سخن غیر از نظامی
 سخن ماندی نهان چون آب در چاه
 ضمیرش صبح و دل مهر و خود افلاک
 سخن چون صبح از او رخسار بنمود
 خضر نمایندت غیر ره راست
 سخن را عقده دل بازگردید
 فلک زد چنگ و ساز زهره بشکست...
 سخن را ساز داد از پرده جان
 وز آن پروانه علم عشق آموخت
 همه پروانه آن شمع رازند
 همه از خرمن او خوشه چینند...
 ز من خشنود بادا روح پاکت

۶۷-۶۵۵هـ

خطاب خاضعانه آتشی به نظامی به همین سبک مدتی دیگر ادامه می‌یابد و به خودستایی شاعر که خود را بزرگترین داستان‌سرای پس از نظامی می‌پندارد، می‌انجامد و پای امیر خسرو دهلوی به میان می‌آید:

مرا سلطان عارف خواندی از نو
 سراپایش به بحر رعشه افتاد
 روان شد با تو دردم بی تأمل...
 به خسرو در لباس دلنوازی
 چرا حیران شدی چون آب در چاه؟
 پس از من در جهان ثانی او کیست؟...

کسی را با نظامی همسری نیست
 فرس‌تازان که با او هم‌عنانند
 نظامی در سخن آن موشکاف است
 به عالم در ادای موشکافی
 در این سیما بگون دریای پرجوش
 به روی موج چون سد سکندر
 چو شد آن قصر نامش پنج کشور
 نداده در لباس خوش‌کلامی
 نگشتی گر نظامی خضر این راه
 نظامی بود در اقلیم ادراک
 سخن نور رخ خورشید او بود
 نظامی در سخن خضر ره ماست
 از آن دم کاو سخن پرداز گردید
 در آن دم کاو به تار زخمه زد دست
 در آن دم کان سخن‌ساز خوش الحان
 چراغ نغمه‌پردازی برافروخت
 سخن‌سازان که اکنون شعله‌تازند
 همه در کوی او گلشن نشینند
 نظامی نور می‌روید ز خاکت

به سرعت رفتی و در بزم خسرو
 چو خسرو نام من بشنید چون باد
 هوای دیدن من کرد چون گل
 تو (=نظامی) چون دیدی ز من آینه‌سازی
 چه گفתי؟ گفתי ای خسرو در این راه
 به کار آتشی حیرت نکو نیست

جدایی در میان مهر و مه نیست	به جز من آتشی را خضر ره نیست
قلم بردار و بی صبر و تانی	کنون ای خسرو اقلیم معنی
که بی زینت نماند آفتابش...	مزین ساز اوراق کتابش
کتابم را مذهب کرد از نور...	چو بشنید این سخن خسرو به دستور

۷۱۲-۶۹۸

سنجشی میان خسرو و شیرین نظامی و گل رنگین آتشی

نمونه‌هایی که تا این جا از شعر آتشی قندهاری نقل کرده‌ایم، خود نشان می‌دهد که سنجش وی با نظامی نه برای ارج نهادن به کار و قریحه این شاعر است که تفاوت میان سخن او با نظامی از ثری تا ثریاست و او نه با امیر خسرو که با مقلدان کهنتر آن دو استاد بزرگ نیز برابر نیست. اما به هر حال وی نمونه دیگری از گسترش نفوذ نظامی در طول قرن‌ها و سرزمینهای دوردست است و معرفت به احوال و شعر او شناخت یکی از اقماری‌ست که در مدار آن خورشید سخنوران می‌چرخیده است.

نخستین تفاوت آشکار میان سبک نظامی و آتشی در اطنا‌بهای سخت ممل گل رنگین در برابر اعتدال تا ایجاز سبک نظامی در خسرو و شیرین دیده می‌شود. نظامی تمام داستان را در ۶۵۰۰ بیت سروده است. گل رنگین با مثل گفتن هفتمین دختر از ده دختران حاضر در بزم خسرو و شیرین قطع شده است و همین بخش از داستان که در نظم نظامی به تقریب ۱۸۸۰ بیت را دربر گرفته، در نظم آتشی به ۴۳۰۰ بیت رسیده است. بدین حساب اگر گل رنگین تا پایان داستان سروده شده بود یا سروده شده باشد، طول آن به حدود ۱۵ هزار بیت می‌رسید یا باید رسیده باشد. در همین بند مثل گفتن دختران، در شعر نظامی هر ده دختر در غایت ایجاز و با الفاظ و تعبیراتی رموزار مثل‌های خود را جمعاً در بیست بیت گفته‌اند، ولی در گل رنگین هفت تن از آنها برای بیان مثل‌های خود ۲۲۸ بیت روده‌درازی کرده‌اند.^۶

آتشی وقتی به وصف منظره‌ای از قبیل دمیدن بامداد یا شب مهتاب می‌پردازد، شیره هر تخیل و تشبیه و استعاره و مبالغه را می‌کشد و جان خواننده را به لب می‌رساند. در این پرگوییهای ملال‌انگیز که آتشی آن را نشانه قدرت سخنوری می‌داند و می‌بالد، گاهی یک واژه یا عبارت در ده - بیست بیت یا بیشتر تکرار می‌شود. در مناجات آغاز کتاب، عبارت «دلی ده آن چنان کز...» در بیست بیت متوالی و عبارت «به نام آن که...» در بند بعدی سیزده بار پیاپی تکرار می‌شود. مجموع این مناجات که خدا و

خلق خدا را به امان آورده، ۲۶۴ بیت است که سی بیت آخر آن سوگندنامه است یعنی شاعر در سی بیت خدا را شصت بار سوگند داده که:

در این فانوس شمع آتشی را بر افروز از چراغ آل طها
بر افروزان چراغش را از آن نور که موسی از تو می‌پرسید در طور

نمونه‌ای از سوگندها نیز به خواندن می‌ارزد:

به سرسبزی پای مانده در گل / به مستیهای خوی آتش تیز / به راحتیهای فارغ از غم
و بیم / به شوخیهای موج بحر ادراک / به شوخیهای چشم مستی افزا / به تلخیهای عمر
شخص دلگیر / به جان زلف دست حسن برده / به طاق ابروی حسن گلوسوز / به جود
کسی بیحاصل ما / به بخل ذاتی ارباب دنیا^۱

مجموع واژه‌هایی که آتشی به کار برده است، در سنجش با شاعران دیگر بسیار محدود است و این نکته تنگی جولانگاه اندیشه او را می‌رساند. چند کلمه زیر، صدها بار در ابیات او تکرار شده است: کلید، امید، خورشید، پیراهن، گوهر طراز، تبخال، سیما، ناف، ماه، ماهی، گاو، پرگار، دریا، قعر، ساحل، خار، گل، گلشن، غنچه، آینه، دلو، چاه... آتشی تعدادی از این واژه‌ها را صرفاً از تنگی قافیه تقریباً همیشه با هم آورده است. دهها بار خورشید و امید، افلاک و ادراک، و داغ و باغ را با یکدیگر قافیه بسته است. واژه داغ و داغدار به ندرت از ذهن سوزان آتشی دور مانده است. در یکی از صحنه‌های داستان، خسرو در بتخانه منزل می‌کند و خطاب به لاله داغدار از دست روزگار و جور شیرین گله و ناله می‌کند و در طی ۲۹ بیت ۵۰ بار دو کلمه داغ و داغدار را به کار می‌برد (مجموع درد دل خسرو ۶۸ بیت را دربر گرفته است، ۳۱۷۳-۳۲۴۱).

اصولاً زبان شعر آتشی نارسا و غالباً دارای ترکیبات و اصطلاحات بسیار سست و نایاب است. معلوم نیست که آیا آتشی در تنگنای اوزان و قوافی گیر کرده و از ضعف قریحه و استعداد این عبارات ناخوش‌آهنگ و نامأنوس را به کار برده یا این گونه تعبیرات در فارسی محلی قندهار که او می‌شناخته رایج بوده است. چند نمونه را نقل می‌کنیم (با قید شماره ابیات):

به هم پیوند ساز ریشه و ساق ۷۱ / به رخ پیدا کن ابروی چون طاق ۷۱ / به هم آمیز
شیر و شکر حسن ۷۲ / روانی بخش آب ۷۳ / به لیلی دلبری از ناز آموز ۷۴ / رخ گل را
به آب و رنگ پرداز ۷۷ / روانی بخش سیل چشم پر خون ۷۸ / به گردون جا ده مردان
آزاد ۷۹ / ز برگ گل نمای لوح تقدیر ۸۳ / بلند آوازه ساز صوت بلبل ۸۴ /
روانی بخش صوت جمله آهنگ ۸۵ / سراسیمه نمای نبض سیما ۸۸ / خموشی

پیشه ساز آتش تیز ۹۱ / به مرهم همنشین ساز دل ریش ۰۸۲.
این چند نمونه چنان که شماره ایات نشان می دهد فقط از ۱۱ بیت برگرفته شده
است و تمام عبارات در وصف آفریدگار است.

چند نمونه از تعبیرات سست و غامض و تشبیهات غریب:

فیض نور حسن ۲۰۳۴ / مرغ روح شخص بدخواه ۲۰۵۶ / نور عارض خورشید ادراک
۱۹۹۹ / یمن نقش پا ۲۰۱۶ / ماهتاب ملک تمکین ۲۱۳۱ / انشای شرح حرف لولاک ۴۴ /
غبار جور افلاک ۳۱ / ماهی دریای شمشیر ۲۲۲۷ / گل سیمای شمشیر ۲۲۳۲ / سواد خط
روی حسن ۴۱۴۰ / خراشیدند عارض را چو افلاک ۲۲۷۰.

ایات بی معنی:

تش گردید از دست خوی و خاک نمایان در نظر مانند افلاک

۲۳۲۵

ز سطح خاک ره تا سقف افلاک بشد هم رنگ آب جوی ادراک

۲۳۳۵

نمونه ای از تعبیرها یا واژه های خاص آتشی:

به رنگ = همانند، شبیه: زبانم شد به رنگ دست کوتاه ۳۲۵۵، عیان می شد به رنگ
سکه زر ۰۳۵۳۷. این اصطلاح در صدها بیت به کار رفته است.

لب چشی: به محض لب چشی زان باده شد مست ۱۶۱۹

خردگاه = کم خرد: ز بیم تبع بهرام خردگاه ۳۱۶۶

میوه پای درختی: جوانی میوه پای درختی ست / ز بهر پختگی در بند سختی ست

۳۶۸۳

همه طاووس باغ تیره بختی همه چون میوه پای درختی

۳۰۱۶

بالا درازی دادن = طول دادن:

مده آن رشته را بالادرازی کرم روزی کن و مسکین نوازی

۲۹۸۶

دارالفساد نام عالم ۴۹۴ / در این آفت سرای نام گلزار ۵۰۷ / از آن سو آفتاب نام
شیرین ۲۶۷۷ / رعونت بخش سرو نام آزاد ۰۳۰۴. در آثار قدیم و جدید فارسی معمولاً
«نام» بعد از موسوم می آید: عالم نام، گلزار نام، شیرین نام... الخ.

نقل چند نمونه از مبالغه های آتشی، ولو آن که در این هنر به پای مداحان

قصیده‌سرای پیشتر از خود نرسیده باشد، شاید بیجا نباشد:

در آن دشت پر از صید خطایی ز شست شاه اگر می‌شد خطایی
فَرس می‌زد همان دم بانگ بر شیر که تیر شاه را از خاک بر گیر

۳۲۹۶-۳۲۹۵

سمند او زده بی‌جرم و تقصیر ز دم شمشیر و از سم مشت بر شیر

۳۳۱۰

نهان گردیده از بیم کمندش زمین در سینه نعل سمندش

۳۳۱۱

ز روشن‌کاری مه شخص شبکور عیان می‌دید راز سینه مور

۳۹۷۱

ز جا برداشتی از زور بازو زمین را با فلک چون یک ترازو

۴۱۱۸

نقد سخن آتشی را با نمونه‌ای دیگر از سستی تخیل او در داستان‌سرایی به پایان می‌برم. وقتی شیرین به مدائن می‌رسد و دربار را از خسرو تهی می‌یابد، کنیزان خسرو به‌دستور او برای شیرین خانه‌ای می‌سازند و رفتارشان با او کینه‌جویانه است تا آن که شاپور به‌خواهش مهین بانو به‌جستجوی شیرین می‌رود و او را به‌کاخ ارمن بازمی‌گرداند. این سرگذشت را نظامی هم سروده است و وقتی شاپور حال زار شیرین را می‌بیند و علت آن را می‌پرسد شیرین در ده بیت از بدرفتاری کنیزان و رنجوری خویش شکایت می‌کند (بند ۲۹، ص ۲۲۴-۲۲۵، بیت ۵۲-۶۱). همین ماجرا را آتشی با آب و تاب بسیار شرح داده تا می‌رسد به آن‌جا که شیرین گله‌گزاری خود را آغاز می‌کند و در ۵۸ بیت (۲۹۸۷-۳۰۴۵) از رفتار کینه‌آمیز و زشت کنیزان چنان داد سخن می‌دهد که اگر خواننده نداند که گوینده آن شکایتها شیرین شیرین‌زبان نازدار زیباست به‌گمان می‌افتد که گوینده، پتیاره‌ای به‌اصطلاح عامیانه «پاچه ورمالیده» است («همه چون میوه پای درختی، همه در دست و پای مرد چون موم، ز بهر کام یکدیگر به صد فن / شده یکسر گهی مرد و گهی زن...»). آن وقت آتشی این فحاشی و بدزبانی را گوهرافشانی و درفشانی می‌خواند و می‌گوید:

از این گوهرفشانیهای شیرین مذاقِ گوش شاور (=شاپور) گشت شیرین
چنان شد از درافشانش حیران که شد خون در رگش شمشیر بران
ز حیرت بوسه زد بر نقش پایش وز آن پس خواند فضلش در دعایش

۳۰۴۷-۳۰۴۹

گل رنگین، هم در کاربرد واژه‌ها و تشبیهات و استعارات و دیگر صنایع ادبی و هم از نظر محتوای اندیشه‌ها و ماجراها دارای لغزشها و سستیهای بسیار است. اما شک نیست که وی با سرمشق اصلی خود، خسرو و شیرین نظامی و شاید با شیرین و خسرو امیر خسرو دهلوی نیز آشنایی داشته است و برای پژوهشی ژرفتر (اگر کسی آن را سودمند بشمرد) باید چند بند داستان را در شعر هر سه شاعر بسنجد تا معلوم شود که آتشی در هر مورد چقدر از تعبیرات و اصطلاحات آن دو استاد را اقتباس کرده و هر بار چه بلایی بر سر آنها آورده است.

بخش زبانها و تمدنهای خاور نزدیک، دانشگاه شیکاگو

یادداشتها:

* آشنایی من با آتشی قندهاری در زمستان ۱۹۸۸ در دهلی نو میسر گشت. در آرشو ملی هند که کسی گمان نمی برد جز مدارک و اسناد سیاسی بتوان چیزی در آن یافت، نسخه گل رنگین اثر طبع این شاعر را یافتیم. تمام کوششهای من برای تحصیل نسخه‌ای از آن دستنویس به جایی نرسید. مردی که رد یا قبول درخواست من به میل او بسته بود، تصمیم گرفت که نسخه گرفتن از آن دستنویس برخلاف قانون است. بنده در همان روزها راهی علیگره و پتنه و لکنپو بودم و ناچار شروع کار را به فرصت پس از بازگشت موکول نمودم. در لکنپو استاد انصاری، شناسانده نامدار عرفی شیرازی، شبی بنده را به شام در منزل خویش دعوت کرد. آن شب در منزل او افتخار آشنایی با جناب بخشی وزیر داخله اوتاریرادش نصیب گشت و کم کم دانستم که این مرد بزرگوار مهربان تاریخ و ادبیات ایران را عمیقاً می‌شناسد و با تمام جریانهای فرهنگی و سیاسی گذشته و معاصر کشور ما آشناست (مثلاً می‌خواست بداند که مجلد بعدی تاریخ ادبیات در ایران تألیف استاد صفا کی و در کجا چاپ خواهد شد). جناب بخشی وقتی قصه رفتار هموطنان خود را در آرشو ملی هند شنید برآشفته و همان‌جا یادداشتی به وزیر فرهنگ هند نوشت و به دست من سپرد که شخصاً به وزیر برسانم، و خود او همان شب برای کنفرانسی سیاسی به کلکته پرواز کرد. دو هفته بعد به دهلی برگشتم و فوراً به سراغ جناب وزیر رفتم. وی یادداشت دوست خود آقای بخشی را خواند و چند سطر بر همان ورقه نوشت که بایم و به رئیس دستگاه با یگانگی ملی هند بدهم.

... بدین وسیله بود که با لطف متصدی کتابخانه به نسخه گل رنگین دست یافتیم.

۱ - منتخب التواریخ ترجمه انگلیسی بوسیله هیگ (Sir Wolsley Haig) چاپ کلکته، ۱۹۲۵، جلد سوم، ص ۲۵۳-۲۵۴. اصل فارسی این کتاب را به دست نیاوردم. باید دانست که میرعلاءالدوله عبداللطیف قزوینی چندین سال پیش از تألیف منتخب التواریخ بداونی، تذکره نفائس المآثر را نوشته که تاکنون چاپ نشده است. دکتر ام‌هانی فخرالزمان، استاد زبان و ادبیات فارسی در کالج زنانه علیگره مقاله‌ای درباره این نفائس المآثر نوشته است و می‌گوید که بداونی تاریخها و سالهای مهم را که در ضمن احوال شعرای مربوط به هند در نفائس المآثر دیده می‌شود حذف کرده، از آن جمله روز درگذشت آتشی قندهاری، دهم شعبان سنه ۹۷۳ است که بداونی آن را نیاورده است. رک. احمد گلچین معانی، تاریخ تذکره‌های فارسی، ۲/۳۹۷.

۲ - محمد مظفر حسین لکنپوی متخلص به صبا، تذکره روز روشن، چاپ دوم، تهران ۱۳۴۳، ص ۵. اطلاع خود را

از وجود این دو منبع مدیون فرهنگ سخنوران استاد فقید خیام پوری باشم.

۳ - لکنهوی این دو بیت را نمونه آورده است (ص ۵):

از اهل وفا بیخبری را چه کند کس مایل به جفا سیمبری را چه کند کس
تا با غم تو دست در آغوش کرده‌ایم از هرچه غیر توست فراموش کرده‌ایم

۴ - در موارد متعدد دیگر، از جمله ۷۸۷ تا چند بیت بعدی، نیز از ۸۴۷ به بعد و ۸۷۹ به بعد و ۹۵۵ به بعد و نزدیک به اواخر کتاب در ضمن حسب حال، ابیات ۳۹۰۰-۳۹۶۲ که طی آن آرزوی آستان بوسی مصطفی‌خان را به زبان آورده است.

۵ - تجلیل یاد نظامی از آنچه نقل کردیم بسیار مفصلتر است و ضمن آن آتشی مجال دیگری هم برای حسب حال - که یکسره کلیات است و در باب زندگانش هیچ نکته‌ای از آن به دست نمی‌آید - و ابراز تفوق بر خسرو (امیر خسرو دهلوی) یافته است. رک. ابیات ۶۵۵ به بعد و ۸۰۰ به بعد. تضمین وی بیت معروف نظامی را قابل یادآوری است:

نظامی خسرو سیاره عشق نکو گفت این سخن درباره عشق
فلک جز عشق محرابی ندارد جهان بی‌خاک عشق آبی ندارد

(۷۴۵-۷۴۴)

۶ - دکتر صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ۲/ ۸۰۲. شمار ابیات خسرو و شیرین نظامی در چاپ انتقادی دکتر بهروز ثروتیان، تهران ۱۳۶۶/ ۱۹۸۷، در حدود ۶۲۰۰ بیت است.

۷ - خسرو و شیرین، چاپ دکتر ثروتیان، بند ۳۹، ص ۲۶۵-۲۶۷، بیت ۱-۲۰؛ گل رنگین، ۴۰۴۸ تا ۴۳۰۰. ناگفته نماند که آتشی نام فلک‌ناز را به ملک‌ناز مبدل کرده و فرنگیس را فرنگیش کرده است:

نخست از مهبوشانِ مستِ خودکیش درافشان شد به دانایی فرنگیش
بیت ۴۰۴۸

یکی را گشته نام از پاکی کیش نهال باغ رعنایی فرنگیش
بیت ۴۰۳۴

۸ - آتشی با همه توجهی که به نظامی داشته نه تنها راز ساحری آن جادوی سخن را دریافته بلکه همانند اشرف مراغه‌ای که نیز از مقلدان نظامی بوده است، پند آن استاد را نادیده گرفته که فرموده بود یکی را صد مکن صد را یکی کن. در گل رنگین، هیچ نکته و مطلبی در حد معقول خود مختصر و رسا گفته نشده است. نظامی وصف چهره پردازی خسرو را به قلم شاپور در یک بیت آورده است:

خجسته کاغذی بگرفت در دست بعینه صورت خسرو بر او بست، ص ۱۵۶/ ۱۴

آتشی برای همین نکته ۲۰ بیت تمام، ۱۶۰۳-۱۵۸۴، روده‌درازی کرده است. شیرین از گم‌شدن تصویر خسرو غمین می‌شود. آتشی داستان را رها کرده ۱۸ بیت درباره غم می‌سراید ۱۶۴۷-۱۶۶۴. زنجبوره شیرین در غم معشوق مصور ۴۳ بیت را پر کرده است، ۱۸۵۲-۱۸۹۴. شاپور در تعریف جمال و جلال خسرو برای شیرین ۶۵ بیت سخنوری می‌کند، ۲۰۰۶-۲۰۷۸. شاپور عشق خسرو را به شیرین فاش می‌سازد، ۵۳ بیت، ۲۰۸۷-۲۱۳۹. آب‌تنی شیرین و تماشای خسرو از دور تقریباً ۲۲۰ بیت، ۲۳۵۰-۲۵۶۵، را سیاه کرده است. بار دیگر آتشی سوگندنامه‌ای در ۱۷ بیت و در هر بیت دو سوگند ساخته و پرداخته است که دو سه نمونه آن خواندنی‌ست:

به‌نور چهره آینه داغ به‌بخت بسته بال و پر زاغ
به‌بالینهای شیر مادر من به کلفتهای طی راه پر بی‌م...

۳۴۸۱-۳۴۶۹

برای احتراز از مبتلی شدن به بیماری پرگویی آتشی به همین نمونه‌ها بسنده می‌کنم!

سیمای یک ایران‌شناس فقید: والتر هینتس

(۱)

پیش‌درآمد

این پژوهش بر آن است تا مگر «به یک کرشمه دو کار» کند و «به یک تیر دو نخجیر» بیندازد: نخست «دریغاگوی» فرمان یافتن ایران‌شناسی گرانمایه باشد و به بزرگداشت او برآید؛ و دیگر، نخستین اثرش را که پس از شصت سال از تألیف آن و مقارن با مرگش به‌زیور زبان پارسی درآمده بسنجد.

تذکره:

والتر هینتس* در ۱۹ نوامبر ۱۹۰۶ در اشتوتگارت آلمان زاده شد و پس از هشتاد و

* سالها پیش در رابطه با الواح سفالی مکشوفه در تخت جمشید، ضمن یادآوری جرج کامرون و والتر هینتس، نام وی را «هینتز» نوشته بودم («نقد بر نظامهای بهره‌برداری از زمین»، نوشته خسرو خسروی، راهنمای کتاب، سال بیستم شماره‌های ۵-۷ (مرداد - مهر ۱۳۵۶)، اما حرف Z در آلمانی اگر حرف E به‌دنبالش نیاید باید سین تلفظ شود، کما این که در ترجمه‌المکابیل... «هینتس» آمده و خودش بر روی جلد رسالهٔ فلکیه، «هینس» آورده است. از همه بالاتر استاد جهاننداری و استاد زریاب نیز هینتس نوشته‌اند، لذا حجت بر من با بضاعت آلمانی بسیار مزجات، تمام است. فقط لازم به یادآوری‌ست که خانم نوش آفرین انصاری (محقق) در ترجمهٔ خود «هینز» نوشته‌اند، علی‌رغم این نکته در «پیشگفتار» به‌ویژه در باب منابع به‌زبان آلمانی از کمک و لطف «سروران بزرگوار دکتر عباس زریاب خوئی و کیکاووس جهاننداری» برخوردار بوده‌اند. نگاه کنید به مدخل تاریخ شرق اسلامی، اثر ژان سواژه به‌اهتمام کلود کائز، تهران، ۱۳۶۶، ص ۹۱، ۱۲۸، ۱۴۱، ۳۰۲، ۳۰۴، ۳۰۵، ۳۰۷، ۳۳۱ و ۳۳۳. همچنین عبدالحسین نوائی «هینتز» نوشته است: نگاه کنید به شاه اسمعیل صفوی: اسناد و مکاتبات تاریخی، بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷، ص ۴۱.

پنج سال عمر پر برکت و بارور که او را در ردیف چند ایران‌شناس سرشناس در قرن بیستم قرار داد، در ۱۲ آوریل ۱۹۹۲ در گوتینگن دیده از جهان فرو بست و به ابدیت پیوست. چون پدرش تجارت پیشه بود، امکان آموزش و پرورش برایش فراهم آمد و پس از دوره متوسطه، در دانشگاه لایپزیگ، مونیخ و سوربن تحصیلات عالی را ادامه داد، و در سال ۱۹۳۰ از پایان‌نامه‌اش که درباره پتر کبیر امپراتور روسیه نوشته بود، دفاع کرد و همچون هموطنش کارل مارکس در سن ۲۴ سالگی به دریافت درجه دکترا نائل آمد. از آن پس به دنبال استادش هانس هاینریش شدر، ایران‌شناس برجسته، رهسپار برلین شد، و با این عزیمت مطالعه تاریخ و زبانهای اسلاوی و شرقی را که تا آن هنگام موضوع اصلی پژوهشهای او بود به ایران‌شناسی تغییر داد. به علاوه، هرگاه فراغی می‌یافت، از کلاسهای درس استاد فلسفه، هانس دریش (Hans Deriesh) فراروانشناسی (Para Psychology) می‌آموخت. هینتس در سال ۱۹۳۵ به اتفاق ایران‌شناس جوان و همکلاس و دوست نزدیکش ویلهلم ایلرس* در کنگره شرق‌شناسی رم شرکت جست و طرح آشنایی و دوستی‌اش را با ولادیمیر منیورسکی و سید حسن تقی‌زاده ریخت و در سال ۱۹۳۶ برای نخستین بار به ایران سفر کرد و در همین سال در برلین، انجمن همکاری ایران را بنیاد نهاد. در سال ۱۹۳۷ با عنوان استاد دلخواه *Venia Legenda* کرسی لغت‌شناسی شرقی و تاریخ ایران در دانشگاه گوتینگن به‌وی واگذار شد. در ۱۹۳۹ مجدداً از ایران دیدن کرد و به دعوت ایش اسمیت که چند سالی بود به‌جای ارنست هرتسفلد ریاست فعالیتهای هیأت حقاری باستان‌شناسان را در تخت جمشید عهده‌دار بود، به آن محل شتافت تا بیرون آوردن کتیبه کعبه زردشت را که متعلق به اوائل عهد ساسانی در نقش‌رستم بود در کنار کامرون، ایلرس و اسمیت شاهد باشد. در همین هنگام بود که ایلرس به‌عنوان نخستین ایران‌شناس، کتیبه‌ای را که به زبان فارسی میانه، پارسی و یونانی در زمان شاپور اول نوشته شده بود، خواند و آن را به خط لاتین نوشت. هینتس نیز در سال ۱۹۶۱ به تشخیص و خواندن رسم‌الخط طولی عیلامی با درک علائم اصلی زبان هجایی عیلامی و فرهنگ پارس که قدمت آن به ۲۳ قرن قبل از میلاد کشیده می‌شد، توفیق یافت. دوره‌ای که به‌جای حروف، علائم و تصاویر، عناصر متشکله خط را شامل می‌شد، و این امر نقطه چرخشی بود که به‌واماندگی چند نسل از دانشوران پیش از او که در این

* درباره ویلهلم ایلرس (۱۹۰۶ - ۱۹۸۹)، هینتس شرحی به‌مناسبت مرگش نگاشته که همراه مقاله‌ای درباره خود او از هانس رومر و هایده ماری کوخ توسط کیکاروس جهان‌داری ترجمه شده است. نگاه کنید به فصلنامه آینده، سال نوزدهم، شماره‌های ۱-۱۲ (دی - اسفند ۱۳۷۲)، ص ۱۱۱۴-۱۱۲۴.

کار با شکست روبرو شده بودند، پایان بخشید. پژوهشهای وی شامل تاریخ، زبان و فرهنگ ایران از ابتدایی‌ترین ازمه تا دوران متأخر می‌شود. در سال ۱۹۷۴ وی به‌همراه ایلرس به‌اخذ درجهٔ دکترای افتخاری از دانشگاه تهران نائل آمد. آثار هینتس به‌زبانهای انگلیسی، روسی، عربی و ترکی ترجمه و طبع شده‌اند. وی تا سال ۱۹۷۵ که بازنشسته شد، کرسی مطالعات ایرانی در دانشگاه گوتینگن را (به‌استثنای سالهای ۱۹۵۰ تا ۱۹۵۷ به‌علت جنگ دوم و عوارض و عواقب آن) بر عهده داشت، و نیز عضو هیأت کتیبه‌شناسی ایران در لندن بود.

کتابشناسی توصیفی

آثار هینتس تا آن‌جا که به ردیابی آنها توفیق یافتیم از ۱۹۳۳ طبع و منتشر شده‌اند. در این سال رسالهٔ «شاه اسماعیل دوم صفوی»^۱ و پایان‌نامهٔ دکترای او پتر کبیر و وضع قانون و فرهنگ در عهد وی به‌طبع رسیدند.^۲ در ۱۹۳۴ مقاله‌ای با عنوان «دربارهٔ چند و چون طرز فکر شاه تهماسب* اول»^۳ که ذهنیت آن شاه را از خلال تذکره اش می‌کاوید، انتشار داد. در سال ۱۹۳۵ اثری با نام الغ بیک و عهد او اثر واسیلی (ویلهم) بارتولد را از روسی به‌آلمانی برگرداند و منتشر ساخت؛^۴ (این کتاب جلد دوم یک تحقیق چهارجلدی کوچک است که مینورسکی و همسرش در طی سالهای ۱۹۵۸ تا ۱۹۶۲ به‌انگلیسی ترجمه و طبع کردند).^۵ در همین سال مقاله‌ای در معرفی و بررسی اثر ارزشمند قاضی احمد قمی (منشی)، خلاصه‌التواریخ* * تحت عنوان «دست‌یابی به یک منبع تازه

* انوشه نام و خجسته پیام محمد تقی دانش‌پژوه، اسم دومین شاه صفوی را «تہماسب» می‌نویسد، که قرین صحت و دقت است و تاسی جستن به آن استاد به‌جا و واجب. نگاه کنید به «دستورالملوک میرزا رفیعا و تذکره‌الملوک میرزا سمیعا»، مجلهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی تهران (در پنج بخش)، سال پانزدهم و شانزدهم، ۱۳۴۵ و ۱۳۴۶. دکتر احسان اشراقی نیز در مقدمه اش بر خلاصه‌التواریخ در همین راستا گام زده است.

* * خلاصه‌التواریخ قاضی امین احمد منشی قمی در میان منابع عصر صفوی از اعتبار کیفی و ارزش ادبی بیشتری برخوردار است. حتی در مقایسه با اهم آثار آن دوره چون احسن‌التواریخ حسن بیک روملو و عالم آرای عباسی سندیت و حقایقت آن بی‌چون و چراست. نه در آن از عتبهٔ بوسی روملو چندان خبری ست که شاه لواط‌کار و فاسق و ستمبارة‌ای چون اسماعیل دوم را همچنان که طی صفحات بعد به‌قلم هینتس خواهیم خواند «شاهزادهٔ عالم و عالیمان و مظهر «صنایع لطف آفریدگار» که «اقامت نماز جمعه و جماعات و امضای احکام صیام و صلوة و استدامت امر معروف و نهی منکرات و رفع بدع و مناهای و زجر و رفع ملامی ید بیضا نمود» می‌خواند، و به‌خاطر منشی سگه و خلعت و انعام وی را «ناسخ کرم حاتم و عدل انوشیروان» می‌داند، و نه از بله‌قربان‌گویی و صحنه‌گذاری اسکندریک منشی که فلسفی رویهٔ وی را درزندگانی شاه‌عباس اول قبلاً نشان داده است. حقیقت‌گویی قاضی امین احمد قمی نه‌تنها پرده از پاره‌ای واقعیات آن نوع «مورخان» کاسه‌لیس بر می‌دارد، بلکه نشان می‌دهد که چگونه آن «وقایع‌نگاران» درباری تنها وقایع

درباره ایران قرن شانزدهم» در مجله شرق‌شناسی آلمان که قبلاً مقاله شاه تهماسب را در آن چاپ کرده بود، انتشار داد.^{۱۰} این دو مقاله، یادآور کار مشابهی بود از فرانتس فن اردمن تحت عنوان «اسکندر بیک منشی [ترکمان] و کار او»^{۱۱} یعنی تاریخ عالم‌آرای عباسی، که هفتاد و اندی سال جلوتر، در همان مجله درآمده بود و بعید نیست هینتس را در کارش درباره عصر صفوی الهام بخشیده باشد. در سال ۱۹۳۶ تشکیل دولت ملی در ایران^{۱۲} را تألیف کرد که بعداً به ترکی و فارسی نیز ترجمه و طبع شد، و نیز مقاله‌ای درباره «منابع تاریخ تیموری»^{۱۳} درآورد. در سال ۱۹۳۷ مطلبی درباره «تاریخ فرهنگ ایران» چاپ کرد،^{۱۴} و در ۱۹۳۸ سیاست و فرهنگ ایران از کورش تارضا شاه^{۱۵} را به طبع رساند. در همین سال، هرات در عهد سلطان حسین بایقرا تیموری^{۱۶} از مجموعه چهارجلدی فوق‌الذکر اثر بارتولد را به آلمانی منتشر ساخت. (دو اثر دیگر درباره ترکستان و امیرعلی شیرنوایی ست). همچنین مقاله‌ای راجع به «نخستین سال پادشاهی داریوش شاه بزرگ»^{۱۷} نوشت که آغاز تحولی در تحقیقات او و گام‌نهادن در حوزه ایران باستان است. در همین سال بود که کتاب سفر به ایران را نیز منتشر کرد،^{۱۸} و سال بعد (۱۹۳۹) مجدداً عازم ایران شد. در سال ۱۹۴۰ پس از چند سال کار، به همت وی و انجمن

«رسی» را می‌نوشتند که استاد ازل گفته بود و نه «اسرار مگو» را. و از آن جمله است کشته شدن فرزندان القاص میرزا و قتل سام میرزا و فرزندان وی در قلعه نهبه که دورویی تهماسب را افشاء می‌کند که نه تنها برادر و فرزندان دو برادر را بدون آن که گناهی مرتکب شده باشند به زندان افکنده، باز بر پایه واهمه‌ای واهی فرمان به کشتن آنها می‌دهد و از همه بدتر در تذکره اش آن‌را بازگونه جلوه داده و نعل وارونه می‌زند. «شعر بد گفتن و نسبت به حریفان دادن.» لذا اگر کسانی همچون قاضی احمد نمی‌بودند تا خلاصه‌التواریخ را به میراث گذارند، هیچ‌گاه این «راز سر به مهر»، از پرده برون نمی‌افتاد و برای ابد در «مطموره کتمان» می‌ماند. و نیز از همین مقوله است تحویل دادن سلطان بایزید عثمانی فرزند سلطان سلیمان قانونی و چهار پسرش را به اقرار تهماسب در تذکره، «جایزه و جلوه‌ای» برایش به بار آورد که قاضی احمد آن‌را «پانصد هزار اشرفی قیروسی با چهل اسب با زینهای مرصع و برگستانهای زربفت و اتمه و نفایسی از روم و فرنگ و مصر» می‌خواند که نشانه ارزش اخلاقی مؤلف در مقایسه با دیگر «وقایع‌نگاران» آن عصر سفله پرور و خرافه پرست و چابلوس‌نواز است که حتی حسن بیک روملو نیز که خود از همان قماش بود، از آن بیزار می‌جست. لذا با گزینش این اثر که حکم کیمیا دارد، هینتس، درایت و فراست خود را نشان داده است. جای شگفتی نیست که قاضی احمد تاب تحمل آن محیط آلوده و رایبی را نیاورد و به دیار هند کوچید. نگاه کنید به «تعلیقات» عبدالحسین نوائی بر تکملة‌الانخبار عبدی بیگ شیرازی، تهران، ۱۳۶۹، و نیز خلاصه‌التواریخ، تصحیح احسان اشراقی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۹، جلد اول، ص ۴۳۳-۴۳۷. بی‌پایه نیست اگر مقاله هینتس را درباره این کتاب علت انتشار این کتاب در آلمان به سالهای ۱۹۶۴ و ۱۹۶۸ توسط دو ویرایشگر آلمانی بدانیم. نگاه کنید به مآخذ شماره ۲۰۰ (حرف‌خ) در بخش مآخذ این مقاله که مقدمه بر طبع مولر به قلم هینتس نگارش یافته است.

همکاری ایران که هیأتی بیست نفره از دانشجویان و استادان ایران‌شناس و شرق‌شناس در آن شرکت داشتند، ترجمه بخش مربوط به ایران از سفرنامه کمپفر از لاتین به آلمانی پایان گرفت و انتشار یافت.^{۱۵} در ترجمه این اثر ارزشمند، نامدارانی چون اشپولر، ایلسر، هلموت براون، هانس رومر، کیس لینگ و دیگران دخیل بودند. در سال ۱۹۴۱ درباره دوره پسین ساختمان کاخهای هخامنشی در شوش اختلافهایی بروز کرد که ناشی بود از تکه‌هایی از ستون پایه (Base Column) های یکی از آن کاخها که حاوی اجزایی از سنگنبشته‌هایی می‌شد که طی آن هینتس نظری متفاوت ابراز داشت.^{۱۶} بنا بر یکی از ستون‌پایه‌ها، قسمت‌های سنگی بنایی که توسط داریوش اول ساخته شده بود به داریوش اول و دراریوش دوم تعلق می‌گرفت، در حالی که بنا بر تشخیص و برداشت هینتس از متن کتیبه ستون پایه دوم این‌طور استنباط و فرض می‌شد که اشاره به کاخی‌ست که توسط اردشیر اول آغاز شده و به وسیله داریوش دوم به پایان رسیده است. در سال ۱۹۴۲ دو کتاب درباره زبان فارسی و فارسی باستان (فرس قدیم)^{۱۸} انتشار داد. در همین سال طی مقاله‌ای با عنوان «آتشکده آتش مقدس ایران باستان»^{۱۹} استدلال کرد بنایی که در پاسارگاد به نام زندان (Zindan) وجود داشته، یکی از اماکن مقدسه بوده که گومات ویران کرده و برجی که در نقش‌رستم وجود دارد، داریوش اول به عنوان المثنای آن ساختمان قدیمی برپا داشته بود. این اظهارنظر را که با موضع ادموند اردمن مطابقت دارد اشمیت یادآوری کرده است.^{۲۰}

بر اثر جنگ جهانی و مأموریت به استانبول در ۱۹۴۲، یک دوره فترت آغاز می‌شود که طی آن هینتس در کتابخانه‌های آن شهر پوست‌تخت می‌اندازد و به تفحص مشغول می‌شود و دور از هیاهوی اروپای جنگ‌زده به تحقیق در متون می‌پردازد. در ۱۹۴۸ کتاب تشکیل دولت ملی در ایران تحت عنوان اوزون حسن و شیخ جنید^{۲۱} به ترکی در آنکارا انتشار می‌یابد. در ۱۹۴۹ مقاله‌ای در باب «وضع مالیاتی و تجاری خاورمیانه در قرون وسطی»^{۲۲} در شماره مخصوص بولتن انتشارات انجمن تاریخ ترکیه در آنکارا چاپ می‌کند که از ثمرات اقامت و سرکشی به کتابخانه‌های غنی استانبول است. در همین سال مقاله‌ای با عنوان «فعالیت‌های تجاری در شرق در قرن پانزدهم»^{۲۳} و نیز مقاله‌ای درباره «نظام حسابداری شرقی و مالیه و خزانه‌داری سلطنتی در قرون وسطی»^{۲۴} منتشر می‌سازد. در ۱۹۵۰ طی مقاله‌ای که در مجله آشورشناسی آلمان درآمد به ایران باستان روی آورد و راجع به مدارک دیوانی هخامنشی یعنی الواح گلی که از جمله به زبان عیلامی بود و به پرداختهای عمده جنسی به کارگران تخت جمشید اشارات مکرر داشت،^{۲۵} نکات

مهمی را بیان کرد. در این مقاله که نقدی بود بر کتاب الواح خزانه تخت جمشید اثر سترگ کامرون، در باب مهرهای سلطنتی که بر الواح نامه‌مانند، نقش شده بود، استدلال کرد که این مهرها به «وزیر اعظم»ها تعلق داشته است. اریش اشمیت* نیز اعتقاد دارد هیچ‌گونه برهان و شاخصی در دست نیست که نشان دهد «مهر خزانه»، پیش از نوزدهمین سال پادشاهی خشایار وجود داشته باشد تا بتوان آن را مهر سلطنتی به‌شمار آورد. در همین سال مقاله‌ای تحت عنوان «وضع مالیات و جمع‌آوری آن در شرق دور در قرون پانزدهم و شانزدهم» نگاشت^{۲۶} که مینورسکی در مقاله «آق‌قویونلو و اصلاحات ارضی» از آن نام می‌برد.^{۲۷} طی آن مقاله هینتس به کتاب عمر لطفی (لطفو) بارکان (تاریخ وثیقه‌لری) اشاره دارد که از ثمرات اقامت در ترکیه و آشنایی با بارکان و طوغان و احتمالاً قوپرولو و دیگران است. مینورسکی هم در همان مقاله، کتاب بارکان را ذکر می‌کند. احتمال ملاقات میان هینتس و فواد قوپرولو از آن جهت زیاد است که وی نیز تاریخ تمدن اسلام اثر بارتولد را به ترکی ترجمه و در سال ۱۹۴۰ در استانبول انتشار داده بود^{۲۸} و طبعاً این دو در باب مسائل مشترک زیادی می‌توانستند با یکدیگر صحبت کنند. در همین سال هینتس دو مقاله^{۲۹} در باب عیلام به چاپ رساند^{۳۰} و یک مقاله به انگلیسی درباره «کاخ داریوش در شوش»^{۳۱} در ۱۹۵۱ اثری دیگر از بارتولد درباره کتیبه فارسی مسجد منوچهر را از روسی به آلمانی ترجمه و منتشر کرد.^{۳۲} و مقاله‌ای درباره خط زبان فرس قدیم قلمی ساخت.^{۳۳} در ۱۹۵۲ مقاله‌ای به نام «دو سند مربوط به نظام مالیاتی» در مجموعه مقالاتی که به یاد ریچارد هارتمن در برلین تحت عنوان اسناد و مدارک اسلامی انتشار یافت چاپ کرد.^{۳۴} و در همین سال ویرایش و نشر رساله فلکیه در علم سیاحت اثر

* اریش فریدریش اشمیت غول باستان‌شناسی و ایران‌شناس شهیر (۸ سپتامبر ۱۸۹۷ - ۳ اکتبر ۱۹۶۴) در بادن بادن زاده شد و در جنگ جهانی اول در جبهه شرق زخم برداشت و همسنگرانش که رو به‌زیمت بودند او را تنها رها کردند تا به‌جنگ روسها اسیر شد که در یکی از بیمارستانهای خود وی را مداوا کردند و تحت مراقبت و رسیدگی قرار دادند و پس از بهبودی بزنندان جنگی سبیری فرستادند. به‌هنگام انقلاب اکتبر و پس از چهار سال در ۱۹۱۸ به‌علت اوضاع معشوش در آن کشور، از زندان گریخت و خود را به مورمانسک و بالاخره به آلمان رساند. وی در دانشگاه فریدریش ویلهلم در برلین تحصیل کرد و در ۱۹۲۳ به ایالات متحده کوچید و در دانشگاه کلمبیا ادامه تحصیل داد و زیرنظر فرانتس بواس (Franz Boas) در ۱۹۲۹ موفق به‌اخذ درجه دکترا شد و بعد از چند سالی به‌خدمت انستیتوی شرق‌شناسی دانشگاه شیکاگو درآمد. کاوشهای او در لرستان، ری، تخت جمشید و شاهکار سه‌جلدی‌اش تخت جمشید که نمره یک ربع قرن کار اوست برای اثبات نادرگی وی بسنده است. بی‌دلیل نبود که یک نسخه از جلد اول این اثر که به‌دشواری با یک‌دست بتوان حمل کرد در ۱۹۵۹ به‌ملکه الیزابت که از دانشگاه شیکاگو دیدار می‌کرد هدیه شد. در سال ۱۹۶۰ «نشان دانش» از سوی چهارمین کنگره بین‌المللی باستان‌شناسی و هنر ایران به‌وی اهداء گردید.

عبدالله بن محمد بن کیا المازندرانی در حسابداری و مالیه انجام پذیرفت که یکی از نتایج بارز «توفیق اجباری» و اقامت چند ساله او در استانبول به‌شمار می‌آید،^{۳۵} و این متن فرید را در همان هنگام که کتاب سترگ اشپولر: تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، در زیر چاپ بود در همان شهر (ویسبادن) طبع کرد که به‌همت انتشارات هیأت مستشرقین آلمان در فرهنگستان ماینس منتشر شد. * نسخه خطی این اثر را هینتس از کتابخانه عمومی سلیمانیه (ایاصوفیه) در استانبول که آثار فارسی بیشماری در آن چرت می‌زنند و خاک می‌خورند یافته بود. رومر می‌نویسد «چاپ انتقادی رساله فلکیه اثر عبدالله مازندرانی که اصول و مبانی محاسبات دولتی ایران را در دوره مغول شامل می‌شود، برجسته‌ترین اثر هینتس در این دوره به‌شمار می‌آید... هینتس توانست از راز خط دیوانی سیاق در این رساله سر درآورد و با پی بردن به آن نه‌تنها از این کتاب بلکه از آثار دیگری هم از این نوع که نامفهوم بود پرده برگردد. خدمت شایسته‌ای که مصحح با نشر این کتاب به تاریخ فرهنگ اسلامی اواخر قرون وسطی کرده موضوع معرفی و نقد کتابیست به‌قلم پر شور یان رپیکا که به‌حق معتقد است این اثر، حاصل رنج سالیان دراز و کوشش موشکافانه‌ایست که هرگز سستی و فتور نپذیرفته است.»^{۳۶}

نگارنده این سطور نخستین بار حین مطالعه تاریخ اقتصادی کمبریج هند و ضمن بررسی اوضاع اقتصادی آن کشور در قرن هفدهم و مقایسه دوران گورکانیان هند با صفویان در ایران، این کتاب را در میان منابعی یافت که مورد استفاده مورخین تاریخ اقتصادی آن کشور واقع شده است،^{۳۷} و هینتس که عموماً به تاریخ اقتصادی اولویت بیشتری می‌داد تصحیح آن را برگزید، و این قند پارسی نیز از استانبول پس از آن که در ویسبادن زیور طبع پوشیده بود به‌بنگاله رفت. هینتس در مقدمه خود بر این اثر اظهار می‌دارد که رساله فلکیه و شمس‌السیاق اثر علی شیرازی که در ۱۴۴۱ میلادی در هرات تحریر شده هر دو توسط احمد زکی ولیدی طوغان در استانبول به‌سال ۱۹۳۰ در کتابخانه ایاصوفیه استانبول به‌دست آمده، اما شمس‌السیاق را بالنسبه بی‌اهمیت تلقی می‌کند. وی همچنین از شرف‌الدین فاضل صاحب کتابچه بحرالسیاقه نام می‌برد که در ۱۹۴۴

* در یکی از شماره‌های بعدی ایران‌شناسی، تحت عنوان «نگاهی به یک ترجمه که سرانجام پایان یافت» درباره اشپولر و کتاب ماندنی‌اش به تفصیل خواهم نگاشت. اتمام این ترجمه توسط دکتر مریم میراحمدی و انتشارات علمی و فرهنگی در ۱۳۶۹ که مصادف با مرگ اشپولر (۱۹۹۰) بود شادی و اندوه را درهم آمیخت. بی‌شک علامه یارشاطر بیش از همه از انجام این ترجمه خرسند خواهند بود. من طی یادداشتی این بشارت را به ایشان داده‌ام، زیرا در مجله ایران‌شناسی از جلد اول آن یاد کرده بودند.

توسط عدنان ارزی در استانبول شناخته شده و نیز از کتاب جامع الحساب که در سال ۱۳۳۷/۸ کتابت شده و مربوط به دیوان بوده و طوغان در ۱۹۵۰ در قونیه آن را یافته، نام می‌برد. اما وی از میان این آثار و نیز سعادت‌نامه سعدالدین ساوجی و کتابچه قانون السعاده، رساله فلکیه را ترجیح داده و برای ویرایش — علی‌رغم همه دشواریها و نیز ذکر این نکته که جامع الحساب شامل بودجه کامل دوران ایلخانی و حائز اهمیت است — برمی‌گزیند. وی همچنین یادآور می‌شود طوغان که یابنده هر چهار اثر به‌شمار می‌آید، عباراتی از آنرا در یکی از آثارش که مربوط به وضع اقتصادی آناتولی در دوره مغولان بود نقل کرده است.*

هیئتس از جمله اشاره دارد که چگونه عبدالله مازندرانی از دیوان استیفا در قرن چهاردهم میلادی (نهم هجری) آگاهی داشته و آنها را منعکس ساخته و تقریباً همه نمونه‌های حسابداری و دفترداری را نشان داده،** در حالی که سعادت‌نامه نه‌اسامی و نه‌اماکن و نه‌تاریخها را ذکر کرده، در حالی که داده‌ها در رساله فلکیه و موادی که مورد استفاده قرار گرفته و توسط شاگردان از پرونده‌های دیوان استیفای تبریز اتخاذ شده و یا از داده‌های شخصی به‌دست آمده با هم می‌خوانند. رومر می‌نویسد «دوران انتظار پس از قطع روابط ترکیه - آلمان (سپتامبر ۱۹۴۴ تا آوریل ۱۹۴۵) و همچنین هفده ماه به‌سر بردن در بازداشت انگلیسی‌ها (از ژوئن ۱۹۴۵ به بعد) برای این تحقیق ♦ بسیار مفید بوده است».^{۳۸}

* این کتاب در کلیات یا مجموعه تاریخ حقوقی و اقتصادی ترک در سال ۱۹۳۱ در استانبول انتشار یافته است به این نشانی:

A.Z.V. Togan, "Mogollar devrinde Anadolu'nun iktisadi vaziyeti," in *Türk Hukuk ve İktisat Tarihi Mecmuası*, Bd. I, Istanbul 1931, s. 3-4, 6, 14-15 u.f.

** مینورسکی در سال ۱۹۵۶ بر این اثر نقدی نگاشته به این نشانی:
W. Hinz "Die Resalaye Falakiyya, Erasmus (Switzerland), 1956, Nos.7-8, pp.348-52.

♦ فریدریش انگلس که پس از مرگ مارکس، ویرایش و طبع جلد دوم و جلد سوم کتاب سرمایه به‌عهده‌اش بود، از جمله دشواریهای این کار را «دستخط مشهور مارکس که گاهی خودش قادر به‌خواندن آن نبود» ذکر می‌کند. مشهور است که خواندن دستخط مارکس به‌خودی‌خود نیازمند علم خاصی‌ست. کاش انگلس خط سیاق را دیده بود تا دریا بد هیئتس، هفتاد و پنج سال پس از او چه رنجی برای خواندن خط بیگانه و زبان بیگانه برای ویراستن نسخه خطی رساله فلکیه‌متحمل شده است. اما کسی که خطوط و حتی علائم الواح و کتیبه‌های چند هزار ساله مکشوفه از قعر زمین را از رمز بیرون آورده بود، به‌کشف مرموز سیاق قرون وسطی نیز ناائل آمد. نگاه کنید به:

F. Engels, "Preface" to K. Marx's *Capital*, Vol.II, New York, 1977.

در سال ۱۹۵۳ از وی «خبری باز نیامد»، لیکن در ۱۹۵۴ مقاله‌ای درباره «محافل و جمعیت‌های سری ایرانی در قرون وسطی»^{۳۹} به چاپ رساند و نیز مقاله «قیمت خواربار در خاورمیانه در سده‌های میانه»^{۴۰} در ۱۹۵۵ کتابی تحت عنوان زبان فارسی و مکالمه و جمله‌سازی^{۴۱} نوشت و در همین سال کتاب دیگری درباره کیل (پیمانه) ها، اوزان و مقیاسها و نظام اندازه‌گیری در جوامع اسلامی و معادلهای فرنگی آنها انتشار داد، که ترجمه عربی آن توسط دکتر کامل عسلی از سوی انتشارات دانشگاه اردن در عمان چاپ شد.^{۴۲} در همین سال ترجمه روسی آن توسط النا آبراموا داویدویچ و از سوی انتشارات نوکا در مسکو منتشر گردید. چاپ آلمانی این کتاب کوچک به‌عنوان تشکیلات دستورالعمل شرق‌شناسی (Handbuch der Orientalistic) تحت ریاست اشپولر نهاده شده بود. این کتاب در واقع فرهنگ کوچکی است که رطل، کیل، ری، قطمیر، قمحه، قنطار، قیراط، پیمانه، جریب (که مقیاس وزن نیز هست) و معیارهای طولی همچون آرش، ذراع و انواع آن، فرسخ، و مقیاسهای مساحتی همچون جریب و فدآن، و قفیز و غیره را با تفاوت آنها در فلسطین، سوریه، مصر، جزیره‌العرب، ایران، عراق، ترکستان، قباچاق، هند، مغرب و آسیای صغیر یعنی سراسر سرزمینهای اسلامی معرفی می‌کند و گامی است در شناخت تاریخ اقتصادی آنها.

تا ۱۹۵۸ که مقاله‌ای درباره «سررشته‌داری دربار هخامنشیان»^{۴۳} چاپ می‌کند، نوشته‌ای از وی نیافتیم. در دهه شصت گرایش بیشتری درباره پژوهش در تاریخ ایران باستان به چشم می‌خورد که طلیعه آن سخنرانی مهمی بود درباره رسم الخط طولی عیلامی که در سمپوزیوم شرق‌شناسان در گوتینگن ایراد کرد و نیز مقاله‌ای درباره الواح دژ تخت جمشید* که خواندن پاره‌ای از آنها به‌وی واگذار گردیده بود.^{۴۴} همچنین انتشار کتاب سترگش زردشت^{۴۵} در همین سال روی داد. از این دوره است که وی به باشگاه کوچک شرق‌شناسان نخبه ایران باستان چون هرتسفلد،^{۴۶} اریک اشمیت،^{۴۷} جرج کامرون،^{۴۸} ریچارد هالوک،^{۴۹} رولاند کنت،^{۵۰} ایلیا گرشویچ،^{۵۱} و سایر اعضای علی‌البدل ملحق می‌گردد، که به دنبال حفاریها و اکتشافات تخت جمشید نضح گرفته بود.^{۵۲} زیرا وی از جمله نوادری بود که می‌توانست خطوط میخی عیلامی و اکدی و فارسی قدیم را بخواند. طی همین مباحثات در ۱۹۶۲ مقاله‌ای درباره «رسم الخط عیلامی الواح» نوشت که در

* منظور از دژ تخت جمشید، مرکز اسناد و مدارک یا بایگانی شاهی‌ست. در زمان ساسانیان نیز مرکز اسناد و مدارک را در شوش «دژ نبشت» می‌نامیدند.

ارتباط با نوشته مشترک رومان گیرشمن و لوئی واندنبرگ است^{۵۳} و با متون یافت‌شده در حفاریها از دههٔ چهل به بعد بازاریش گرم شده و هیتس در سمپوزیوم فوق‌الذکر از آن سخن رانده بود.^{۵۴} در همین سال مجموعه مقالاتی در یک مجلد تحت عنوان پای ملخ به‌همت و ویراستاری پروفیسور هنینگ ایران‌شناس شهیر و علامه یارشاطر با الهام از بیت معروف «پای [ران] ملخی نزد سلیمان بردن / عیب است ولیکن هنر است از موری» به‌افتخار سید حسن تقی زاده طبع شد که هیتس نیز با مقاله‌ای دربارهٔ «کتیبه‌ها و الواح عیلامی‌هان»^{۵۵} به‌وی ادای احترام کرد. در این مجلد بزرگانی چون لمبتون، جمال‌زاده، ایرج افشار، هانری ماسه، محمد معین، لوئی ماسینیون، مینورسکی و دیگران قلم زده‌اند. در ۱۹۶۳ مقاله‌ای در باب عیلام به‌چاپ رساند^{۵۶} و فصل عیلام در جلد اول تاریخ باستان کمبریج را که در واقع تاریخ پارس از ۲۳ قرن قبل از میلاد به بعد بود به‌عهده گرفت که به‌صورت جزوهای جداگانه نیز طبع شد.^{۵۷} در سال ۱۹۶۴ کتابی دربارهٔ تمرین فارسی و دستور زبان و مکالمه منتشر ساخت^{۵۸} و فصل مربوط به پارس یا عیلام را که به‌دنبال بخش اول قرار داشت در جلد دوم تاریخ باستان کمبریج نگاشت که همزمان مستقلاً نیز به‌طبع رسید.^{۵۹} در همین سال بود که کتابی به‌نام دولت عیلام را تمام کرد،^{۶۰} که در سال ۱۹۷۲ به‌انگلیسی^{۶۱} و در ۱۹۷۷ به‌روسی ترجمه و طبع شد. در ۱۹۶۵ مقاله کوتاه «خدای عیلامی» را به‌انگلیسی انتشار داد،^{۶۲} و تا سال ۱۹۶۸ که مقاله‌ای دربارهٔ فرس قدیم چاپ کرد اثر دیگری از او به‌دست نیامد.^{۶۳} در ۱۹۶۹ کتابی به‌نام جستجو و کند و کاو در کتیبه‌ها و الواح یافته به‌زبان فرس قدیم به‌رشته تحریر کشید،^{۶۴} و در همین سال مقاله‌ای — به‌انگلیسی — دربارهٔ «ارزش تومان در قرون وسطی»، در یادنامهٔ ایرانی مینورسکی که به‌همت نوشته‌نام مجتبی مینوی و نادرهٔ ادوار ایرج افشار درآمد، دین خود را به‌آن ایران‌شناس «نامور» و بی‌همال ادا کرد،^{۶۵} و در همین سال بود که بر پایان‌نامهٔ دکترای محمود بینامطلق تحت عنوان «شیخ صفی اردبیلی»^{۶۶} در دانشگاه گوتینگن نظارت داشت. در ۱۹۷۰ دربارهٔ الواح عصر داریوش (به‌زبان عیلامی)، مقاله‌ای به‌چاپ رساند.^{۶۷} در این سال بار دیگر به‌رم سفر کرد تا همراه اشپولر و ایلس و دیگران در کنفرانس بزرگ ایران‌شناسان شرکت جوید. در آن‌جا سخنرانی بدیعی دربارهٔ مانی و گردیر موبد ساسانی که باعث قتل مانی شد، به‌زبان انگلیسی ایراد کرد.^{۶۸} زیرا موضوع این کنفرانس «ایران سده‌های میانه» بود و او که کمتر دربارهٔ ساسانیان کند و کاو کرده بود، بار دیگر توانایی خویش را در این زمینه نیز عیان ساخت، و در بحث پایانی این سخنرانی نیز همراه با ریچارد فرای و علامه یارشاطر به‌انگلیسی سخن گفت در حالی که

دوشن گیمن به فرانسه مکالمه می‌کرد. جای تقی‌زاده مؤلف مانی و دین او در این کنفرانس و این بحث خالی بود تا پس از ۳۵ سال، تجدید دیدار و خاطره‌ای در شهر تاریخی رم و از کنفرانس مشابیه قبلی دست دهد.

در ۱۹۷۱ با نوشتن مقاله‌ای درباره «پول در قرون وسطای پسین در منطقه خلیج فارس»، در مجموعه مقالاتی تحت عنوان «ایران و اسلام» به یاد ولادیمیر مینورسکی سهمی را به دوش کشید،^{۶۹} و مقاله‌ای درباره پارس در همین سال به چاپ رساند.^{۷۰} و نیز متن کاملتر مقاله پیشین: «دیوان‌مداری و سررشته‌داری دربار هخامنشیان» را تجدید چاپ کرد، و در کتابی که به مناسبت جشنهای دوهزار و پانصد ساله در آلمان منتشر شد، مقاله‌ای درباره دولت کوروش به چاپ رسانید.^{۷۱} در ۱۹۷۲ در کتابی که به همت والسر راجع به تاریخ هخامنشیان انتشار یافت، بخشی را که شامل «منابع مربوط به دوره هخامنشی» می‌شد به عهده داشت.^{۷۲} در سال ۱۹۷۳ راهی تازه در آموزش زبان فرس قدیم را به چاپ رسانید.^{۷۳} در سال ۱۹۷۴ ردپایی از وی به دست نیامد، اما در ۱۹۷۵ کتابی به نام زبان فرس قدیم را با اصطلاحات، عبارات و فقه‌اللغه همراه فرهنگ لغت انتشار داد،^{۷۴} و در همین سال بود که اثری متفاوت به نام روان‌شادی یا روان‌ایمنی منتشر ساخت.^{۷۵} که دو سال بعد ترجمه انگلیسی آن با عنوان لادین طبع شد.^{۷۶} که مقارن بود با بازنشستگی او از دانشگاه گوتینگن و آغاز دوره کهولت وی. هینتس در این کتاب کاری کاملاً متفاوت ارائه می‌دهد که حاکی از دنیای درونی اوست و آمیزه‌ای از احساس و ایمان و در جستجوی تشفی اضطرابهای شخصی انسان عصر ما و همه اعصار. در تکاپوی آرامشی برای غلیانهای پایان‌ناپذیر در برابر مرگ و ایمنی و ماندگاری در برابر ترس از مرگ و فنا و جستجوی پاسخی برای پرسشهای ابدی و سرگردانی جاودانه بشر در برابر آفرینش و رستاخیز و سوال بزرگ که: «از کجا آمده‌ام، آمدنم بهر چه بود / به کجا می‌روم آخر نمایی وطنم» که مولانا و حافظ و دیگران را نیز مشغول و مستأصل ساخته بود. و جای شگفتی نیست که این کتاب در دنیای مسیحیت تا کنون بیش از صد هزار نسخه به فروش رسیده که علت عمده آن اشاره به مسائلی چون روح، تناسخ، بقاء و غیره از دیدگاهی تازه و غیرمتعارف است که به معجونی از مذهب و به‌ویژه مسیحیت، اسطوره، تاریخ شرق و فلسفه و روانشناسی می‌پردازد. از همان روزها که وی در کلاس روانشناسی و فلسفه حضور می‌یافت، کشف و شهودهای شرق‌شناختی‌اش، همه از آب‌شخور یک سیر و سلوک تطبیقی سیراب می‌شد که این مکاشفه پرفروش اوج آن را نشانه می‌زند. زیرا تیراژ این کتاب از شمار بقیه آثارش بر روی هم، فزونی جسته است. اما آنرا باید صرفاً

یک تجربه شخصی انگاشت که تخیل شگرف و خیره‌کننده یک مسیحی مؤمن که عیسی را از دیدگاه یک شرق‌شناس و به‌عنوان یک شرقی باستانی می‌نگرد، تلقی کرد و حساب آن را از بقیه آثارش جدا ساخت.

همچنین در سال ۱۹۷۵ نوشته‌ای را به‌مناسبت ترجمه روسی یکی از آثارش درباره تاریخ فرهنگ ایران،^{۷۶} انتشار داد، و نیز مقاله‌ای درباره پرسپولیس^{۷۸} و مقاله‌ای درباره داریوش و کانال سوئز که بعداً در کتاب داریوش و پارس‌ها^{۷۷} درآمد، به‌چاپ رساند.^{۸۰} علی‌رغم آثار برجسته‌ای درباره دوره هخامنشی و از جمله کتاب ارزشمند آلبرت اولمستد: تاریخ امپراتوری پارس^{۸۱} این اثر هینتس ویرژگیهای بسیار دارد، و از همه بالاتر مبتنی‌ست بر مدارک و اسناد درجه اول و موثق یعنی کتیبه‌ها و الواح که خود نویسنده از کسانی بوده که موفق به خواندن آنها شده و به‌همین دلیل این کتاب دوجلدی فاقد کتاب‌شناسی‌ست زیرا مآخذ آن، کتابها نیستند، بلکه کتیبه‌ها هستند.

این اثر مهم مجموعاً از ۵۰۰ صفحه تجاوز نمی‌کند و از این حیث (کمی) هم‌حجم کتاب اشپولر است و از جهت روش تحقیق و تأکید درباره تاریخ اقتصادی و فرهنگی نیز به کتاب اشپولر شباهت دارد. نظر به اهمیت این کتاب سترگ، من فهرست هر دو جلد را در این‌جا می‌آورم بدان امید که این کتاب همان باشد که علامه زریاب خوئی پیش از وداع، ترجمه آن‌را برای انتشارات خوارزمی به‌اتمام رسانده بود، چرا که او همیشه زریاب را می‌یافت و کسوت پارسی می‌پوشاند و دو زر را در هم می‌آمیخت. و چنانچه او زر دیگری را نگین زبان پارسی برنشانده، دست‌کم در این‌جا «آب دریا را اگر نتوان کشید / هم به‌قدر معرفت باید چشید.» ما لا یدرک کله، لا یتُرک کله. پس عجاله فهرست را دریا بیم:

فهرست جلد یکم

پیشگفتار؛ فصل یکم: اسناد و مدارک برای فتح دروازه آسیا: الف. رمز شناسایی و خواندن رسم الخط میخی؛ ب. جرثومه سنگنبشته‌های یادبود بیستون؛ پ. متون تازه از زمان داریوش.

فصل دوم: از دریای آبی [دریاچه رضاییه] به سوی آنتان [انزان]: الف. سفری سترگ به سمت جنوب؛ ب. پادشاه پارسی کوروش یکم [نیای کورش بزرگ]؛ پ. صعود مادها.

فصل سوم: پیامبر زردشت: الف. سلحشوری و حماسی‌گری؛ ب. زردشت در روند برانگیختگی به پیامبری؛ پ. نبرد، فرار، و پیروزی؛ ت. زردشت، آیین ایمان؛ ث. نخستین واپسین امر.

فصل چهارم: کوروش بنیانگذار امپراتوری جهانی: الف. سقوط ماد؛ ب. سقوط لیدی؛ پ. سقوط بابل؛ ت. حادثه در بابل؛ ث. بازگشت یهودیان به سرزمین خویش و بهبود وضع ایشان؛ ج. کوروش خداوندگار کشور؛ ج. مرگ کوروش.

فصل پنجم: گذار داریوش به سوی قدرت: الف. قتل برادر کبوجیه؛ ب. تسخیر مصر و سئودان [جلگه نیل که نوبیا Nubia خوانده می‌شد]؛ پ. شورش بردیای دروغین؛ ت. «نوزده قتل عام در یک سال» [منقول از کتیبه‌های داریوش].

فصل ششم: «همه ملل آرام گردیدند» [منقول از کتیبه‌های داریوش]. الف. میزان و نسبت شرکت در سیاست داخلی؛ ب. بنای معبد در اورشلیم؛ پ. اعزام اوجاهورها [دریادارهای مصری]؛ ت. سیلی بر سارد؛ ث. بنای کاخ شوش؛ ج. لشکرکشی علیه سرزمین سرسخت اسکیتهای جنوب روسیه [سکائیه]؛ ح. بنای کانال سوئز؛ ح. شیخ کسوف: ماراتن.

فصل هفتم: شخصیت داریوش: الف. داریوش به مثابه سامان‌دهنده کشورها؛ ب. کتیبه‌های زیرین آرامگاه [کوه‌نشته‌ها یا سنگ‌نشته‌ها]؛ پ. کتیبه‌های زیرین آرامگاه [لوح‌نشته‌ها]؛ ت. داریوش به مثابه بزرگ‌معمار؛ ث. مأموریتها و رسالتهای آگاهانه داریوش؛ ضمیمه. فهرست جلد دوم:

فصل یکم: از خشایار تا اسکندر: الف. شخصیت خشایار؛ ب. شورشهای مصر و بابل؛ پ. از شوش به عزم سلامیس؛ ت. زوال و انحطاط درونی؛ ت. هخامنشیان پس از خشایار؛ ج. اسکندر.

فصل دوم: پادشاه در دودمان هخامنشیان: الف. مظهر اقتدار؛ ب. زندگی روزمره شاهنشاه.

فصل سوم: دولت‌های دست‌نشانده و دیوان‌مداری امپراتوری: الف. کارکرد و وظایف منصب‌داران دربار؛ ب. خزانه‌داری (گنجینه دربار)؛ پ. هیأت دولت (مستوفی‌الممالک = خزانه‌دار) دیوان اعلی، دیوان استیفاء؛ ت. وزیر کشور؛ ث. شورای محرمانه امپراتوری؛ ج. سررشته‌داری (دیوان‌مداری).

فصل چهارم: دادگستری و آموزش و پرورش: الف. دیوان عالی قضائی؛ ب. نظام جزائی؛ پ. روش تعلیم و تربیت.

فصل پنجم: وضع سپاه: الف. ساخت سلسله مراتب فرماندهی؛ ب. ارتش هخامنشی؛ پ. روش جنگ در پارس باستان؛ ت. روش پدافند.

فصل ششم: نظام اقتصادی و اوضاع اجتماعی: الف. کشاورزی؛ ب. اوزان، اندازه‌ها و ارز؛ پ. قیمت‌ها؛ ت. لابه‌های اجتماعی؛ ج. درباره موقعیت و منزلت زنان در ایران باستان.

فصل هفتم: ترکیب دینی: الف. نیایش و مناسک دربار؛ ب. سیاست دینی داریوش؛ پ. اوضاع و احوال دینی در پارس؛ ت. مراسم مذهبی ایرانیان مشرک [غیرزردشتی‌ها]؛ ث. محرمات و قربانی کردن.

فصل هشتم: عرف و آداب و رسوم: الف. عرف دربار؛ ب. عرف عامه؛ پ. عرف دینی.

فصل نهم: درباره هنر هخامنشی: الف. هنر معماری؛ ب. هنر پیکرتراشی؛ پ. صنایع مستظرفه (ظریف‌سازی)؛ ت. موسیقی؛ ث. شاعری (سرایش).

فصل دهم: پارس‌ها و یونانی‌ها: پایان سخن؛ ضمیمه.

از این پس به مدت یک دهه از هینتس چندان خبری نیست. لیکن وی در گوشه‌ای به آسودگی در دوران تقاعد دلخوش نبود، بلکه بازنشستگی فرصت بیشتری برای فراهم می‌آورد تا یکی دیگر از دو مهمترین اثرش را با دستیاری هایده ماری کوخ به سال ۱۹۸۷

به نام فرهنگ عیلامی^{۸۳} که شامل دو جلد و هزار و چهارصد صفحه و حاوی شانزده هزار واژه بود و از حیث باستان‌شناسی و زبان‌شناسی تنها باید بی‌نظیر و صفحش کرد، انتشار دهد. از این پس یک کتاب کوچک به نام پولهای اسلامی در قرون یازدهم تا نوزدهم با نرخ تسعیر به‌طریق^{۸۴} در سال ۱۹۹۱ انتشار داد و دو مقاله درباره حضرت ابراهیم و حضرت عیسی نیز از وی ذکر شده که مآخذ آنها دقیقاً قید نگردیده، اما قدر مسلم آن است که در همان مجله شرق‌شناسی آلمان انتشار یافته‌اند. و نیز در سال ۱۹۸۹ به مناسبت ضایعه فقدان ایلس، مقاله‌ای در همان مجله (؟) قلمی کرده که جهان‌داری ترجمه آن را فراهم آورده اما مآخذ را یاد آور نشده است. نوشته‌های دیگری هم اعم از چاپ شده و نشده باید از وی باقی مانده باشند که شاید در آینده یکی از شاگردانش همراه فهرست کامل آثارش به طبع برساند و چه بسا در مجموعه آثارش از سوی دانشگاه گوتینگن و یا هیأت مستشرقین انتشار یابد و یا قبلاً انتشار یافته که از آن آگاهی ندارم. همچنین چند اثر دیگر که در این کتاب‌شناسی نیامد، در پایان واپسین بخش این پژوهش زیر عنوان «ملحقات» افزوده خواهد شد.

چهره‌ای تابناک و فراموش‌نشده‌ی:

فهرست متنوع آثار هینتس نشان می‌دهد که وی در دو حوزه ایران باستان و خاورمیانه اسلامی یا به نحوی که مرسوم است «خاور نزدیک»، متخصص و فعال بود، که به تدریج کفه تاریخ و زبان‌شناسی ایران باستان سنگین‌تر شد. هینتس همچنین بر تاریخ اقتصادی و اجتماعی تکیه داشت و به قول رومر از سرمشقهای برجسته‌ای همچون مینورسکی و بارتولد سود جست چرا که «هر دو راه او را برای تحقیق در تاریخ سازمانها و بنیادها، تاریخ اقتصاد [ی] و تاریخ اجتماعی هموار کردند.»^{۸۵}

هینتس از سرزمینی سربرداشت که پیشینه‌ای شگرف در خاورشناسی همچون فلسفه و زبان‌شناسی و موسیقی و غیره دارد و بزرگانی چون شدر، گوتمید، نولدکه، هرتسفلد، هرتل، مولر مونخن، گلدزبر، و دهها اعجوبه دیگر پرورده که همچون کانت و هگل و نیچه و شلینگ و شوپنهاور و فیخته به بطون متون و مفاهیم و مقولات رخنه می‌کنند که هیچ سرزمین و ملت دیگری یارای هم‌اوردی با این پیشینه و ویژگی را ندارد. هگل که خود یکی از بارزترین نمونه‌های این واقعیت است اعتقاد دارد که ملت آلمان به‌جای گسترش در بیرون یا با توسعه‌طلبی و استعمار سرزمینهای دیگر، در درون خود رشد می‌کند کما این‌که بیسمارک نیز با سیاست «آهن و خون» آلمان را

به پیش راند.

نادره‌ای که به‌ما بدرد گفت، دکتر عباس زریاب خوئی که خود آلمانی‌دان* برجسته‌ای بود و قدرت کم‌نظیرش را در ترجمهٔ تابناک ۷۷۰ صفحه‌ای نولدکه به‌منصهٔ ظهور رسانده^{۸۵} و بر دو ترجمهٔ انگلیسی او از ویل دورانت پیشی بسته،^{۸۶} در «پیشگفتار» برتشکیل دولت ملی در ایران، هینتس را «یکی از بزرگترین دانشمندان معاصر» می‌خواند که «اطلاعات وسیع خود را از زبانهای مختلف و مآخذ درجه اول که بیشتر آنها در ایران ناشناس است» به‌دست آورده. این آثار همانهایی هستند که سنت ایران‌شناسی کُرنش‌انگیز آلمان گردشان کرده که خود هینتس نیز در آن سهم دارد، به‌طوری که اشپولر در آغاز کتابش در باب «منابع» از هینتس به‌خاطر آن که وی را در بحبوحهٔ دشواریهای ناشی از جنگ و خسارت دیدن کتابخانه‌ها و آرشیوها طی سالهای ۱۹۴۵ و ۱۹۴۶ در یافتن منابع و کتب یاری کرده و از مآخذ شخصی خویش در اختیار وی گذاشته سپاسگزاری می‌کند،^{۸۷} زریاب که وی را می‌شناخت می‌نویسد:

پروفسور هینتس از کسانی‌ست که ایران را خوب می‌شناسد. هم زبان فارسی را خوب می‌داند و خوب حرف می‌زند و هم زبانهای عربی و ترکی را خوب می‌داند و هم زبانهای ایران پیش از اسلام را خوب می‌شناسد و حتی در زبان عیلامی که زبان قدیمترین حکومت در تاریخ ایران است از جمله متخصصان انگشت‌شمار است. هم در تاریخ صفویه محقق عالیقدری‌ست. آگاهی او از زبانهای اروپایی و مخصوصاً روسی و ایتالیایی در بررسی منابع مهم این موضوع به‌او کمک شایانی کرده است.^{۸۸}

بخش اقتصاد، دانشگاه اتلانتیک، فلوریدا

* استاد زریاب در آلمان تحصیلاتش را پایان داد و در ۱۹۶۰ به‌اخذ درجهٔ دکترا از دانشگاه ماینس نائل آمد. پایان‌نامهٔ او دربارهٔ عصر تیموری و تاریخ کبیر جعفری نوشته شده است به این نشانی:

Abbas Zaryab, "Der Bericht über die Nachfolger Timurs aus dem *Tārīkh-i Kabīr* des Gafar ibn-i Muhammad al Husaini" (Mainz, 1960).

نخبة زمانه ایرج افشار ضمن معرفی این اثر، بخشهایی از آن را آورده است، فرهنگ ایران‌زمین، شمارهٔ ۶

(۱۳۳۷)، ص ۸۹-۱۵۸.

مآخذ و ارجاعات:

- Walther Hinz, "Schah Esma'īl II. Ein Beitrag zur Geschichte der Safavīden," *MSOS*, XXXVI (1933), s. 19-100. - ۱
- _____, *Peters des Grossen Anteil an der wissenschaftlichen und künstlerischen Kultur seiner Zeit*, Brealau, 1933. - ۲
- _____, "zur Frage der Denkwürdigkeiten des Schah Tahnāsp I. von Persien," *ZDMG*, LXXXIII (1934) s. 46-54. - ۳
- Wilhelm (Vasilii Vladimirovich) Barthold, *Ulug Beg und seine Zeit*, deutsche bearb. von Walther Hinz, Leipzig, 1935 (AKM XXI/I). - ۴
- _____, *Four Studies on History of Central Asia*, Trans. by V. Minorsky; and T. Minorsky, Leiden, 1958 - 1962. - ۵
- Franz von Erdman, "Iskeners Munschi und sein Werk", in: *ZDMG*, XV (1861), s. 457-501. - ۶
- Walther Hinz, "Eine neuentdeckte Quelle zur Geschichte Irans im 16. Jahrhundert," *ZDMG*, LXXXIX (1935) s. 315-28. - ۷
- _____, *Irans Aufstieg zum Nationalstaat im fünfzehnten Jahrhundert*, Berlin/ Liepzig, 1936. - ۸
- _____, "Quellenstudien zur Geschichte der Timuriden," *ZDMG*, XC (1936), s. 357 - 98. - ۹
- _____, "Beiträge zur iranischen Kulturgeschichte", *ZDMG*, CXXV (1937) s. 58 - 79 with addendum s. 421 f. - ۱۰
- _____, *Iran, Politik und Kultur von Kyros bis Reza Schah*, Leipzig, 1938. - ۱۱
- W. Barthold, *Herat unter Hussein Bäiqarā dem Timuriden*, deutsche bearb. von W. Hinz, Leipzig, 1938. - ۱۲
- W. Hinz, "Das erste Jahr des Groskonigs, Dareios", *ZDMG*, XCII (1938), s. 136 - 173, (n. F XVII). - ۱۳
- _____, *Iranische Reise*, Leipzig, 1938. - ۱۴
- Engelbert Kampfer, *Am Hofe des Persischer Groskonings*, Liepzig, 1940. - ۱۵
- این کتاب از سوی استاد جهاننداری به فارسی ترجمه و در سلسله انتشارات انجمن آثار ملی با عنوان در دربار شاهنشاه ایران طبع شده است، تهران، ۱۳۵۰. هینتس در پیشگفتار دربارهٔ چگونگی ترجمهٔ آن از لاتینی به آلمانی شرح کافی داده است. در چاپ بعدی، اسم کتاب به سفرنامهٔ کمپفر تغییر یافته است.
- W. Hinz, ".....", *ZDMG*, XCV (1941?), s. 251pf. - ۱۶
- _____, *Persisch*, Berlin, 1942. - ۱۷
- _____, *Altpersischer Wortschatz*, Leipzig, 1942. - ۱۸

- _____ "Altpersische Feuerheiligtümer," *Geistige Arbeit* IX, - ۱۹
(Berlin, 1942) No, 2, s. 1f.
- Erich Schmidt, *Persepolis*, Chicago, Vol. III, 1957. p.45. - ۲۰
- W. Hinz, *Uzun Hasan ve Seyhî Cüneyd*, Ankara, 1948. - ۲۱
- _____ "aus dem Mittelalterlichen Vonderen Orient", - ۲۲
Sonderabdruck aus *Belleten Turk Tarih Kurumu Basimevi*, Vol. XIII (Oktober 1949), s. 745 - 69h.
- _____ "Ein orientalisches Handelsunternehmen in 15. - ۲۳
Jahrhundert," *Die Welt des Orients*, I (wuppertal, 1947-49), s. 313-40.
- _____ "Das Rechnungswesen orientalischer Reichsfinan zämter - ۲۴
im Mittelalter," *Der Islam*, XXIX (1949). s. 1-29, 113-41.
- _____ "Review of OIP" or "Review of G. G. Cameron's - ۲۵
Persepolis Treasury Tablets. ZA (*Zeitschrift für Assyriologie und Verwandte Gebiete*, Leipzig, 1886-), XLIX = n.F.XV (1949), s.347-353.
- _____ "Das Steuerwesen Ostenantioliens im 15. und 16. - ۲۶
Jahrhundert," *ZDMG*, 100 c. (1950), s. 177-201.
- V. Minorsky, "The AQ-Qoyunlu and Land Reforms," *BSOS*, Vol. - ۲۷
XVII (1955), F.N#3, p.450.
- W. Barthold, *Islam medeniyeti Tarih*, tercüme eden: Foad Köprülü, - ۲۸
Istanbul, 1940.
- W. Hinz, "Elamisches," *Arch. Orient*, 18 (1950), s. 282ff. - ۲۹
- _____ "Elamisch is-ma-lu", *Or*, n.s. 19 (1950), 408ff. - ۳۰
- _____ "The Elamite Version of the Record of Darius's Palace - ۳۱
at Susa", *Journal of Near Eastern Studies*, Vol.IX, No.1 (Jan. 1950), pp. 1-7.
- W. Barthold, "Die persische Inschrift an der Mauer der Manucehr- - ۳۲
Moschee zu Ani," deutsche bearb. von Walther Hinz, *ZDMG*, CI, (1951), s. 291-69.
- W. Hinz, "Die Einführung der altpersischen schrift," *ZDMG*, 102 - ۳۳
(1952) s.28-38.
- W. Hinz, "Zwei Steverberfreiunsurkunden," in *Document islamica - ۳۴
inedita*, Festschrift für Richard Hartmann, Berlin, 1952, s. 211-20.
- Abd Allah Māzandarāni, *Risāla-ye Fallakkyyān*, Herausgeben - ۳۵
von Walther Hinz, Weisbaden 1952.
- _____ ۳۶ - هانس رومر، مآخذ سابق الذکر.
- The Cambridge Economic History of India*, T. Raychaudhuri - ۳۷
and I. Habib (eds.), Cambridge, 1982. Vol.I.

Walther Hinz, "Die persische Geheimkanzlei im Mittelalter, in *Weststl, Abb R. Tschudiüberreicht*, (Wiesbaden, 1954), s. 342-55. - ۳۹

_____ "Lebensmittel preise im mittelalterlichen vordern orient," *Wo,II* (1954). - ۴۰

_____, *Persisch*, Berlin, 1955. - ۴۱

_____, *Islamische mass und Gewichte umgerechnet ins metrischs system*, Leiden, 1955 [HO, Ergänzungsband I, 1]. - ۴۲

فالتز هنتس، المکابیل والاوزان الاسلامیه و ما بعدلها فی النظام المتری، ترجمه عن الالمانیه: الدكتور کامل العسلی، منشورات الجامعة الاردنیة، مطبعة القوات المسلحة الاردنیة، عمان، ۱۹۷۰.

_____, "Zur achamenidischen Hofverwaltung," *ZDMG*, 108 (1958), 126-132. - ۴۳

Walther Hinz, "Zu den Persepolis Tafelchen," in *ZDMG*, 110 (1961), 236-51. (n.F.XXXV). - ۴۴

_____, *Zarathustra*, Stuttgart, 1961. - ۴۵

۴۶ - نگاه کنید به چند اثر ایدمدت از هرتسفلد به این قرار:

A. Ernest Herzfeld, *Archaeological History of Iran*, London, 1935.

B. _____, *Iran in the Ancient East*, London/ New York, 1941.

C. _____, *Zoroaster and his World*, Princeton, 1947, 2 Vols.

برای خواندن هرتسفلد به فارسی رجوع شود به: کشف الواح تاریخی تخت جمشید، از سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۱۲.

۴۷ - برای آگاهی از حفاریهای تخت جمشید نگاه کنید به شاهکار فناپذیر اریش اشمیت در سه جلد *غول آسا* به این نشانی:

Erich F. Schmidt, *Persepolis*, Chicago, Vol.I, 1953, Vol.II, 1957, Vol.III, 1964.

۴۸ - نگاه کنید به اثر دوران ساز جرج کامرون به این نشانی:

George G. Cameron, *Persopolis Treasury Tablets*, Chicago, 1948.

۴۹ - نگاه کنید به دو اثر فراموش ناشدنی از ریچارد هالوک به این نشانیها:

Richard T. Hallock, *Persepolis Fourtification Tablets*, Chicago, 1969.

_____, "The Evidence of the Persepolis Tablets," *The Cambridge History of Iran*, Vol.II, Ilya Gershevitch (ed.), Cambridge, 1985, pp. 588-609.

Ronald G. Kent, *Old Persian: Grammer, Text, Lexicon*, New Haven, 1950. - ۵۰

Ilya Gershevitch, [Review of] George Cameron's *Persepolis Treasury Tablets*, *Asia Major*, New Series, Vol. 2, Pt. I (1951), pp. 132-44. - ۵۱

_____, "Zoroaster's Own Contribution," *JNES*, Vol.XXIII, No.1 Jan. 1964, pp. 12-38.

۵۲ - برای شرح مفصل کشف الواح تخت جمشید و نقش آنها در شناخت تاریخ اقتصادی ایران هخامنشی

(روابط مالکانه، وضع طبقاتی و شیوه تولیدی)، نگاه کنید به سلسله مقالاتی از نگارنده در فصلنامه آینده تحت عنوان «فتودالیزم غربی و استبداد شرقی» که بخش نخستین آن در شماره‌های ۱۰-۱۲ (دی - اسفند ۱۳۷۲) انتشار یافته و بخشهای سوم تا پنجم نیز بعداً در همان جا پدیدار خواهد شد، که بدوران مادها و هخامنشیان می‌پردازد، و ضمن آن از هینتس و همگنان بیشتر سخن خواهد رفت.

- R. Girshman et L. Vanden Berghe, *Iranica Antiqua*, Vol.XII, Leiden, 1977. - ۵۳
- W. Hinz, "Zur Entzifferung der Elamischen Struichschrift," *Iranica Antiqua*, Vol.II, 1962. - ۵۴
- _____ "Die Elamischen Inschriften des Hanne", in *A Locust's Leg: Studies in Honour of S.H. Taqizadeh*, Walter Bruno Henning and Ehsan Yarshater (eds.), London, 1962, pp. 105-116. - ۵۵
- _____ "Elamica," in *Or*, n.s. 32 (1963), 1ff. - ۵۶
- _____ *Persia*, c. 2500-1800 B.C., Cambridge, 1963 - ۵۷
- _____ *Persisch Praktischer Sprachführer*, Berlin, 1964. - ۵۸
- _____ *Persia*, c. 1800-1550 B.C., Cambridge, 1964. - ۵۹
- _____ *Das Reich Elam*, Stuttgart, 1964. - ۶۰
- _____ *The Lost World of Elam*, Translated by Jennifer Barnes, London-New York, 1971, and Russian Translation: *Gosudarstro Elam*, Nauka, Moscova, 1977. - ۶۱
- _____ "The Elamite God d.CAL," *JNES*, Vol.XXIV, No.4 (Oct. 1965). - ۶۲
- _____ "Die Entstehung der altpersischen Keilschrift," *AMI (New Series)*, 1 (1968). s. 95-98. - ۶۳
- _____ *Altiranische Funde, und Forschungen*, Berlin, 1969. - ۶۴
- _____ "The Value of the Toman in the Middle Ages." - ۶۵
- در یادنامه ایرانی میهن‌سکی، به کوشش مجتبی مینوی و ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۸، ص ۹۰-۹۵.
- Mahmud Bina-Motlagh, "Scheich Safi von Ardabil," Ph.D. Thesis, Göttingen University, 1969. - ۶۶
- W. Hinz, "Die elamischen Buchungstäfelchen der Dariuszeit," *Or*, 39(1970), 421-440. - ۶۷
- _____ *Māni and Kardēr*," *La Persia Nel Medioevo*, Roma 1971, pp. 485-499. - ۶۸
- _____ "Die Spätmittelalterlichen Währungen im Bereich des persischen Golfes," in *Iran and Islam*, in Memory of the Late Vladimir Minorsky, edited by C.E. Bosworth, Edinburgh, 1971, pp. 303-14. - ۶۹
- _____ "Persis," *PW supplementary Volume* (1971), 1022-38. - ۷۰
- _____ "Reichsgrunder Kyros," *Festgabe deutscher Iranisten zur 2500 Jahrfeter Irans*, Stuttgart, 1971, 55-63. - ۷۱
- _____ "Die Quellen," *Historia. Einzelschriften*, 18, Beiträge zur Achemenidengeschichte, G. Walser (ed.), Wiesbaden, 1972. - ۷۲

- _____ , *Neue Wege im Altpersischen*, Wiesbaden, 1973. - ۷۳
- _____ , *Altiranisches Sprachgut der Nebenüberlieferungen*.
Wiesbaden, 1975. - ۷۴
- _____ , *Geborgenheit*, Zurich, 1975. - ۷۵
- _____ , *The Corner Stone*, Translated by Ernst Rose and Sheila Wilson, - ۷۶
Studbury, 1977.
- _____ , [Review of] *Istoriya Iranskogo gosudarstva i Kultury*
(Moscova, 1971) *OLZ*, 70 (1975), 388-93. - ۷۷
- _____ , "zu den mörsern und stösseln aus Perspolis," *ACIr* 4
(1975), 371-85. - ۷۸
- _____ , *Darius und der Suezkanal*, "AMI (New Series) 8
(1975), 115-21. - ۷۹
- _____ , *Darius und die Perser: ein Kulture-geschichte der*
Achameniden, Baden-Baden, Vol.I, 1976, Vol.II, 1979. - ۸۰
- Albert Olmstead, *History of Persian Empire*, Chicago, 1948. - ۸۱
- Walter Hinz, und Heidemarie Kock, *Elamisches Wörterbuch*, Berlin, 1987. - ۸۲
- _____ , *Islamische Wahrungen des Jahrhunderts Jahrhunderts*
ungerechnet in Gold, Wiesbaden, 1991. - ۸۳
- ۸۴ - رومر، مأخذ سابق‌الذکر.
- ۸۵ - تنودور نولدکه، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب خوئی، سلسله انتشارات
انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۶۰.
- ۸۶ - ویل دورانت، لذات فلسفه، ترجمه عباس زریاب خوئی، نشر دانش، تهران، ۱۳۴۷ و نیز ویل دورانت، تاریخ
فلسفه، ترجمه عباس زریاب خوئی، نشر دانش، تهران، ۱۳۴۵.
- ۸۷ - برتولد اشپولر، تاریخ ایران در قرون نخستین اسلامی، ترجمه جواد فلاطوری، بنگاه ترجمه و نشر کتاب،
تهران، ۱۳۴۹ و چاپ دوم انتشارات علمی و فرهنگی، تهران، ۱۳۶۴.
- ۸۸ - نگاه کنید به «پیشگفتار» زریاب خوئی بر تشکیل دولت ملی در ایران.

اختر اسلامبول

در واپسین روزهای سال ۱۲۹۲ق. روزنامه نامبردار اختر* در پایتخت عثمانی آغاز به انتشار کرد و در نخستین سرمقاله‌اش نوشت: «با این که زبان پارسی (...) امروز هم جزء عمده زبانهای دولت علیه عثمانی می‌باشد (...) تاکنون روزنامه‌ای بدان لسان ترتیب نشده»^۱ محیط طباطبایی نیز هنگام بحث درباره همین روزنامه می‌گوید: «چنان که می‌دانیم، زبان فارسی در عثمانی تا زمان محمدخان ثانی زبان دوم دربار عثمانی شمرده می‌شد و هر ادیب و نویسنده فاضل عثمانی، فارسی را هم در حد زبان ترکی از جهت خواندن و نوشتن می‌آموخت. بنابراین انتشار روزنامه فارسی بایستی خیلی زودتر از این در اسلامبول صورت گرفته باشد»^۲.

پیدااست که این پژوهشگر، تنها به پایتخت و بخشهای ترک‌نشین عثمانی توجه داشته و آن روزنامه‌نگار به سراسر عثمانی که در آن کردها هنوز در مکتبهای سنتی گلستان می‌آموختند، سلسله‌های مختلف صوفیه در آناتولی و بالکان فارسی را مقدم بر دیگر زبانها می‌داشتند و شیعیان پارسی‌زبان عتبات اقلیتی بزرگ را تشکیل می‌دادند.

اما انتشار کتاب فارسی در عثمانی، پیش از ایران و دیگر سرزمینهای فارسی‌زبان بوده است. زیرا چاپ و چاپخانه (— به کوشش اروپاییان و اقلیت‌های مسیحی و یهودی) زودتر از آن سامانها به میان ترکان راه یافته و رونقی در خور پیدا کرده بود.

* دوره‌های ناقص اختر در اکثر کتابخانه‌های معتبر ایران و بیرون از آن، در کتابخانه دانشگاههای کمبریج، هاروارد، پرینستون و همچنین حقی تاریخ کتبخانه‌سی (اسلامبول) موجود است.

در اسلامبول، نخستین کتاب فارسی چاپی جهان به سال ۹۵۳ق (۱۵۴۶م) چاپ شد و آن توراتی‌ست به خط راشی.^۲ چاپ کتاب به خط فارسی-عربی از ۱۱۴۱ق (۱۷۲۹م) در عثمانی آغاز شد و از آن پس، شمار چشمگیری کتاب ادبی و تاریخی و مذهبی فارسی در آن کشور به چاپ رسید؛ که نخستین آنها، لسان‌العجم معروف به فرهنگ شعوری‌ست که فرهنگی فارسی-ترکی‌ست و به سال ۱۱۵۵ق (۱۷۴۲م) در اسلامبول از چاپ خارج شد.

نخستین روزنامه ترک‌زبان جهان تقویم وقایع است که به سال ۱۲۴۷ق (۱۸۳۱م) در پایتخت عثمانی آغاز به انتشار کرد و آن، حدود شصت سال پس از ورود زبان فارسی به روزنامه‌های انگلیسی کلکته، نه سال پس از انتشار مرآت‌الخبار و جام جهان‌نما روزنامه‌های سراسر فارسی همان شهر بنگالی و شش سال پیش از چاپ نخستین روزنامه ایران، یعنی کاغذ اخبار میرزا صالح شیرازی، بوده است.

ایرانیان همواره به روزنامه‌های ترکی و فارسی عثمانی توجه داشتند و در صورت و معنا از آن روزنامه‌ها تقلید کردند. کافی‌ست بگوئیم که واژه‌هایی همچون سالنامه و جریده و مطبوعات و مخبر و موزع و... از ترکی عثمانی وارد زبان فارسی ایران شد و نام بسیاری از روزنامه‌های ایرانی نیز تقلیدی از نام روزنامه‌های ترک بود.

روزنامه‌های چاپ ایران هم در میان اتباع عثمانی خواننده داشت. پاسخ به‌نامه‌های برخی از این خوانندگان که در روزنامه‌های دوره ناصری چاپ تهران درج شده است، گواه بر این مدعاست.^۵

انتشار روزنامه فارسی پیش از اختر یا همزمان با آن

برخی از منابع تاریخی، از روزنامه‌هایی نام برده‌اند که پیش از انتشار اختر و یا همزمان با آن در اسلامبول به چاپ رسیده است. حال آن‌که جز در مورد یکی از آنها، هیچ‌گونه دلیل استواری بر انتشارشان در دست نیست:

ترکستان - نخستین بار، در خاطرات خان‌ملک ساسانی - مأمور پیشین سیاسی ایران در اسلامبول که خود دستی در کار پژوهش داشت - از انتشار روزنامه‌ای فارسی‌زبان در اسلامبول پیش از انتشار اختر سخن به میان آمده است.^۶ وی، با توجه به اسناد سفارت ایران در پایتخت عثمانی، یادآور می‌شود که آن روزنامه «ترکستان» نام داشته، در ۱۲۸۱ق (۱۸۶۴ یا ۱۸۶۵م) منتشر شده و «راجع به روزنامه مزبور در دفاتر سفارت بیش از این به نظر نرسید». خان‌ملک ساسانی می‌افزاید که نسخه‌ای از «ترکستان» را میرزا حسین خان مشیرالدوله که در آن هنگام سفیر ایران در باب‌عالی بود به تهران فرستاده است. این سخن را فریدون آدمیت نیز تکرار کرده^۷ ولی اطلاع تازه‌ای

درباره آن روزنامه نداده است.

یازده سال پس از تاریخ فرضی انتشار «ترکستان» روزنامه اختر آغاز به انتشار کرد. آن روزنامه در دوره طولانی انتشار خود و روزنامه‌هایی که پس از آن به فارسی در اسلامبول به چاپ رسیدند هیچ گونه اشاره‌ای به «ترکستان» نکردند. وانگهی، نه تنها در آرشیوهای کنونی اسلامبول و آنکارا — که فهرست موجودی روزنامه‌ها و مجله‌های برخی از آنها نیز منتشر شده است — نسخه‌ای از «ترکستان» وجود ندارد، بل، تاکنون در آثار منتشرشده ترک و غیرترک درباره تاریخ روزنامه‌نگاری آن کشور نیز سخنی از این روزنامه به میان نیامده است.

شاید «روزنامه» ای که مشیرالدوله به تهران فرستاده به مفهوم رایج‌تر آن زمان و در واقع گزارش خطی رویدادهای ترکستان باشد که به جبهتی برای دربار عثمانی یا مقامهای آن کشور ارسال شده، نظر سفیر ایران را به خود جلب کرده و او را بر آن داشته است که نسخه‌ای از گزارش را برای آگاهی وزارت خارجه به تهران ارسال دارد. نسخه‌ای که متأسفانه نشانی از آن در آرشیو وزارت خارجه ایران برجا نمانده است.

اتحادالاسلام - بنا به نوشته ابراهیم صفایی ملابری در رهبران مشروطه، به پیشنهاد ابوالحسن میرزا شیخ‌الرئیس (حیرت قاجار)، روزنامه‌ای به دو زبان فارسی و عربی به نام «اتحادالاسلام» در پایتخت عثمانی انتشار یافته است. صفایی پا را از این فراتر می‌نهد و می‌نویسد «روزنامه اتحادالاسلام منتشر شد و مدتی خود شیخ‌الرئیس مسؤل آن بود».^۸

درباره این روزنامه دوزبانه چاپ اسلامبول، در هیچ یک از منابع روزنامه‌نگاری عربی و ترکی نیز — به مانند منابع فارسی و از جمله سرگذشتنامه شیخ‌الرئیس در دیوان منتخب نفیس او — نشانی نیافتیم. به نظر می‌رسد که نوشته صفایی از تلگرام رمزی که میرزا ملکم‌خان در ۱۲۹۷ پیرامون نقشه‌های عثمانیان جهت تشکیل یک کشور واحد اسلامی به تهران فرستاده بود متأثر باشد. صفایی این تلگرام را در جایی دیگر نقل کرده است:

در باب خیالات دولت عثمانی برای اتحاد اسلام... در این باب بعضی کتابچه‌ها نوشته و یک روزنامه مخصوص هم برپا نموده و الآن در اسلامبول گرم این خیال هستند!

می‌بینیم که در این گزارش ارسال شده از لندن نیز از زبان روزنامه و دست‌اندرکاران آن سخنی به میان نیامده است.

این را هم بیفزایم که ابوالحسن میرزا شیخ‌الرئیس در آن سالها در اسلامبول می‌زیست و با سید جمال‌الدین افغانی در کار وحدت اسلامی می‌کوشید. وی، بعدها

کتابی به نام اتحادالاسلام در هند به چاپ رسانید،^۱ ولی این که او یا دیگری «خیال» دولت عثمانی را جهت چاپ یک روزنامه فارسی یا دوزبانه جامه عمل پوشانده باشد محل تردید بسیار است.

جهان و خورشید - از نامه‌ای که میرزا آقاخان کرمانی خطاب به ملکم نوشته چنین برمی‌آید که این نویسنده روزنامه‌نگار نیز می‌خواسته روزنامه‌ای به نام «جهان» در اسلامبول برپا کند ولی آن را «از قوه به فعل» درنیاورده است.^۲ میرزا مهدی‌خان تبریزی سردبیر اختر هم در سال ۱۳۱۴ قی پس از توقیف آن روزنامه تقاضای انتشار روزنامه‌ای به نام «خورشید» کرد لیکن آن روزنامه نیز منتشر نشد.^۳

شاهسون - اما وجود یک روزنامه فکاهی-اجتماعی که در سال چهاردهم از انتشار اختر چاپ شده، محرز است. این نشریه، شاهسون نام داشت و به سال ۱۳۰۶ قی (۱۸۸۹ م) مخفیانه در اسلامبول منتشر شد و آن را توسط پست از شهرهای مختلف اروپا به تهران ارسال داشتند. بدین گونه، شاهسون را باید پدر روزنامه‌های مخفی فارسی دانست.

هیچ نسخه‌ای از این روزنامه در دست نیست. لیکن با توجه به آنچه منابع متعدد نوشته‌اند، تنها شماره آن به طریقه ژلانی به چاپ رسیده است. از این رو باید آن را نخستین روزنامه فارسی با این نوع چاپ انگاشت و چون محتوایش فکاهی بود، نخستین نشریه‌ای معرفی کرد که با این روش به زبان فارسی چاپ شده است. در بالای صفحه شاهسون نوشته بودند: «در هر چهل سال یک بار منتشر می‌شود».

از دو نمونه‌ای که تربیت از شاهسون برگزیده و براون آن را ترجمه کرده^۴ چنین برمی‌آید که خلاف تصور اکثری از محققان، این روزنامه مخفی، «سیاسی» به مفهوم شناخته‌شده آن نبوده و به انتقادهای اجتماعی بسنده می‌کرده است. یکی از این نمونه‌ها مربوط به غیربهداشتی بودن حمامها و دیگری در انتقاد از صرف وقت رجال ایران در عزاداری مذهبی‌ست. روش این روزنامه در انتقاد اجتماعی، یک سال بعد از انتشارش در برخی از مطالب قانون‌چاپ لندن مورد تقلید قرار گرفت.

نام دست‌اندرکاران شاهسون در آن به چاپ نرسیده است. لیکن اکثر منابع محتوای روزنامه را به میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی نویسنده و منتقد اجتماعی آن عصر که در قفقاز می‌زیست و همچنین سید محمد شبستری معروف به ابوالضیاء منسوب داشته و خط آن را نیز از شخص اخیر دانسته‌اند. ابوالضیاء، در خلال نهضت مشروطه و پس از آن با انتشار ایران‌نو روزنامه‌نگاری نامبردار شد.

سرگذشت اختر و اختریان^۱

تاریخچه

به سبب در برداشتن مطالب روشنگر و سبک ویژه آن، روزنامه خبری - سیاسی اختر یکی از مهمترین روزنامه‌ها در تاریخ روزنامه‌نگاری فارسی‌ست. از سوی دیگر، اگرچه پیشتر در هند روزنامه‌هایی با دست‌اندرکاری ایرانی‌تباران به چاپ رسیده بود، اختر اولین نشریه منظمی‌ست که از سوی ایرانیان و در وهله نخست برای ایرانیان، در خارج از کشور انتشار یافته است.

نخستین شماره این روزنامه، پنجشنبه شانزدهم ذیحجه ۱۲۹۲ق^{۱۵} (برابر با ۱۳ ژانویه ۱۸۷۵ = ۲۴ دی‌ماه ۱۲۵۴ خورشیدی) به چاپ رسید و برابر موجودی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، آخرین شماره در دسترس آن، شماره دهم سال بیست و سوم مورخ سی‌ام ربیع‌الاول ۱۳۱۴ق (برابر با هشتم سپتامبر ۱۸۹۶) بوده است حال آن‌که تمامی منابعی که از این روزنامه یاد کرده‌اند، پایان انتشارش را در ۱۳۱۳ق نوشته‌اند^{۱۸} و تنها یک منبع متأخر، چاپ واپسین شماره اختر را در ۲۴ صفر ۱۳۱۴ ذکر کرده^{۱۹} و این تاریخ نیز یک ماه و اندی از تاریخی که یاد شد عقب‌تر است.

بنابراین، اختر حدود بیست و دو سال دوام یافته است. لیکن از آن‌جا که بارها به تحریک هیأت حاکمه ایران و یا به‌طور مستقیم از سوی مقامهای ترک توقیف شد و از سال نهم نیز به مدت یکسال و نیم به بهانه «وقوع زلزله» انتشارش معوق ماند،^{۱۸} نظر کسانی که مدت انتشار آن را حدود بیست سال نوشته‌اند، نیز، درست است.

اختر، ابتدا هفته‌ای پنج شماره نشر می‌یافت و از این‌رو، نخستین روزنامه فارسی‌زبان است که به‌روزانه شدن نزدیک شده است.^{۱۹} از سال دوم، فاصله انتشار روزنامه به هفته‌ای دوبار (دوشنبه و چهارشنبه) و در سالهای آخر به هفته‌ای یک شماره (پنجشنبه‌ها) کاهش یافت.

اداره این روزنامه از اواخر ۱۲۹۳ق به‌صورت شرکت در آمد و از این جهت هم نخستین روزنامه فارسی و مورد تقلید جبل‌المتین کلکته است. در «شرکت اختر» چند تن از اتباع عثمانی نیز سهم داشتند^{۲۰} و اداره روزنامه دارای یک چاپخانه و سلسله انتشاراتی به‌صورت کتاب بود.^{۲۱}

دست‌اندرکاران

مدیر اختر، آقا محمدظاهر قرچه‌داغی تبریزی (وفیات: ۲۱ ذیقعدة ۱۳۲۵ در اسلامبول)، بازرگان و صاحب چاپخانه اختر بود و به‌نوشته بسیاری از منابع، غیر از تأمین

(مطبعه و اداره خانه اختر)

(تصرف بدلات سالیانه)



اسلامبول خان والد در داژه
 خصوصاً کتابهای متعلق
 اداره راجع به آقا محمد طاهر
 صاحب انتشار اختر است
 اسامی وکلای کرام در مسالک
 دور و نزدیک کاهی در ضمن
 تحریر نگاشته می شود
 مدتی ۳۰ رجب الاول ۱۳۱۴
 ۲۷ آفتوس رومی سنه ۱۳۱۷
 ۸ سپتامبر ماه فرنگی سنه ۱۸۹۶

در سعادت ۴ جمادی
 دیگر حالت هر وسیله مخفی و مجیدی
 مالک هر وسیله ایران و بیخ قران
 مالک هندوستان و بنادر ۲ روی
 مالک روس و قفقاز ۱۰ سنات
 مالک اروپا ۲۵ فرانک
 مانت نسخه ۶۰ پاره است
 سرت پوست همه چاپ کرده
 اداره است.

مندی اول چاپ میوزامهدی نوروزیست

ایران روزنامه از هر گونه وقایع و اخبار و سیاست و پولیتیک و موزاداد و دیگر منافع عمومی من کشته میشود. هفته یکبار طبع
 (بیکر در اوراق و نوشته های سود مند را باستان می پذیریم در نوشتن کافدهای که از خارج می رسد اداره مختار است. کافدهی راه)
 (نوشته نمی شود ساحت حق استرداد آ را ندارد کافدهای که بوی بوست ندارد گرفته نمی شود.)

— مندرجات —

سیاسی - خبرهای تکرانی - توجهات - نشان - کره بیه -
 با تخم ابریم - تبریز - ایران - وقایع پرنس لوبانوف
 - جواب روزنامه نهمی - فوت - ایتالیا - رازیل -
 بارش و طوفان - یونان - کشتی جنگی - اوستریا
 و رومانی - حکمران مریستان - زاپون - اعلان -
 مرالیه

— سیاسی —

مشغولیت عمده بسیاری از مطبوعات فرنگستان
 در ظرف این هفته منحصر بنگارش خبر وقایع پرنس
 لوبانوف و وزیر خارجه روس و تعیین وزیر خارجه
 دیگر بجای منوقایه شارالیه است. روزنامه های مذکور
 از روی حسد نام چند نظری را نیز برای آن وزارت
 از زرگان روس می شمارند ولی تا کون از جانب اعلا
 حضرت امیرانور روس شخصی بطور رسمی بوزارت
 مشار الیها معین نشده البته این روزها خواهد شد.
 اینقدر هست که بسیاری از روزنامه های فرانسه و اوستریا
 و آلمان و غیره از وقایع آن وزیر که هواخواه صلح

و مسالک عمومی بود اظهار تأسف و تأثر میکنند.
 اما تنها علائم این تأثر در مطبوعات انگلستان مشهود
 نیست بلکه بالعکس تا بیکدرجه خورسندی خود شان
 را نیز از این واقعه پنهان نمی کنند و سبب آن هم
 معلوم نیست.

باری سبب عمده مشغولیت مطبوعات فرنگستان
 در این باب بلحاظ این است که جادا بدین وسیله تغییری
 در وضع پولیتیک دولت روس روی داده سبب ظهور
 انقلاب در وضع سیاسی دولتهای بزرگ فرنگستان
 گردد. ولی بسیاری از روزنامه های معتبر بترسبرک
 بدین تشویش خاطر مطبوعات اروپا پی برده میگویند
 دولت روس از مسلک صلحجوی خود بوجهی
 الحرافی نخواهد جست و بسبب وقایع پرنس لوبانوف
 ممکن نیست که تغییری در مسلک سیاسی دولت مشارالیها
 روی دهد. هر کس بمقام وزارت خارجه روس برآید
 هر آینه از مسلک مستقیم وزیر خارجه متوقا پیروی
 خواهد نمود.

سرمایه انتشار روزنامه، دخالت مثبت دیگری در کار آن نداشته است. با این حال، نام او همواره در آخرین صفحه اختر به صورت «طاهر» چاپ می‌شد و از برخی شواهد، از جمله نامه‌های او به میرزا ملکم‌خان^{۲۲} چنین برمی‌آید که در اداره روزنامه، بل در تنظیم مطالب آن نیز بی‌تأثیر نبوده است.

تا نیمه سال دوم روزنامه، نامی جز آقا محمد طاهر در میان نبود ولی چنان که خواهیم گفت مطالب مهم را نجفعلی‌خان می‌نوشت. از آن تاریخ تا پایان انتشار اختر، «منشی اول» یعنی سردبیر آن، میرزا مهدی‌خان تبریزی (تبریز جمادی‌الاول ۱۲۵۵ - اسلامبول ذی‌الحجه ۱۳۲۵) است که به سبب انجام این وظیفه، خود نیز مشهور به «اختر» شد. وی، در بیست و چهار سالگی به اسلامبول رفت و در آن‌جا علاوه بر نگارش روزنامه اختر، چاپخانه خورشید را تأسیس کرد و آثار تألیفی نیز از خود به یادگار گذاشت.^{۲۳} میرزا مهدی‌خان تبریزی را نباید با همنامش که به سال ۱۳۱۰ق حکمت را در قاهره منتشر ساخت، به اشتباه گرفت.^{۲۴} کسانی نیز به نادرست، میرزا مهدی‌خان را از ابتدای انتشار اختر، از دست اندرکاران آن پنداشته‌اند.^{۲۵}

میرزا نجفعلی‌خان تبریزی (خویی) مترجم سفارت ایران در اسلامبول، در آغاز انتشار اختر بسیار موثر بود و جهت و روش سیاسی مطالب روزنامه در سالهای نخستین این روزنامه، با نظر وی تعیین می‌شد. وی، در حالی که اختر به راه خود ادامه می‌داد، به قاهره و در سال ۱۳۰۸ به تهران منتقل شد و سال بعد درگذشت. چندین تألیف از وی برجاست.^{۲۶}

میرزا نجفعلی‌خان در همکاری با اختر - یا به عبارت صحیح‌تر: «هدایت» این روزنامه - از پشتیبانی میرزا محسن‌خان معین‌الملک^{۲۷} سفیر ایران در باب‌عالی برخوردار بود.^{۲۸} اما هدایت و پشتیبانی این دو تن را با اختر نباید دلیل وابستگی آن روزنامه انگاشت. به این موضوع باز خواهیم گشت.

از همکاران نامدار اختر میرزا آقاخان کرمانی نویسنده و شاعر مبارز است که در سال یازدهم از انتشار روزنامه، یعنی از ۱۳۰۳ق بدان پیوست و بعدها به علت‌های مختلف و از جمله، عدم پرداخت دوازده لیره حقوق ماهانه‌اش،^{۲۹} همکاری خود را با آن محدود کرد و سرانجام از اختر برید و از راه دور به ملکم و روزنامه قانون او که در لندن به چاپ می‌رسید پیوست.

همکاری میرزا آقاخان با اختر یک‌سال یا اندکی بیشتر ادامه داشته است.^{۳۰} برخی را عقیده بر این است که چون قرار می‌گذارند که روزنامه با یاری مالی دولت ایران و با

حمایت میرزا علی‌اصغرخان امین‌السلطان صدراعظم وقت چاپ شود، میرزا آقاخان از همکاری با این روزنامه دست‌شسته است. به‌ظاهر پایه این پندار، نامه‌ای از میرزا آقاخان است که در آن درباره میرزا محمدطاهر مدیر روزنامه نوشته شده «از بس من خلاف وجدان کاریهای او را دیدم، آخر او را ترک کردم و او هم مبالغی مال مرا خورد...».^{۳۱} در روزنامه، خبر قطع همکاری میرزا آقاخان بدین‌صورت به‌چاپ رسیده است: «اخطار. عالیجاه مجدت همراه میرزا آقاخان کرمانی که از یک‌سال به‌این‌طرف در اداره‌اخر سمت محرری داشت از نمره همین ماه ربیع‌الاول با ما قطع علاقه نموده و در اداره‌اخر به‌هیچ‌وجه صفت و سمتی ندارد».^{۳۲} باید بیفزاییم که خلاف نظر خانم لمبتون که میرزا آقاخان را بنیادگذاراخر دانسته^{۳۳} وی هیچ‌گونه نقشی در این زمینه نداشت و چنان‌که گفتیم حدود یک‌سال، آن‌هم از سال یازدهم روزنامه، با آن همکاری قلمی می‌کرد.

همولایتی و باجناب میرزا آقاخان، یعنی شیخ احمد روحی کرمانی، میرزا حبیب اصفهانی متخلص به‌دستان (وفات: ۱۳۱۱ق در اسلامبول)^{۳۴} و میرزا یوسف‌خان مستشارالدوله از رجال خیرخواه و اصلاح‌طلب ایران، از دیگر همکاران برجسته این روزنامه بودند که اکثر بدون نام و یا با نام مستعار با آن همکاری داشتند.

در سالهای ۲۲ و ۲۳ یعنی واپسین سالهای انتشاراخر، جز میرزا مهدی‌خان تبریزی که همچنان «منشی اول» معرفی می‌شد، دیگر نامی از نویسندگان در میان نیست. در سال آخر، حسین‌بیک فرزند محمدطاهر به‌عنوان مترجم فرانسه با روزنامه همکاری داشت.

آیا اخطار روزنامه‌ای وابسته بود؟

برخی از منابع اخطار را وابسته به‌دولت ایران و گروهی دیگر وابسته به‌حکومت عثمانی پنداشته‌اند. در این‌جا نظرهای هر دو گروه را با ایرادهایی که بر آن‌ها وارد است ذکر می‌کنم:

رابطه «اخطار» با دولت ایران — با وجود انتقادهای پنهان و آشکاراخر از اوضاع ایران، ممانعت مکرر از ورود و توزیع آن در ایران و حتی تحریک عثمانیها توسط دولت ایران برای جلوگیری از انتشار این روزنامه، کسانی دست‌اندرکارانش را «از یادی ناصرالدین‌شاه در استانبول» خوانده‌اند.^{۳۵} من این اتهام را با توجه به‌محتوای اخطار و نقش مهمی که در بیداری افکار و برانگیختن عقاید عمومی ایفا کرده وارد نمی‌دانم.

البته یاریهای مالی نیز از سوی برخی مقامهای وطنخواه و اصلاح‌طلب ایرانی به این روزنامه شده ولی انگیزه آن یاریها در وهله نخست افکار خود آن افراد بوده است:

معین‌الملک سفیر ایران، به وزارت خارجه نوشت «چون آقا محمدطاهر خودش نمی‌توانست از عهده آن برآید، من میرزا نجفعلی‌خان را گفتم به او کمک کند» و در نامه‌ای دیگر به وزیر امور خارجه یادآور شد که «روزنامه‌ی اختر شصت نمره در آمد و بعد خوابید. [با] یک صد لیره که التفات فرموده‌اید ان‌شاءالله دوباره دایر خواهد شد».^{۳۶} سفیر، در جای دیگر، از تهران می‌خواهد «سیصد تومان به صبغه انعام به اداره‌ی اختر التفات کنید. عجاله در مقابل یاوه‌گوییهای روزنامه‌های ترکی اسلحه‌ای بهتر از این نداریم».^{۳۷} میرزا ملکم‌خان ناشرقانون نیز در گزارش گله‌آمیزی به وزیر امور خارجه بر چاپ گزارش‌هایش که خطاب به وزارت خارجه بود و در اختر به چاپ رسید، ایراد گرفته است: «مضامینی که بنده از برلین محرمانه خدمت بندگان عالی تلگراف کرده بودم، در کمال خفت چاپ و مرا تمسخر کرده است». وی وزارت خارجه را به استهزا می‌کشد که «برخلاف گمان من، از خوشختی ایران، اولیای دولت علیه محسنات آزادی روزنامه را حتی در تحریرات محرمانه دولتی ملتفت و معترف شده‌اند».^{۳۸} یادآوری این نکته هم خالی از اهمیت نیست که میرزا نجفعلی‌خان را بر اثر مقاله‌ی تنددی که علیه روسیه در سال ۱۲۹۴ قی در اختر به چاپ رسانید، مدتی از خدمت سفارت خارج کردند.^{۳۹}

اینها که بر شمردیم، میان کارکنان وزارت خارجه که می‌خواستند روزنامه‌ای فارسی در برابر روزنامه‌های ترک علم شود می‌گذشت و به ظاهر کاری به شاه و صدراعظمش داشت. لیکن، سوای وزارت خارجه‌ایها، نظر هیأت حاکمه ایران نسبت به این روزنامه اصلاح طلب سخت منفی بود: محمدحسن‌خان اعتمادالسلطنه وزیر انطباعات ناصرالدین‌شاه در یادداشت‌های خصوصی خود بارها از خشم شاه نسبت به نوشته‌های اختر پیرامون نابسامانیهای ایران، یاد کرده است.

شاه، در نامه‌ای خطاب به صدراعظم خود امین‌السلطان نوشت:

این روزنامه‌ی اختر باز فضولیهای زیادی می‌کند. نسخه‌ی آن را دیدم. حال می‌دهم بیاورند. آرتیکل‌های بدی نوشته است. ملاحظه بکنید. این روزنامه این دفعه باید جداً غدغن سخت بشود که پستخانه قبول نکرده و نیاورند به ایران. حتی به چاپارهای انگلیس و روس و فرانسه هم غدغن بکنید که من بعد روزنامه‌ی اختر نیاورند به ایران. به امین‌الدوله دستخط نوشتم. شما هم تأکید کنید که از این تاریخ دیگر روزنامه نیاورده و منتشر نکنند. به سفرا هم خودتان غدغن بکنید که چاپارهای آنها روزنامه‌ی اختر را قبول نکرده نیاورند

قانون چاپ لندن که در شانزدهمین سال زندگی اختر آغاز به انتشار کرد، درباره این روزنامه نوشت: «روزنامه اختر به دولت و ملت ایران بیشتر خدمت می‌کند تا هفتاد وزیر اعظم»^۴ و در جای دیگر، به کنایه «از قول اولیای آبدارخانه قاهره» متذکر شد که «مگر نمی‌بینید به چه مواظبت قدغن کردیم که روزنامه اختر در این بابها ابداً حرف نزند»^۵.

من بار دیگر از خشم هیأت حاکمه ایران ناصری نسبت به محتوای اختر یاد خواهم کرد و در این جا بدین بسنده می‌کنم که دولتیان، گاهی در برابر این روزنامه سخت می‌گرفتند و زمانی به کجدار و مریز می‌گذراندند. اما، مهمترین شیوه آنان در مقابله با اختر تقلید از سبک و شیوه روزنامه موفق اسلامبول در روزنامه‌های دولتی ایران بود.^۶ برخی از روزنامه‌های چاپ هند توسط ایرانی‌تباران نیز، در تقلید از اختر بر روزنامه‌های داخل کشور پیشدستی می‌کردند^۷ به احتمال قوی، قرار و مداری که در سال ۱۲۸۱ق میان ایران و عثمانی درباره سانسور مطالبی که به روابط دو کشور صدمه می‌زد گذاشته شد، ناظر بر کار اختر بوده است.^۸

مقاله‌های روشنگر اختر و این واکنشهای منفی شاه و دیگر مقامهای ایران، نادرستی نظر کسانی را می‌رساند که روزنامه را وابسته به دربار و دیوان ایران ناصری قلمداد کرده‌اند. تنها یک بار از چشمداشت محمدطاهر مدیر روزنامه با اطلاعیم و آن تقاضای «انحصار طبع قرآن در ایران» است و این که «تا مدت پانزده سال هر کتابی که چاپ بشود او [= محمدطاهر] چاپ کند»^۹ ولی با این تقاضا مخالفت شد.^{۱۰}

این را هم بگوییم که در دوره مظفرالدین شاه، به سبب افزایش آزادی بیان در داخل کشور، روابط اختر با دربار و دیوان بهبود یافت. اختر شخص شاه و برخی دگرگوئیهای مثبت ایران را می‌ستود و شاید چنان که انتشارش تا صدور فرمان مشروطه ادامه می‌یافت، در این باره هم مطالب دیگری در تأیید مردم‌داری و آزادمنشی شاه می‌نوشت. در اوائل سال ۱۳۱۴، یعنی سه ماه پس از آغاز پادشاهی مظفرالدین شاه بود که وی «اختریان» را نواخت و آن لطف شاهانه بدین گونه در روزنامه بازتاب یافت:

از جانب سنی‌الجوانب اعلا حضرت اقدس پادشاه ایران و متبوع مفخم ایرانیان به سرکار معتمد السلطان آقا محمدطاهر صاحب امتیاز این روزنامه دوم درجه نشان (شیر و خورشید) و به عالیجاه مجدت همراه مقرب الحضرة الخاقانیه حاجی میرزا مهدی منشی اول اختر نیز سوم درجه آن نشان عالی مرحمت شده است.

جای دارد که از این عواطف سنیه اعلحضرت اقدس همایون پادشاه دل آگاه کلاه گوشه مباحث اختریان فرقدسای شود که این خدمت محقر در پیشگاه فلک دستگاه آن شهریار تاجور جلوه گر افتاده است. شکر این موهبت کبرا از دائره اقتدار اختریان بیرون است. از خدای درخواست می‌نماییم که ما را توفیق خدمتگذاری احسان فرماید که بلکه بتوانیم از ادای یکی از هزار حق نعمت این پادشاه مراحم دستگاه برآیم آنه قادر علی ذلک.^۸

اختر و دولت عثمانی - بعضی دیگر نیز بر وابستگی اختر به مقامهای عثمانی، پای افشوده‌اند. از جمله آنها روزنامه فارسی زبان جبل‌المتین چاپ کلکته است که با اشاره به مسائل داخلی عثمانی به تلویح از رعایت منافع آن امپراتوری در اختر انتقاد کرده و نوشته است: «همعصر محترم ما روزنامه گرامی اختر که در مطبوعات فارسی اختریست تابان در معاملات ارمنستان علاوه بر این که بحث نکرده امورات صدقه و واقعات حقه را نیز قلم انداز نموده...»^۹

چون اختر به سال ۱۲۹۳ پس از انتشار شصت شماره - به ظاهر به انگیزه دشواری مالی - از انتشار باز ایستاد، سلطان عثمانی به سفیر ایران از بسته شدن روزنامه «اظهار تکدر» کرد و افزود «حیف است در اسلامبول [به] زبان فارسی که اساس زبان ترکی و اعذب‌السنه است روزنامه نباشد» و «خیلی اظهار تمایل به انتشار روزنامه فارسی» نمود.^{۱۰} چندی بعد، سفیر به وزارتخانه خود اطلاع داد که در «بیست و هشت محرم ۱۲۹۴ نظر به تشویق سلطان روزنامه اختر دوباره دایر شد. نسخه اولش را به حضور [سلطان] فرستادم. پنجاه و پنج نسخه آبونه شدند و پولش را فرستادند. بیست نسخه به وزارتخارجه و بیست نسخه به [وزارت] معارف و ده نسخه به دربار و پنج نسخه به شاهزادگان قسمت فرمودند. یک نسخه هم علی‌حده برای خودشان خواستند. گویا خیال دارند یک عطیه‌ای مستمراً برای آقا محمدطاهر بفرستند». سفیر ایران در همین نامه به یکی از مقاله‌های اختر که در آن به روسیه حمله شده خشم دربار و دیوان ایران را برانگیخته بود اشاره می‌کند و می‌افزاید: «بستن روزنامه به جهت این که اتباع عثمانی شریکند و نظارت عمومی آن در دست حکومت است ممکن نخواهد بود».^{۱۱}

خان‌ملک ساسانی معتقد است که «همانطوری که روزنامه جبل‌المتین چاپ کلکته از نایب‌السلطنه هندوستان الهام می‌گرفته، روزنامه اختر استانبول هم از سلطان عثمانی کسب الهام می‌کرده و بعد از برهم زدن مذاکرات ایران و روس برای اتحاد اسلام قلمفرسایی

می‌کرده، قتل‌عام شیعیان سامره و قتل و غارت کربلای معلی که به‌امر سلطان انجام شد نشنیده می‌گرفته است»^{۵۶}.

در مورد این اتهامها، چیزی نمی‌توان گفت جز آن که آنها را دلیلی بر وجود ممیزی عثمانیها و خودممیزی (اتوسانسور) در روزنامه مزبور بدانیم. ساده‌دلانه خواهد بود اگر بپنداریم که در شرایط حاکم بر عثمانی و سختگیریهایی «اداره مطبوعات» و «معاینه مطبوعات» — یعنی دستگاه سانسور آن دولت که از آن یاد شد و به‌قول سفیر ایران «نظارت عمومی» بر اختر نیز مانند دیگر روزنامه‌ها در دست حکومت بود — روزنامه‌ای ایرانی می‌توانست جز این عمل کند. در اسناد عثمانی ست که: به‌سال ۱۳۰۷ق (۱۸۸۹م) علی فؤادبای منشی وزارت داخله عثمانی مأمور بود که اختر و دیگر آثار چاپی چاپ شده در اسلامبول را «پیش از انتشار» از نظر بگذراند و ممیزی کند.^{۵۷} برای شناخت دستگاه سانسور عثمانی، کافی ست بگوییم که آن دستگاه در سال ۱۳۱۳ق (۱۸۹۶م) لغت «مراد» را از صفحه‌های کتاب سیاحتنامه اولیای چلبی حذف کرد تا نام سلطان‌مراد را متبادر به‌ذهن نسازد!^{۵۸} میرزا آقاخان کرمانی هم بارها از این که در آن کشور «امر مطبوعات خیلی سخت شده حریت افکار و آزادی قلم برای کسی میسر نیست»^{۵۹} و این که «کار مطبوعات هم زیاد از اندازه مغشوش و تحت تزییقات است»^{۶۰} سخن گفته است.

همین میرزا آقاخان، درباره فشارهایی که بر اختر وارد می‌آمد به‌ملکم نوشت که: «اختر را هم از دو طرف، یعنی عثمانی و ایرانی، نمی‌گذارند یک کلمه خدمت به‌آدمیت کند، بلکه یک کلمه سخن بنویسد»^{۶۱}. وی، بارها از «اذن» و اجازه «اداره مطبوعات» و «مأمورین مطبوعات و سانسور» عثمانی برای انتشار مطالب اختر سخن گفته است.^{۶۲}

در یکی از توقیفها که به‌دستور مقامهای عثمانی انجام گرفت، اختر اطلاعیه‌ای جداگانه منتشر ساخت که نکته‌های مهم در بر دارد و به‌همین سبب آن را نقل می‌کنیم:

اخطار

بر همگان پوشیده نیست که روزنامه اختر سالیان دراز است در پایتخت اعظم اسلام به‌نیت پاکی طبع و نشر می‌شود. به‌اقتضای مقصود مقدسی که از روز نخستین پیشنهاد خود کرده به‌قدری که توانسته طرف آن مقصود مقدس را که خدمت به‌عالم اسلامیت و انسانیت است مهمل و متروک نگذاشته و همت به‌حصول آن گماشته است. سپاس مر خدای را که تاکنون در قطع مراحل این خدمت معتنا نیز لغزشی نداشته... ولی با همه این، در

این جزو زمان یعنی در این یک‌ماه آخری اداره بهیئة مطبوعات به سببی که معلوم نیست چشم از خدمات چندین ساله اختر پوشیده به باره [ای] تکالیف شاقه که از ذکر آنها ما را شرم همی آید عرصه را بر اختریان تنگ گرفت و در بیست و ششم ماه جمادی الاخری به تفصیلی که شرح آن در نسخه ۲۶ مورخ دوازدهم رجب گذشت اختر را به طور موقت تعطیل نمود و چون تقصیری که مستلزم تعطیل باشد در میان نبود، لهذا پس از یک هفته رخصت طبع و نشر ارزانی شد. و پس از چند روز دیگر دوباره آن تکالیف شاقه که اختریان به جهات عدیده در عدم قبول آن معذور بودند، به میان آمد. بالطبع امتناع شد. تا این که روز پنجم بیست و ششم رجب، باز از اداره بهیئة مطبوعات تعطیلنامه فرستاده شد که ترجمه آن ذیلاً نوشته می‌شود.

(ترجمه)

روزنامه اختر برای آن که برخلاف امر و تنبیه حکومت رفتار و در آن حرکت نیز اصرار داشت، لهذا روزنامه مذکور از امروز به امر عالی «یعنی حکم صدراعظم» بلا تعیین مدت تعطیل شد. فی ۲۶ رجب ۱۳۰۶

حال آن که به اعتقاد ما، عدالت سنیة اعلحضرت اقدس شاهنشاه اسلام که حامی مطلق تمامی فرق انام است هیچ وقت راضی نخواهد شد که بعضی مامورین جزو درباره مطبوعات (...) تا این پایه سختگیری کرده روزنامه نگاران این شهر مینوبهر را که زنده احسان پادشاه دل آگاهند مورد خسارتهای متوالی نمایند (...). امیدواریم در این دو سه روزه موانع از میان برخاسته به رفع تعطیل اشارت علیة همایونی صادر گردد تا از پرتو التفات پادشاهی اختر از وبال به در آید. و به قرار پیش به ایفای مراسم خدمت و عبودیت قیام نماید.

به هر حال عجاله برای آگاهی مشترکین محترم به عرض و نگارش این مختصر پرداخته به اعلان مطلب مبادرت ورزید. فی ۲ شعبان ۱۳۰۶هـ

توقیف روزنامه توسط مقامهای ترک منحصر به این مورد نیست. اختر بارها از سوی ترکان توقیف شد و از جمله در سال آخر انتشارش و پیش از آن که برای همیشه توقیف شود، یک بار سه هفته آن را از انتشار بازداشتند. «سبب آن نیز مختصر سهوی بود که در سر یک کلمه به وقوع رسیده به جزای تعطیل سه هفته گرفتار آمدیم». روزنامه «به حکم اداره مطبوعات» تعطیل شده بود و روزنامه نگار یادآور می‌شد که «ناگزیر از انقیاد

به حکم قانون مملکت هستیم»، در اطلاعیه مربوط به همین توقیف، درباره سانسور مقامهای ترک آمده است که «همچنین است در خصوص پاره [ای] حوادث و خبرهای داخلی که انتشار آنها بسته به تصدیق اداره بیهه مطبوعات است [و] بدون تصدیق و صوابدید آن اداره، روزنامهها (کذا) نباید چیزی بنویسند».^۱

درباره مقاله ضد روسی اختر که خان ملک ساسانی بدان اشاره کرده است باید یادآور شد که افکار ایرانیان آن روزگار سخت ضد روسی بود و قصد روسها از مذاکره در تهران، تشویق ایران به اتحاد با روسیه علیه عثمانی بوده است. بنابراین، مقاله اختر عقاید ایرانیان را بازتاب داده و یک توطئه استعماری را نیز فاش ساخته است.

محتوای اختر

اختر روزنامه‌ای روشنگر بود. در سرلوحه آن این شعار به چشم می‌خورد: «این گازت از هرگونه اخبار و از سیاسیات و پولتیک و علم و ادب و دیگر منافع عمومیه سخن خواهد گفت». دست‌اندرکاران اختر شعار روزنامه را تا پایان انتشارش تکرار و رعایت کردند.

در مقاله آغازین اختر، زیر عنوان «روزنامه و گازت»، ضمن شرحی درباره سودمندیهای روزنامه و این که روزنامه‌هایی به زبانهای مختلف در اسلامبول به چاپ می‌رسد، آمده است:

روا نیست که در همچنان پایتخت معظم اقلأ یک روزنامه فارسی نباشد که هم فارسی‌دانان در این ممالک فخمیه را از وقایع و اخبار جهان و از آنچه به کار احتیاجات حالیه می‌آید به زبان شیرین و دلنشین آگاهی دهد و هم واسطه مزید روابط و مناسبات ملل عظیمه شرقستان که امروز ما را لازمتر از آن چیزی نیست بوده باشد و بدین وسیلت اسباب پیشرفت هرگونه اتحادات مطلوبه و ترقیات صوریه و معنویه در اقطار مشرق‌زمین فراهم گردد و نیز بدین وسیلت نتایج حسنه بسیاری که به مناسبت مقام و سخن منکشف خواهد گردید حاصل آید.

نحوه تفکر دست‌اندرکاران اختر را نسبت به حرفه خود، در انتقادی که از روزنامه دولتی «ایران» چاپ تهران کرده‌اند می‌توان دید:

... به جز بعضی تشریفات اتفاقیه خبری در آن نیست (...). [درباره] احتیاجات مردم و چاره‌جویی آنها و ترقی (...). و دعوت مردم به نیکی و ترقیات ظاهریه و معنویه و مانند اینها یک کلمه نمی‌نویسند که اصل منفعت

روزنامه به اینهاست.^{۶۱}

در سرمقاله نخستین شماره اختر نیز شرحی در سودمندیهای روزنامه آمده و یادآوری شده است که «روزنامه و گازت روشنایی بخش آفاق مدنیت است».

تا پیش از انتشار قانون در لندن، روزنامه اختر تنها روزنامه ملی در برابر روزنامه‌های درباری و دولتی ایران بود. از این جهت، اکثر منابع تاریخی محتوای دلیرانه و روشنگرانه این روزنامه را ستوده‌اند: یک مأمور عالی‌رتبه انگلیس در ۱۸۹۴ به مقامهای بالاتر خود گزارش داد که روزنامه اختر در ایران و آسیای مرکزی به صورتی گسترده توزیع می‌شود و دایرة انتشار آن از دیگر روزنامه‌های فارسی گسترده‌تر است. وی یادآور شده که در هرات، حاکم آن شهر اختر را مانند بسیاری دیگر دریافت می‌دارد و نوشته‌های روزنامه بر نظرهای او اثر می‌گذارد. مأمور انگلیسی می‌افزاید که ایرانیان هر آنچه را که در اختر نوشته شود حقیقت می‌پندارند.^{۶۲} ادوارد براون در سفر خود به ایران، اختر را «تنها روزنامه قابل خواندن» یافته بود.^{۶۳} محمدعلی تربیت نوشت که «اختر در تمام ادوار انتشار خود مشعل فروزان محافل روشنفکران و مرکز اجتماع افاضل و دانشمندان تبعیدشده ایران» بود.^{۶۴} احمد کسروی در تاریخ مشروطه ایران چنین نظر داده است:

این روزنامه ارجدار و نویسندگان کسان باغیرت و نیکی بودند و... در پیشآمد امتیاز توتون و تنباکو گفتارهای مغزدار و سودمندی نوشتند که یکی از انگیزه‌های آگاهی مردم آن گفتارها بود.^{۶۵}

فریدون آدمیت می‌نویسد: «موضوعهای مهمی در آن چاپ شده که در ایران چاپ شدن نبودند».^{۶۶} دیگری یادآور می‌شود که «تغییر وضع روحی و عقیدتی من و روش شدن و برافروختگی ذهنم در مسائل اجتماعی و سیاسی و درک ضرورت تغییر رژیم استبداد به رژیم مشروطه اولین بار روزی جوانه زد که مدیر روزنامه اختر استانبول را ملاقات کردم».^{۶۷}

روشنگریهای اختر

اختر — در دورانی طولانی از حیات خود — از آزادی سخن می‌گفت، استبداد و جهل و خرافه را نکوهش می‌کرد و عقب‌ماندگیهای اقتصادی و اجتماعی و سیاسی ایران را برمی‌شمرد. این رویه موجب شد که از سویی ترقیخواهان ایران و قفقاز را مخالفان «اختری مذهب» بنامند^{۶۸} و از سوی دیگر مقامهای ایرانی و ترک به ممنوعیت و توقیف مکرر آن دست یازند. با این وصف، چنان که یک پژوهشگر ترک به درستی یادآور شده

است، اختر نشریه‌ای انقلابی نبود، بل، به‌دیگر روزنامه‌های چاپ عثمانی آن دوره می‌مانست و می‌توان آن را رادیکال معرفی کرد.^{۶۱}

آغاز سال دوم انتشار اختر با صدور دستخط صدونورده ماده‌ای سلطان عثمانی مصادف شد و آن دستخط، به‌نوعی، قانون اساسی عثمانی به‌شمار می‌رفت.^{۶۲} اختر ترجمه کاملی از آن را برای آگاهی ایرانیان منتشر کرد و نوشت که این قانون «همه نیکبختی مشرق را اساس است و اقوام وطن را پس از وحشت بیگانگی، واسطه یگانگی».^{۶۳} ترجمه اختر در ایران دست به‌دست گشت و سی سال پیش از نهضت مشروطه ایران، در قوام اندیشه‌های آزادیخواهان، موثر افتاد. حال آن‌که، تمامی روزنامه‌های داخل کشور، در برابر این واقعه مهم که در کشور همسایه روی داد، ساکت بودند.

در جمادی‌الثانی ۱۲۹۹، اختر شرحی در عیبهای پلیس ایران نوشت و آن نوشته مقامهای ایرانی را سخت برآشفته.^{۶۴} همان سیال، مقاله‌ای درباره عدالتخانه در روزنامه به‌چاپ رسید. شاه آن مقاله را از میرزا یوسف‌خان تبریزی (مستشارالدوله) پنداشت و دستوری داد که بنا بر آن، مرد آزاده را «چوب زده در انبار دولتی... پنج ماه حبس کردند و جریمه کامل از او گرفتند».^{۶۵} به‌فرمان شاه از ورود اختر به‌داخل کشور ممانعت کردند و چون دو سال و اندی بر این فرمان گذشت، با دیدن شماره‌ای از اختر که وزیر انطباعات بر او عرضه کرده بود «به‌وزیر خارجه دستخط شد مجدداً ممانعت نمایند».^{۶۶}

در ۱۳۰۸ق (۱۸۹۰م) امتیاز تنباکوی ایران به‌بیگانگان داده شد و این نارضایی عمومی را برانگیخت. نخستین بار، روزنامه قانون چاپ لندن به‌رسواکردن این امتیاز پرداخت ولی چنان که شیوه آن روزنامه بود، به‌جمله‌های شعارگونه در این باره اکتفا شد. چهار ماه بعد، اختر مقاله‌ای تحلیلی درباره اثرهای منفی امتیاز از روزنامه ترک‌زبان صباح ترجمه و چاپ کرد و در پایان خوانندگان خود را مطمئن ساخت که در آینده به‌مجرد دریافت آگاهیهای صحیح، اطلاعات بیشتری درباره این قرارداد خواهد داد.^{۶۷} دو ماه پس از آن، مقاله تندی در اختر به‌چاپ رسید که اشاره‌ای نیز به‌امتیاز «رژی» داشت: پس از شرح پیشرفت‌ها و آبادی عشق‌آباد^{۶۸} و ویرانی خراسان مجاور، هیأت حاکمه ایران مقصر آن ویرانیها معرفی شد. آن‌گاه روزنامه با اشاره به امتیازهایی که بیگانگان در ایران به‌دست آورده بودند، نوشت:

حقوق هیچ مملکت و ملتی بدین پایه را یگان فروخته نمی‌شود. آیا واسطه کار هیچ وجدان ندارد و پیش خود نمی‌اندیشد که این امتیازات متضمن حقوق عمومی است...؟ بدیهی‌ست که با این وضع مملکت اصلاح

نمی پذیرد بلکه روز به روز تباهی می گیرد. مگر دستی از غیب برون آید و

کاری بکند.^{۷۷}

انتشار این مقاله موجب شد که باردیگر ناصرالدین شاه دستور منع ورود اختر را به داخل کشور بدهد. در شماره بعد — چند شماره پیش از ورود میجر تالبوت عامل امتیاز به ایران — اختر مقاله‌ای انتشار داد که در آن با اشاره به مصاحبه روزنامه با تالبوت، ضررهای امتیاز تنباکو گوشزد شد.^{۷۸} در این هنگام، دامنه نارضایی علیه این امتیاز در ایران گسترش بسیار یافته بود و مخالفان در شبنامه‌ها و اعلامیه‌ها و سخنان خود به ممنوعیت ورود اختر اشاره می کردند. دکتر فریدون آدمیت معتقد است که آن مقاله‌های اختر را میرزا آقاخان کرمانی نوشته است.^{۷۹}

روش نگارش و نوآوریهای اختر

اختر روزنامه‌ای خبری-سیاسی بود. در بخش عمده‌ای از حیاتش، صفحه نخست به چاپ سرمقاله‌ای زیر عنوان «سیاسی» — بدون عنوان فرعی — اختصاص داشت و در آن رویدادهای سیاسی جهان تفسیر می شد. در صفحه‌های ۲ و ۳ زیر عنوان «خبرهای تلگرافی»، به خبرهای کوتاه داخلی و خارجی و خلاصه‌ای از ترجمه مطالب دیگر روزنامه‌های عثمانی یا روزنامه‌های اروپا می پرداختند. در صفحه آخر نرخ ارز زیر عنوان «صرافی» به چاپ می رسید. در کل، خبرها و گزارشهای مربوط به عثمانی بر دیگر مطالب می چربید.

اختر در کنار خبرها و مقاله‌های سیاسی و اجتماعی خود، مقاله‌ها و خبرهای بسیاری را نیز برای بالابردن سطح آگاهیهای خوانندگان خود منتشر ساخته است. این روزنامه، برای نخستین بار در یک نشریه فارسی، از وجود اولین روزنامه فارسی زبان ایران، یعنی کاغذ اخبار میرزا صالح شیرازی خبر داد و بخشی از آن را نقل کرد.^{۸۰} از مطالب جالب اختر سلسله مقاله‌هایی است که میرزا حبیب اصفهانی در سال ۱۳۰۵ ق زیر عنوان «غرائب عوائد ملل» می نوشت. این مقاله‌ها از کتاب غرائب احوال ملل اثر رفاعة بک مصری اقتباس شده بود و هر یک از آنها به یکی از هنرها یا دانشهای متداول در اروپا می پرداخت. از جمله دو مقاله پی در پی درباره «تماشا و تماشاخانه» را باید نخستین نوشته در این زمینه به زبان فارسی دانست.^{۸۱} میرزا آقاخان کرمانی هم سلسله مقاله‌ای زیر عنوان «آیین سخنوری» در اختر به چاپ رسانده است.^{۸۲}

قدیمترین سند چاپی به زبان فارسی درباره سوسیالیسم، به سال ۱۲۹۸ ق در اختر به چاپ رسید و شاید به سبب محتوای منفی آن نسبت به این مکتب بود که در روزنامه

رسمی ایران چاپ تهران نیز نقل شد.^{۸۳} پیداست که مقاله ترجمه‌ای از یک منبع غیرفارسی بوده است. در این مقاله آمده است: «گروه نهیلیست و سوسیالیست که در صحائف اخبار نوشته می‌شود طایفه [ای] هستند که روز به روز ترقی در رواج دادن مقاصد خودشان می‌نمایند و چنان که دیده می‌شود آنان از اهل (اباحه) هستند و آنان به قدر بیست سال می‌شود که در جمع اروپ منتشر شده‌اند... یک وقت در اثنای محاربه پروس و فرانسه، اصحاب این اعتقاد به نام کومونی و انترناسیونال شهرت یافته نزدیک بود که دولت فرانسه را محو و منقرض نمایند ولی طرفداران جمهوریت بعد از اعلان حکومت جمهوری به سببها و جانفشانیها نموده این آتش را خوابانیدند...»^{۸۴}

چنان که گفتیم به سال ۱۳۰۸ق، پیش از آن که جرال د تالبوت دارنده امتیاز انحصار تنباکو برای آغاز کار به ایران برود، اختر با او مصاحبه‌ای در اسلامبول انجام داد و به چاپ رسانید.^{۸۵} من تاکنون مصاحبه دیگری را که پیش از آن در یکی از روزنامه‌های فارسی‌زبان چاپ شده باشد ندیده‌ام و تصور می‌کنم امتیاز این نوآوری را باید به اختر داد.

گروهی از مخالفان اختر را طرفداران اتحاد اسلام تشکیل می‌دهند که مقاله تند آن روزنامه را علیه سید جمال‌الدین افغانی^{۸۶} از یاد نبردند. حال آن‌که، روزنامه چندی بعد هوادار سید جمال‌الدین و آرمان او شد. با این وصف، لحن مقاله مخالف سید — که عنوان آن «شیطان در لباس انسان» است — و برخی شواهد دیگر، این احتمال را قوی می‌کند که روزنامه به مخالفت دربار و دیوان ایران با او نیز توجه داشته است. اختر در مجموع، روزنامه‌ای هوادار اسلام بود و هیچ شماره‌ای از آن خالی از اشاره به این موضوع و حمایت از حقوق مسلمانان نیست.

در یک دو سال آخر پادشاهی ناصرالدین شاه و واپسین سال انتشار روزنامه که با سال نخست پادشاهی مظفرالدین شاه همزمان بود، با اختری روبرو هستیم که از نگاه محتوا فقیرتر از سالهای پیش از آن است. در این هنگام، روزنامه از پرده‌دریها و روشنگریها دست شسته بود و محافظه‌کارانه، خبرهای داخلی امپراتوری عثمانی، پاره‌ای از خبرهای رسمی ایران یا ترجمه مطالب روزنامه‌های ترک و روسی و انگلیسی و فرانسوی را درباره کشورهای مسلمان به کوتاهی و ایجاز چاپ می‌کرد و در کنار این گونه مطالب از برخی مطالب آموزنده درباره اختراع دستگاهی یا کشف ماده‌ای یا طریقه نگهداری جنگلها و پرورش کرم ابریشم... نیز غافل نبود. هم از این روست که دیگر دستگاههای ایرانی و روسی با آن سر ستیز نداشتند ولی به سبب فراوانی مطالب مربوط به عثمانی، گه‌گداری

روزنامه با دستگاه سانسور ترک مواجه می‌شد.

سوی سالهای نخست و آنچه صاحب‌قلمانی همچون میرزا نجفعلی‌خان و میرزا حبیب‌دستان و میرزا آقاخان کرمانی نوشته‌اند، زبان روزنامه زیر تأثیر ترکی عثمانی بود و می‌دانیم که آن زبان به نوبه خود تا چه حد وامدار عربی شده بود. یعنی به جای گذشته که واژه‌های موردنیاز را از فارسی تأمین می‌کردند، حال به عربی توجه نشان می‌دادند. در سالهای آخر، با نبودن اهل دانش در هیأت تحریری اختر و توجه شدید روزنامه به رویدادها و مسایل محل انتشار، تأثیر ترکی عثمانی بر نثر اختر به نحو محسوسی افزایش یافت: «اراده سینه» به جای فرمان شاهانه، «قوماندانی» به جای کوماندانی یا فرماندهی، «مداکشغار» به جای ماداگاسکار، «سیغار» به جای سیگار، «غولوا» به جای گلها،^{۸۷} «تداویخانه» به جای بیمارستان یا مریضخانه...

ویژگیهای فنی و اداری اختر

سرلوحه اختر ساده و مرکب از نام آن به خط نستعلیق بود که زیر آن سال تأسیس (۱۲۹۲) و نام روزنامه با تلفظ ترکی عثمانی به فرانسه (L'AKHTER)، در سمت راست محل چاپ و تاریخ و در سمت چپ بهای روزنامه چاپ شده است. نام اختر در سالهای نخست به صورت ساده و از شماره هجدهم سال شانزدهم به گونه اصل و برگردان (معکوس) به چاپ می‌رسید. شماره‌گذاری صفحه‌ها از ابتدای هر سال شروع می‌شد و به آخرین صفحه آخرین شماره همان سال ختم می‌گردید.

اختر تصویر نداشت. روزنامه در دوره‌ای طولانی در ۴ تا هشت صفحه با چاپ حروفی (سربی) انتشار می‌یافت اما این که بسیاری از منابع این روزنامه را اولین روزنامه فارسی با چاپ حروفی نوشته‌اند خطاست. زیرا پیشتر دو نشریه فارسی چاپ کلکته و شماره‌هایی از ایران در سال ۱۲۹۱ق به آن طریق چاپ شده بودند. قطع نخستین اختر ۳۴X۴۷ سانتیمتر، در سال دوم ۵۰/۵۰ X ۲۸/۵۰ در سه ستون و از سال هجدهم به بعد ۲۰X۲۸ در دو ستون و ۱۶ صفحه بود.

اختر در چاپخانه‌ای انتشار می‌یافت که میرزا محمدطاهر تبریزی پیش از نشر روزنامه تأسیس کرده بود. در این چاپخانه، علاوه بر اختر کتابهای بسیاری نیز به زبان فارسی چاپ شده است. اگرچه در آن کتابها و در روزنامه، نام چاپخانه را «اختر» نوشته‌اند، در واقع، این چاپخانه و فعالیتهای انتشاراتی آن زیر نام شرکتی سهامی به نام «شرکت طباعت ایرانیه» انجام می‌گرفت. شرکت در اول سال ۱۳۱۲ق پس از بیست و پنج سال فعالیت منحل شد و محمدطاهر «مؤسس و مدیر» و حاج عباس ایروانی «تحویلدار» آن،

صاحبان سهام را — که برخیشان از اتباع عثمانی بودند — در مورد تسویه حسابهای شرکت مطلع ساختند.^{۸۸} اما چاپخانه تا پایان انتشار روزنامه و چند سالی پس از آن، به نام چاپخانه «اختر» بر جا ماند.^{۸۹} اداره «اختر» همواره در محله «خان والده» بوده است و آن محله، محل سکونت و تجمع اصلی ایرانیان مقیم اسلامبول به شمار می‌رفت.

روزنامه اختر در اسلامبول ابتدا یک غروش و از سال سوم شصت پاره تکفروشی می‌شد. اشتراک سالانه در همان شهر ۴ و در دیگر ممالک عثمانی ۵ مجیدی، در ایران ۲۵ قران، در هندوستان ۱۲ روپیه، در روسیه و قفقاز ده منات (روبل) و در اروپا برابر با ۲۵ فرانک فرانسه بود. بهای اشتراک در سالهای آخر، یعنی سالهای بیست و دوم و بیست و سوم آن تغییری نکرد مگر در مورد ایران که از ۲۵ قران به ۳۵ قران رسید و این، چنان‌که ذکر خواهد شد، به سبب کاهش ارزش پول ایران در برابر ارزهای خارجی بوده است.

اختر همواره با دشواریهای مالی دست به‌گریبان بوده است. ضمن تاریخچه روزنامه از نابسامانی کارش و یاری مالی وزیر خارجه ایران و سفیر مقیم باب‌عالی سخن گفتیم. علاوه بر این چندین بار مقامهای ترک اختر را توقیف کردند و بارها ورودش به ایران ممنوع شد و هربار زیانی مالی بر روزنامه وارد آمد. در سال بیست و یکم (برابر با ۱۳۱۲ق) نیز «به‌علاوه خسارتی که از زلزله به‌مطبعه وارد آمد، به سبب تنزل قیمت مسکوکات نقره ممالک محروسه ایران نیز ضرر فراوان به‌اداره رسید [و] از مداخل روزنامه نصف به‌نصف کاست».^{۹۰}

دشواری دائمی دیگر، بدحسابی مشترکان بود. در اولین سرمقاله سال بیست و یکم از مشترکان عثمانی و هند و قفقاز تقدیر شده و آمده است که: «بالعکس، از مشترکین محترم ممالک محروسه ایران در بعض نقاط، اداره یک‌ساله بلکه هجده ماهه طلبکار است و سبب عمده این معنی نیز مسامحه و کلای محترم است، و‌گرنه مشترکین گرامی باور نداریم که در ادای این مبلغ جزئی تا این پایه ایستادگی نمایند». شبیه همین سخن، در سرمقاله شماره نخست سال بیست و دوم نیز آمده است.^{۹۱}

زنو

پانوشتها:

۱ - سی و چهار سال بعد هم سروش اسلامبول، «یگانگی عادات و آداب، قرب جوار، مشابهت ادبیات و نزدیکی زبان» میان دو کشور را، دلایل چاپ نشریه‌ای فارسی در پایتخت عثمانی دانسته است (سروش‌ش، ۱، دوازدهم جمادی‌الثانی ۱۳۲۷ق).

- ۲ - محمد محیط طباطبایی، تاریخ تحلیلی مطبوعات ایران، انتشارات بعثت، تهران ۱۳۶۰ خ، ص ۳۸.
- ۳ - سعید نفیسی، «نخستین چاپهای مصور در ایران»، راهنمای کتاب، ش ۳ (پاییز ۱۳۳۷)، ص ۲۳۲.
- ۴ - محمد امین ریاحی، نفوذ زبان و ادبیات فارسی در قلمرو عثمانی، امیرکبیر ۱۳۵۰، ص ۲۶.
- ۵ - فریدون آدمیت، اندیشه ترقی و حکومت قانون در عصر سپهسالار، خوارزمی ۱۳۵۱، ص ۳۹۸.
- ۶ - احمد خان ملک ساسانی، یادبودهای سفارت استانبول، چاپ دوم، انتشارات بابک، تهران ۱۳۵۴ خ، ص ۲۰۵.
- ۷ - اندیشه ترقی و حکومت قانون در عصر سپهسالار، ص ۳۹۸.
- ۸ - ابراهیم صفایی، رهبران مشروطه، انتشارات جاویدان، تهران ۱۳۶۳، جلد ۱، ص ۵۷۲-۵۷۳.
- ۹ - ابراهیم صفایی، اسناد نویافته، انتشارات بابک، تهران ۱۳۴۹، ص ۱۱۹: تلگراف رمز ملکم از لندن، مورخ ۲۱ رجب ۱۲۹۷ ق.
- ۱۰ - این کتاب در تهران تجدید چاپ شده است: نشر تاریخ ایران، ۱۳۶۳ خ.
- ۱۱ - نامه میرزا آقاخان به ملکم مورخ ۲۷ رمضان ۱۳۱۰ ق موجود در مجموعه اسناد ملکم (کتابخانه ملی پاریس، سند ش ۶۸).
- ۱۲ - Orhan Koloğlu, "Un Journal Persan d'Istanbul: Akhtar," in *Les Iraniens d'Istanbul*, IFEA / IFRI, Istanbul et Téhéran 1993, p. 139.
- ۱۳ - ادوارد براون [و محمدعلی تربیت] تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران در دوره مشروطیت، ترجمه محمد عباسی، انتشارات معرفت، تهران ۱۳۳۷ خ، ردیف ۲۱۵ (ص ۱۰۶ و ۱۰۷ متن انگلیسی).
- ۱۴ - «اختریان» عنوانی است که در خود روزنامه به دست‌اندرکاران آن داده می‌شد.
- ۱۵ - در اثر زیر، تاریخ اولین شماره، اول ذیحجه ذکر شده که نادرست است:
- Hamid Algar, *Mirza Malkum Khan*, University of California Press, 1973, p.186.
- ۱۶ - تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران...، ردیف ۳۴ (ص ۳۷ متن انگلیسی) و به تقلید از آن تمامی محققان بعدی.
- ۱۷ - "Un journal persan d'Istanbul," p.138.
- ۱۸ - اختر، ش ۱، سال ۱۱، ص ۱.
- ۱۹ - ایران، در سال نخست انتشار (۱۲۸۸ ق) هفته‌ای سه‌شماره چاپ می‌شد.
- ۲۰ - اختر، ش ۶۱، سال دوم، مورخ ۲۵ ذیحجه ۱۲۹۳.
- ۲۱ - از جمله: منتخباتی از مجموعه بیانات شیبانی، رباعیات مولانا، سفینه طالبی یا کتاب احمد، پندنامه قیصر...
- ۲۲ - موجود در کتابخانه ملی پاریس.
- ۲۳ - درباره او، علاوه بر مراجع روزنامه اختر نگاه کنید به:
- Revue Du Monde Musulman*, vol.IV (1908), p. 539.
- ۲۴ - چنان‌که تربیت و براون در تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران...، (ص ۱۴۶، ج ۱) این کار را کردند و دیگران به نقل آن پرداختند.
- ۲۵ - تاریخ جراید و مجلات ایران، ردیف ۴۶؛ حمید مولانا، سیر ارتباطات اجتماعی در ایران، دانشکده علوم ارتباطات اجتماعی، تهران ۱۳۵۸، ص ۹۵.
- ۲۶ - درباره او نگاه کنید به مهدی بامداد، شرح حال رجال ایران، انتشارات نوار، ۱۳۵۷، ج ۶، ص ۲۸۱-۲۸۰.
- ۲۷ - محسن خان معین‌الملک (حدود ۱۲۳۵ - ۱۳۱۷ ق) بیشتر به مشیرالدوله معروف است. وی همواره مقامهای

- مهم در وزارت امور خارجه داشته است. در رجب ۱۳۰۹ق ملقب به مشیرالدوله شد و به وزارت عدلیه و وزارت تجارت رسید. وی در جمادی‌الثانی ۱۳۱۴ وزیر امور خارجه شد و این سمت را تا پایان عمر حفظ کرد.
- ۲۸ - احمد خان ملک ساسانی، یادبودهای سفارت استانبول، ص ۲۰۵.
- ۲۹ - احمدعلی وزیری، تاریخ کرمان، به کوشش دکتر محمدابراهیم باستانی پاریزی، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۶۴، ص ۸۵۶ (حاشیه).
- ۳۰ - این که فریدون آدمیت نوشته است این همکاری «چند سالی ادامه یافت» اغراق آمیز است: اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ص ۲۳.
- ۳۱ - نامه میرزا آقاخان به میرزا ملکم خان، یاد شده.
- ۳۲ - اختر، ش ۱۲، سال بیستم، بیست و دوم ربیع‌الاول ۱۳۱۱ق.
- ۳۳ - A.K.S. Lambton, "Kādjar," *Ency. de L'Islam* (Nouvelle Edition), vol. IV, p. 415.
- ۳۴ - درباره او نگاه کنید به: ایرج افشار، سواد و بیاض، کتابفروشی دهخدا، تهران، ۱۳۴۴خ، ج ۱، ص ۱۵۶ به بعد.
- ۳۵ - صدر واقعی، سید جمال‌الدین حسینی پایه‌گذار نهضت‌های اسلامی، انتشارات پیام، چاپ دوم، تهران، ۱۳۵۵، ص ۲۷۷؛ محمد محیط طباطبایی، سید جمال‌الدین اسدآبادی و بیداری مشرق‌زمین، نشر فرهنگ اسلامی، تهران، ۱۳۷۰، ص ۱۳۱.
- ۳۶ - یادبودهای سفارت استانبول، ص ۲۰۵.
- ۳۷ - همان، ص ۲۰۶.
- ۳۸ - گزارش‌های میرزا ملکم خان، بررسی‌های تاریخی، ش ۱، سال ششم (۱۳۵۰)، ص ۲۹۳، نامه مورخ ۲۷ ذیحجه ۱۲۹۵.
- ۳۹ - اندیشه ترقی و حکومت قانون، ص ۴۰۸.
- ۴۰ - گوئل کهن، تاریخ سانسور در مطبوعات ایران، انتشارات آگاه، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۲۱.
- ۴۱ - قانون، ش ۳، ص ۳.
- ۴۲ - قانون، ش ۱۴، ص ۴.
- ۴۳ - از جمله: اطلاع چاپ تهران و فرهنگ چاپ اصفهان.
- ۴۴ - از جمله: سیدالاجبار چاپ حیدرآباد دکن، و کوکب ناصری چاپ بمبئی.
- ۴۵ - «باید الفاظی در روزنامه و غیره که موهم خلاف این مقصود [یک جبهتی و اتحاد دولت] باشد به هیچ وجه مندرج نشود...». روزنامه دولت علیه ایران، ش ۷۵، (پانزدهم ذیحجه ۱۲۸۱)؛ گزیده اسناد سیاسی ایران و عثمانی، ج ۳، ص ۵۲۵ (سند ۵۳۲).
- ۴۶ - روزنامه خاطرات اعتمادالسلطنه، به کوشش ایرج افشار، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۰ (مورخ پانزدهم و هفدهم شوال ۱۳۱۰).
- ۴۷ - پاسخ منفی صدراعظم به درخواست محمدظاهر در کتاب زیر آمده است: گزیده اسناد سیاسی ایران و عثمانی دفتر مطالعات سیاسی و بین‌المللی، تهران، ۱۳۷۰، ج ۳، ص ۵۰۹ (سند ۵۲۷ مورخ ۱۷ شعبان ۱۳۱۰).
- ۴۸ - اختر، ش ۸، سال ۲۳، ص ۱۱۵ و ۱۱۶ مسلسل (۲۴ صفر ۱۳۱۴ = چهارم اوت ۱۸۹۶).
- ۴۹ - حبل‌المتین، سال دوم، ش ۱.

۵۰ - یادبودهای سفارت استانبول، ص ۲۰۵.

۵۱ - همان، ص ۲۰۶.

۵۲ - همان، ص ۲۰۷.

Un journal persan d'Istanbul, p. 135. - ۵۳

Johann Strauss, *Les livres et l'imprimerie a Istanbul (1800-1908)*, in *Turquie: livres d'hier et d'aujourd'hui*, Université des Sciences Humaines de Strasbourg et les Editions Isis, Stanbul 1992, p.23. - ۵۴

دربارهٔ سانسور ترک نگاه کنید به کتاب ترکی زیر:

Cevdet Kudret, *Abdulhamide devrinde Sansur*, Istanbul 1977.

۵۵ - نامهٔ میرزا آقاخان به میرزا ملکم خان، موجود در کتابخانهٔ ملی پاریس، بدون تاریخ (حدود ۱۳۰۸ق).

۵۶ - نامهٔ دیگر، نوشته شده حدود ۱۳۱۰ق (همان مجموعه).

۵۷ - نامهٔ دیگر، مورخ ۲۷ رمضان ۱۳۱۰ (همان مجموعه).

۵۸ - در چهار نامهٔ مختلف از همان مجموعه. هیچ کدام از نامه‌ها تاریخ ندارند اما پیداست که در فاصلهٔ سالهای

۱۲۹۵ و ۱۳۱۱ق نوشته شده‌اند.

۵۹ - ایرج افشار، *قبالة تاریخ*، انتشارات طلايه، تهران ۱۳۶۸ (۲۴). این سند و نشانه‌های دیگر که از آنها یاد

شده و می‌شود نقص آرشیه‌های عثمانی را نشان می‌دهد که محقق ترک اورهان کول‌اوغلو در آنها هیچ نشانه‌ای از توقیف

اختر نیافته است: "Un journal persan d'Istanbul," p.135.

۶۰ - اختر، ش ۹، سال بیست و سوم، مورخ ۲۳ ربیع الاول ۱۳۱۴ (سوم سپتامبر ۱۸۹۶)، ص ۱۳۰ و ۱۳۱.

۶۱ - به نقل از: اندیشهٔ ترقی و حکومت قانون...، ص ۴۰۸-۴۰۹.

۶۲ - یادداشت روزانهٔ کلنل Yate مورخ هشتم اوت ۱۸۹۴ به نقل از: نیکی کدی، *تحریم تنباکو در ایران*، ترجمهٔ

شاهرخ قائم‌مقامی، کتابهای جیبی، چاپ دوم، تهران ۱۳۵۸، ص ۱۸۶-۱۸۷؛ در همین زمینه: ارنست اورسل، *سفرنامهٔ*

اورسل، ترجمهٔ علی اصغر سعیدی، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۵۳، ص ۱۶۶-۱۶۷.

۶۳ - ادوارد براون، *تاریخ ادبیات ایران از صفویه تا عصر حاضر*، ترجمهٔ دکتر بهرام مقدادی، انتشارات

مروارید، تهران، ۱۳۶۹، ص ۴۱۲.

۶۴ - *تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران...*، ج ۱، ص ۱۴۶ (مقدمهٔ تربیت).

۶۵ - احمد کسروی، *تاریخ مشروطهٔ ایران*، انتشارات امیرکبیر، تهران ۱۳۵۴، ص ۱۸-۱۹؛ در همین زمینه: از صبا

تا نیما، ج ۱، ص ۲۵۰.

۶۶ - اندیشهٔ ترقی و حکومت قانون، ص ۴۰۸.

۶۷ - نصرت‌الله فتحی، *سخنگویان سه گانهٔ آذربایجان در انقلاب مشروطیت*، تهران ۱۳۵۶، ص ۱۳۵.

۶۸ - *تاریخ مطبوعات و ادبیات ایران...*، ج ۱، ص ۱۴۶ (مقدمهٔ تربیت).

"Un journal persan d'Istanbul," p.133. - ۶۹

۷۰ - این دستخط (مورخ ۱۷ ذیحجهٔ ۱۲۹۳ق)، جانشین اقدامهای ناکام قبلی - همچون «تظیمات» - و مکمل

«خط گلخانه» شد.

۷۱ - اختر، نهم محرم ۱۲۹۴.

- ۷۲- روزنامه‌خاطرات اعتمادالسلطنه، چهارشنبه بیست و سوم جمادی‌الثانی ۱۲۹۹.
- ۷۳- ناظم‌الاسلام کرمانی، تاریخ‌یبداری ایرانیان، چاپ چهارم، نوین- آگاه ۱۳۶۲، ج ۱، ص ۱۷۱؛ همچنین نگاه کنید به: روزنامه‌خاطرات اعتمادالسلطنه، مورخ ۱۲ ذی‌قعدة ۱۲۹۹.
- ۷۴- روزنامه‌خاطرات اعتمادالسلطنه، جمعه سوم ذی‌قعدة ۱۳۰۲.
- ۷۵- اختر، ش ۱۳، سال ۱۷، مورخ ۲۷ ربیع‌الاول ۱۳۰۸.
- ۷۶- از شهرهای خراسان بزرگ که امروز پایتخت جمهوری ترکمنستان است.
- ۷۷- اختر، ش ۲۲، سال هفدهم، مورخ سه‌شنبه دوم جمادی‌الآخر ۱۳۰۸.
- ۷۸- اختر، ش ۲۳، سال هفدهم، مورخ نهم جمادی‌الآخر ۱۳۰۸.
- ۷۹- فریدون آدمیت، شورش بر امتیازنامه‌ریزی، انتشارات پیام، تهران، ۱۳۶۰، ص ۱۰-۱۱.
- ۸۰- اختر، ش ۲۲، مورخ نوزدهم محرم ۱۲۹۳ق.
- ۸۱- اختر، شماره‌های ۴۴ و ۴۵ سال ۱۳۰۵ق.
- ۸۲- از شماره‌سی و هفتم سال پانزدهم تا شماره یازدهم سال شانزدهم.
- ۸۳- ایران، ش ۴۱۲، مورخ پنجم ربیع‌الثانی ۱۲۹۸ق.
- ۸۴- به‌نقل از ایران، ش ۴۱۲، یاد شده.
- ۸۵- اختر، ش ۲۳، سال هفدهم، مورخ نهم جمادی‌الآخر ۱۳۰۸ق.
- ۸۶- اختر، ش ۱۶، سال هجدهم، مورخ بیست و هفتم جمادی‌الاول ۱۳۰۹.
- ۸۷- Gaulois منسوب به Gaul (فرانسه کهن).
- ۸۸- اختر، ش ۱، سال ۲۲ (محرم ۱۳۱۲).
- ۸۹- درسالنامه‌نظارت معارف عمومی (اسلامبول ۱۳۱۷ق = ۱۸۹۹م) آمده که این چاپخانه به‌چاپ ترکی و ارمنی و یونانی و فرانسه می‌پرداخته (ص ۸۵۶) و ذکر از انتشارات فارسی آن نکرده است.
- ۹۰- اختر، ش یکم، سال بیست و یکم.

۹۱- علاوه بر منابعی که از آنها یاد شد، درباره‌اختر نگاه کنید به:

Anja Pistor-Hatam, "The Persian newspaper Akhtar as a Transmitter of Ottoman Political idea," in *Les Iranien d'Istanbul* (ed. T. zarcone, F. zarinebaf-Shahri), IFE/IFRI, Istanbul-Teheran, 1993, pp. 141-147.

خانم بیستور حاتم بررسی‌های گسترده‌ای درباره‌اختر کرده است که امیدوارم به‌صورت کتاب منتشر شود.

حدیث غربت جان ...

«... خدا خود مرا تنها آفرید، یا مرا تنها
بیرون بردند بر سر کوهی، و پدر و مادر من
مردند، و مرا ددگان پروردند...»
مقالات شمس تبریزی^۱

سخن از غربتیست که دل آگاهان و آزادگان را در همه اعصار و قرون آزرده است،
و این نه دورافتادن از باب و مام است، نه فراق زاد و رود، نه دوری از زاد بوم.
غربتیست که در هر زمان و در هر دیار با آنهاست، رهایی از آن نه در سفر است و نه در
حضر، درمانش نه خاموشیست و نه فریاد. غربت جانیست که روشن است و می‌داند و
می‌بیند، و راز او اگر بر زبان آید، رازگشا را «به جرم هویدا کردن اسرار» بالای دار
می‌فرستد، و «دار از او سربلند می‌شود»،^۲ اما او را چه حاصل؟!

شمس تبریز یکی از این دلسوختگان است، شیخ اشراق و عین القضاة و حلاج
جلوه‌های دیگری از این آزادگی‌اند. در رهگذار دراز روزگاران، رهگذران غریب دیگری
هم بوده‌اند که ثبت دقیق زمان و مکان آنها در مدارک تاریخی، یا نیست یا هست و
نارساست، اما آنها در نوسانی میان اسطوره و تاریخ، همواره وجود دارند، از ورای
پرده‌های اعصار و قرون با مردم هر زمانه سخن می‌گویند، و نام آنها گاه ابراهیم ادهم
است و گاه بودا، و گاه جلوه این رهایی و آزادگی را در سیمای کیانی کیخسرو می‌یابیم،
یا در چهره نوید و اندوهگین لهراسب که «از تخت فرود می‌آید و رخت بر می‌بندد»^۳
و به غربت خویش پناه می‌برد، و شگفت‌آور این که چنین «واقعه‌ای» بیشتر در سرزمین
بلخ رخ می‌دهد، و در آن شهر است که یک فرمانروای بزرگ، دنیا را «دیوان بلخ»
می‌یابد و از آن روی می‌گرداند.

این روگردانیها در همهٔ اسطوره‌ها و سرگذشتها حال و هوای یکسان ندارد: یکی با مشاهدهٔ فقر و بیماری و درماندگی مردم از جلال و شکوه سلطنت دل بر می‌گیرد.^۴ یکی به شکار آهو می‌رود و آهو ی گریزان و بی‌پناه به زبان می‌آید و می‌گوید: «مرا به صید تو فرستاده‌اند، نه تو را به صید من. تو مرا صید توانی کرد. تو را از برای این آفریده‌اند که بیچاره‌ای را به تیر زنی و صید کنی؟ هیچ کار دیگر نداری؟»^۵ یکی در بیابان مرو و باورد «امیر دزدان» است اما راهی با خدا دارد، و آن‌جا که کسی به او اعتماد می‌کند، پناهش می‌دهد و مال او را پاس می‌دارد، و سرانجام از غربت در میان دزدان به عنایت حق آزاد می‌شود.^۶ و دیگری به گونه‌ای دیگر ۷۰۰۰۰ هرچه زمان بر این روایتها می‌گذرد، در آنها واقیتهای قابل قبول کمتر، و خیال‌پردازیهای ساده لوحانه بیشتر می‌شود.... اما....

اما، جان کلام در جزئیات قصه‌ها و راست یا دروغ آنها نیست. این افسردگان گریزان از خلق - چه امیری در بلخ و چه دزدی در بیابانهای مرو و باورد - در بی‌سامانی و سرگردانی خود، ذهنیاتی مشابه دارند که آنها را به هم نزدیک می‌کند و در تاریخ تفکر بشر در یک صف قرار می‌دهد. این آزادگان دریافته‌اند که دست‌آوردهای تمدن، نظامهای حکومت، مذهب، مدرسه و قانون، همه در درمان دردهای بشر ناتوان‌اند، و بسیار پیش می‌آید که «نابینا و چاه» را می‌بینند، اما هشدار آنها نابینا را به ته چاه می‌فرستد، و این آزاده‌ای که «فهم دارد و وهم دارد»^۸ نمی‌داند که چه باید کرد؟ اگر پای پیش گذارد و دست نابینا را بگیرد و به‌راه آورد، آیا تیر غیب(!) بر سینه‌اش نخواهد نشست؟ و آیا سرانجام نابینایی به یاری او راه خود را خواهد یافت و به منزل خواهد رسید؟ این است «حدیث غربت» جانهایی که می‌دانند و می‌بینند، و بیابان بی‌کرانهٔ جهل را با سکوتی سرشار از نومییدی نظاره می‌کنند.

در اقیانوس ادب فارسی - و بیشتر در آثاری که از عرفان و تصوف مایه می‌گیرد - بسیاری از این آزادگان با ما سخن می‌گویند. آنها در پی رهایی‌اند، رهایی از زنجیرهایی که جهل بر پای خلاق می‌گذارد، و آنها نیز در زیستن با خلاق، در همان زنجیرها پای بسته می‌مانند، و برای رهایی، باید سخنی بگویند و دست به کاری بزنند که مقبولات عوام را متزلزل می‌کند.

شیخ صنعان کیست؟ زاهدی مسلمان در صنعاء یمن؟ یا پیری به نام سمعان و نه صنعان؟ پاسخ درست این گونه پرسشها در پیام قصهٔ او اثری ندارد. نمی‌دانم به روزگاری که عطار سرگذشت او را به نظم می‌آورد، چه سیمایی از او در نظر داشت؟ زهد قشری

او را بیشتر می‌پسندید؟ یا عشق بی سرانجام او را به دختری ترسا با کار شاعری مناسب‌تر می‌دید؟ من با این دو پرسش هم کاری ندارم. من شیخ صنعان را مردی می‌بینم که دل او «از قیل و قال مدرسه» گرفته است؛ و سخنهایی دارد که مؤمنان عوام استعداد شنیدن و درک آن سخنها را ندارند. سفر به روم‌رهای او از زنجیر خاموشی‌ست، و دختر ترسا آینه‌ای‌ست که در وجود او مریدان زهدپیشه، عشق را هم تماشا می‌کنند، آنها در پی پیر عاشق همه جا می‌روند و از او دست نمی‌کشند، و دست کم گروهی از آنها عشق پیری او را هم مرحله‌ای از سفر روحانی‌اش می‌دانند، و خود نیز در پرتو این پیر عاشق درس معرفت و آزادگی می‌گیرند. پیر هم با درس عشقی که به یاران می‌دهد، در میان آنها دیگر غریب و تنها نیست...

در قصه‌ای دیگر - یا اسطوره‌ای دیگر؟ - ذوالنون مصری، آن کیمیاگر عالم معنا^۱ را نظاره می‌کنیم که قفل از زبان بر می‌گیرد، و به تعبیر مولانا جلال‌الدین «در ریش عوام آتش می‌افتد»^۲. به بهتان دیوانگی به زنجیرش می‌کنند، و یاران او می‌دانند که چنان رند هشیارسری دیوانه نیست، او زنجیر دیوانگی را بر پای خود پذیرفته است، تا زنجیر غربت خاموشی را از پای بگشاید، و در این راه چنان شتافته است که «نیست امکان واکشیدن این لگام»^۳. در تیمارستان، هنگامی که یاران به عیادت او می‌روند، به دیوانگی دیگری دست می‌زند^۴:

فحش آغازید و دشنام از گزاف	گفت او دیوانگانه: زی و قاف
برجهید و سنگ پرآن کرد و چوب	جملگی بگریختند از بیم کوب
قهقهه خندید و جنبانید سر	گفت: «باد ریش این یاران نگر!
دوستان بین! کو نشان دوستان؟	دوستان را رنج، باشد همچو جان
کی کران گیرد ز رنج دوست دوست؟	رنج مغز و دوستی او را جو پوست
نی نشان دوستی، شد سرخوشی؟	در بلا و آفت و محنت کشتی؟
دوست همچون زر، بلا چون آتش است	زرِ خالص در دل آتش خوش است»

و این‌جاست که می‌بینیم غریبی ذوالنون تنها در مقابله با ارباب حکومت و شریعت نیست. او خود را در جمع مریدان هم غریب می‌بیند و در وجود آنها «زر خالص» نمی‌یابد، هرچند که می‌گویند:

ما محب و صادق و دلخسته‌ایم در دو عالم دل به تو در بسته‌ایم...

فضیل عیاض «در بیابان میان مرو و باورد» در میان دزدان و راهزنان غریب است و

از آنها نیست. توبه می‌کند، منزلهای راه حق را خوب می‌پیماید و اهل معنا به او ارادت می‌ورزند، اما غربتِ جان او پایان نمی‌یابد. شبی سفیان ثوری تا بامداد با اوست و سخن از آیات و اخبار و عوالم اهل معناست، و در پایان، سفیان می‌گوید: «مبارک شبی که امشب بود»، و فضیل با او موافق نیست: «تو همه شب در بند آن بودی تا چیزی گویی که مرا خوش آید، و من در بند آن بودم که جوابی گویم تا تو را خوش آید، و هر دو به سخن یکدیگر مشغول بودیم و از خدای باز ماندیم».^{۱۴} غریبی چون فضیل همواره از خود می‌پرسد که اگر شب تا صبح با سفیان نشسته و سخن از عوالم معنوی گفته باشد، آیا تمام روحش در آن عوالم بوده است؟ یا آن سخنان را برای دنیا گفته و باز چون راهزنان مرو اسیر دنیای مادی بوده است؟ اگر ریاضت و ذکر و عبادت سر از خودبینی و خودپرستی درمی‌آورد، کار دیگری باید کرد، قصه آن مرید ذوالنون است که «چهل سال به پاسبانی حجره دل نشسته بود» و می‌دید که «هیچ از عالم غیب مکشوف نمی‌شود»، و هنگامی که با ذوالنون از «غم بی دولتی خود» سخن گفت، ذوالنون گفت: «برو و امشب سیر بخور و نماز خفتن مکن و همه شب بخسب، باشد که اگر دوست به لطف نمی‌آید به عتاب بیاید...». آن شب در خواب، پیامبر پیام خدا را برای آن مرید آورد که «مرادِ چهل ساله در کنار تو نهم، اما سلام ما بدان راهزن مدعی (ذوالنون) برسان و بگو که: ای راهزن مدعی دروغگو! اگر تو رسوای عالم نگردانم نه خداوند توام. تا بیش از این با عاشقان و فروماندگان درگاه ما مکر نکنی...».^{۱۵} و این‌جا عطار در نوشتن این روایت دستش می‌لرزد: «... اگر کسی گوید که چون روا باشد که شیخ مریدی را گوید که نماز مکن و بخسب؟ گوئیم: ایشان طیبان‌اند، طیب گاه بود که به زهر علاج کند».^{۱۶} - به می سجاده رنگین کن، گرت پیر معان گوید»^{۱۷} - غربت ذوالنون و فضیل در این است که بسیاری از مریدان و معتقدان آنها هم برای درک روشنیهای شخصیت آنها گنجایش و توانایی ندارند.

به سراغ بایزید می‌رویم، «آن پخته جهان ناکامی، شیخ وقت ابویزید بسطامی»^{۱۸} که «دائم در مقام قرب و هیبت و غرقه آتش محبت» است؛ با ریزه کاریهای روايتها کاری نداریم. غریبی که سالیانی «در بادیه شام» ریاضت کشیده و به زادگاه خود باز گشته، سر از غربت دیگر در می‌آورد. در ماه رمضان به بسطام می‌رسد و بسطامیان به گرمی او را می‌پذیرند، او به خلوص و دوام این گرمی و شور اطمینان ندارد و نمی‌خواهد که بدان مغرور شود. به نانوايي می‌رود و قرصی نان می‌خرد و می‌خورد، و مردم از گرد او پراکنده می‌شوند. آزاده‌ای که داوری اکثریتها را، از پیش شکننده می‌بیند و می‌داند که

«بهاهویی برای هیچ» است، غربت روحش در سفر و حضر با اوست، و اگر مهر زاد بوم او را به بخارا و سمرقند می برد،^{۱۱} باز جانش به بخارای دیگر و سمرقند دیگری پر می کشد که غالباً بازگشتی بدان نیست. درباره بایزید، خط مشترک روایتها این است که او در همان شهر بسطام می ماند و یاران دل آشنایی پیدا می کند و آوازه حلقه درس او به شهرهای دیگر می رود. این پیشوای «مستان»^{۱۲} سخنش به گوشهای عوام هم می رسد - و راست یا دروغ؟ - هفت بار از شهر بیرونش می کنند که «تو مردی بدی»، و او می گوید: «نیکا شهر! که بدش بایزید بود»^{۱۳}.

بایزید در تاریخ عرفان و فرهنگ ایرانی سرمشق بدیع و زیبایی ست برای بزرگانی چون بوسعید و مولانا، که آنها نیز در شهر و دیار خود و در همه جا غریب بوده اند، اما بر مرکب مهربانی و مردم داری و شوخ طبعی و طنز به اعماق دل های خلق سفر کرده، و سخنشان چون لوزینه و جوزینه شان^{۱۴} به کام همه شیرین آمده است. بوسعیدی که محمد بن منور سیمای او را در اسرار التوحید ترسیم می کند، با تمامی هستی سر به سر می گذارد و بسیار واضح است که شریعتمداران را در بیراهه می بیند، اما در دل های آنها هم جایی دارد و گاه یک سخن بوسعید کینه توزیهای چندین ساله را از دل های آنها می زداید و آنها را به حلقه یاران بوسعید می آورد، و این واقعیت جز آن است که ما هر روایت اسرار التوحید را هم واقعی بدانیم، یا نه؟! در مناقب نامه های عارفان بزرگ روایت های بسیاری هست که وقوع عینی آنها را نمی توان باور کرد، و بیشتر ابزاری ست برای ارشاد مریدان ساده دل، اما سیمایی که از آنها در کتاب می آید - جدا از راست و دروغ روایتها - واقعی و قابل رؤیت است، چنان که در مناقب اوحالدین کرمانی هم جلوه های مثبت و منفی شخصیت او پنهان نیست.^{۱۵}

اما مولانا جلال الدین، پس از سفرهای دور و دراز سالهای جوانی و آموختن از مدرسه های گوناگون، و پس از تجربه های سالیانی در مدرسه های دینی قونیه به عنوان مدرس ممتاز فقه و تفسیر و حدیث، همه اینها پرده ای ست که سیمای واقعی او را می پوشاند، و طلوع شمس تبریز در قونیه، این پرده را کنار می زند - و این هر دو درمانی برای غربت یکدیگر می شوند - و پس از ناپدید شدن شمس نیز، دیگر مولانا آن مدرس نیست که بتواند به مدرسه باز گردد. اندوخته های سالهای مدرسه با اوست، و هنگامی که به یاری حسام الدین روح بیقرارش سامان و قراری تازه می گیرد، بیش از بوسعید و سنائی و عطار سخن دارد. در مثنوی، مولانا عصاره آثار عرفای گذشته را با تأثیر سخنان شمس می آمیزد و با سرمایه سالهای مدرسه، بیانی قوی تر و نافذتر از کلام سنائی و عطار با آن

همراه می‌کند، و نردبانی برای سیر روحانی می‌سازد که می‌توان بر آن پای نهاد و بالا رفت، «پایه پایه تا عَنانِ آسمان»^{۲۴}

در مثنوی، سیمای مولانا پخته‌تر و آرام‌تر از سیمای او در دیوان شمس است، اما در همین سیمای آرام‌تر، باز همان غربت روح بازید و بوسعید و شمس تبریز را می‌توان دید. متانت و عمق مثنوی فاصله روحی مولانا را با شریعتمداران پنهان نمی‌کند، و مولانا - که برخورد به شیوه شمس را با آنها تجربه کرده - این بار به شیوه بوسعید می‌گراید و به طنز سخن می‌گوید، هزل سنائی را هم ابزاری برای تعلیم و ارشاد می‌یابد،^{۲۵} و در قصه و طنز و هزل دنیایی از سخنان دلاویز و پر معنی می‌آفریند که بسیاری از آنها در تنگنای عبارت نمی‌گنجد - «یک دهان خواهم به پهنای فلک»^{۲۶} - برای بیان این همه معنا، جان این غریب، معنی واژه‌ها را عوض می‌کند، ترکیبها و تعبیرهای تازه می‌سازد، و گاه به رمز سخن می‌گوید - «من چو لب گویم، لب دریا بود»^{۲۷} - در پیمودن این راه دراز و ناهموار، سخن مولانا همواره چنان بر دل‌های دوست و دشمن می‌نشیند که در افتادن با او را به مرز ناممکن می‌رساند، و با این همه محبوبیت، او هشیار است و می‌داند که روح غریب او را بخارای دیگری ست، و دور از نظر و توجه خلق، آسوده‌تر است:

دانه باشی، مرغکانت بر چند غنچه باشی، کودکانت برگنند
دانه پنهان کن، به کلی دام شو غنچه پنهان کن، گیاه بام شو^{۲۸}

سخن را از غربت شمس تبریز آغاز کردم و به او باز می‌گردم که «خود غریبی در جهان چون شمس نیست»^{۲۹} شمس را در گذرگاه مقالات شمس تبریز^{۳۰} می‌بینیم که از روزهای کودکی غم غربت دارد: «این سخن بود که به خردگی اشتهای مرا برده بود... سخن حق بی چون و بی چگونه. پدر می‌گفت: وای ور پسر من، گفت که چیزی نمی‌خورم. گفتم: آخر ضعیف نمی‌شوم، قوتم چنان که اگر بخواهی چون مرغ از روزن بیرون بپر»^{۳۱} و سرانجام از روزن بیرون می‌پرد، و در سفرهای دور و درازی که روایتها خبر درستی از آنها نمی‌دهد و در مقالات اشاره‌هایی به آنها هست، شمس نه در خانقاهی می‌ماند، و نه مدرسه و مسجد را جلوه‌گاه معرفت «حق بی چون» می‌یابد:

... در آن کنج کاروانسرای می‌باشیدم. آن فلان گفت: به خانقاه

نیایی؟ گفتم: من خود را مستحق خانقاه نمی‌دانم. این خانقاه جهت آن قوم کرده‌اند که ایشان را پروای پختن و حاصل کردن نباشد. روزگار ایشان عزیز باشد، به آن نرسند. من آن نیستم. گفت: مدرسه نیایی؟ گفتم: من آن نیستم که بحث توانم کردن... و اگر به زبان خود بحث کنم، بخندند و

تکفیر کنند و به کفر نسبت کنند. من غریب و غریب را کاروانسرا لایق

است...»^{۳۲}

و کیست که چنین غریبی را به‌خانه و کاشانه‌ای می‌رساند؟ ابوبکر سلّه باف تبریزی که شمس در جوانی مرید او بوده و او را «مستی از خدا»^{۳۳} دیده است، به‌وارستگی و نیز گریز از آدابِ صوریِ خانقاه و تأکید بر سیر باطن شهرت دارد، اما اگر او می‌توانست به‌روح بیقرار شمس قراری ببخشد، این مرغ از روزن بیرون نمی‌زد و رهسپار سفری دراز نمی‌شد.

شمس پس از سفرهای دراز عراق و شام و آسیای صغیر در قونیه گفته بود که «از خود ملول شده بودم»^{۳۴} و این ملال با دیدار کسانی چون اوحدالدین کرمانی — که شمس او را بندهٔ نفسِ آماره می‌دید^{۳۵} — هم کاهش نمی‌یافت و بل که فزونی می‌گرفت. در ادامهٔ سفرها، شمس در شام ابن‌عربی را هم دیده بود، و عظمت این معلم بزرگ راه معرفت را می‌دانست و می‌گفت: «کوهی بود، کوهی»^{۳۶}، اما باز پاسخ بیقراری خود را در او نیافته بود: «در سخن شیخ محمد این بسیار آمدی که فلان خطا کرد و فلان خطا کرد، و آن گاه او را دیدی که خطا کردی. وقتی با او بنمودمی، سر فروانداختی، گفتم: فرزند! تازیانه می‌زنی قوی...»^{۳۷}

شمس گفته بود: «در جستجوی کسی بودم که او را قبله سازم و روی بدو آرم»^{۳۸} و شاید خود او هم نمی‌دانست که آن کس چگونه «کسی» است؟ او در این سفرها از ریا و دروغ اهل مدرسه و خانقاه بارها به فغان آمده و گفته بود: «کافران را دوست می‌دارم از این که دعوی دوستی نمی‌کنند، اما این که دعوی می‌کند که دوستم، و نیست، پر خطر است»^{۳۹}. در پایان راه، او به شهری رسیده بود که در آن فقیه و مفسر جوانی بر کرسی تدریس می‌نشست، و گرمی کلامش طالبان را از مدرسه‌های دیگر به پای درس او آورده بود. برای شمس، این میدانِ مردآزمایی تازه‌ای بود، اما این بار غریب در به‌در طبیعی یافت که بر زخم دل و جانش مرهم نهاد، و شمس نیز مرهم زخم دل و جان او شد: «ما دو کس عجب افتاده‌ایم، دیر و دور تا چو ما دو کس به هم افتد»^{۴۰}. شمس بارها و بارها گفته بود که مولانا او را به راه آورده و سامان فکری به او داده است: «از برکات مولاناست هر که از من کلمه‌ای می‌شنود»^{۴۱} و مولانا در نظر او مصداق این سخن بود که «خدای را بندگان‌اند که کسی طاقتِ غم ایشان ندارد و کسی طاقتِ شادی ایشان ندارد. صراحی‌یی که ایشان پر کنند هر باری و درکشند، هر که بخورد دیگر با خود نیاید...»^{۴۲} و مولانا تنها کسی بود که این درویش غریب در به‌در را «تمام» شناخته، و وجههٔ روحانی

وجود هریک از این دو مرد به دیگری آرامش داده بود: «اگر کسی مرا تمام بشناسد، همین که با من راستی کند، از من بسیار آسایشها بدو رسد».^۳

این غریب‌تر از همه غریبان، خشمگین می‌شد، پرخاش می‌کرد، دشنام می‌داد، اما دشمن هیچ کس نبود. کافران و خراباتیان را هم دوست می‌داشت^۴ اما از دروغ و ریای خوشنامان به‌جان آمده بود، و می‌دید که «قومی باشند که آیه‌الکرسی خوانند بر سر رنجور، و قومی باشند که آیه‌الکرسی باشند»^۵ و او کسانی را می‌پسندید که «خود آیه‌الکرسی باشند» بی هیچ اسم و رسم و آوازه‌ای. این، آسان یافته نمی‌شد، و همین بود که غربت شمس را عمیق‌تر می‌کرد و این سخن او - اگر به طنز هم گفته باشد - تصویریست از طغیان روح او: «بیا تا در گوشت گویم: چون من خواهم که کاری بکنم، اگر خدا مرا منع کند، نشنوم!»^۶

قصه غربت جانها فقط قصه روزگاران کهن نیست. همواره در همه جوامع بشری کسانی بوده‌اند که مقبولات عوام را در بیراهه یافته و ارباب قدرت را رهبران آن بیراهه دیده‌اند. بسیاری از آنها در ملال و غربت خود، بی هیچ سخن، فرسوده و نابود شده‌اند، و کسانی چون حلاج و عین‌القضاة و شیخ اشراق، تا پای دار هم خاموش نبوده‌اند.

دانشگاه مطالعات خارجی توکیو، ژاپن

یادداشتها:

- ۱ - مقالات شمس تبریزی، تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، تهران، خوارزمی، ۱۳۶۹ ش. ج ۱ ص ۹۸.
- ۲ - دیوان حافظ، تصحیح علامه محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، تهران، زوار، ۱۳۵۱ ش. غزل ۱۴۲:

گفت: آن یار کز او گشت سرِ دار بلند جرمش این بود که اسرار هویدا می‌کرد

- ۳ - شاهنامه، گشتاسپ نامه دقیقی:

چو گشتاسپ را داد لهراسپ تخت فرود آمد از تخت و بر بست رخت

- ۴ - به صورتی در سرگذشت بودا، و مشابه آن در قصه آن شی کائو(۱) شاهزاده اشکانی که مطابق روایات چینی سلطنت را رها می‌کند و به چین می‌رود.
- ۵ - تذکرة الاولیاء، عطار، تصحیح دکتر محمد استعلامی، تهران، زوار، چاپ هفتم ۱۳۷۱ ش. ص ۱۰۴.
- ۶ - همان کتاب، بخش ۱۰، فضیل عیاض، ص ۸۹ - ۹۰.
- ۷ - همان کتاب، بخش ۸، ص ۶۹.
- ۸ - تعبیری از شمس تبریز، مقالات شمس (یادداشت شماره ۱)، ج ۲، ص ۱۲۳.
- ۹ - دیوان حافظ (یادداشت شماره ۲)، غزل ۳۵۱:

از قیل و قال مدرسه حالی دلم گرفت یک‌چند نیز خدمت معشوق و می‌کنم

- ۱۰ - در روایات عرفانی ما به ذواتون علم کیمیا نسبت داده‌اند، گرچه این خود می‌تواند اشاره به قدرت روحانی پیران و تبدیل وجه نفسانی مریدان باشد.
- ۱۱ - مثنوی مولانا جلال الدین محمد، با تحلیل و تصحیح و شرح از دکتر محمد استعلامی، تهران، زوار، چاپ سوم، ۱۳۷۲ ش. دفتر دوم، بیت ۱۳۹۴.
- ۱۲ - همان کتاب، دفتر دوم، بیت ۱۳۹۵.
- ۱۳ - همان کتاب، دفتر دوم، بیت‌های ۱۴۵۹ تا ۱۴۶۵.
- ۱۴ - تذکره الاولیاء عطار (یادداشت شماره ۵) ص ۹۵.
- ۱۵ - همان کتاب، ص ۱۴۵.
- ۱۶ - همان کتاب، ص ۱۴۶.
- ۱۷ - دیوان حافظ (یادداشت شماره ۲) غزل ۱:
به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید که سالک بیخبر نبود ز راه و رسم منزلها
- ۱۸ - تذکره الاولیاء عطار (یادداشت شماره ۵)، ص ۱۶۰ تا ۱۶۴.
- ۱۹ - اشاره‌ای است به قصه وکیل صدر جهان بخارا در اواخر دفتر سوم مثنوی مولانا جلال الدین محمد (یادداشت شماره ۱۱)، دفتر سوم، از بیت ۳۶۸۸.
- ۲۰ - طریقت بایزید طریقت سکر است که مرد حق را در برابر ادراک اسرار غیب مست و بیخود می‌بیند، چنان که هرچه بر او می‌گذرد یا از او سر می‌زند اراده حق است، و این نقطه مقابل طریقت صحو جنید بغدادی است که در مراحل نهائی سلوک نیز بنده را مکلف و مسؤول می‌داند.
- ۲۱ - تذکره الاولیاء عطار (یادداشت شماره ۵)، ص ۱۶۶.
- ۲۲ - اسرارالتوحید فی مقامات شیخ ابی سعید، با مقدمه و تصحیح و توضیح از دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، آگاه، ۱۳۶۶ ش. ج ۱، ص ۶۹.
- ۲۳ - دربارهٔ اوحوالدین روایات بسیاری هست حاکی از این که او جمال پسران ساده روی را جلوهٔ جمال حق می‌شمرده و به آن عشق می‌ورزیده است، و در مقالات شمس تبریزی هم اشاره‌هایی که به او و مریدانش زین صدقه و عمادالدین می‌شود، لحن آمیخته با حرمت ندارد.
- ۲۴ - مثنوی (یادداشت شماره ۱۱)، دفتر پنجم، بیت ۲۵۵۸.
- ۲۵ - همان کتاب، دفتر ۴، بیت ۳۵۵۹:
هزل تعلیم است، آن جدّ شنو تو مشو بر ظاهر هزلش گرو
با اقتباس از سخن سنائی:
- هزل من هزل نیست، تعلیم است بیت من بیت نیست، اقلیم است
- ۲۶ - همان کتاب، دفتر پنجم، بیت ۱۸۸۶.
- ۲۷ - همان کتاب، دفتر اول، بیت ۱۷۶۹.
- ۲۸ - همان کتاب، دفتر اول، بیت‌های ۱۸۴۳ و ۱۸۴۴.
- ۲۹ - همان کتاب، دفتر اول، بیت ۱۱۹.
- ۳۰ - این سند گرانبهای سرگذشت شمس و مولانا اعتباری به مراتب بیشتر از آثار افلاکی و سپهسالار دارد، و نباید ناگفته بماند که تصحیح این متن به همت جناب محمد علی موحد و شرح و فهرستهای سودمند وی بر این

کتاب، به مقالات شمس‌هستی تازه‌ای بخشیده و فایده و اعتبار این کتاب را افزوده است.

۳۱ - مقالات شمس (حاشیه شماره ۱)، ج ۲، ص ۱۴۲.

۳۲ - همان کتاب، ج ۱، ص ۱۴۰ و ۱۴۱.

۳۳ - همان کتاب، ج ۲، ص ۱۰۳.

۳۴ - همان کتاب، ج ۱، ص ۲۱۹.

۳۵ - بادداشت شماره ۲۳ را ملاحظه فرمایید.

۳۶ - مقالات شمس، ج ۱، ص ۲۳۹.

۳۷ - همان کتاب، ج ۱، ص ۲۳۹.

۳۸ - همان کتاب، ج ۱، ص ۲۱۹.

۳۹ - همان کتاب، ج ۱، ص ۲۹۸.

۴۰ - همان کتاب، ج ۱، ص ۹۳.

۴۱ - همان کتاب، ج ۲، ص ۱۳۱.

۴۲ - همان کتاب، ج ۱، ص ۳۰۲.

۴۳ - همان کتاب، ج ۲، ص ۱۰۱.

۴۴ - همان کتاب، ج ۱، ص ۲۹۸.

۴۵ - همان کتاب، ج ۲، ص ۲۳.

۴۶ - همان کتاب، ج ۲، ص ۱۴۱.

بازخوانی داستان رستم و اسفندیار از شاهنامه فردوسی

چند سال پیش، در مصاحبه‌ای عنوان کردم که برخورد رستم با اسفندیار در روایت فردوسی به‌رغم نظر رایج در حوزه‌ی خواص، نه‌تنها واجد مضمون تراژیک نیست، که سرشت تضاد موجود در این داستان که در نهایت با کشته‌شدن شهزاده‌ی رویین‌تن به‌دست رستم حل می‌شود، برآیند طبیعی‌ی کوتاه‌بینی و جنون قدرت‌طلبی از یک‌سو و دفاع از آرمان آزادی‌گی انسان از سوی دیگر در ساختار منطقی یک داستان حماسی‌ست.^۱ مجال تنگ و نامناسب آن گفتگو، البته امکان بحث و توضیح بیشتر را نداد، اما در این چند سال اخیر که توفیق تصحیح انتقادی و علمی بخشهایی از شاهنامه دوباره دست داد، فرصتی فراهم شد تا با ارائه‌ی برخی جزئیات و استناد به‌قرائن سبکی و موضوعی «درونی» این داستان در روایت فردوسی و چند قرینه‌ی «بیرونی»، حداقل از دید خودم به‌اثبات آن مدعا بپردازم.

در ظاهر آنچه از سازمندی فکری شاهنامه و سازگاری شخصیت رستم با این ویژگی کلی منظومه از یک‌سو، و نگرش هدفمند فردوسی در گزینش کارمایه‌ی اثرش از میان انبوه منابع کهن از دیگرسو برمی‌آید این است که تعیین‌کننده‌ی روابط حاکم بر منطق فکری داستان رستم و اسفندیار فردوسی، قاعده‌ی، باید نظام اعتقادی حماسه‌ی ملی باشد و نه بینش دینی و اجتماعی «کاست» موبدان و نیز دبیران و اشرافیت حاکم در عصر ساسانی. هر بار بازخوانی داستان رستم و اسفندیار و ادراک جامع‌الاطراف اجزاء و عناصر داستان در روال کلی روایت و نسبت آن با بخشهای دیگر شاهنامه، به‌ویژه بخش پهلوانی، این

اعتقاد را بیشتر قوت می‌بخشد که در حوزه پژوهش‌های مربوط به اساطیر و حماسه در دوران معاصر آن‌دسته از پژوهندگانی که به‌هر دلیل منظومه رستم و اسفندیار را به‌رغم ساختار درونی داستان «تراژدی» آن هم از نوع کم‌نظیر و درخشان ارزیابی کرده و می‌کنند و کشته‌شدن شهزاده رویین‌تن و جهادگر مقدس زردشت را واجد مضمون تراژیک می‌پندارند، مبنای حکمشان بر یک فرضیه خطا استوار است. اینان می‌انگارند که نبرد رستم و اسفندیار قائم به تضاد خویشکاری میان دو جناح متخاصمی‌ست که بالمآل هر دو بر حق است و رستم که در نهایت با یاری گرفتن از زال و سیمرغ بر اسفندیار فائق می‌آید و او را می‌کشد مرتکب «گناه تراژیک» شده است. در این برداشتها با کم و بیش اختلاف، عموماً تصور بر این است که نبرد موجود در داستان رستم و اسفندیار فردوسی، تداوم همان ستیز میان دو مفهوم کلی خیر و شر در نظام فکری مزدایی / زروانی‌ست که در سراسر بخش پهلوانی شاهنامه در هیأت نبرد میان ایرانیان و تورانیان در «نوع» ادبی حماسه تجسم یافته است. و نبرد میان رستم و اسفندیار که هر دو در یک جبهه قرار دارند، تضاد نامبارک دو انسان نیک و گرفتار در جنبه تقدیری مشووم است که ناخواسته به‌سوی مرکز فاجعه پیش رانده می‌شوند، و سرانجام یک‌چنین برخوردی، لابد «مرگ تراژیک» یکی از دو سوی تضاد است. در این‌جا، نخست به‌طرح یک نکته اساسی ناگزیرم و آن این است که داستان رستم و اسفندیار به‌لحاظ ساخت فکری و عناصر داستانی، در واقع، آمیزه‌ای‌ست از مفاهیم اساطیری، حماسی و تاریخی. بدین معنی که این داستان هم از دید زمانی و هم موضوعی نمی‌تواند در توالی منطقی وقایع بخش حماسی شاهنامه جای داشته باشد. زنده‌یاد مهرداد بهار معتقد است که:

شاهنامه تا پایان کیخسرو به کلی بنیان اسطوره‌ای دارد، اما بعد از داستان کیخسرو گونه‌ای از تاریخ می‌آید که بعد به‌شاهان واپسین هخامنشی و اسکندر می‌رسد و بعد نوبت تاریخ اشکانیان می‌شود.^۱

به‌نظر می‌رسد آن تفکر دوره‌ای معینی که در ساختار داستان رستم و اسفندیار حل شده است، به‌لحاظ حماسی جدا از بینه اصلی تضاد میان دو کل خیر و شر است که جوهر اساطیری بخش حماسی شاهنامه را تبیین می‌کند. این بخش که به‌تقریب از تقسیم جهان به‌وسیله فریدون و سپس مرگ ایرج آغاز می‌شود، چنان که زنده‌یاد بهار هم اذعان داشته است با پایان دوره کیخسرو خاتمه می‌یابد. مضامین بعدی یعنی به‌سلطنت رسیدن لهراسپ و گشتاسپ و ظهور زردشت آغاز دوران متفاوتی‌ست که در این‌جا مجال بحث درباره آن نیست.

ظاهراً، سرشت تضاد موجود در داستان رستم و اسفندیار، بازتاب گرایشها و علقه‌های متضاد و پیچیده آیینی و اجتماعی در مآخذ اولیه و بازنویسیهای بعدی این داستان بوده است که به سبب جای نداشتن در توالی منظم بخش حماسی و تاریخی شاهنامه و عدم وجود پیوند فکری و منطقی با این دو بخش در برزخ مفاهیم اساطیری، حماسی و تاریخی تعادل حماسی و زمانی خود را از دست می‌دهد و فقط در بازآفرینی هوشمندانه فردوسی‌ست که به یک تعادل نسبی موضوعی و حماسی دست می‌یابد و جای بالنسبه مناسبی را در طرح کلی شاهنامه اشغال می‌کند. این داستان و داستانهای مانند رستم و سهراب یا بیژن و منیژه که در مآخذی مانند مقدمه شاهنامه ابومنصوری نیامده و در برخی از معتبرترین کتب تاریخی پس از اسلام از جمله غرر اخبار ثعالبی، تاریخ طبری و ترجمه بلعمی از طبری هم نقل نشده^۲ یکی از قرائنی‌ست که مدلل می‌دارد اولاً بخشی قابل توجه از مآخذ فردوسی تا به امروز بر ما معلوم نیست و ثانیاً فردوسی به دلایلی که مهمترین آن، اهتمام در خلق اثری با ساختمان هنری منسجم و وحدت فکری خاص بوده است، اساس کار خود را در برخورد با انبوه منابع کهن با مطالب متضاد و احیاناً متناقض، بر «گزینشی بر حسب مقصود» قرار داده است. اشارات مکرر شاعر در آغاز اکثر داستانهای شاهنامه، به راویان مختلف و متعدد، قرینه استوار دیگری‌ست در تأیید این مدعا. راویانی موسوم یا متصف به صفت: «مهربان یار» در داستان بیژن و منیژه، «دهقان» در رستم و سهراب یا هفت‌خان اسفندیار، پیری موسوم به «آزادسرو» در روایت رستم و شغاد، «روشندل پارسی» در بخش پادشاهی خسرو پرویز، «بلبل» در رستم و اسفندیار و... هم بیانگر تعدد و تنوع مآخذ کتبی و شفاهی شاهنامه است و هم خود «قرینه داخلی» معتبری‌ست در خلق کلی واحد و یکدست از اجزایی پراکنده، متضاد و احیاناً متناقض. مجموعه روایاتی که از داستان رستم و اسفندیار در برخی از مآخذ تاریخی پس از اسلام از جمله در مجمل‌التواریخ، فارس‌نامه ابن بلخی، تاریخ سیستان و... آمده و هسته اصلی همین اخبار به‌شکلی کاملاً متفاوت در شاهنامه بازآفرینی شده، بیانگر وجود حداقل دو شیوه نگرش متعارض به طبیعت تضاد درونی این داستان است. ظاهراً فردوسی به این مهم عمیقاً آگاهی داشته و در برخورد با منابع اسناد شاهنامه آن را در مد نظر قرار داده است. زنده‌یاد مهرداد بهار بر این باور است که:

وجود مطالب حماسی در اوستا و پهلوی و اشاره به وجود «خدای‌نامه» عصر ساسانی فقط تأیید بر کهنگی این آثار حماسی‌ست، ورنه عظمت و بسیاری

متنهای حماسی در قرن سوم، چهارم و پنجم هجری و وجود اختلافهای جدی میان مطالب حماسی مندرج در آثار زردشتی با شاهنامه می‌رساند که شاهنامه بر اساس مطالب کتب زردشتیان فراهم نشده است. شاهنامه به گمان من مبتنی بر کتب زردشتی نیست. هم کتب زردشتی و هم شاهنامه هر دو مبتنی بر روایات بسیار کهن حماسی‌اند که در طی اعصار دراز به صورت شفاهی منتقل شده‌اند و از اواخر عصر ساسانی شروع به کتابت آنها شده، ولی مسلماً همچنان به صورت شفاهی هم می‌زیسته‌اند.^۴

همین محقق در جای دیگر درباره وجود تفاوت اساسی میان روایات زردشتی با روایات دیگر گروههای مردم از اساطیر و قصه‌های کهن حماسی و به ویژه اسطوره گشتاسپ، زردشت و اسفندیار، معتقد است که:

ظاهراً برمی‌آید که در ایران دو سنت داستانی درباره گشتاسپ وجود داشته است: یکی سنتی است که موبدان زردشتی حافظ و ناقل آن بوده‌اند و بنا بر آن او شاهی نیرومند و دادگستر بوده است. روایت دوم به ظاهر متعلق به مردم بوده است که در شاهنامه منعکس است و بر اساس آن گشتاسپ نه چندان عادل که ستمگر بوده است. او مردی حسود، خودخواه، و نیرنگ باز بود و در برابر تورانیان قادر به دفاع از میهن نبود و فرزند خود اسفندیار را آگاهانه به کشتن داد.^۵

موریس گادلیه، مردم‌شناس نامدار معاصر در اثر جالب توجه خود زیر عنوان «چشم‌انداز مردم‌شناسی علمی» درباره جامعه‌شناسی تاریخی تطوّر و تحوّل اسطوره‌ها و روایات کهن معتقد است:

در اسطوره‌ها و روایات کهن، محتوای روایت تاریخی انسان با طبیعت هم در عینیت و سببیت بالنده و مثبت آن حضور دارد و هم آن محدودیتها و جبر تحمیلی و منفی را که از سوی سردمداران قدرتهای سیاسی، دینی و اجتماعی بر آن اثر گذاشته است، نشان می‌دهد.^۶

تأثیر صاحبان قدرت و متخصصان وابسته به آنها در تحریف و بازنویسی مجدد روایات و قصه‌های کهن اساطیری، ظاهراً امری آن‌چنان بدیهی است که حتی مردم‌شناس نامداری مانند بونیسلاو مالینوفسکی را به ارائه نظریه‌ای یکسویه و افراطی وامی‌دارد؛ او در این باره معتقد است که:

اسطوره به مثابه مجوزی اجتماعی وسیله‌ای است دستکاری شده توسط صاحبان

قدرت، امتیاز و دارایی. از این جنبه اساطیر دارای نقش دوگانه‌ای هستند. بدین معنی که هم نظم موجود را بر حسب شرایط تاریخی آن تبیین می‌کند و هم با فراهم آوردن پایه اخلاقی و نمودن آن به‌عنوان نظامی محق، توجیه می‌کند. از این رو آن‌دسته از اسطوره‌ها و قصه‌های کهن که مؤید موقعیت مسلط در جامعه است عمده و از اهمیت بیشتری برخوردارند و نقششان نیز حفظ و حراست موقعیت برتر است. در جوامعی که دارای قدرت متمرکز است، دانش اساطیری (یعنی مجوز اجتماعی، دینی و فرهنگی) اغلب از آن متخصصینیست که نقش و عملکرد آنها محرمانه و اسرارآمیز است؛ مانند کارکردهای سیاسی و عملکردهای دولتمردان که دیگران کمتر در آن سهیم‌اند.^۷

متأسفانه مالیونوسکی در این نظریه خود که از جنبه‌هایی واجد ارزشهای علمی قابل توجه است، یکی از مؤثرهای اساسی مسأله را نادیده گرفته است و آن امکانات وسیع و گسترده مردم برای حفظ و انتقال افسانه‌ها و قصه‌های کهن مورد علاقه خودشان است، که در هر دوره به‌رغم خواسته قدرت مسلط سیاسی و دینی جامعه آنها را سینه‌به‌سینه به‌نسلهای بعد منتقل می‌کرده‌اند. اگرچه او در اثر معروف خود «جادو، علم و مذهب» که بعدها تألیف کرد این نظریه افراطی خود را چنین تعدیل می‌کند:

نقش و وظیفه افسانه‌ها و قصه‌های اساطیری و حماسی کهن استحکام بخشیدن به سنتها و تجسم آنها با ارزشهای بیشتر و والاتریست و در این راه از نشانه‌ها و قرائنی که در زندگی واقعی وجود داشته بهره می‌گیرد... اسطوره‌ها جزء جدایی‌ناپذیر همه فرهنگهاست و پیوسته تولدی تازه می‌یابد، هر تغییر تاریخی، دانش اساطیری مخصوص به‌خود را می‌آفریند که به‌شکلی غیرمستقیم بازتاب حقایق و واقعتهای تاریخی همان دوران است.^۸

وجود تفاوت مشهود و اساسی میان سمت و سوی فکری و آیینی قصه‌های کیومرث، کاووس، گشتاسپ، جاماسپ، گرشاسپ، رستم، زال، اسکندر و... وجود تباین و حتی تناقض در روایت برخی از وقایع تاریخی شاهنامه با آثار حماسی و تاریخی همزمان با آن و سده‌های بعد مانند فصل انوشیروان، مزدک، مانی، خسرو پرویز، بهرام چوبینه و... مبین کارکرد مؤثر این عامل اساسی در طول تاریخ بوده است. در این میان، داستان گشتاسپ و به‌ویژه روایت نبرد رستم با اسفندیار به‌سبب ساخت فکری و ویژگی

مضمونی آن جزو معدود داستان‌هایی است که به قول زنده یاد مهرداد بهار «انعکاس تاریخی وقایع اجتماعی و تضادهای طبقاتی را حفظ کرده است.»^۱ چنان‌که پیشتر هم آمد به‌رغم تفسیرهایی که از این داستان در دوران معاصر صورت گرفته، رویارویی رستم با اسفندیار که یک جهان‌پهلوان حماسه ملی و محاط در مناسبات طبیعی بخش پهلوانی شاهنامه است و دیگری شهزاده‌ای نوآیین با کنش و منشی مناسب روابط دین‌مدارانه و تشنه تمرکز قدرت دوران پس از ظهور زردشت است، نشان‌دهنده ستیزی تصادفی و تراژیک در دل جبهه یکپارچه خیر نیست، بلکه صاف و ساده برخورد حماسی مردی کوردل و فریب‌خورده با پهلوانی پیر است که می‌کوشد آرمان آزادی انسان حماسه را تا به‌نهایت پاس بدارد و در برابر پادافره این جهانی و آن جهانی زورمداران شرع و عرف که هستی او و خاندانش را هدف قرار داده است، حتی گامی واپس نهد. بنا بر قاعده، در منطق فکری یک اثر خوش‌ساخت حماسی — و نه البته در ساختار یک داستان تراژیک روایی یا دراماتیک — حقانیت یا عدم حقانیت یکی از دو سوی تضاد، در وابستگی هر یک به دو جبهه خیر یا شر قابل تبیین است. و یا این که حقیقت جزئی و کوچک هر یک از دو هماورد در نسبت با حقیقت کلی و بزرگ که در ورای حقیقت آنان هست، ارزیابی می‌شود. این ویژگی که ساخت درونی داستان رستم و اسفندیار را نیز شکل می‌دهد، آن‌چنان زیر فشار قشری ضخیم از خواسته‌ها و نظرات گروه‌های مسلط اجتماعی و سیاسی به‌ویژه در دوران بازنویسی و تجدیدنظر روایات کهن در عهد ساسانی، مغشوش شده که حتی روایت فردوسی نیز در ظاهر مضمونی پیچیده و تراژیک به‌خود گرفته و شاید همین ابهام و پیچیدگی سبب ایجاد شبهه‌های بسیار در تفسیر آن بوده است. با حذف این عناصر ساختگی و مضامین تحمیلی که همچون عنصری زاید از بالا بر ساختمان داستان سوار شده است، تضاد موجود در نهایت منطق ساده حماسی خود را عریان می‌سازد.

زنده یاد مهرداد بهار عدم توجه و علاقه تدوین‌کنندگان ادبیات پهلوی و به‌ویژه بندهشن را به آوردن اخبار زال و رستم ناشی از این واقعیت می‌داند که «زردشتی‌ها با رفتن به پارس تماس خود را با حرکت و تحول حماسه‌سازی در زمین بلخ از دست داده‌اند.»^۲ نولدکه می‌نویسد: «از رستم که بزرگترین پهلوان‌شاهنامه است و از پدرش زال یا دستان در اوستا اسمی برده نمی‌شود.» و سپس به این نظریه درست اشیگل ایراد می‌گیرد که «اشیگل گمان می‌کند که مؤلفین اوستا، او [رستم] را خوب می‌شناخته‌اند و عمداً از لحاظ آن که رفتار او به دلخواه موبدان نبوده است از او اسمی نمی‌برند»، و

آن گاه به این نتیجه گیری نادرست می‌رسد «چنانچه مدونین نوشته‌های مقدس، رستم را از جمله پیروان زردشت نمی‌دانستند، می‌توانستند او را بد قلمداد کنند.»^{۱۱} نولدکه به شکلی و مرحوم بهار به شکلی دیگر به این نکته اساسی توجه نداشته‌اند که بی‌توجهی و علاقه تدوین‌کنندگان اوستا و ادبیات پهلوی نه به سبب هجرت زردشتیان به پارس و قطع تماس آنان با حرکت و تحول حماسه‌سازی در بلخ بوده است و نه عدم آشنایی با اخبار رستم و زال؛ ظاهراً این دو محقق از این نکته غافلند که:

رستم تا چه حد با روح و ذهن قوم ایرانی آمیخته است و چگونه آرمانهای مردم این خاک، در او متشکل شده است. او مزدک نیست که تسلط فرهنگی و سیاسی موبدان، بتواند او را نیز به صورت نامطلوبی برای جامعه درآورد.^{۱۲}

مسئلاً فردوسی به وجود جریانهای روایی چندگانه با سمت و سوی فکری و اجتماعی متضاد از یک قصه یا شخصیت واحد اساطیری و حماسی کهن وقوف کامل داشته و این آگاهی در نوع برخورد او با انبوه منابع و مآخذ منظومه‌اش، نقش درجه اول ایفا کرده است.

گویاجی نیز در این باره معتقد به وجود تمایز و تفاوت اساسی میان روایات و قصه‌های کهن حماسی و اساطیری گروههای متعارض اجتماعی و سیاسی با یکدیگر است:

در دوران ساسانی در زمان بازسازی و تدوین حماسه‌های دینی و روایات ملی بسیار کهن انبوه روایات با وجود تداخل و پیوستگی عناصر و اجزاء فکری آن با یکدیگر چون دو جریان جدا، ساخته و پرداخته شده‌اند.^{۱۳}

این معنا به‌ویژه درباره بازنویسی روایات نبرد رستم با اسفندیار در عصر ساسانی کاملاً مصداق دارد. موبدان و اشرافیت حکومتگر این دوره هم به لحاظ اجتماعی و هم به لحاظ عقیدتی، آگاهانه با شخصیت رستم و تصویری که از او در ذهنیت جامعه ساخته شده بود، در عناد و ستیزی آشکار بودند و همچنان که حتی در خود روایت فردوسی هم مشهود است، کوشیدند خواسته‌ها و اغراض خود را در روایات مربوط به نبرد رستم با اسفندیار وارد کنند. اما، اولاً به سبب شخصیت پُرآوازه رستم و نفوذ عمیق او در ذهن و عاطفه نسلهای مردم و ثانیاً به دلیل هسته از پیش شکل گرفته و شناخته‌شده داستان که چهارچوب کلی مشخصی از این نبرد ساخته و پرداخته بود، نمی‌توانستند آن‌چنان که می‌خواستند منطبق موضوعی و پایان‌بندی نهایی آن را مخدوش سازند. این کوششها،

حداکثر به‌تحلیل عناصری از بالا بر مناسبات داستان، محدود گردید. منطق دینی اسفندیار برای توجیه به‌بندکشیدن رستم، ادبار این‌جهانی و آن‌جهانی که در نظام اعتقادی دین‌بهی برای کُشنده اسفندیار مقدر شده بود و تأکید مکرر بر عذاب محتوم و نابودی کامل کُشنده شهزاده رویین‌تن و دودمان و سرزمین او، اطلاق صفت اهریمنی جادوگری به‌عملکرد زال و چاره سیمرغ و... همه زره‌های رویین دیگری بوده است که ظاهراً به‌دینان و اشرافیت مقتدر عهد ساسانی برای اعاده حیثیت اسفندیار و ایجاد تعادل در نبرد او با رستم به‌تن روایت پوشانده‌اند. از دید سبکی و فنی یک منظومه حماسی نیز، رد پای تحمیل عناصر و مفاهیم ضدحماسی بر محتوای داستان نیز کاملاً مشهود است. پهلوانی که در سراسر شاهنامه در تنگناهایی بس دشوار کمترین نشانه‌ای از عجز و درماندگی از خود نشان نداده بود و حتی در برابر نوجوانی خلیق و صلح‌طلب مانند سهراب، با وجود این‌که به‌دلایل بسیار به‌هویت او پی برده بود سنگ خاره‌ای بی‌احساس و بی‌گذشت می‌نمود، در برابر اسفندیار تا پیش از پی بردن راز مرگ‌پذیری او، به‌التماس و لابه‌هایی ضدحماسی و خارج از عرف پهلوانی روی می‌آورد؛ مردی دلیر که سپاه کاموس‌کشانی و خاقان چین را با وجود پیشنهاد عاجزانه آنان برای تسلیم‌شدن، تنها به‌خاطر کشته‌شدن نیزه‌دار خویش، الوای زابلی، به‌خاک و خون می‌کشد، این‌جا در سرزمین خود و در حالتی کاملاً تدافعی از اسفندیار می‌خواهد که فرامرز پسر محبوب و زواره برادر دلاورش را که در نبردی مردانه مهنوش و نوش‌آذر پسران اسفندیار را کشته‌اند، به‌خونخواهی آنان هلاک سازد. نشانه‌های این نوع اندیشه‌های تحمیلی که یک داستان حماسی اصیل هیچ‌یک از این عناصر تصنعی را در ساختار خود بر نمی‌تابد، باز هم در رستم و اسفندیار هست: التماسها و زاریهای زال بر ممانعت رستم از نبرد با اسفندیار، متکی به‌استدلال‌هایی‌ست که هیچ‌یک با منش و شخصیت زال در شاهنامه سازگار نیست. گویی این کهن‌دلاور سالخورده که پیشتر ارزش هر نبرد را با معیار نام و ننگ می‌سنجید، این‌جا در برابر اسفندیار نه به‌نام و ننگ می‌اندیشد و نه به‌نجات جان فرزندش از نسیب پهلوانی زخم‌ناپذیر؛ وگرنه زال کجا و توصیه فرار به‌رستم و رو‌نہان کردن در بیغوله‌ای پرت، کجا؟ و سیمرغ این مرغ با همینه و با دستگاه که جفت دلاور او را اسفندیار در هفت خان به‌نیرنگ و حيله هلاک کرده، همه سخنش به‌رستم برحذر داشتن او از نبرد با اسفندیار است. در حقیقت، وقتی رستم و زال و سیمرغ و همه سیستمیان نه به‌آیین نوین زردشت ایمان آورده‌اند و نه به‌سزاواری سلطنت گشتاسپیان اعتقادی دارند، این دلشوره و اضطراب از پادافره این‌جهانی و آن‌جهانی برای کُشنده

اسفندیار و دودمان او، از برای چیست؟ و اگر پیش از ظهور سیمرغ و افشای راز مرگ اسفندیار این دلشوره‌ها و اضطرابها و التماسها می‌توانست برای نجات جان رستم تعبیر شود، توجیه آن پس از آمدن سیمرغ و تهیه تیر گز، چگونه است؟! در واپسین شمی که در سپیده دم آن مقدر است رستم با اسفندیار به نبرد با یستد، همه عوامل و عناصر خاک و افلاک در جناح رستم دست به دست هم می‌دهند تا نبرد پا نگیرد. حالتی که بر حرکات و سکنات شخصیتها و بر مناسبات حوادث حاکم است، گویی می‌خواهد به خواننده چنین القا کند این شهزاده کوردل و فریب‌خورده که بیش از گنجایش ظرفیت خویش بر رویین‌تنی‌اش غرّه شده و با انگیزه‌های نامردمی و غیرانسانی برای به بند کشیدن مردی دلیر و بیگناه به سرزمین او تجاوز کرده، انسانی محق و بی‌تقصیر است و نبرد با او، به خودی خود، کاری اهریمنی و نابخشودنی می‌نماید. و رستم نیز که می‌کوشد گوهر نام و آزادگی خود را به هیچ بهایی از کف وانهد، مردی لجوج و خیره‌سر است، که بیش از حد بر حفظ نام و ننگ پهلوانی خود پا استوار کرده است. پس اگر بند، یا مرگ و یا بار سنگین ادبار هر دو جهان را بر ذمه خویش قراردادن، سرنوشت مقدر یک چنین مردی باشد، جای شگفتی نیست. و پیرمردی سپیدمو که برای نجات جان و آبروی فرزند خویش ناچار به چاره دست می‌یازد اهریمنی جادوپرست است که نیرنگ و افسون او از جادوی جادوان نیز برمی‌گذرد.

چنان که پیشتر هم اشاره شد، به لحاظ عقیدتی رستم نه پیرو آیین نوینی‌ست که زردشت پیام‌آور و اسفندیار پهلوان مقدس آن است، و نه از دید سیاسی آن‌چنان که باید به سزاواری گشتاسپ و خاندان او برای فرمانروایی بر ایران نظر مساعدی دارد. می‌دانیم که در آخرین قسمت بخش حماسی شاهنامه، هنگامی که کیخسرو لهراسپ را به‌جانشینی خود معرفی می‌کند، زال و رستم به‌خشم می‌آیند و با کلماتی درشت این گزینش را ناصواب قلمداد می‌کنند و لهراسپ را واجد سزاواری لازم برای پادشاهی نمی‌دانند. خاندان پهلوانی سیستان تنها زمانی با لهراسپ، آن‌هم به‌اکراه، بیعت می‌کنند که شاه محبوب و مورد وثوق سلاله پهلوانی شاهنامه برانتخاب خود اصرار می‌ورزد و از آنان می‌طلبد که به سلطنت لهراسپ گردن نهند. در این‌جا لازم است به‌نظریه برخی از شاهنامه‌شناسان اشاره کنم که معتقدند تضاد موجود در داستان رستم و اسفندیار بازتاب اوج تعارض تاریخی میان قدرت رو به گسترش و تمرکزطلب ساسانیان، با تسامح و تساهل حکومتی ملوک الطوایف (اشکانیان) است. این مقوله، در واقع، فرضیه‌ای‌ست که نیاز به اثبات دارد و با موضوع مورد بحث این نوشته نیز بی‌ارتباط

است. به هر حال، بعد از این مرحله یعنی از آغاز فصل پادشاهی لهراسپ و ظهور زردشت، شاهنامه به لحاظ موضوعی واردبرزخ مفاهیم و مصادیق اساطیری، حماسی و تاریخی می‌شود و توالی بخشهای منظومه حداقل تا زمان حکومت ملوک الطوائف به لحاظ آمیختگی روابط فکری و عناصر و عوامل داستانی، فاقد تعین و تمایز تقریبی موضوع و زمان در بخش اساطیری، حماسی و تاریخی منظومه است. در این قسمت بینایی تا زمان مرگ رستم، جهان پهلوان شاهنامه از مدار اندیشگی حماسه خارج می‌شود و منظومه می‌باید دیگر بدون حضور رستم و خویشکاری پهلوانی او که تبلور آزمایشهای غیردینی قومی و ملیست منطق مناسبات حوادث را توجیه کند. طبعاً وقتی رستم و نقش تعیین‌کننده او از مدار روابط حاکم بر تدابیر جنگ و سیاست و تفکر شاهنامه خارج می‌شود، این خلأ می‌باید با حضور پهلوانی از لون دیگر پر شود تا خویشکاری او شرایط جدید این دوره را توجیه کند. به دیگر سخن، وقتی مناسبات حماسی با محتوای ملی و قومی، با ظهور زردشت و سیطره حکومت دین مدار گشتاسپ جای خود را به روابط جدید می‌دهد، دیگر شخصیتی با ویژگیهای رستم نمی‌تواند در مدار این تفکر جایی داشته باشد و دوران تازه، پهلوانی در خورد مناسبات خود می‌طلبد. بدین ترتیب رستم الزاماً به انزوای سیستان رانده می‌شود و وجود او موقه به سکوت برگزار می‌گردد و اسفندیار با هویت دوگانه دینی و پهلوانی وارد منظومه می‌شود تا خویشکاری خود را به عنوان پهلوان دین بهی در محتوای این دوران تثبیت کند. در همین جاست که بعد دیگری از تنگناها و دشواریهای فردوسی در بازآفرینی مناسبات حماسی جدید نمایان می‌شود، اما خوشبختانه شاعری زردشتی مذهب به نام دقیقی و منظومه‌ای ناتمام موسوم به گشتاسپ‌نامه که پس از مرگ از او باقی مانده، کار استاد توس را آسان می‌کند. ظاهراً فردوسی به دلایل بسیار با منطق فکری منظومه حماسی ناتمام دقیقی که درباره چگونگی ظهور زردشت، دین‌آوری گشتاسپ و نبردهای دینی اسفندیار با بت پرستان در حدود ۱۰۱۸ بیت سروده شده، چندان همراهی و همراهی نداشته است. دقیقی در گشتاسپ‌نامه خود علناً هوادار دین زردشت و عملکرد دینی/سیاسی گشتاسپیان است. از اسفندیار پهلوان دین بهی و رزمهای او با بت پرستان با تکریم و تجلیل یاد می‌کند، در حالی که می‌دانیم مجادلات دینی و تعصبات نژادی برای فردوسی نه تنها کوچکترین جاذبه‌ای نداشته، بلکه در همه مواردی که شاعر به دلیل محاط بودن در شرایط دشوار دینی، سیاسی و اجتماعی زمانه خود، نتوانسته است، دقیقاً مطابق منطق فکری و مشرب هنری خود، نظم شاهنامه را به پیش برد، حداقل سعی کرده تا حد امکان از تنگنای این نوع

مسائل با ظرافت بگذرد. به قول نولدکه:

دقیقی بیش از فردوسی به دشمنی با بت پرستان که اسفندیار آنها را می‌سوزاند، می‌پردازد. مجادله بر سر مذهب برای فردوسی لذت بخش نبوده است.^{۱۴}

بررسی حدود ۱۰۱۸ بیت دقیقی که فردوسی آن را به‌عینه در شاهنامه نقل کرده است، به‌روشنی نشان می‌دهد که برخورد سراینده زردشتی مذهب گشتاسپ‌نامه با ظهور زردشت و شخصیت گشتاسپ، جاماسپ، زبیر، اسفندیار، پشوتن و... دقیقاً همان نقش مثبتی است که در متون دینی زردشتی برای آنان برشمرده شده و با نقشی که فردوسی در شاهنامه به آنان داده است، تفاوت اساسی دارد. آمدن این ۱۰۱۸ بیت دقیقی در شاهنامه، اگرچه می‌تواند به‌رعایت امانت ادبی و اخلاقی از سوی فردوسی و الزامات سبکی و فنی منظومه او برای حضور این مضامین در توالی موضوعی شاهنامه تعبیر گردد، اما این کار بیشتر نوعی ترفند هنری هوشمندانه می‌نماید که شاعر برای حل تضادهای فکری و عقیدتی موجود در این روایت با منطق فکری خود، به‌کار بسته است. هنر فردوسی در این بخش از شاهنامه برای تأکید بر حقیقت مورد نظر خویش در مناسب‌ترین موضوع، وقتی بیشتر نمود می‌یابد که می‌بینیم حتی اسفندیار هم که در برابر رستم سیمایی مخدوش و هدفی ضدانسانی دارد، در فرازهای دیگر زندگی‌اش، حداقل، با کنش و منشی منفی تصویر نشده است. در واقع، نقش فردوسی در روایت نبردهای اسفندیار و به‌ویژه نبرد ایران با توران که در این‌جا دیگر، به‌جنگ مذهبی تمام‌عیاری بدل شده است، موضع هنرمند بی‌نظری است که می‌کوشد وحدت فکری منظومه‌اش را از مانع دشوار دیگری که نقل اجتناب‌ناپذیر این روایات پیش‌رویش قرار داده، به‌سلامت عبور دهد. هنگامی که اسفندیار برای به‌بندکشیدن رستم رهسپار سیستان می‌شود، رستم پهلوانی پیر و منزوی است که نقش اصلی او اگرچه بالفعل در متن کردارهای پهلوانی حماسه به‌پایان رسیده است، اما موجودیت او با آن حیثیت عظیم پهلوانی و گذشته مشحون از افتخار و آزادگی، به‌خودی‌خود، حقیقتی است نافی آیین نوین زردشت، سلطنت گشتاسپ و جهان‌پهلوانی اسفندیار. تسلط مطلق و تداوم حقیقت دین و سلطنت نورسیدگان حتی با کشتن رستم حاصل نمی‌شود، بلکه این خواسته فقط با به‌لجن کشیدن هویت پهلوانی حماسه که رستم برترین مظهر آن است، می‌تواند عملی گردد. رستم باید دست به‌بند بدهد تا با انکار خویش بر حقانیت اینان مهر تأیید بزند. در نوع تراژدی، موقعیت تراژیک برآیند طبیعی تضادی «در خود» و «بیرون از خود»

است که از قاعده در ساختار درونی اثر حل می‌شود و منطق مناسبات حوادث، کنشها و واکنشهای شخصیتها و نقش دیگر اجزاء و عناصر داستان را توضیح می‌دهد. انسان گرفتار در چنبر تراژدی درگیر با دو نوع «تضاد» است: «تضادی در خود» و «تضادی بیرون از خود» که این دو با هم پیوندی جدایی‌ناپذیر دارند. قهرمان تراژدی باید نخست از تضاد موجود در درون خویش رها شود تا بتواند رویاروی تعارضی که بیرون از اراده اوست و مابه‌ازای خارجی دارد، بایستد. همچنان‌که در رستم و سهراب، رستم باید نخست خود را از بند خلع‌نهای دردناک درون رها می‌کرد تا می‌توانست با تقدیر شومی، که اتحاد نامقدس کاووس و افراسیاب بر زندگی او و نوجوان دلاورش آوار کرده بود، روبه‌رو شود. و می‌دانیم که رستم با همه تواناییهای فوق‌بشری‌اش هیچ‌گاه نتوانست بر این تضادهای درونی و بیرونی فائق آید. اما، با وجود مأخوذ بودن رستم به «گناه تراژیک» کشتن سهراب، خواننده هرگز نمی‌تواند میان این دو پهلوان گرامی و محبوب که هر یک به‌شکلی نیمه‌ای از عاطفه و عشق او را به‌دنبال خویش می‌کشند داوری کند. «دل نازک» او در فرجام محتوم و فاجعه‌بار واقعه، تنها می‌تواند از سخت‌دلی رستم به‌خشم آید و تجاهل او را در شناخت فرزند به‌باد نفرین بگیرد. اما، در رستم و اسفندیار، موقعیت به‌ظاهر پیچیده داستان و تنشهای ذهنی و روحی رستم برآیند طبیعی تردیدهای انسان عمیقاً گرفتار در تنگنای دشوار و لاینحل زندگی نیست. اشتغال ذهنی پهلوان پیر هنگام وقوف بر خواسته اسفندیار، نتیجه تردید او به‌انجام عملی ناگزیر نیست. چرا که دشواری موقعیت رستم و دغدغه‌های او، عنصری‌ست غیرطبیعی که از بیرون بر مناسبات داستان تحمیل شده و با منطق یک تضاد تراژیک همخوانی ندارد. تقدیر مشؤوم این جهانی و آن جهانی برای کُشنده اسفندیار و دودمان او که بر ساختار داستان تحمیل شده، بی‌گمان از برای آن بوده است که کشته‌شدن پهلوان دین‌بهی به‌وسیله جهان پهلوان حماسه ملی، با فلسفه حاکم داوری شود تا در نهایت مرگ اسفندیار به‌مثابه حقیقت عمده این تقابل، فاجعه‌آمیز جلوه کند. تا زمان اصابت تیر گز به‌چشمهای اسفندیار که توهم پوک و غرورآمیز روین‌تنی و بی‌مرگی را در وجود او نابود کرد و پرتو تابناک حقیقت را که پیشتر حتی با چشمهای بینا ندیده بود، رؤیت کرد، نه‌کمترین امکانی برای منصرف کردن اسفندیار از نیل به‌هدفی که در پیش گرفته بود، وجود داشت و نه این که خواننده حتی برای یک لحظه می‌توانست به‌رستم حق بدهد از انجام عملی که پسر گشتاسپ او را بدان ناگزیر ساخته بود، دست بکشد. این بن‌بست به‌معنای وقوع تصادمی ناگزیر میان این دو تن بود که بی‌گمان فقط با مرگ یکی از دو

هماورد گشوده می‌شد. از طبیعت این بُن بست محتوم هیچ‌گونه معنای تراژیک برنمی‌آید. چرا که اسفندیار حق ندارد رستم را به بند بکشد و رستم حق دارد به هر عملی که او را از تنگ بند رهایی بخشد، دست بزند. به تعبیر دیگر، وقتی حقیقت جزئی و کوچک اسفندیار می‌تواند در راستای آن حقیقت کلی و بزرگ که میان مواضع متضاد دو هماورد داوری می‌کند، قرار گیرد که اسفندیار به هدف خود پشت کند و حقانیت رستم هنگامی با آن حقیقت بزرگ دمساز می‌شود که او هرگز از هدف خود منحرف نشود و دست به بند ندهد.

پادشاهی خودکامه و دین‌مدار برای گریز از واگذاری قدرت به پسر و برای درهم شکستن قدرت روحی و معنوی خاندان پهلوانی حماسه، فرزندش را برای به بند کشیدن رستم به سیستان می‌فرستد. شاه مزور با اتکاء به پیشگویی جاماسپ نیک می‌داند که نه جهان پهلوان به این وهن بزرگ گردن می‌نهد و نه فرزند جاه‌طلب و کوته‌بین او که سودای دوگانه قدرت پهلوانی و سلطنت، یکسره، راه بر روشن بینی‌اش بسته، یک گام واپس می‌گذارد. پس با یک تیر دو نشان می‌زند. از یک سو اسفندیار را به دست رستم هلاک می‌کند و از شر او خلاص می‌شود و از سوی دیگر با آلوده کردن دستهای درستکار رستم به خون شهزاده مقدس زردشت، او و دودمان او را به نفرین و خشم شرع و عرف دچار می‌سازد. گشتاسپ بدین ترتیب می‌تواند مطمئن باشد تداوم نظامی که حقانیت مادی و معنوی آن در نفی موجودیت رستم است، تضمین شده است.

بر زمین سخت میدان نبرد، اسفندیار به رویین‌تنی خویش مستظهر است و رستم به حقانیت اصلی مؤمن است که زندگی پهلوانی‌اش بی آن یکسره پوچ و عبث جلوه می‌کند.

شیوه رویینه‌شدن جسم اسفندیار و نقطه آسیب‌پذیر اندام او و مفاهیم کنایی که از تقابل و تضاد میان هدف و خواسته شهزاده رویین‌تن و پشتیبانان او با آرمان رستم برمی‌آید، در قیاس با افسانه رویین‌تنی در فرهنگ ملل دیگر، ژرف‌تر و منطقی‌تر می‌نماید. در میان روایات متعددی که درباره چگونگی رویین‌تن شدن اسفندیار وجود دارد، روایت فرورفتن او در چشمه مقدس (رود مقدس) که با راهنمایی زردشت صورت می‌گیرد، بیشتر با روایای کهنه روئین‌تنی و بی‌مرگی در آدمی و تضاد آن با واقعیت مرگ به‌عنوان فرجامی محتوم برای هر موجود زنده در عرصه زندگی سازگاری دارد. افزون بر این، همین تقابل تعابیر دیگری برمی‌انگیزد، که خود این تعابیر با توجه به نوع تفکر فردوسی در پرداخت نبرد رستم و اسفندیار تأمل برانگیز است. زردشت به اسفندیار توصیه

می‌کند که در چشمه مقدس فرو رود اما هنگام غوطه‌خوردن در آب به هیچ وجه نباید چشمهایش را ببندد. اما اسفندیار هنگامی که در آب فرو می‌رود، ناخودآگاه چشمهایش را می‌بندد. در نتیجه تمام اندامش روین می‌شود مگر چشمهایش. ترس غریزی و نابه‌خود موجود زنده از آب، راه ورود مرگ را به جسم باز می‌گذارد. این جا مایعی که منشأ حیات و تداوم زندگی است در برابر شهزاده نظر کرده زردشت کارکردی دوگانه می‌یابد. هم جسم او را روینه می‌کند و هم روزنی برای مرگ باز می‌گذارد. در حقیقت، نکته ظریف یعنی زخم‌پذیر بودن چشم، و نه هیچ نقطه دیگر از اندام، تعارض میان توهم و متافیزیک با عینیت هستی را در بیان تقابل اسفندیار با رستم به کنایه‌آمیزترین شکل باز می‌نماید و در رمز و راز این عضو آسیب‌پذیر و ارتباط آن با مرگ اسفندیار، دیالکتیک تضاد و وحدت میان منطق افسانه با منطق واقعیت نمود می‌یابد. توضیح این که نقطه زخم‌پذیر اسفندیار چشمهایش است یعنی مهمترین عضو بدن انسان و وسیله اصلی ارتباط او با جهان عینی و واقعیت خارج. اسفندیار هنگامی که چشمهایش را می‌بندد با جهان واقعی قطع رابطه می‌کند و وارد دنیای تخیل و آرزو می‌شود. در پس پلکهای فروبسته شهزاده روین‌تن جهان تاریک و فراواقعی توهم حضور دارد. در چنین جهانی بی‌مرگی و جاودانگی امری ممکن و شدنی است؛ اما وقتی که چشمهایش را می‌گشاید به عینیت هستی و جهان اشیاء و آدمها می‌آید و در این دنیای واقعی زندگی موقتی و روین‌تنی و بی‌مرگی امری ناممکن است. بدین ترتیب، آب — هرچند از نوع مقدس آن — به‌رغم خواسته زردشت و اعتقاد عمیق به طهارت آن در اندیشه‌های دینی و نیز اهمیت ایزد آبها (ناهید) که خود الهه پشتیبان پهلوانان قلمداد شده است، برای گشتاسپان و اسفندیار نه تنها عامل بی‌مرگی و زندگی جاوید نمی‌شود که راه پیروزی را برای بشر عادی زمینی که رستم قالب آرزویی اوست، می‌گشاید و سبب سربلندی و سرزندگی او می‌شود. با این تعبیر، در دو جبهه متخاصم به‌جز آب، سیماها و عناصر متعدد دیگری هم صف‌آرایی کرده‌اند: گیاه (درخت گز)، حیوان (سیمرغ) و زال به‌مثابه تجربه تراکم دانش بشری، در جبهه رستم حضور دارند و تعویذ دین و قدرت سلطنت و جادوی جاماسپ در کنار اسفندیار قرار گرفته‌اند. نظم نوپای شرع و عرف می‌خواهد به بهای تهی کردن حماسه ملی از جوهر اصلی آن که نام و ننگ پهلوانی است، سلطه خود را مستقر سازد.

در آخرین رویارویی رستم با اسفندیار، پهلوان پیر باز هم برای انصراف اسفندیار از نبرد با استغاثه و التماس متوسل می‌شود و حتی بیشتر از پیش به او امتیاز می‌دهد. اما،

در طبیعت این واپسین لابه‌ها و درخواستهای فروتنانه او دیگر از عناصر تحمیلی ضدحماسی و ضدپهلوانی، آن‌چنان‌که پیشتر به‌تکرار شاهد آن بودیم، نشانی نیست. این‌جا در این فراز از منظومه، استاد توس به‌تصویرگری شہامت پهلوانی مردی پرداخته است که با وجود وقوف بر پیروزی محتوم خویش، بیش از هر زمان دیگری فروتن و خاکسار است. رادمردی رستم و حقانیت بی‌چون و چرای او، این‌جا در برابر اسفندیار، نه در تیر گز و نه در کشف راز شکستن طلسم رویین‌تنی، که همه در فروتنی مردانه اوست؛ در ژرف بینی شگفتی آور منشی‌ست که در اوج توانایی، جنگ را راه حل هیچ مشکلی نمی‌داند. و شهزاده بینوا تا زمانی که تیر گز شعله رعونت بی‌مرگی و استظهار به‌تعویذ زردشت و قدرت گشتاسپ را در چشمهای سودازده‌اش خاموش نکرده بود، دستهای نادرست پدر، نفس پلید جاماسپ و آرزو کوردلی خویش را در تشکیل تار و پود این توطئه نامردمی و بی‌سرانجام نمی‌دید. چشمهای باز، اما خودبین او، که همواره حقیقت وابسته به‌جناح خویش را می‌دید، وقتی بر خاک سخت دشمن‌شکن، در آزمون گز بسته شد، بیکباره دیدگان درونش گشوده شد و عمق پوک و باطل آرمان خود و پشتیبانان خویش را دریافت، و پرتو تابناک حقانیت زمینی رستم در برابر چشمان خون‌آلود او قد برافراشت:

که نفرین بر این تاج و این تخت باد بر این کوشش بیش و این بخت باد

اسفندماه ۱۳۷۲

پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، تهران

یادداشتها:

- ۱ - مهدی قریب: آدینه، شماره ۵۳، دی ماه ۱۳۶۹.
- ۲ - گنتگو با دکتر مهرداد بهار: نشریه کلک، شماره ۵۴، شهریور ۱۳۷۳، ص ۲۳۱.
- ۳ - مجتبی مینوی، مقدمه داستان رستم و سهراب، از انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص: د.
- ۴ - مهرداد بهار، «عمر کارکردهای حماسی شاهنامه به‌سر رسیده است»، آدینه، شماره ۵۳، دی ماه ۱۳۶۹.
- ۵ - مهرداد بهار: پژوهشی در اساطیر ایران، انتشارات توس، ۱۳۶۲، ص ۱۵۸.
- ۶ - موريس گادلیه: چشم‌انداز مردم‌شناسی علمی، ص ۱۵۷.
- ۷ - بونیسلاو مالینوفسکی (B. Malinowski) به‌نقل از George Balandier. *Political Anthropology*, Penguin Books, 1970, PP.118-119.
- ۸ - B. Malinowski: *Magic Science and Religion*, Condor Book, Ed. Great Britain, 1974, P.146.
- ۹ - پژوهشی در اساطیر ایران، متن پیشین، ص ۱۵۸.

- ۱۰ - کلک، شماره ۵۴، ص ۲۲۶.
- ۱۱ - تودور تولدکه: حماسه ملی ایران، ترجمه بزرگ علوی، نشر سپهر، تهران ۱۳۵۱، ص ۴۶.
- ۱۲ - سیاوش روزبهان: «جنگ بزرگ، برزخ حماسه و اسطوره»، سیمرخ، انتشارات بنیاد شاهنامه فردوسی، شماره ۴، اسفند ماه ۱۳۵۵، ص ۷۲.
- ۱۳ - جهانگیر کوووجی کویاجی، آیینها و افسانه‌های ایران و چین باستان، ترجمه جلیل دوستخواه، شرکت سهامی کتابهای جیبی، مؤسسه فرانکلین، تهران، ۱۳۵۳، ص ۱۲۷.
- ۱۴ - حماسه ملی ایران، متن پیشین، ص ۴۶.

عالم اثیر و مثال در برزخ بوف کور

بیش از شصت سال است که از نگارش بوف کور صادق هدایت می‌گذرد، و این اثر هنوز حرف تازه برای گفتن دارد. کار هدایت در این کتاب از ذوق و عمق شگرفی برخوردار است که از هر زاویه دید تاب تمرکز و ژرف‌اندیشی دارد. زیبایی بوف کور فقط در زبان ساده و گویایش نیست. شیوه محاکات و لحظه‌پردازی، فضا سازی بر محملهای اصیل ایرانی هر یک به‌جای خود نقطه اوجی در زبان فارسی است. زیبایی دیگر بوف کور توصیف عوالم ماورای حس با زبان قصه است که با همه لطف و غنایی که آن به کار هدایت داده، به‌علت بی‌باوری نویسنده به ماوراء الطبیعه متداول روز، کمتر مورد توجه قرار گرفته است.

هدایت در بوف کور زحمتی و رای نوشتن یک قصه، یک بیان حال و حدیث نفس کشیده است. درآمد بوف کور: صحنه برخورد نویسنده با «چشمهای اثیری» عوالم و ماجراهای برخاسته از آن، یکی از نقطه‌های اوج گویایی زبان فارسی است. در این‌جا هدایت فقط از زخم زندگی حرف نمی‌زند، بلکه صحنه‌های زیبایی از تجربه‌های درونی خود را با رساترین واژه‌ها ترسیم می‌کند. این صحنه‌ها درد هستی را در یک سو، عشق به زن و سرمستی از نشأه وجود را در سوی دیگر نشان می‌دهد. برای تصویر این عشق و نشأه آن، هدایت از یک احساس ماورای بیان؛ از یک زبان ناگفته و کم‌شناخته در ادب فارسی کمک گرفته که بعد مضاعف و رازگونه‌ای به کار او داده است. این در بادی امر ممکن است یک تجربه معمولی افیون یا شراب به‌نظر آید، همان‌طور که خود نویسنده

در گوشه و کنار به آن اشاره می‌کند. ولی توانایی هدایت در واژگون کردن معیارها و استادیش در پیچاندن و ظریف کردن صحنه‌ها، حکایت از هوشمندی عمیق و آگاهی چندجانبه او می‌کند که حتی لحظات تخدیر شده را در یک بستر اسرارآمیز هنری مفهوم می‌بخشد.

هدایت برای وصف جهان ناشناخته یا ماورای حیطة شناخت از عناصر فضای فراتاریخی کمک می‌گیرد. وجود اثیری، عوالم مثالین و چشمهای مورب نه تنها بر جو تاریک بوف کور نور می‌پاشند؛ بلکه با ترتیبی که هدایت لحظه‌هایش را می‌پرورد، زیبایی درک حالات ماورای طبیعی را در خواننده ایجاد می‌کنند. در فضایی انباشته از پستی و حقارت، نویسنده برای تثبیت یک لمحّه فروغ، یک نگاه پرمعنی، عناصر تازه‌ای را وارد بافت زبانش می‌کند. زن در این فضا دیگر لکّاته نیست؛ بلکه چشمهایی دارد که همه فروغ زندگی در آن جمع شده. پیرمرد در این جا رجّاله نیست؛ بلکه کمک‌کننده حاضر به خدمت‌ست که گلدان راغ به رایگان می‌بخشد. تقابل این فضا در ذهن و زبان هدایت پرسش برانگیز است. این امر اتفاقی و یا خودساخته نمی‌تواند باشد.

هدایت دانسته و آگاهانه پیچیدگیهای روانی را توأم با احساسهای ماورای طبیعی، به شکل تازه‌ای وارد قلمرو قلم و قصه فارسی کرد. برای پروردن این لحظات پیچیده هدایت از رگه‌های عرفان ایران به‌خصوص از عوالم اثیر و مثال و برزخ تأثیر پذیرفته است. حضور مکرر این رگه‌ها در کار هدایت چه پیامی دارد؟ هدایت که خود در برزخ عبور از جامعه سنتی به جامعه امروزیین رشد کرده، آیا پیامگذار وداع تلخ روشنفکر امروزی با عوالم ماورای حس نیست؟ آیا باورهای جبر و حلولی هدایت خود بیانگر حالت برزخی جدیدی برای روشنفکران نیست؟ این نوشته کوششی‌ست برای یافتن مبانی سنتی اندیشه هدایت و تأملی در چند و چون آن.

هدایت در بوف کور از دنیای مرموز، حالات ماورای عرف متداول و حلول روح بسیار حرف زده؛ ولی مسأله مهم کاربرد بسیار دقیق دو اصطلاح عرفانی «وجود اثیری» و «عالم مثال» است در میان انبوه تعبیرات برگرفته از فرهنگ عامه. هدایت وصف «اثیری» را در ربط با «دختر»، «موجود» و «حالت» مکرر می‌آورد، ولی «عالم مثال» را یک بار و آن هم در یک مفهوم تناسخی استعمال می‌کند. استفاده از وجود اثیری و عالم مثال در قصه‌نویسی فارسی در زمان هدایت بی‌سابقه بوده. یعنی ما در نوشته‌های نویسندگان معاصر هدایت به این تعبیرات برنمی‌خوریم. می‌دانیم چهره‌ها و تعبیراتی چون «پیرمرد خنزرنیزی»، «گزلیک»، «بغلی شراب»، «رجّاله» و «لکّاته» را هدایت از زبان مردم

کوچه و بازار گرفت و وارد قصه کرد. باید بینیم دو مفهوم وجود اثیری و عالم مثال از کجا در نوشته‌های هدایت راه یافته است.

ابتدا این‌طور به نظر می‌رسد که هدایت وصف اثیری را صرفاً از زبان فرانسه

éthéré

de la nature de l'éther

quelque chose d'éthéré

une nature éthérique

گرفته: از الفاظ و تعبیراتی چون

و این کار، بار دیگری جز یک اقتباس ترجمه‌ای نداشته باشد؛ ولی با ذهنیتی که هدایت از موجود؛ لحظه و فضای اثیری به دست می‌دهد، شکی باقی نمی‌گذارد که حوزه فکری‌اش بیشتر متأثر از سنتهای فکری ایرانی‌ست تا فرانسه و یونان.

می‌دانیم که عالم اثیر یا «اثیریات» در عرفان ما یک جهان متعالی‌ست که در آن تباهی و فساد راه ندارد، از این‌رو در برابر عالم «عنصری» قرار می‌گیرد که تباهی پذیرند. گفتنی‌ست که طرز تلقی و ذهنیت اندیشمندان ما نسبت به این عوالم یک برخورد عینی و حقیقت‌اندیشانه است؛ نه یک برخورد اسطوره‌ای و افسانه‌اندیشانه. اندیشگران غربی نوعاً از این عوالم تلقی اسطوره‌ای دارند و پایگاهی جز وهم و خیال برای آن نمی‌شناسند. نیروی خیال در این تلقی کمتر به مرحله تصرف و ذهن متحرک می‌رسد. در حالی که در برخورد عرفانی تصرفات ذهنی به صورت واقعیت جلوه می‌کند. اینک نگاه کنیم به سهروردی و پرتونامه اش که تقابل عالم اثیر با عنصر و عقل را بدین گونه بیان می‌کند:

بدان که عوالم سه است: عالم عقل، و آن ذواتی‌اند مجرد از مادّت و جهت از جمله وجوه، و آن را «عالم جبروت» خوانند و «ملکوت بزرگ». و عالم نفس، و آن ذواتی‌اند مجرد از مادّت ولیکن متصرف باشند در مادّت و آن را «ملکوت کوچک» خوانند. و عالم جرم است و آن را «عالم ملک» خوانند. آن بر دو قسم است: عالم اثیر است و آن افلاکند، و عالم عنصریات است. و عالم عنصریات در جنب افلاک قدری ندارد. و افلاک در قهر نفوس منطوی‌اند و نفوس در قهر عقل، و عقول در قهر معلول اول، و معلول اول در قهر نور و عزّت بار خدای عزّ سلطانه!

به‌طوری که می‌بینیم در سلسله مراتب وجود، سهروردی عالم اثیر را برتر از عنصریات، ولی فرورفته در حیطه عالم «نفوس»، قرار می‌دهد. نزد سهروردی عوالم ماورای حس مجالی به گستردگی آسمان دارند. از آن میان «عنصر» فقط پای در این دنیا دارد.

وجود از «اثیر» تا «نور» بر بال ذهن متصرف پرواز می‌کند که باید «ز ملک تا ملکوتش حجاب بردارند» تا چهره بنماید. البته منظور این نیست که بگویم هدایت، سهروردی را خوانده و از او یا دیگر عرفا اقتباس کرده، بلکه منظور این است که اندیشه عالم اثیر که در ادبیات عصر قاجار به‌خصوص در نوشته‌های شیخیه پر و بال یافته بود در ذهن افرادی که به‌نحوی صاحب درون‌بینی بوده‌اند، حضور داشته است. اوصاف اثیری هدایت سابقه دیرین ذهنیت عرفانی و آن‌سوی حس را به یاد می‌آورد. قطعه‌ای که در زیر نقل می‌شود یکی از موفق‌ترین کارکردهای زبان نوشتاری فارسی‌ست که لمس بسیار نزدیکی از حالت ماورای حس به‌دست می‌دهد:

دختر درست در مقابل من واقع شده بود، ولی به‌نظر می‌آمد که هیچ متوجه اطراف خودش نمی‌شد. نگاه می‌کرد، بی‌آن‌که نگاه کرده باشد؛ لبخند مدهوشانه و بی‌اراده‌ای کنار لبش خشک شده بود، مثل این که به‌فکر شخص غایبی بوده باشد. از آن‌جا بود که چشمهای مهیب افسونگر، چشمهایی که مثل این بود که به انسان سرزنش تلخی می‌زند. چشمهای مضطرب، متعجب، تهدیدکننده و وعده‌دهنده او را دیدم و پرتو زندگی من روی این گویهای برآق پرمعنی ممزوج و در ته آن جذب شد. این آینه جذاب همه هستی مرا تا آن‌جایی که فکر بشر عاجز است به‌خودش کشید. چشمهای مورب ترکمی که یک فروغ ماوراءطبیعی و مست‌کننده داشت، در عین حال می‌ترسانید و جذب می‌کرد، مثل این که با چشمهایش مناظر ترسناک و ماوراءطبیعی دیده بود که هر کسی نمی‌توانست ببیند؛... لطافت اعضا و بی‌اعتنایی اثیری حرکاتش از سستی و موقتی بودن او حکایت می‌کرد، فقط یک دختر رفاص بتکده هند ممکن بود حرکات موزون او را داشته باشد.^۲

پیداست که هدایت در گریز از این بشریت مبتذل می‌خواهد به یک دنیای ماورایی که زیبایی خیره‌کننده ولی ناشناخته‌ای دارد چنگ آویزد. در این راه البته نمی‌خواهد که موضع فلسفی بگیرد، مثلاً بدن عنصری را با دنیای اثیری به تقابل بگذارد. ولی برای توصیف یک نگاه از فروغ مست‌کننده ماورای طبیعی کمک می‌گیرد. «بی‌اعتنایی اثیری» ممکن است سابقه در ادبیات فرانسه داشته باشد، ولی وصف نگاه جادویی با مناظر ماورای طبیعی ریشه در عرفان فارسی دارد و بدون آشنایی یا زندگی در عرفان شرقی بدین‌گونه حرف‌زدن از حالات ماورایی دشوار است. صادق هدایت نشان داد که نبض

وجدان عمومی جامعه ایران را در دست داشته است. آقای دکتر یارشاطر در مقدمه‌ای که بر ترجمه انگلیسی گلچین آثار هدایت نوشته، هدایت را علی‌رغم غرابت سبکش، فرزند راستین و سخنگوی واقعی سنتهای ایرانی می‌خواند.^۳ دکتر یارشاطر به تأثر هدایت از اندوهباری موسیقی سنتی، مرگ‌اندیشی و شهادت‌طلبی مذهبی اشاره می‌کند. مرگ‌اندیشی در شیعه پیشینه‌ای دراز دارد. در قرن یازدهم هجری محمد باقر مجلسی در کتاب *تجهیز الأموات* (و همچنین *بحار الأنوار*) بعد تازه‌ای به این امر می‌دهد. جالب است در زمانی بسیار نزدیک به تحریر بوف کور یک مجتهد از خراسان (آقا نجفی قوچانی) با نوشتن کتاب *سیاحت غرب* یا در حالات پس از مرگ مطالب *تجهیز الأموات* را به زبان حکایت بازسازی می‌کند. می‌دانیم اولین اثر قلمی هدایت «ندای اموات» نام دارد. این اسم روزنامه دیواری است که به‌هنگام تحصیل در دبیرستان علمیه به مدت چند ماه درآورد.^۴ ندای امواتی که صادق از دوران دبیرستان سرداد، البته در جهت‌گیری و شیوه برداشت با مرگ‌اندیشی تشیع تفاوت دارد ولی وحدت مضمون این دو — در تحلیل نهایی — انکارناپذیر است. این که هدایت فکر مرگ، حدیث روح و نقل غیب را چگونه از فضای مذهبی جاری گرفته، هنوز جای سؤال است. مسلم این است که نقالیهای دایه و نه‌جون و تماشای دسته‌های عزاداری از کودکی در زندگی هدایت وجود داشته است.

زندگی ذهنی نویسنده هر قدر مجرد و جدا از جامعه باشد، باز یک خط ربط موازی با داده‌های همان جامعه دارد. مسأله تکرر، آشنایی و بازیابی که در ذهنیت هدایت به صورت‌های گوناگون مطرح می‌شود، او را به مطالعه در زمینه روح، تناسخ و سرانجام عالم مثال می‌کشاند. هدایت با آن که از هیچ مدرسه‌ای دیپلم نگرفته بود، نشان می‌دهد که در بسیاری از زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی درس خود را خوب خوانده و در بسیاری از عوالم روحی پیشرفته زیسته است. نگاه کنید به قطعه زیر:

در این وقت از خود بیخود شده بودم؛ مثل این که من اسم او را قبلاً می‌دانسته‌ام. شراره چشمهایش، رنگش، بویش، حرکاتش همه به‌نظر من آشنا می‌آمد. مثل این که روان من در زندگی پیشین در عالم مثال با روان او هم‌جوار بوده از یک اصل و یک ماده بوده و بایستی که به‌هم ملحق شده باشیم. هرگز نمی‌خواستم او را لمس کنم، فقط اشعه نامرئی که از تن ما خارج و به‌هم آمیخته می‌شد کافی بود.^۵

هدایت در این‌جا عالم مثال و تجرد مثالی را به‌صراحت ذکر می‌کند. وگرنه بوف کور سراسر توالی صحنه‌های مثالی است. اینک بینیم این مسأله در کجا رگ و ریشه

دارد. برخلاف «اثیر» و «اثیریات» که بیخ و بن فرانسه و یونان آن به‌هر حال مطرح است، عالم مثال صرفاً از مصطلحات عرفان اسلامی‌ست؛ به‌طوری که هانری کربن متفکر فرانسوی برای آن معادل *le monde imaginal* را وضع کرد^۱ که مرز آن را با عالم وهم و خیال *le monde imaginaire* مشخص کند. در واقع کربن نخستین خاورشناسی‌ست که دستاورد شگفت عرفان اسلامی را در معرض مقایسه با اندیشه اسطوره و افسانه غربی گذاشت. همین که هدایت در بوف کور با عوالم اثیر و مثال بیشتر درگیر است تا «اندیشه و اسطوره» خود گویای سرچشمه‌هایی‌ست که نویسنده از آن آبشخور داشته است. عالم مثال را آقای شایگان طبق وصف کربن چنین تعبیر می‌کند: «عالم المثال، یا ملکوت روان که اجسام در آن به معنویت می‌رسند و ارواح و انفس به کالبدپذیری»^۲. البته هدایت با آثار کربن و موج جدید تحقیق در عوالم مثالین آشنایی نداشت. ناگزیر با‌یست به منبع اصلی نظر داشته باشیم.

در سنت‌های عرفانی ما عالم مثال یا جهان برزخ نشأه واسطی‌ست بین عقول مجرد و اجسام مادی که از آن به‌خیال منفصل، شهادت مضاف و اشباح مجرد نیز تعبیر شده است. هر یک از این تعبیرات گوشه و سویه‌ای از این نشأه ماورای تجسم را می‌نمایاند. جلال‌الدین محمد بن اسعد دوانی (متوفی ۹۰۷هـ) در رساله‌شواکل الحور خود آن را یک عالم متوسط که میان تجرد تام و تعلق تام قرار دارد، می‌خواند. در آن‌جا نفس می‌تواند صورتهای خیالی را ببیند و خیال نیز مثل آینه مظهر عالم مثال است.^۳ در تفسیر سخنان سهروردی، دوانی در این رساله از حس مشترک، درک وهمی و شهادت مضاف به‌گونه‌ای حرف می‌زند که خواننده نمی‌تواند سایه آن را در برزخ بوف کور نبیند و تأثیر سنت شهادت مضاف را در محیط پرورش ذهن هدایت نادیده بگیرد.

موضوع فروغ و یک شعاع زندگی‌بخش در آثار عرفای ما جایگاه بزرگی دارد.

جلال‌الدین دوانی در این زمینه با استفاده از هیاکل النور و پرتو نامه چنین می‌نویسد:

این فروغ از قبیل آگاهی و صورتهای عقلی نیست؛ بلکه یک شعاع قدسی‌ست و چه بسا در حس مشترک به صورت نوری روشنتر از آفتاب ظاهر شود. همان‌گونه که گذشت، این نور اکسیر دانش و قدرت است، و از رهگذر آن آگاهی و علومی به‌دست می‌آید که بیانش غیرممکن است. از آن نیرویی حاصل می‌شود که از حیطة آدمهای معمولی بیرون است. عنصریات نسبت به آن فرودین‌اند.^۴

خواننده این عبارات نمی‌تواند از احساس تقابل بین آنها و آثار هدایت خودداری

کند. هر چند هدایت در کاربرد نمادهای ماورای طبیعی به مفاهیم این نمادها اعتقادی نشان نمی‌دهد؛ به‌هرحال برای ترسیم لحظات مضاف و صحنه‌های رازگونه‌اش از آنها به‌خوبی استفاده می‌کند. هدایت اغلب خود از خیالش جدا می‌افتد. گاهی به‌ضربِ افیون — یعنی با پیش‌کشیدن مسألهٔ تدخین که یک تجربهٔ همه‌فهم است — سعی به وصل خود به خیال می‌کند.

باید توجه داشته باشیم که نشأهٔ تریاک در بوف کور بخشی از پیرنگ داستان است. هدایت در بوف کور بیش از دیگر قصه‌هایش به‌ساخت بیرونی قصه توجه داشت. برای به‌نسق کشیدن تجربه‌های ذهنی به‌ظاهر درهم‌برهمش از محمل تریاک برای عبور از یک عالم به عالم دیگر استفاده می‌کند. پیداست که هدایت برای همراه کردن خواننده در این رهگذر خیالین نشأهٔ تریاک را چاشنی راه کرده است؛ وگرنه فضای تخیل شده ریشه در جای دیگر دارد.^{۱۱}

گزارشهای هدایت از سوانح ذهنی‌اش یادآور ذهنیتی‌ست که سهروردی در آن اشباح مجرد و صور معلق خود را بر مرکب فلسفی نشانده است. این عوالم در بیان سهروردی لزوماً تعلق به برزخ پس از مرگ ندارند.^{۱۲} سهروردی اصولاً برزخ را به مفهوم حالت واسطه و نشأهٔ میانین می‌گیرد. «مفارقت بدنی» ای که سهروردی از آن سخن می‌گوید ممکن است در مریا و تخیل نیز اتفاق بیفتد. برای جدا شدن از عنصر (بدن عنصری) سهروردی تا افلاک و نفوس و بالآخره تا عالم عقول پیش می‌رود.^{۱۳} با شرح و بسطی که بر این «انتراعات» از زمان شهرزوری تا شیخیه داده شده، شگفت نیست شخص متفکری چون هدایت این همه علاقه به نزع خود از عالم محسوسات و زندگی — در واقع بازسازی زندگی در نشأت برزخی — داشته باشد.

در این لحظه افکار منجمد شده بود، یک زندگی منحصر به فرد عجیب در من تولید شد. چون زندگی من مربوط به همه هستی‌هایی می‌شد که دور من بودند، به‌همه سایه‌هایی که در اطراف من می‌لرزیدند، و وابستگی عمیق و جدایی‌ناپذیر با دنیا و حرکت موجودات و طبیعت داشتم... من قادر بودم به‌آسانی به‌رموز نقاشی‌های قدیمی، به‌اسرار کتابهای مشکل فلسفه، به‌حماقت ازلی اشکال و انواع پی ببرم. زیرا در این لحظه من در گردش زمین و افلاک، در نشو و نمای رستنیها و جنبش جانوران شرکت داشتم، گذشته و آینده، دور و نزدیک با زندگی احساساتی من شریک و توأم شده

زیبایی دیگر کار هدایت زمانی‌ست که می‌خواهد خواننده را با خود وارد فضای برزخی بکند. سخن در این زمینه در ادبیات فلسفی ما کم نیست. ولی هدایت کاری به فلسفه و «سخن» ندارد. یک خط ربط لطیف بین عوالم خود و حالات عادی مردم برقرار می‌کند.

در این جور مواقع هر کس به یک عادت قوی زندگی خود، به یک وسواس خود پناهنده می‌شود: عرق‌خور می‌رود مست می‌کند، نویسنده می‌نویسد، حجار سنگتراشی می‌کند و هر کدام دق دل و عقده خودشان را به وسیله فرار در محرک قوی زندگی خود خالی می‌کنند و در این مواقع است که یک نفر هنرمند حقیقی می‌تواند از خودش شاهکاری به وجود بیاورد — ولی من، من که بی‌ذوق و بیچاره بودم، یک نقاش روی جلد قلمدان، چه می‌توانستم بکنم!

هدایت با زبان قصه و واقعتهای جاندار زندگی را در بوته زمان آن‌چنان می‌گذارد که بتواند آن سوبه‌اش را: سایه مرموز و مرتعش آن را بهتر بنمایاند. هدایت در قصه‌هایش خیلی راحت با سگ و اسب و طوطی رابطه برقرار می‌کند. در پشت نگاههای سگ هوش نهفته آدمی می‌بیند. طوطی را پیامگذار یک عشق ناگفته می‌کند. سنگینی خاموت را روی گرده اسب حس می‌کند. خلاصه با دنیای جانداران احساس مشترک برقرار می‌کند. مهمتر این که چنین احساسی را با تردستی به خواننده‌اش منتقل می‌سازد. رمز جذابیت قصه‌های هدایت که تا به امروز سیر صعودی داشته در ایجاد این ارتباط متقابل است؛ وگرنه توصیف لحظه‌های تخیلی در ادبیات معاصر فارسی کم نیست.

صحنه‌ها و سوانح هدایت هیچ یک در حال ثبوت نیستند. بلکه نویسنده آنها را چنان به ارتعاش درمی‌آورد که خواننده خود را در ساخت آنها سهیم می‌بیند. صحنه‌ها نیز مثل پایه‌های باور نویسنده شکننده و زودگذر به نظر می‌آیند. این برزخی‌ست که هدایت در آن زیسته و اینک به خواننده‌اش رخ می‌نمایاند. در این برزخ با آن که باوری وجود ندارد، عوالم غیبی و روحی وجود دارند. زیباییها با معیار مناظر ماورای طبیعی توصیف می‌شوند و بهترین آرزوی نویسنده ادامه و نگهداری توان درک چنین حالاتی و حتی مرگ در آن حال است. این تضاد — در تحلیل نهایی — برخاسته از برزخی‌ست که جامعه ما در برخورد با مدرنیسم این عصر داشته است. برزخی که سمت و سو در جهت تجدد و تشبه به غرب داشت، ولی در درون شوق بازآزمایی سنت و بازگشت به عوالم روحی را می‌پروراند. این عوالم با علوم شناخته شده عصر ما سازگار نیستند؛ ولی در

وجدان عمومی ما حضور دارند. نه فقط حضور دارند که خاستگاه زیبایی و «آن وسعت بی‌واژه» هستند. البته موضوع حضور غیر از مسأله اعتقاد است. هدایت در وادی اعتقاد به هیچ‌روی نیست. ولی در جهان ماورای حس حضور دارد و آن را منشأ شور و شوقش می‌خواند.

مؤسسه بین‌المللی اندیشه و تمدن اسلامی، مالزی

یادداشتها:

- ۱ - شهاب‌الدین یحیی سهروردی، مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق، به کوشش سید حسین نصر، تهران، انستیتو فرانسه، ۱۳۴۸، ص ۶۵.
- ۲ - صادق هدایت، بوف کور، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۸، ص ۱۵.
- ۳ - احسان یارشاطر (زیر نظر)، گلچین آثار صادق هدایت، تهران ۱۳۵۷، ص ۲۴.
- ۴ - ابوالقاسم جنتی عطائی، زندگی و آثار صادق هدایت، تهران ۱۳۵۷، ص ۲۴.
- ۵ - صادق هدایت، بوف کور، ص ۱۶.
- ۶ - داریوش شایگان، «سیر و سلوک کربن: از هایدگر تا سهروردی»، ایران‌نامه، سال هفتم، شماره ۳ (بهار ۱۳۶۸)، ص ۴۸۶.
- ۷ - همان‌جا.
- ۸ - جلال‌الدین محمد بن اسعد دوانی، ثلاث رسائل، آستان قدس، ۱۴۱۱ هـ، ص ۱۴۳.
- ۹ - ترجمه از همان‌جا، ص ۲۴۵.
- ۱۰ - ظاهراً هدایت به ضرب نشأه تریاک هم نتوانست خوانندگان اولیه داستان خود را که دوستان خود او بودند، از نوآوری‌اش آگاه کند. اغلب آنها از جمله جمال‌زاده و مینوی در قراءت اول بوف کور، را نپسندیدند. رک. جنتی عطائی، زندگی و آثار، ص ۱۴۰ و ۱۴۵؛ همچنین بزرگ علوی «مصاحبه» علم و جامعه، شماره ۹۵ (شهریور ۱۳۷۰)، ص ۶۴. بزرگ علوی تأکید می‌کند که هدایت در زمان نوشتن بوف کور تریاکی نبوده است. همچنین بنگر به کلک ۲۳-۲۴ (بهمن و اسفند ۱۳۷۰)، ص ۵۷.
- ۱۱ - شهاب‌الدین یحیی سهروردی، حکمة‌الاشراق در مجموعه مصنفات شیخ اشراق تهران: انستیتو فرانسه، ۱۳۴۱، جلد ۲، ص ۲۲۹-۲۳۵.
- ۱۲ - همان‌جا و همچنین هیاکل‌النور، تصحیح محمد علی ابوریان، چاپ مصر، ص ۶۴.
- ۱۳ - هدایت، بوف کور، ص ۲۵.
- ۱۴ - همان‌جا، ص ۲۶.

انگاره‌های فرهنگ بومی در سینمای ایران:

نگرشی به کاربرد آیین و اسطوره در فیلمهای بهرام بیضائی

با مروری کوتاه بر کارنامه ادبی و هنری بهرام بیضائی، نمایشنامه‌نویس، فیلمنامه‌نویس و کارگردان تئاتر و سینمای ایران می‌توان دریافت که سویای هر چیزی وی دل‌باخته آیین و اسطوره انگاره‌های فرهنگ ملی است.

این دل‌باختگی به‌اعتباری ممزوجی است از دل‌مشغولیهای شخصی فیلمساز و کاوش شگرفش در تاریخ و ادبیات و فرهنگ ایران. به برکت این دل‌باختگی ردپای بیضائی را در اکثر آثارش در کلنجار رفتن با «غم‌غربت»، «بیگانگی» و «هویت جمعی» از دست‌رفته یا فراموش‌شده می‌توان گرفت؛ اثری که چنین ردپایی بر جا می‌گذارد تصاویری است جاندار که ریشه در اسطوره و آیین محلی فرهنگ ملی دارد که در بیشتر موارد از طریق کاربرد سینمایی شایسته‌ای بر پرده سینما نقش می‌بندد. منتصبی در این کاربرد ابهامات و ایهاماتی به‌ذهن بیننده متبادر می‌شود که برداشت روان او را از اثر فیلمساز دشوار می‌سازد. مع‌الوصف در آثار بیضائی برای روان‌فهمی بیننده کلیدی وجود دارد و به‌اعتباری کلیدی تأویلی است که قبل از هر چیز باید ابواب نمادهای فرهنگی «هویت جمعی» را بر او بگشاید. در چنین گشایشی است که بیضائی از مفاهیم کلیدی آیین و اسطوره در زوایای آشکار و پنهان فرهنگ ملی استفاده می‌جوید. آن‌هم آیین و اسطوره‌ای که کمابیش بر «خاطره جمعی» ما مستور و مهجور مانده است. هدف از این نوشتار نقد یا تحسین سینمای بیضائی نیست که از این پیش فراوان به‌عمل آمده است

بلکه هدف، ارائه رهیافتی است در تأویل و درک جهان بینی فیلمساز که منابع عمده ریشه در بافت اساطیری و آیینی «هویت جمعی» و فرهنگ ملی دارد. تشخیص چنین منابعی در آثار سینمایی بیضائی رهیافتی است بس مهم در جهت تلفیق دادن اندیشه بومی فیلمساز با سایر الهاماتی که در حیطه سبک‌شناسی سینما از سینماگران به نامی چون کوروساوا، برگمن و هیچکاک گرفته است. بیضائی در وهله اول سینماگری است که از تعزیه و نمایش ایرانی می‌آید، آن‌هم نه فقط در مقام صرفاً کارگردان بلکه به عنوان دانشوری که بر این مقولات هنری احاطه دارد. به قول یکی دیگر از دوستان هنرمندش:

او تقریباً همه مینیاتورهای قدیمی ایرانی را که صحنه‌ای از رقص یا نمایش را تصویر کرده‌اند می‌شناسد. می‌تواند تاریخ و صاف را از رو بی‌غلط و بی‌تقی بخواند. او نمونه کاملی است از نسل هنرمندانی که در جستجوی معنا و هویت از فرهنگی ترکیبی و معضل و مفصل، خود را انباشته‌اند.^۲

به واسطه همین انباشتگی است که بیضائی همان لفظ «مینیاتور» را زائیده فکر خارجی می‌داند و ترجیح می‌دهد آن را «نقاشی ارتنگی» بخواند و تأکید کند که «ارتنگ» نام کتاب پرنگار مانی است. آنچه در این راستا مهم جلوه می‌کند تأثیر این دانشوری و انباشتگی فرهنگی در فیلمسازی بیضائی است، نه صرفاً احساس غروری که در مورد فیلمسازی فرهیخته ظاهراً می‌توان به عمل آورد. بیضائی بر این باور است که منبع الهام او در زمینه به هم ریختن زمان و مکان در فیلمهای سرچشمه از همین نقاشی مانی می‌گیرد:

در این نقاشی ارتنگی شما پنهان و پیدای یک موضوع را کنار هم می‌بینید. ابعاد و خطوط ساده می‌شود و دیوارها از میان برداشته می‌شود و شما هم درون یک جا را می‌بینید و هم بیرون آن یعنی مثلاً درون خانه یا خانگاه و بیرون آن یعنی کوچه و گذر و مردمش و پشت آن یعنی کوه و سبزه و رود و حیوانات اهلی و وحشی را؛ همه با یک وضوح و یک فاصله با نگرنده. خیال می‌کنم تعزیه در نهایت همین گونه است که فاصله‌های زمان و مکان را از میان برمی‌دارد.^۳

از طریق چنین الهاماتی است که بیضائی توانسته است در سه فیلم «غریبه و مه» (۱۳۵۴)، «چریکه تارا» (۱۳۵۷) و «باشو غریبه کوچک» (۱۳۶۴-۱۳۶۸) جلوه‌های به یادماندنی از مردم‌شناسی بومی و آیین ملی را به یادگار گذارد که به هر کدام می‌توان جداگانه پرداخت.

«غریبه و مه»، (سال ۱۳۵۴)

«غریبه و مه» حکایت ورود تازه‌واردی زخم‌خورده به یک آبادی کنار دریاست. تازه‌وارد که «آیت» نام دارد نمی‌داند که چه بر سرش آمده و به تدریج به کمک مردم آبادی و یافتن عشقی تازه (رعنا) خود را باز می‌یابد و با محیط خومی گیرد. او همیشه در این فکر است که افرادی که او را زخمی کرده‌اند روزی سرانجام به سراغش خواهند آمد. در انتها با این که اقدام به فرار می‌کند بالاخره مواجه با آنها شده و از روی ناچاری و تسلیم همراه آنها به دریا باز می‌گردد. در «غریبه و مه» شناخت تاریخی بیضائی از مردم‌شناسی بومی و آیین گوناگون ملی او را قادر می‌سازد تا جلوه‌هایی از آیین اقوام مختلف را گردآوری کرده، جدا از هرگونه خرافه‌گویی آنها را در راستای قصه فیلمش به نمایش بگذارد. آن‌هم آیینی که در محدوده جغرافیایی ایران، برخی مهجور مانده‌اند و برخی ماندگار که از یک دیدگاه کلی نمودار بیم و امید مردمی هستند که در برخورد با طبیعت و با یکدیگر در گستره پهنای گذشته‌های دور و نزدیک به‌منصه ظهور درآمده‌اند. تلاقی دو مضمون مورد علاقه فیلمساز یعنی «آیین ملی» و «هویت» ساختار پیچیده‌ای به داستان «غریبه و مه» می‌بخشد که با این که از یک سو با تماشاگر عادی رابطه‌ای برقرار نمی‌کند، از دیگر سو باورها و آیینی را به نمایش می‌گذارد که به تبیین خودآگاهی جمعی همان مردم مدد می‌رساند:

غریبه و مه می‌کوشد اساطیر و آیینهای مردم عادی را به‌نوعی مردم‌شناسی برساند، به‌نوعی روانشناسی فردی و جمعی و در حد امکان در طبیعت ریشه‌های شعر یا قصه‌ای را که زندگی می‌کنند نشان بدهد؛

این نوع ریشه‌یابیهای مردم‌شناسانه همواره مدیون تلاشها و کاوشهای پیگیر خود فیلمساز می‌باشند و در بسیاری از جهات بررسی آنها از زوایای نقد و تحلیل، دشواریهایی را برای بیضائی فراهم آورده‌اند. به‌عنوان نمونه در «غریبه و مه» مطابق با قالب بومی قصه، صحنه‌های جالبی از یک رقص آیینی به چشم می‌خورد که به گمان برخی برداشتی‌ست از یک رقص سرخپوستی، حال آن‌که این رقص از دید بیضائی ریشه‌ای کهن، اما زنده دارد:

شکل زنده‌اش را من اول بار در مرزن‌آباد راه چالوس حدود شش سال پیش از «غریبه و مه» دیدم. در جاهایی که با کشت سر و کار دارند جامه‌های بازگیاهی‌ست و در جاهایی که با گله سر و کار دارند، مثلاً حوالی اراک، جامه‌ها از پوست گوسفند یا بز است. من این دو را ترکیب کردم و به‌جای

مردی که جای زن می‌رقصید و ممکن بود معنای نادرست ناخواسته‌ای بدهد، گذاشتم واقعاً زنی به جای زن دست‌افشانی کند و به جای موسیقی پیش پا افتاده‌اش موسیقی آیینی‌تری به کار گرفتم.^۵

کاربرد سینمایی این رقص آیینی کشت و کار را در «غریبه و مه» همانا در اجرای منقح و فشرده نمایش رقص آیینی «عروس باثو» است که به مثابه یک رقص بومی آیینهای «باروری» مناطق شمال ایران سابقه‌ای سه‌هزارساله دارد. به غیر از حیطه ادب و فرهنگ بومی، بیضائی فیلمسازی‌ست اهل مذاقه و تحقیق در قلمرو فرهنگ و هنرهای بیگانه. او همان قدر با متونی چون داراب‌نامه و سمک عیار و تذکرة الاولیاء آشناست که با حماسه مهاباراتای هند و «دمرول دیوانه‌سر» و دده قورقود ترکی. اشراف او بر افسانه «گیلگمش» و «پهلوان اکبر می‌میرد» همان گونه است که بر افسانه‌های هافمن و عناصر نمایش ژاپنی، و به خاطر وجود این جامعیت مطالعاتی‌ست که امثال آکیرا کوروساوا را که منابع عمده‌شان نمایش ژاپنی‌ست خوب می‌شناسد و به همان موازات اینگمار برگمن را که معرفتش ریشه در نمایش مغرب‌زمین دارد. طرفه آن‌که در تحلیل و بررسی «غریبه و مه» بسیاری از نظریات روشنفکرانه فوراً متوجه وجود «نشانه‌های کوروساوا‌یی» در این فیلم شده‌اند. نکته حائز اهمیت این است که بیضائی در این فیلم خود ملهم از کوروساوا می‌باشد و به گفته خود به این فیمساز نوعی ادای دین کرده است. اما الهام و تأثیر بیضائی از کوروساوا را در حیطه یک سینمای «میان‌متنی» [Intertextual] می‌توان تفسیر کرد تا از طریق آن به چگونگی ارتباط بین کاربرد سینمایی آیین و اسطوره بومی «غریبه و مه» و عناصر نمایشی سامورایی گونه کوروساوا بتوان پی برد. سینمای «میان‌متنی» محل تلاقی یک متن سینمایی‌ست با متون دیگر که طی آن با پرسش و تبیین دوباره مفاهیم خودی و بیگانه می‌توان به قرینه‌سازیهایی فرهنگی دوران معاصر و وجوه اشتراک و افتراق جهانشمولشان دست یافت.^۶

در این گونه سینما عناصر یک فیلم از طرفی با عناصر هنرهای دیگری از قبیل نمایش، نقاشی، موسیقی و از طرفی دیگر با عناصر مشابه متون هنری و فرهنگی بیگانه داد و ستد مداوم و پیوسته دارند.

بنابراین ملهم بودن بیضائی از سینمای کوروساوا را جز با عنایت به تحلیل سینمای «میان‌متنی» نمی‌توان مورد ارزیابی منصفانه و هدفمند قرار داد. مضافاً به این‌که همان گونه که گفته شد بیضائی خود معتقد است که در «غریبه و مه» به «هفت سامورایی» کوروساوا — که در جوانی با آن به عنوان اولین فیلم با ارزش آسیایی برخورد

کرده بوده — ادای احترام می‌کند.

کوروساوا با «هفت سامورایی» نوعی خاص در سینمای جهان به وجود می‌آورد که در متن آن کاربرد سینمایی سه مقوله فرهنگی ژاپنی جلوه‌ای خاص می‌کند:

۱ - تأکید حرکات دوربین بر شمشیرهای بلند سامورایی و طرز به کارگرفتن آن [Katana].

۲ - پایداری به رسوم شرافت نفس و تعهد انسانی یا [Bushido].

۳ - آیین شمشیربازی که نقطه اوج تحلیل نمایشی است [Chambara].^۱

با این که از حیث پرداخت حال و فضا همه این موارد را می‌توان به طور ضمنی در «غریبه و مه» بیضائی سراغ کرد، این فیلم خود مشحون از کاربرد ویژه سینمایی مفاهیم و تحلیل‌های نمایشی تعزیه می‌باشد. به عنوان نمونه در این فیلم مردم ده دایره وار می‌نشینند و بیضائی در این گستره دوا بر متعددی را از لحاظ قرارگرفتن اشیاء و بازیگران در صحنه به تصویر کشیده است که در اولین برخوردهای نقادانه سینمایی لحظاتی از پرداخت سینمایی هفت سامورایی در اذهان پدیدار می‌شوند، حال آن که سوای قرینه‌سازی، تأکید بیضائی بر مفاهیم نمایشی تعزیه و شبیه‌خوانی است، همچنین تأکید او بر صحنه و سکوی میدان تعزیه و نحوه آرایش تماشاگران پیرامون آن. فردی چون «آیت» که وسط دایره می‌نشیند مورد آزمون افراد ده قرار می‌گیرد، جلوه‌ای خاص از نمایشهای میدانی به طور اعم و تعزیه به طور اخص را منعکس می‌کند. فقط غریبه‌ها بیرون دایره‌اند و هر که در جایی از دایره یا میدان نمایش و سکوی آن جایی دارد دیگر دچار مهجوریت و مطرود بودن در اجتماع نخواهد بود. به هر تقدیر استفاده مکرر بیضائی از مفهوم نمایش میدانی و تعزیه در «غریبه و مه» چیزی نیست جز ادای احترام او به صحنه و سکوی تعزیه. به گفته خود فیلمساز:

... همچنان که قبلاً گفتم و می‌دانید من از تعزیه می‌آیم و «غریبه و مه»

یک تعزیه است، تعزیه مردم معمولی!

اما بیضائی در جایی دیگر به غیر از ادای احترام به تعزیه، به نمایش ژاپنی و آثار کوروساوا نیز ادای احترام کرده بود و ساختار نمایشی «غریبه و مه» در قالب تلفیق این دو شیوه نگرش تعزیه‌ای و سامورایی گونه در ذهنیت سینمای «میان‌متنی» بیضائی تشکل یافته است.

نکته دیگری که در «غریبه و مه» جای تأمل دارد، ابعاد اسطوره‌ای رابطه رعنا و آیت است. آیت ضمن آزمون شدن توسط افراد ده، کم کم خود را پُرکننده جای شوهر

پیشین رعنا می‌داند و به او تعلق خاطر پیدا می‌کند. اما نقش رعنا در فیلم پیچیدگی خاصی دارد که فقط در معنی عشق و تعلق خاطر نمی‌گنجد و در ذهن فیلمساز چنین متجلی می‌شود:

... این فکر برمی‌گردد به نقش رعنا که به نوعی نیازهای زمین را تجسم می‌بخشد. در معابد باستان راهبه برتر، به جای زن خدای باروری، سالی یک بار در مراسمی آیینی شرکت می‌کرد که طی آن مردی داوطلب مرگ چند روزی به جای شاه/کاهن، به عنوان جایگزین خدای باروری آراسته می‌شد و به ازدواج او درمی‌آمد و سپس قربانی می‌شد. بعدها با ملایم شدن مراسم طی سالها آیین ازدواج مقدس را شاه-کاهن به عنوان جانشین خدا به پایان می‌برد و تدفین این خدای باروری به صورت پیکره گلی آراسته که به آب روان داده می‌شد، درآمد. آیا داستان رعنا و آیت همین است؟ آیت نقش بارورکننده را دارد که در پایان به آب داده می‌شود و رعنا زمین است؟^۱

دوباره دیدن آثار بهرام بیضائی به ویژه فیلم پراهمیت و تأثیرگذار «غریبه و مه» اگر توأم با تداعی چنین پرسشهایی در ذهن بیننده باشد او را قادر می‌سازد که مفهوم اسطوره و آیین بومی را در جهت شناخت مردمان سده‌های پیشین و ربطشان به انسان معاصر ایرانی باز یابد. این اسطوره‌ها و آیینها همواره زنده هستند و به باور بیضائی حضوری مؤثر و پویا دارند:

به نظر من بیخبری کلی روشنفکری از فرهنگ عامه و مردم‌شناسی ایرانی بخشیدنی نیست. در حالی که اغلبشان از دیدن آیینهای همانند در فیلمهای غیرایرانی به شگفتی و شوق می‌آیند، قضاوتشان درباره کسی که آیینهای سرزمین مادری اش را چون کلید شناخت اجراکنندگان آن ثبت و شرح کرده است، کاملاً بیگانگی با فرهنگ ایران را نشان می‌دهد. در «غریبه و مه» برای طولانی‌تر کردن فیلم یا جالب‌تر کردن آن نیست که آیت امتحان پس می‌دهد، این یک آیین است که او برای پذیرفته شدن، از پذیرش آن ناچار است. یا مثلاً رعنا برای شیرین‌زبانی نیست که ربودن خودش را به آیت پیشنهاد می‌کند، این یک آیین است و هنوز زنده است.^{۱۱}

«غریبه و مه» فیلمی است که به مثابه یک متن مهم ادبی/فرهنگی باید بارها آن را دید و هر بار انگاره‌های آیین و اسطوره فرهنگ بومی را هدمندانه در آن بازشناخت.

«چریکه تارا»، (سال ۱۳۵۷)

در سال ۱۳۵۷ بهرام بیضائی «چریکه تارا» را می‌سازد که هرگز به‌نمایش عمومی در نمی‌آید. در این فیلم، تارا بیوه‌زن جوانی‌ست که روزی در جاده به‌مردی برخورد می‌کند که از «تاریخ» آمده است و در پی شمشیری‌ست که به‌عنوان تنها یادگار تبار او به‌روزی زمین مانده است. تارا این شمشیر را می‌شناسد چون خود آن را به‌دور انداخته است. پس از مدتی تارا شمشیر را یافته به‌مرد تاریخی می‌دهد. اما مرد را دیگر یارای رفتن نیست چرا که عاشق تارا است. در خاتمه مرد تاریخی می‌رود اما شمشیر نزد تارا باقی می‌ماند.

در بادی امر کاربرد مفهوم لغوی «چریکه» خود جای تأمل دارد. مفهوم چریکه عبارت است از داستانهای نیمه‌حماسی / نیمه‌واقعی قهرمانان عامیانه که توسط خنیاگران و نوازندگانی چون گوسانهای اشکانی به‌ساز و آواز اجرا می‌شده است.^{۱۳} (به‌دیگر سخن، چریکه نوعی داستان است که از طریق اجرای موسیقایی به‌مخاطب عامی منتقل می‌شده است. با آن‌که این واژه از ادبیات فارسی محو گردیده است ولی کماکان در زبان کردی موجودیت دارد و تا به‌امروز چریکه‌های کردی متعددی انتشار یافته‌اند. بیضائی خود در این‌مورد چنین می‌گوید:

امروز واژه «چریکه» به‌همین معنا در کردی مانده همان‌طور که خود سنت مانده و همان‌طور که این سنت در همه مناطق دور از قدرت مرکزی با تفاوت‌های جزئی مانده مثل کار عاشیقها [= عاشقها] در منطقه آذربایجان، بخشها و نقالان در خراسان و میان ترکمنها و امثال آن در لرستان و بلوچستان. از طرفی از نقالی شهری بی‌ساز و آواز برخی متنهایش جمع‌آوری و منتشر شده، مثل داراب‌نامه‌ها و سمک‌عیارو غیره.^{۱۴}

بنابراین «چریکه تارا» حدیث‌نفسی‌ست که در آن تاریخ و اسطوره ملازم یکدیگرند. مرد تاریخی در سرگردانی به‌سر می‌برد و تارا به‌نمادهای اسطوره‌ساز تاریخ چون «شمشیر» بی‌توجه است. تارا بارورکننده زمین است و از ابزار تخریب‌دوری می‌جوید. شمشیر برای او تکه‌آهنی بیش نیست که به‌جای کلون پشت در یا داس سبزی‌خردکنی می‌توان از آن استفاده کرد تا جایی که روزی بالاخره آن را به‌دریا می‌اندازد. اما رویارویی تارا و شمشیر به‌این‌جا منتهی نمی‌شود.^{۱۵} وقتی آب رودخانه فروکش می‌کند تارا شمشیر را دوباره می‌بیند. در این هنگام سگی به‌تارا و بچه‌هایش حمله می‌کند و تارا سگ را با شمشیر می‌کشد و تیغه آن را با آب رودخانه شستشو

می‌دهد. دیگر مفهوم شمشیر برای او تغییر کرده است. او حالا ابعاد میراث جنگاوری را که مردتاریخی به آن افتخار می‌کند فهمیده. این اعاده معنی شمشیر برای تارا باز از طریق کاربرد سینمایی آیین جلوه‌گر می‌گردد. به عقیده بیضائی این شیوه‌ای از به‌آزمون‌گذاشتن مرغوبیت شمشیر به‌عنوان یک آیین قدیمی‌ست. آن‌قدر قدیمی که برای توجیهش فیلمساز به‌هجو به‌ای از ابوالحسن علی‌بن محمد منجیک ترمذی از شعرای قرن چهارم متوسل می‌شود:

ای خواجه مرمر! به‌هجا قصد تو نبود / جز شعر خویش را به‌توبرکردم آزمون
چون تیغ نیک کش به‌سگی آزمون کنند / و آن سگ بود به‌قیمت آن تیغ رهنمون^{۱۵}
گویی که این اندیشه در گذشت روزگاران / در ناخودآگاه بیضائی مأوا کرده بوده است و
او خود در این باب چنین می‌گوید:

چند سال شعر منجیک باید در ذهن من پنهان مانده باشد تا به‌شکل این
صحنه درآید؟ در این صحنه هم کارآیی تارا امتحان می‌شود و هم کارآیی
شمشیر. یکی از همان تضادها؛ تارا همان‌قدر در این لحظه مرگ را به‌دست
دارد که زندگی را، او زندگی بچه‌ها را می‌رهاند با بریدن رشته زندگی
سگ.^{۱۶}

به‌هر تقدیر تارا شمشیر را به‌مرد تاریخی باز می‌گرداند. اما این بار او در رفتن درنگ
می‌کند چرا که به‌تارا می‌گوید:

به‌تو عاشقم... تمام تبار من در این لحظه به‌من می‌نگرند و من نمی‌توانم
برگردم. هنوز نه.^{۱۷}

اما تارا که شوی خود را از دست داده و غیر از مرد تاریخی دو شیفته دیگر هم دارد با
هیچ‌کدام نمی‌ماند. او از طرفی از عشق مرد تاریخی مطمئن است و از طرفی دیگر مفهوم
میراث کهنی چون شمشیر را یافته است. حال مرد تاریخی می‌خواهد که خود را از گزند
تارا مصون بدارد و به‌شیوه‌ای آیینی با دو شمشیر در پیرامون خود حصار می‌سازد
«تا از نفوذ معنوی تارا جلوگیری کند». این صحنه خود به‌نوعی، سینمای تعزیه معاصر
است آن‌هم تعزیه‌ای که قهرمان آن یک زن است و در قالب چریکه‌ای به‌روایت بیضائی
موجودیتی معاصر دارد. از دیگر نکات سزاوار تأمل در فیلم «چریکه تارا» اهمیت
طراحی لباس آن از دیدگاه تاریخی‌ست. با این‌که بیضائی معتقد است که «ما هیچ‌گونه
سند تصویری دقیقی از پوشاک رزمی مردمی ایران در زمانهای مختلف تاریخی نداریم»،
معذک در این فیلم با استفاده از «اوراق نگارگری ایرانی» تلفیقی از تن پوشهای رزمی

ایرانی را که ملهم از سه دوره مختلف اشکانی، ساسانی و اسلامی می‌باشد بر تن و قامت مرد تاریخی می‌پوشاند که از لحاظ جزئیات تحقیق تاریخی، هویت آن را می‌توان با نقاشیهای قهوه‌خانه‌ای و تعزیه‌ای محک زد.^{۱۸} گو این‌که مرد تاریخی بدون این‌که به‌دوران خاصی متعلق باشد تبلور ماندگار خاطره جمعی ایرانی‌ست از همه آنها، و این چنین است که بیضائی بر بنیان اسطوره‌ای-آیینی «چریکه تارا» تأکید می‌ورزد.

«باشو، غریبه کوچک»، (سال ۱۳۶۸)

در جریان جنگ ایران و عراق پس‌رکی به‌نام «باشو» که ساکن منطقه‌ای جنگی در جنوب ایران است شاهد نابودی خانواده‌اش به‌واسطه حمله هوایی عراق می‌شود. در گریز از منطقه به‌طوری اتفاقی خود را در کامیونی پنهان می‌سازد. کامیون به‌مسیر خود ادامه داده در حالی که باشو در آن به‌خواب می‌رود و وقتی چشم باز می‌کند خود را در سرزمین غریبی می‌بیند که شمال ایران است. جایی که او به‌شدت غریبه است و کسی زبانش را نمی‌فهمد. زنی روستایی به‌نام «نائی» که دو فرزند دارد و شویش به‌دنبال کار به‌سفر رفته است به‌او پناه می‌دهد و در قبال شماتت دیگران این غریبه کوچک را حفظ می‌کند. بین آن‌دو کم‌کم انس و الفت ایجاد می‌شود تا این‌که نائی او را به‌عنوان فرزند خود می‌پذیرد ولی شوهرش ضمن نامه‌ای با این امر مخالفت می‌کند. سرانجام شوهر که در سفر یک دستش را از دست داده باز می‌گردد و باشو را به‌جای دست‌قطع‌شده‌اش می‌پذیرد.

اگر در پایان «غریبه و مه» آیت با اهالی ده تفاهم برقرار نمی‌کند و آن‌جا را ترک می‌کند، در «باشو، غریبه کوچک» باشو غریبه‌ای‌ست که در انتها با پیرامونش به‌تفاهم می‌رسد و رکن اصلی چنین تفاهمی وجود واسطه‌ای به‌نام نائی‌ست که پناهگاه اوست. به‌اعتراف خود بیضائی مفهوم «غریبه» در فیلمهای او معرف خود جامعه هستند و سیر تفاهم با آن جامعه است که بعضاً فصول قهر و آشتی و در مواردی دیگر دوران غربت و سرگشتگی را معین می‌کند. این سیر تفاهم را بیضائی در «باشو...» باز از طریق کاربرد سینمایی آیین و اسطوره‌های بومی به‌نمایش می‌گذارد مضافاً به‌این‌که در این فیلم به‌تمامیت یک زبان فرهنگی که زاده یک موقعیت خاص انسانی‌ست اشاره می‌کند. در حیطه کاربرد سینمایی اسطوره و آیین در «باشو...» توجه بیضائی این بار معطوف به‌شخصیت نائی می‌شود که بن‌مایه اسطوره‌اش همانا «بغ بانو ناهید» است که «خدای

زنان بود و پشیمانان کودکان و نگهبان خانواده و افزونی‌دهنده هرگونه باروری در آدمیان، جانوران، زمین، و پاک‌نگهدارنده آنها از آلائشها و غیره و غیره»^{۱۰}. نائی باشو را که یک بار او را فرزند آفتاب و زمین می‌خواند پناه می‌دهد، نان می‌دهد، محبت می‌ورزد و کلاً او را می‌پرورد. حتی اگر چوب تنبیهش بر سر باشو بلند شود، باشو بر آن چوب بوسه می‌زند. لحظه پرداخت تصویری چنین صحنه‌ای بر پرده سینما نه تنها رابطه حسی بین نائی و باشو را موجزاً بیان می‌کند بلکه واکنش پر مهر و کودکانه باشو را در قبال نگاهبانی و باروری نائی به پرده می‌افکند. یا زمانی که باشو در رودخانه در حال غرق شدن است و جماعت مردد ده ناظر غرق شدن او، فقط نائی است که هراسان در پی نجات باشو تقلا می‌کند. نائی به دلایل رسمی نمی‌تواند به آب بزند، اما وظیفه نگاهبانیش را یک آن از یاد نمی‌برد. در عین حال با کل طبیعت پیوند دارد. کشت می‌کند و آتش اجاقی را فروزان نگاه می‌دارد. با مرغان هوا همواره هماوا می‌شود و بهترین کس برای دور راندن جانوران موزی آفت‌رسان به طبیعت است. نائی تصویر ناهید بر روی زمین است. برای نگاهبانی کودکان ارتباطش با طبیعت را باید به کار برد. سراسیمه پی چیزی می‌گردد تا باشو را با آن نجات بخشد و تور ماهیگیری را می‌یابد. آن را بر سر باشو می‌افکند، گویی صیدش می‌کند و برای اولین بار در آغوشش می‌کشد، این فرزند سیه‌چرده آفتاب و زمین را، که خود اشاره‌ای است به پیوند مهرپرستی و باروری در حیطه شناخت اسطوره‌ای ناهید^{۱۱} و وجه تسمیه نائی و ارتباطش با ناهید را باید از زبان خود بیضائی شنید:

بیشتر از ناهید، الهه شوشیناک را داریم که در عین حال نگهبان شهر شوش بود. جزئی از نام او نام ناهید در واژه «نانا» هست که به کار رفته آن در طول سده‌ها شده است «ننه» که مادران را به آن می‌خوانند. در فرهنگ کهن باروری و اساطیر آن الهه شوشیناک، نانا و ناهید، نگهبان کودکان هم هستند. این صفتی است که در نائی جان هم هست.^{۱۲}

در چنین راستایی است که علی‌رغم دشواریهای گویشی و تفاوت میان گیلکی و عربی، باشو و نائی ارتباط برقرار می‌کنند. زبان گفتاری در جریان فیلم کم‌کم جایش را به زبان تصویری و سپس به زبان عاطفی می‌سپرد. از لحاظ پرداخت سینمایی، در طول فیلم هر لحظه که باشو به نائی انس بیشتری می‌گیرد مادرش را به یاد می‌آورد، هم در رؤیا و هم در واقعیت. چه گویاست صحنه‌ای که در جریان بادی مهاجم و شلاق‌زن، نائی به دنبال باشو هراسان به دشت و صحرا می‌زند. به بن بست می‌رسد. مردد است که باشو

از کدام سو می‌تواند رفته باشد. دوربین مادر سیاهپوش و نقاب‌زده باشو را در سر راه نائی به‌ما نشان می‌دهد و گویی اوست که نائی را از بن بست به‌در آورده مسیر درست رفتن باشو را به‌او نشان می‌دهد و سپس محو می‌شود. این صحنه نمایانگر همهٔ مناسباتی است که بیضائی در روابط میان بازیگر، حرکت دوربین، اشیاء، نورپردازی و رنگ صحنه به‌شکل دلپذیری برقرار کرده است که در مفهوم سینمایی چیزی نیست جز یک «میزانسن» خوب که احاطهٔ کارگردان را بر کلیهٔ عوامل سینمایی جلوه‌گر می‌سازد. در بطن طبیعت است که انگار مادر باشو، نائی و ناهید یکی شده‌اند.

در «باشو، غریبهٔ کوچک» آیین بومی با طبیعت رابطه‌ای بسیار نزدیک دارند و مهمترین آنها یعنی آیین باروری به‌ویژه آداب تحریک باروری زمین در سراسر فیلم پدیدارند. نحوهٔ پرداخت سینمایی چنین آیینی از این لحاظ حائز اهمیت است که به‌مسئلهٔ کثرت قومی در محدودهٔ جغرافیایی ایران و بیان اندیشه‌ای واحد ولی از زبانهای گوناگون اشاره می‌کند. جایی در فیلم، باشو به‌هنگام مشاهدهٔ باروری زمین به‌وجود می‌آید و بنابر یک رسم جنوبی طبل می‌زند و با آهنگی خاص به‌محصول برآمده می‌گوید «مبروکاً هذا التمن» (مبارک باد این محصول برنج). بچه‌های گیلک که مدام با او به‌خاطر اختلاف زبانی مسأله دارند معادل شمالی چنین آیینی را اجرا می‌کنند. دستها را به‌شکل داس درآورده و با گردش خاصی در پاهایشان دسته‌جمعی شیوهٔ مبارک گفتن خودشان را به‌محصول نشان می‌دهند. باشو این را به‌حساب مسخره‌شدنش می‌گذارد. حربی می‌رقصد. یزله می‌رود و ندای ستیز سر می‌دهد. در جواب، بچه‌های گیلک نیز معادل آن‌را ارائه می‌دهند و خود را به‌شکل حیوان در می‌آورند تا در انتها کارشان به‌ستیز می‌کشد. ستیزی که ریشه‌اش اصول صلحیست چون کوشش برای باروری زمین و در حین چنین ستیزیست که باشو به‌کتاب درسی یکی از بچه‌ها که به‌زمین افتاده تاسی می‌جوید. آن را ورق زده تا به‌خطی می‌رسد که برایش از هر چیز آشنا تر است: «ما همه فرزندان ایرانیم». پرداخت سینمایی کل این سکانس بی‌اختیار انسان را یاد کلام مولانا می‌اندازد که:

صاحب سَرّی عزیزِی صد زبان گر بُدی آن‌جا بدادی صلحشان^{۲۲}

از این جاست که در ادامهٔ ارتباطشان با یکدیگر بچه‌های گیلک و باشو فارسی کتابی و مدرسه‌ای را به‌عنوان وسیلهٔ ارتباط مشترک کشف می‌کنند تا عربی خوزی و گیلکی را، و آن‌جاست که یکی از بچه‌ها با لهجه‌ای بسیار شیرین از او می‌پرسد «مدرسه را چرا رها کردی؟ ها... مدرسه را چرا؟» این‌جا دیگر باشو از روی کتاب نمی‌تواند بخواند.

به‌دور و برش‌نگاهی می‌اندازد. نه‌چندان دور از خود خانه کوچکی که بچه‌ها برای بازی با چوب و سنگ ساخته‌اند می‌بیند. سنگی برداشته، با شدت به‌سوی خانه آن را نشانه می‌رود. بچه‌ها حال و هوای او را می‌فهمند. بعد از آن پا اندر راه تفاهم می‌گذارند. اما رابطه باشو و نائی بیشتر در روند زبان عاطفی‌ست. در ابتدای فیلم نائی مدام صدای پرندگان را در می‌آورد و باشو صدای قطار را. (صداهای آشنای دو منطقه شمال و جنوب ایران) و بعد با هم به‌مبادله گویشهایشان می‌پردازند که در واقع فرع به‌ارتباط عاطفی آن دو است. اما اوج این ارتباط عاطفی را می‌توان زمانی شاهد بود. که نائی مرخص می‌شود. باشو مراسم «زار» به‌راه می‌اندازد. طشت می‌زند و نوحه سر می‌دهد. بیضائی از این طریق جلوه دیگری از تمزیه را برپا می‌کند. باشو برای نائی آینه می‌گیرد تا به‌مثابه یک آیین قدیمی از نشستن بخار دهان بیمار بر آینه شدت بیماریش را محک بزند. در جواب طشت‌زدن باشو، نائی به‌حرکاتی می‌پردازد که بیشتر شبیه به‌مراسم به‌دنیا آوردن فرزند می‌باشد، آن هم فرزندی به‌نام باشو. از این پس جامه گیلکی نائی رنگ و شکل جامه مادر واقعی باشورا می‌یابد که قبلاً در چند نمای تخیلی او را دیده بودیم.

روند کاربرد «موسیقی فیلم» در بیشتر آثار بیضائی نیز ریشه در نغمه‌های بومی و جلوه‌های ویژه صوتی دارد که با مفاهیم آیینی فیلمهایش هماوایی می‌کند. به‌دیگر سخن موسیقی در فیلمهای بیضائی کاربردی غیرمتعارف دارد که خود آن را چنین توصیف می‌کند:

بیشتر در «سفر»، «غریبه و مه» و «چریکه تارا» من کوشیدم قطعات موسیقی را چنان بیاورم که بخشی از حرف فیلم باشد و در موارد بسیاری این قطعات موسیقی بیشتر به‌اثرات صوتی شبیه است تا موسیقی ترنمی... در «غریبه و مه» جمع ولوله می‌کند، زبان می‌گیرد، زنجیر یا چوب می‌زند و شادی و اندوه خود را با چنین صداهایی نشان می‌دهد؛ یا ضرب نواختن به‌سینه یا سنگ به‌سنگ زدن. در «چریکه تارا» با سنگ‌ریزه به‌سنگ گور زدن پی در پی مردگان را می‌رسانند که به‌یاد آنان هستند و نیز از آنها مدد می‌خواهند. موسیقی سنگها صدای آن صحنه است مثل صدای چرخ گاری، و نوای مویه قوم گمشده.^{۲۳}

در چنین قلمرویی‌ست که کاربرد جلوه‌های ویژه صوتی در «باشو، غریبه کوچک» این فیلم را از استفاده متعارف موسیقی بی‌نیاز می‌سازد. در صحنه آغازین فیلم، بیضائی سفر باشو از جنوب جنگ‌زده به‌شمال آرام را در پس‌زمینه نمادینی قرار می‌دهد که

به‌سان گذر از جاده تاریخ از چشم‌انداز یک واقعیت تاریخی معاصر (جنگ عراق و ایران) جلوه می‌کند. تا زمانی که کامیون حامل باشو در منطقه جنوب حرکت می‌کند صدای پس‌زمینه حاوی نوای محزون مراسم عزاداری جنوبی یا «زار» به لهجه عربی خوزی‌ست که آرام‌آرام اوج می‌گیرد و خود شاهدی‌ست بر موقعیت سفرکرده‌ای چون «باشو» در همین اثنا کامیون از مناطقی که نشانی از بقایای تمدن ساسانی^{۲۴} دارند گذر می‌کند که خود تذکارتی‌ست بر خاطره جمعی تاریخی که شکستها و پیروزیهای روزگاران را در بستر ستیزی معاصر چون جنگ عراق و ایران تداعی می‌کند.

در آستانه ورود کامیون به شمال آرام نوای مراسم زار جای خود را به سکوت و آرامش خیال‌انگیز کناره دریای خزر می‌دهد که توأمان است با نمایش جلوه‌های طبیعی آن خطه که در چند نمای پی‌درپی موقعیت باشو را آشکار می‌سازد. به عبارتی دیگر، باشو در این‌جا چون نمادی از «عالم صغیر» ایران معاصر عرض‌اندام می‌کند که در گذشت روزگاران گرد و غبار نشسته بر اندامهای اسطوره‌ای یک ملت را با خاک و دود برخاسته از جنگی معاصر که نصیب همان ملت شده یکی می‌بیند. حتی وقتی خود باشو ترانه‌های عربی خود را با ضرب‌آهنگ خاص خود می‌خواند، غم‌غربتی را در ذهن بیننده القاء می‌کند که گویای احوال همان نماد عالم صغیری‌اش می‌باشد که به قول فیلمساز «آهنگ دل‌تنگی باشو قدمت چند هزارساله دارد».

بهرام بیضائی را برخی اهل فن، فیلمساز پیچیده و پرسواسی می‌انگارند که پیامش در اکثر موارد به ایجاد پرسشهای مبهم تاریخی صرفاً شخصی می‌انجامد. صحت و سقم هرگونه داوری در این مورد مستقیماً به بیننده آثار بیضائی بستگی دارد. شاید پیچیدگی و وسواس برخی در قاموس برخی دیگر دقت در جزئیات و تحقیق دامنه‌دار در قلمرو تاریخ و آیین و اسطوره قلمداد شود. به‌ر تقدیر بررسی سینمای بیضائی که بر ساختاری اسطوره‌ای و آیینی استوار است نیازمند یک روش تأویلی‌ست. چنین روشی در مقوله پدیده‌شناسی سینما وجود دارد.^{۲۵} این روش برگرفته از حرکتی‌ست که پیرامون سه محور «شناخت»، «تبیین» و «درک» فیلم که مآلاً در جهت معنی بخشیدن به نقش فیلمساز در ارائه مطلوب بینشی از زندگی بشری گام برمی‌دارد. اگر محور «شناخت» به جهان بینی و دل‌مشغولیهای فیلمساز در جهت ارزش‌شناسی آثارش اشاره می‌کند، محور «تبیین» به‌روند تحقیق و مطالعاتی توجه می‌کند که فیلمساز برای به‌دست آوردن معنی دقیق اسطوره و آیین ملی تعقیب می‌کند. گذار از حول این دو محور است که به‌محور سوم

معنی خاصی می‌بخشد و آن همانا «درک» فیلم و فیلمساز از دیدگاه بیننده است. نحوه بررسی سه فیلم بیضائی در این مقاله دربرگیرنده چنین روشی است که حاصل آن تأویل یگانگی مفهوم آیین و اسطوره در هویت سه فیلم یادشده می‌باشد که به‌نوعی ریشه در خاطره جمعی مردم ایران دارد. به‌قول خود فیلمساز:

شاید رعنا شناسنامه تاراست و تارا شناسنامه نائی، همان‌طور که رفتارهای آیینی مرگ و زندگی و کشت و باروری و زمین هم در سه فیلم مکمل یکدیگرند.^{۳۶}

و یا این‌که به‌همین موازات مقولائی چون مرگ و زندگی، باروری و طبیعت، بیگانگی و تفاهم در تار و پود هر سه فیلم آن‌چنان تنیده شده که گویی هر سه را از طریق شخصیت زنانی چون رعنا، تارا و نائی به‌طریق اولی می‌توان به‌هم ربط داد. طرفه آن‌که این ربط و ارتباط چه پیوندی می‌تواند با موقعیت زنان معاصر ایران داشته باشد. به‌راستی جایگاه این اسطوره‌های زنانه که منادی شور و عشق و باروری و نگاهبانی هستند. در موقعیت فردی/اجتماعی زن معاصر ایرانی چگونه است؟ شاید به‌نوعی بیضائی این پرسش را در فیلمهای بعدی‌اش «شاید وقتی دیگر» (۱۳۶۷) و «مسافران» (۱۳۷۱) مطرح کرده باشد که در آن زنان شهرنشین معاصر همچنان در پی کشف هویت و موقعیت خود تقلا می‌کنند. پرداختن به این مقال تفحص بیشتر و فرصت دیگری را می‌طلبد.

سخن کوتاه، آیین و اسطوره پدیده‌های صرفاً مجردی نیستند که بهرام بیضائی از آن داد سخن داده باشد بلکه در هر یک از سه فیلم یاد شده، آنها در زمینه‌های خاص خود مطرح می‌شوند و یکی پس از دیگری به‌شناخت فرهنگ بومی مدد می‌رسانند. نمایش آیینی در هر سه فیلم و شخصیت‌پردازی اسطوره‌ای آنها مبین کاربرد سینمای ویژه بیضائی‌ست که به‌منزله زبان فیلمسازی او به‌شمار می‌رود. زبانی که آوای بیم و امید، رنج و شادی و عشق و ستیز فرهنگ بومی را به‌یمن نشانه‌شناسی دقیقش از آیین و اسطوره به‌نحوی شاعرانه به‌گوشها می‌رساند و این خود نیز سزاوار تأملاتی‌ست در آینده بر مقوله بیضائی و «شاعرانگی سینما».

مرکز خاورمیانه، دانشگاه یوتا، سالت‌لیک سیتی

یادداشتها:

۱- ر. ک. به‌توجه زاهدی، «غبار در آینه روبرو، نگاهی به‌خطوط تاریک آثار نوشتاری بهرام بیضائی»، در ماهنامه فیلم، سال پنجم، شماره ۵۴، نیمه دوم شهریور ۱۳۶۶، ص ۳۳-۴۱؛ همچنین نگاه کنید به:

Shahram Ja'farinejad, "Bahram Bayzai: Swords Against Mirrors", in *Film International*, vol. 1, No. 2, Spring 1993, pp. 26-30.

۲ - آیدین آغداشلو، «یک رویای دم صبح»، ماهنامه فیلم، شماره ۷۵، فروردین ۱۳۶۸، ص ۷.

۳ - زاون قوکاسیان، گفت و گو با بهرام بیضائی، تهران، انتشارات آگاه، ۱۳۷۱، ص ۲۳۳.

۴ - همان‌جا، ص ۹۵.

۵ - همان‌جا، ص ۹۷.

۶ - همان‌جا، ص ۱۰۱.

۷ - در مورد تحلیل سینمای «میان‌متنی» ر. ک. به:

James Goodwin, *Akira Kurosawa and Intertextual Cinema*, Baltimore, Johns Hopkins, 1994), pp. 154-166.

۸ - همان‌جا، ص ۱۸۲.

۹ - قوکاسیان، گفت و گو...، ص ۱۱۳.

۱۰ - همان‌جا، ص ۱۱۲.

۱۱ - همان‌جا، ص ۱۱۵.

۱۲ - آخرین نشانه واژه «چریکه تارا» در زبان فارسی را می‌توان در واژه «چرگو» به معنی نوازنده و خواننده

داستانگو یافت. ر. ک. به لغت‌نامه دهخدا، جلد هفتم، ص ۱۷۱.

۱۳ - قوکاسیان، گفت و گو...، ص ۱۶۰.

۱۴ - باقر پرهام، «کودک، زن، غریبه و تقدیر تاریخی: نگاهی به فیلمهای بهرام بیضائی»، ایران‌نامه، سال هفتم،

شماره ۳، بهار ۶۸، ص ۵۰۲.

۱۵ - قوکاسیان، گفت و گو...، ص ۱۷۲.

۱۶ - همان‌جا، ص ۱۷۲.

۱۷ - پرهام، ایران‌نامه، ص ۵۰۲.

۱۸ - قوکاسیان، گفت و گو...، ص ۱۷۴.

۱۹ - همان‌جا، ص ۱۶۲؛ همچنین نگاه کنید به ماهنامه فیلم، شماره ۸۷. برای شناخت بیشتر درباره اسطوره

آناهیتا نگاه کنید به مقاله خانم مری بویس دردانشنامه ایرانیکا، ص ۱۰۰۳ - ۱۰۰۷.

۲۰ - ماهنامه فیلم، شماره ۸۷، سال هشتم، اسفند ۶۸، ص ۴۹.

۲۱ - همان‌جا.

۲۲ - اشاره است به حکایت «منازعت چهار کس جهت انگور که هر یکی به نام دیگر فهم کرده بود آن را»، در

مثنوی معنوی، تصحیح ریچارد نیکلسون، به اهتمام نصرالله پورجوادی، تهران ۱۳۶۳، انتشارات امیرکبیر، ص ۴۵۵،

بیت ۳۶۸۷.

۲۳ - قوکاسیان، گفت و گو...، ص ۲۵۱.

۲۴ - اشاره به بقایای قلعه فلک‌الافلاک در فیلم «باشو، غریبه کوچک» به عنوان آثار به‌جا مانده از دوره ساسانی.

این قلعه که در لرستان واقع شده به اعتباری همان دژ مستحکم «شاپورخواست» است که به فرمان شاپور اول پادشاه

ساسانی بنا شده بود. ر. ک. به حمید ایزدپناه، آثار باستانی و تاریخی لرستان، تهران، انتشارات انجمن آثار ملی،

تیرماه ۱۳۵۰، ص ۹۸.

۲۵ - برای آشنایی با روشهای تائیل متون سینمایی ر.ک. به:

Dudley Andrew, "Hermeneutics and Cinema: The Issue of History," *The Cinematic Text*, N.Y.: AMS Press, 1989, pp. 181-182.

۲۶ - قوکاسیان، گفت و گو....، ص ۱۶۴.

حافظ چه نیازی به ریاضی دارد*

هرگز فکر نمی‌کردم روزی برسد که بنده هم بتوانم در مقولهٔ حافظ‌شناسی سری توی سرها در بیاورم. تنگدستی ادبی همواره افسار سکوت بر گردن خامهٔ من می‌انداخت و آن را از حرکت در این نشیب و فراز باز می‌داشت:

شاهدان در جلوه و من شرمسار کیسه‌ام
کار عشق و مفلسی صعب است و می باید کشید
کشیدیم و کشیدیم تا آن که اینک ندایی برخاسته که هان به هوش باش! اگر کیسهٔ ادبت خالی‌ست، با اندوختهٔ ریاضی به کعبهٔ اَمَلت راهی‌ست.

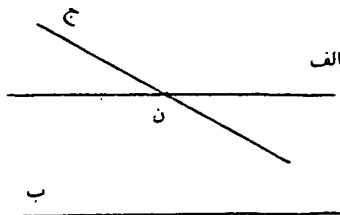
و این موضوع را آقای سعید قهرمانی مطرح کرده و مقاله‌ای مرقوم فرموده‌اند زیر عنوان «نگرشی ریاضی‌گونه در شعر حافظ» و خواسته‌اند که همهٔ شیفتگان بکوشند تا تمام ابعاد فکری و هنری حافظ شناخته شود. این مقاله در شمارهٔ پاییز ۱۳۷۳ فصلنامهٔ ایران‌شناسی به چاپ رسیده است. و این نیمه‌نگاهی از کم‌بضاعتی‌ست، البته با سپاس

* در شمارهٔ سوم سال ششم (پاییز ۱۳۷۳) مجلهٔ ایران‌شناسی مقالهٔ «پیشنهاد: نگرشی ریاضی‌گونه در شعر حافظ» (ص ۵۵۴-۵۵۵) از نظر خوانندگان گذشت. «حافظ چه نیازی به ریاضی دارد» پاسخی‌ست به آن مقاله. و به‌طوری که ملاحظه خواهید فرمود در ذیل آن، نویسندهٔ نخستین مقاله به دفاع از نظریهٔ خود پرداخته است. پیشنهاد می‌کنیم که علاقه‌مندان، هر سه مقاله را بخوانند و آن‌گاه دربارهٔ آنها به‌دوایی بپردازند. ایران‌شناسی بحث در باب این موضوع را خاتمه یافته تلقی می‌کند. ولی در صورتی که صاحب‌نظران دربارهٔ آشنایی ریاضیدانان ایرانی پیش از حافظ با اصل موضوعی (با اصل موضوعی سازی) اطلاعاتی دارند، می‌توانند آن را در یکی دو پاراگراف و با ذکر ماخذ بنویسند و به مجله بفرستند تا در بخش «نامه‌ها و اظهارنظرها» چاپ شود.

از ایشان که این فرصت را فراهم آورده‌اند، به‌نگرشی ریاضی‌گونه در شعر حافظ.

۱- می‌نویسند که حافظ به‌کاربرد «برهان خلف» به‌نیکی پی برده بوده و از آن در سرودن اشعار خود سود جسته است. و می‌آورند که «حافظ مطلب بسیار جالب و عمیقی دارد که آن را «کام‌طلبیدن از خلاف آمد عادت» نامیده است. این روش اگر خوب شکافته شود همان رسیدن به اثبات یک گزاره از طریق نفی آن است که «برهان خلف» نامیده می‌شود. حافظ گفته که مثلاً کسب جمعیت از زلف پریشان کرده، گنج سلطانی را در گدایی به‌دست آورده، اساس هستی خود را از خرابی آباد گردانده است.^۱

آیا واقعاً اینها که اشاره شد برهان خلف است؟ بینیم برهان خلف چیست: اگر ما بخواهیم حکمی را ثابت کنیم، یکی از راههای مورد قبول منطق آن است که ثابت کنیم نقیض آن حکم (خلاف آن حکم) باطل است یعنی درست نیست. مثلاً اگر بخواهیم ثابت کنیم که اکنون در فلان نقطه زمین روز است، کافیست که ثابت کنیم هم‌اینک در آن نقطه شب نیست. این را می‌گویند برهان خلف. به بیان دقیقتر: «هرگاه که اثبات مطلوب به‌ابطال نقیض کنند، آن قیاس را خلف نامند».^۲ یا به بیان دقیقتر دیگر «برهان خلف طریقه تواناییست در استدلال و آن عبارت است از اثبات یک حکم از طریق اثبات دروغ بودن نقیض آن. در استدلال به برهان خلف، نقیض نتیجه مطلوب را مفروض می‌گیرند (فرض خلف) و بر اساس این فرض دو نتیجه متناقض یا نتیجه‌ای متناقض با حکمی که قبلاً ثابت شده، یا مفروض گرفته شده، به‌دست می‌آورند و سپس به‌استناد اصل منطقی «امتناع اجتماع نقیضین» حکم به‌راست بودن نتیجه مطلوب می‌کنند».^۳



مثلاً در هندسه چنانچه بخواهیم ثابت کنیم که «اگر خطی یکی از دو خط موازی را قطع کرده باشد، دیگری را هم قطع می‌کند» (شکل مقابل) از راه برهان خلف چنین استدلال می‌کنیم: «ج» و «ب» از دو حال نمی‌توانند خارج باشند: موازی یا متقاطع. اگر «ج» با «ب» موازی باشد (خلاف حکمی که می‌خواهیم ثابت کنیم)، آن وقت لازم می‌آید که از نقطه «ن» دو خط موازی «ب» مرور کرده باشد، و این برخلاف اصل اقلیدس است و یعنی درست نیست. پس «ج» با «ب» نمی‌تواند موازی باشد و ناگزیر

باید متقاطع باشد. و این همان حکمی است که می‌خواستیم ثابت کنیم. کدام یک از غزلیات حافظ چنین بافت یا ساختاری دارد که رایحه برهان خلف از آن به مشام برسد؟ ممکن است به تسامح بگوییم که غرض از برهان خلف همان امتناع اجتماع نقیضین است و در شعرهای حافظ از این نقیضها فراوان جمع شده است، مثل: از خلاف آمد عادت به طلب کام که من کسب جمعیت از آن زلف پریشان کردم درست است که پریشانی و نبودن پریشانی (جمعیت) دو مفهوم متناقضند و جمعشان در یک چیز و در آن واحد ممنوع است، ولی جمع آن دو در این حال ممنوع نیست، زیرا پریشانی مربوط به زلف است و کسب جمعیت مربوط به فکر (یا ذهن)، امتناع اجتماع دو نقیض، آن‌چنان که مبرهن است، هنگامی است که آن دو به یک چیز تعلق داشته باشند و در شرایط متناظر باشند. مثل دوستی و دشمنی یک فرد با یک موضوع مشخص در یک زمان واحد. یا بودن یک چیز و نبودن آن چیز در یک زمان معین.

همچنین است «گنج سلطانی» و «گدایی» در این بیت جذاب:

من که دارم در گدایی گنج سلطانی به دست کی طمع در گردش گردون دون پرورد کنم
 که گدا بودن و گنج سلطانی داشتن یک شخص به ظاهر اجتماع نقیضین می‌نمایند، در حالی که ذهن حافظ گنج سلطانی را با بهره‌جویی از ترفندهای نثر ادبی به جای «قناعت» به کار برده. و پیداست که جمع گدایی با قناعت در یک فرد ممنوع نیست. باز چنین است اجتماع نقیضین ظاهری دو کلمه «خراب» و «آباد» در این بیت سحرانگیز:

اگر چه مستی عشقم خراب کرد ولی اساس هستی من زان خراب، آباد است
 که خرابی مربوط است به وضع زندگی، و آبادی متعلق است به عاشقی که از نظر حافظ اساس هستی است.

چگونه است که اجتماع این گونه کلمات متناقض به سخن نیروی ربایش می‌دهد؟ از رموز است. شهود ذهن حافظ از کجا به این رمز پی برده و تولیدات خود را بر آن پایه می‌ساخته؟ جای بررسی است. اما به هر تقدیر این همه ربطی به برهان خلف ندارد. حال فرضی محال بکنیم. بگیریم که حافظ «برهان خلف» را می‌دانسته و آن را در سرودن شعر به کار می‌برده و از ثمراتش برخوردار می‌شده. برهان خلف از مقوله منطق است و ریاضیات هم آن را از منطق به امانت گرفته و چون ابزار یا آلتی برایش کاربردهای جانانه یافته است. در اصطلاح می‌گویند که علم منطق نسبت به علم ریاضی آلی است؛ چه ضرورتی است که به‌انگار وجود موازین برهان خلف در اشعار حافظ نتیجه

بگیریم که حافظ با موازین ریاضی (و نه با موازین منطق) شعر می‌سروده؟

۲- یکی از خصلتهای ریاضی را به‌درست اصل موضوعی بودن آن به‌شمار آورده‌اند و حافظ را متصف به رعایت این سبجه کرده‌اند. اصل موضوعی بودن ریاضیات در زمان حافظ (قرن هشتم هجری قمری) آن‌چنان مطرح نبوده است. این ویژگی برای ریاضیات در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم میلادی در غرب مطرح گردیده و قوام گرفته و بر کرسی تحقق نشسته است. در زمان حافظ از شاخه‌های ریاضی تنها هندسه، استدلالی شده بود و نه اصل موضوعی به‌مفهوم امروزی آن. مثلاً شما در هندسه اقلیدسی به‌مفاهیم تعریف نشده‌مورد قبول که از واجبات اصل موضوعی بودن است بر نمی‌خورید. در آن هندسه همه چیزها تعریف می‌شوند. نقطه چیزیست که جزء ندارد. خط درازی‌ایست که ضخامت ندارد. و علاوه بر آن، تعاریف عمده از نظر ضوابط منطق ضعیفند. تازه اگر با ارفاق بسیار هندسه آن زمان را اصل موضوعی به‌شمار آوریم، این ویژگی در نزد ریاضیدانان ما به‌جد گرفته نمی‌شد، چه برسد به حافظ. ابن‌هشیم و خیام و خواجه نصیرالدین طوسی که هر سه پیش از حافظ می‌زیستند طبع خود را در اثبات اصل اقلیدس آزمودند و به این‌گناه از اعتبار آنان در تاریخ ریاضیات اندکی کاسته نشده. و این گویای آن است که مراعات موازین اصل موضوعی در آن مقطع از زمان حتی از ریاضیدانان نیز انتظار نمی‌رفته است.

اصل موضوعی فکر کردن بالاجمال یعنی استدلال سخت قیاسی را اجر نهادن و مراعات کردن. یعنی خرقة انضباط پوشیدن و به‌موازین ریاضی چشم داشتن. یعنی به‌رنگ ریاضیات تعلق بستن و در قید بودن. و این همه باریست‌گران بر دوش ذهن حافظ رند که تعلق‌ناپذیری را اجر می‌نهاد:

غلام همت آنم که زیر چرخ کبود از آن‌چه رنگ تعلق پذیرد آزاد است

و به‌نظر مخلص رندی او چیزی جز دستگاه‌ستیزی نبوده است: خوبیهای هر نظام را قبول داشتن و با بدیهای آن ستیزیدن.

ذهن حافظ از نعمت خلاقیت، در حد‌اعلای آن، برخوردار بود. تشبیهات، استعارات، مجازات، کنایات و ایهامات، این ترفندهای صنعت ادب، در شعر او از نهانخانه ذهن، در کل، به عیانخانه آن می‌تراویدند. خانلری شعر سرودن حافظ را به‌معرف کاری تشبیه کرده است.^۵ اگر این شباهت در کل درست باشد، یعنی یک غزل حافظ به یک معرف شبیه باشد، شیوه تولید آنها از اساس با یکدیگر متفاوت است. در شعر حافظ، به‌گمان من، اکثراً اجزاء، در عیان ذهن انتخاب نشده‌اند که کلی را بسازند،

کلّ در نهان و پنهان از عیان به‌قالب درآمده و تولید شده به‌عیان جوشیده است. و همین است که مراحلی از مسیر تفکر در ساخت ناپیداست و شاید همین ابهام و ناپیدایی است که رمز زیبایی است.

موزار (Mozart) شیوه آهنگسازی خود را چنین تعریف می‌کرد که فکرهای آهنگسازی و صدای آهنگها همیشه به‌هنگام راه‌پیمایی پس از شام به‌ذهنش خطور می‌کرده و این کار ملترزم به‌هیچ اراده‌ای نمی‌بوده است و حتی جلو آنها را هم نمی‌توانسته بگیرد. تمام آهنگ از ابتدا تا انتها در ذهن او پیش از آن‌که حتی یک نت بر روی کاغذ آورده شده باشد ساخته می‌شده است.

افسوس که شرح‌حال‌نویسی در میان بزرگان ما آن‌چنان رایج نبوده است که گوشه‌ها و کنجهای فعالیت ذهنی خود را آشکارا بیان کنند. اگر حافظ حالت روانی خود را به‌هنگام تولید شعر شرح داده بود، به‌احتمال زیاد چیزی می‌شد شبیه حال موزار به‌هنگام تولید موسیقی. اگر ذهن عیان حافظ در کار ساخت معرّق‌کاری دخالت می‌داشت، ترکیبات تراشیده‌ای چون خاطر عاطر، قلب آندوده، حرم ستر و عفاف، ترک فلک و کلمات ثقیلی چون معامل و موسوس و نظایر آنها، به‌ظن نازیبایی، انتخاب نمی‌شدند. گرچه همه آنها پس از ساخت زیبا از کار درآمده‌اند.

در دستگاهی که طبق ضوابط اصول موضوعی کار می‌شود توصیه می‌کنند که حتی‌الامکان از به‌کاربردن کلمات زبان معمول خودداری شود و مفاهیم و اعمال با علامات یا حرفهای الفبا به‌نما درآیند تا مبادا الفت و انس بیش از حد لازم با آن مفاهیم و اعمال، ذهن را دچار غفلت کند و تخطی از موازین پدید آید. هندسه اقلیدسی تا اواخر قرن نوزدهم در همین دام غفلت گرفتار بود. آیا شعر حافظ با خلق آن‌همه زیباییهای متنوع تن به‌یک‌چنین سختگیری‌ای داده است؟ چند مثال بزنیم.

الف) سومین اصل موضوع اقلیدس در کتاب هندسه او به‌نام «اصول» چنین است: با یک نقطه به‌نام مرکز و یک طول به‌نام شعاع، یک دایره وجود دارد. در این اصل موضوع چند مفهوم ریاضی مضمّر است. نخست آن‌که شکل دایره شامل هم خط منحنی و هم مرکز آن است. دوم آن‌که این خط منحنی پیرو مرکز و شعاع است. یعنی اساس مرکز است و شعاع. و اگر این دو معلوم باشند، خط منحنی هم بی‌گفتگو معلوم است. حال با همین قدر مایه ریاضی برویم به‌سراغ چند شعر حافظ که در آنها این موجودات ریاضی، یعنی دایره و نقطه (مرکز) و وسیله رسم دایره (پرگار) حضور دارند و ببینیم که ذهن حافظ به‌هنگام کار با این مصالح تا چه حد حرمت هر یک را از نظر مقررات

ریاضی پاس نهاده است. در جایی این چنین دل‌انگیز سروده که:

در دایره قسمت ما نقطه تسلیمیم لطف آن‌چه تو اندیشی حکم آن‌چه تو فرمایی
 فراموش نکنید که دایره عبارت بود از یک خط منحنی و مرکز آن. در این بیت ذهن
 حافظ قسمت را به دایره مانند کرده است. یعنی قسمت را به یک خط منحنی و مرکز آن
 تشبیه نموده. و بعد «ما» را مجاز برای «من» نوعی گرفته و آن من را به نقطه آن دایره
 یعنی مرکز تشبیه کرده. تا این‌جای قضیه اشکالی به هم نمی‌زند. اما سپس تسلیم بودن را
 به مرکز نسبت داده است و این از نظر موازین ریاضی ناپسندیده است. چه همان‌گونه که
 قبلاً اشاره شد، این خط منحنی است که تسلیم مرکز و شعاعش است نه مرکز (من) تسلیم
 خط منحنی (دایره قسمت).

از ذهن حافظ در جای دیگر چنین تراویده:

عاقلان نقطه پرگار وجودند ولی عشق داند که در این دایره سرگردانند
 در این‌جا نیز اگر دایره به کار رفته در مصرع دوم را همان منحنی‌ای بگیریم که نقطه
 پرگار مصرع اول، مرکز آن است، معلوم نیست که چرا مرکز (یعنی عاقلان) در دایره
 سرگردانند (مرکز که سرگردان نیست. پابرجاست.) و اگر دایره مصرع دوم را روزگار
 بپنداریم، معلوم می‌شود که در این بیت، از منحنی دایره خبری نیست و در این صورت
 نقطه پرگاری که پرگار آن دایره‌ای رسم نکرده چه اهمیتی دارد که عاقلان به آن تشبیه
 شده‌اند. و اگر به تعبیری توهم کنیم که نقطه پرگار در این‌جا نوک نقطه‌ای از شاخه
 پرگار است که منحنی دایره را رسم می‌کند، بدیهی است که طبیعت این نوک به‌هنگام
 رسم دایره سرگردانی است. بنابراین تشبیه عاقلان به این نوک در مصرع نخست به آن
 می‌ماند که از همان ابتدا گفته باشیم که عاقلان سرگردانند. پس کلمه «ولی» در آخر
 مصرع اول گویای چه معنایی است؟ می‌بینید که این تعبیر اخیر نیز ناسازگاری با موازین
 ریاضی را از میان بر نمی‌دارد.

باز در جای دیگر چنین آمده:

چندان که برکنار چو پرگار می‌روم دوران چو نقطه ره به میانم نمی‌دهد
 در این‌جا ذهن حافظ خود را به‌شاکه چرخان پرگار تشبیه کرده که دارد برکنار دور
 می‌زند و بعد گله کرده که روزگار نمی‌گذارد که او چون مرکز به‌داخل منحنی بیاید.
 به بیان خشک ریاضی، در این بیت، منحنی دایره می‌خواهد مثل مرکز در میان خودش
 قرار بگیرد! و از این‌که این امر محال انجام‌شدنی نیست گله‌مند است.

و سرانجام این بیت:

اگر نه دایره عشق راه بربستی جو نقطه حافظ سرگشته در میان بودی
در این‌جا دایره عشق کیست که راه را بسته؟ اگر دایره عشق حافظ است که حافظ در
میانش هست، پس چرا در مصرع دوم افسوس نبودن در میان دایره عشق را می‌خورد.
وانگهی در مصرع دوم، باز صفت سرگشته به مرکز دایره نسبت داده شده که دور از مفهوم
ریاضی مرکز دایره است.

بیش از این جایز نیست که با دایره و مرکز و پرگار حوصله شما را تنگ کنم و
روح حساس این استاد غزلسرای را با ترشروی و ایرادهای ریاضیات بیازام. به مقوله‌ای
دیگر پردازیم.

ب) در ریاضیات سه گوش را به سه گوش و پنج پهلو را به پنج پهلو، طبق تعریفی
خاص، می‌توان تشبیه کرد. اگر ذهن حافظ می‌خواست این ضابطه ریاضی را در سرودن
اشعار رعایت کند، هرگز یک مفهوم را در دو جا به‌دو معنای متفاوت در ارتباط تشبیهی و
استعاری به کار نمی‌برد. توجه کنید چه زیبا و استادانه بی‌آن که گناهی بر او متصور
باشد سروده:

یارب آن کعبه مقصود تماشاگه کیست که مغیلان طریقش گل و نسرین من است

*

در بیابان گر به شوق کعبه خواهی زد قدم سرزنشها گر کند خار مغیلان غم مخور
چنان‌که می‌بینید در بیت اول خار مغیلان در ارتباط تشبیهی ست با گل و نسرین که دلیل
آن شدت علاقه به «کعبه مقصود» است. و در بیت دوم خار مغیلان در ارتباط
استعاری ست با سرزنش که دال بر ریش و «جراحت» می‌کند.

۳ - تجرید را خصلت دوم ریاضیات یونانی برشمرده و نوشته‌اند که یونانیها از
ششصد سال پیش از میلاد مسیح آن را برای اعتلای ریاضیات به کار گرفته‌اند و حافظ را
در سرودن اشعار تجربیدی یگانه شناخته و از این لحاظ نیز رابطه‌ای میان شعر او و
ضوابط ریاضی تشخیص داده‌اند.

تجرید و علامت‌شناسی دو موهبتی هستند که ذهن در جریان تحول خود، چنان‌که
می‌گویند، به آنها ممتاز گشته و ذهن انسان شده است. همین دو توان است که انسان را
قادر به سخن گفتن و خط نوشتن کرده. آثاری که از گذشته‌های دور به دست آمده گویای
آن است که ذهن انسان بسیار بسیار پیشتر از ششصد سال قبل از میلاد مسیح مشتمل بر
تجرید و علامت‌شناسی بوده است. ۷. ذهن، این تواناییهای خود را در ادب و ریاضیات هر
دو به کار می‌برد. حال اگر ذهن شاعر از توان انتزاعی خود در سرودن شعر سود ببرد، که

نمی‌تواند نبرد، آیا به‌ظن غالب آن‌که در فکر ریاضیدان هم انتزاع محلی از اعراب دارد باید ذهن آن شاعر را پیرو اصول ریاضی دانست؟ اگر چنین است پس همه شعرهایی را که جوشش شعر محضند باید سروده شده بر اصول ریاضی دانست. این بیت غزل حافظ را چنین شاهد گفتار خود قرار داده‌اند که در آن، واقعه، نه واقعه خاصی است، و بادیه، نه جای معینی و نه حتی حافظ شخص معلومی:

باز گویم نه در این واقعه حافظ تنهاست غرقه گشتند در این بادیه بسیار دگر

در حالی که بنده به بیت قبلی این شعر که نظر می‌افکنم:

هر دم از درد بنالم که فلک هر ساعت کندم قصد دل ریش به آزار دگر

در می‌یابم که واقعه چیست و بادیه کجاست و حافظ کیست و غرقه گشتن به چه معناست. اگر غزلهای دیوان حافظ آن‌چنانند که تعبیرات گونه‌گون می‌پذیرند و همین پایه به کار رفتن آن دیوان برای تفأل شده است، به گمان من، دلیل آن را باید در خصوصیات جریان فکر کردن ذهن با شعور پنهان دانست، نه رعایت موازین ریاضی از سوی آن ذهن. تولید از راه فکر شهودی، به‌طور معمول، از مراحل مسلسل یک فرایند فکری، مرحله‌های اول و آخر را دارد و مراحل میانی آن مفقود است و همین است که سبب بروز تعبیرات گوناگون می‌شود.

۴ - باری، درباره‌ی شناساندن مکتب حافظ می‌نویسند: «همان‌طور که در هندسه ناچاریم بعضی از مفاهیم را چون نقطه و خط بدون تعریف بپذیریم، برای فراگیری مشرب حافظ نیز مجبوریم مفاهیمی مانند رند، دیر مغان، پیر مغان، می، میکده، خرابات، جام جم، درد، خرقه، دلق، زاهد، شاهد، ساقی، می مغان، و میخانه را بدون تعریف بپذیرا شویم.»^۱ و بعد می‌افزایند: «همان‌گونه که در هندسه یک سابقه ذهنی از نقطه و خط داریم، باید برای مفاهیم کلیدی دیوان حافظ نیز در ذهن خویش سابقه‌ای اصولی و منطقی ایجاد کنیم.»^۲ و این مفاهیم را باید درک کرد و بحث، اما نه تعریف.^۱

چنان‌که اشاره شده است، در ریاضیات مفاهیم اولیه‌ای وجود دارند که بدون تعریف شناسایی می‌شوند. این سخن بدان معنا نیست که درباره‌ی این مفاهیم کلامی گفته و کوششی در شناساندن آنها نمی‌شود. بلکه معنای آن، این است که تمام این سخنها و کوششها که درباره‌ی شناسایی مفاهیم اولیه زده و به‌عمل آورده می‌شود، در قالب تعریف تعریف نیست. یعنی ضوابط ریاضی تعریف (که از آن جمله است جامع و مانع بودن آن و مشتمل نبودن بر مفاهیم ناشناخته و فاقد بودن از زوائد و غیره) درباره‌ی این توضیحات و توصیفات صدق نمی‌کند. مثلاً در هندسه، شکل نقطه، از مفاهیمی است که بی‌تعریف،

شناسایی و پذیرفته می‌شود. اما در ابتدا برای شناساندن آن توضیحاتی داده می‌شود که مثلاً اگر نوک تیز مدادی را روی کاغذ بگذارید، اثر آن نمایشی از یک نقطه است. هرچه این اثر ریزتر باشد به درک شکل نقطه که ذهنی‌ست و مادیت ندارد، نزدیکتر شده‌ایم. نقطه موجودی ذهنی‌ست که از هیچ‌سو کشیدگی ندارد، یعنی بعد ندارد. نقطه شکلی هیچ‌بعدی‌ست. همه این مطالب که برای درک مفهوم نقطه گفته شد، و شما بی‌گمان می‌توانید خیلی ساده‌فهمتر از آن بگویید، توضیح است، توصیف است، گزارش است، هرچه می‌خواهید اسمش را بگذارید، هست، اما تعریف ریاضی نیست. بدون چنین گزارشهایی از مفاهیم اولیه، بنای ریاضیات نمی‌تواند به‌وجود بیاید. اما یک نکته قطعی‌ست و آن این‌که شکل نقطه برای کل ریاضیات شناخته شده است و درباره آن اختلافی وجود ندارد، چه هندسه سهموی باشد چه بیضوی و چه هذلولی. همچنین است مفهوم عدد و بقیه مفاهیم تعریف نشده.

قبول است که مفاهیم اولیه دیوان حافظ را نمی‌شود تعریف (به معنای اصولی آن) کرد، اما آیا می‌توان برای آن مفاهیم گزارشی داد که از آن گزارش یک درک معین در ذهن گزارش‌گیرندگان پدید آید؟ تمام سخنان گوناگونی که تاکنون دست‌اندرکاران حافظ‌شناسی درباره این مفاهیم گفته‌اند، ولو این سخنان را به نام تعریف گفته باشند، در واقع فاقد ضابطه تعریف ریاضی بوده است. آنها را باید از نظر ریاضی همان توضیح به حساب آورد. اما همه این توضیحات نتوانسته است که مثلاً از کلمه «رند» یا «پیر مغان»، که آن دو جزو مفاهیم کلیدی‌ای هستند که معرفی شده‌اند، درک مشخص اولیه‌ای، مثل نقطه یا خط یا عدد در ریاضیات، فراهم آورد که همه ذهنها آن را بپذیرا شود.

پس وقتی مفاهیم اولیه طبق ضوابط ریاضیات وجود نداشتند، یعنی مصالح لازم در دست نبود، چگونه بنای ریاضی گونه دیوان حافظ ساخته می‌شود؟ چه نیازی‌ست که بکوشیم اولاً فکر مکتب‌ناپذیر حافظ را مکتب‌دار به‌شمار آوریم و ثانیاً مجتمع مختلط ریاضیات را به سبب دارا بودن دستگاههای مختلف، هر یک با اصلهای موضوعه ویره خود و منضبط، مکتب‌ناپذیر معرفی کنیم^{۱۱} و ثالثاً از این‌جا وجه شبیهی توهم کنیم برای مانند کردن مشرب سیال حافظ به دستگاه صلب ریاضیات؟

۵ - اگر به یقین می‌دانستم که رعایت موازین ریاضی در سرودن شعر ذره‌ای، ولو

بسیار ناچیز، بر حسن خداداد حافظ می‌افزاید، به مصداق این شعر پر حکمتش:

اگر شراب خوری جرعه‌ای فشان بر خاک از آن گناه که نفعی رسد به غیر چه باکی

کلامی بر کاغذ نقش نمی‌زدم. اما به‌هر تقدیر اگر سخنی گفته شده به اطمینان آن بوده که دوستداران حضرتش این پند مساهله آمیز او را همواره در حافظه دارند:

وفا کنیم و ملامت کشیم و خوش باشیم که در طریقت ما کافری ست رنجیدن

سافرانسیسکو

یادداشتها:

۱ - ایران‌شناسی، شماره ۳، پاییز ۱۳۷۳، صفحه ۵۳۷.

۲ - فرهنگ معین، جلد دوم.

۳ - دایرةالمعارف فارسی مصاحب، جلد اول، صفحه ۴۲۱.

۴ - منطق جدید یکی از علومی‌ست که با روش قیاسی تأسیس می‌شود. هر علم قیاسی دیگر مبتنی بر منطق است. یعنی در واقع قوانین و قواعد منطق با اصول موضوعه آن علم در یک ردیف قرار می‌گیرند. حتی در اغلب موارد قوانین و قواعد بعضی از علوم قیاسی در تأسیس علوم قیاسی دیگر، در واقع به‌عنوان وسیله و آلت به کار می‌روند. هر علم قیاسی که به شرح مذکور در تأسیس علم قیاسی دیگر به کار رود نسبت به این علم اخیر «علم آلی» خوانده می‌شود. منطق، علم آلی ندارد ولی نسبت به هر علم قیاسی دیگر علم آلی‌ست و مثلاً در علوم حساب و هندسه، منطق، علم آلی‌ست. (از دایرةالمعارف فارسی مصاحب، زیر مدخل «روش قیاسی»).

۵ - روزگار نو، دی ماه ۱۳۷۳، صفحه ۶۸.

۶ - William Dunham, *Journey Through Genius*, 1990

۷ - در یکی از لوحه‌های به‌دست آمده از بابلیها که گویا بین ۲۳۰۰ سال تا ۱۶۰۰ سال قبل از میلاد مسیح تنظیم شده است جدولی هست که مجذور اعداد را تا شصت در بر دارد. در این جدول ابتدا مجذور هفت عدد نخست آمده و مجذور عددهای بزرگتر از هفت بر مبنای ۶۰ نوشته شده مثلاً $۱۲ = ۱.۲۱$ و $۹۲ = ۲.۰۱$ یعنی

$$۱۲۱ = ۱۲ \times ۱۰ + ۱ = ۱۲۱ \quad \text{و} \quad ۹۲ = ۹ \times ۱۰ + ۲ = ۹۲$$

در دستگاه عددنویسی بابلیها فکر ارزش مکانی وجود داشته و علامتی شبیه صفر را برای حفظ مکان، همچون دستگاه دهدهی عددنویسی امروز، به کار می‌بردند. نهایت در محاسبات این صفر را دخالت نمی‌دادند. و این همه می‌رساند که در آن زمان فکر ریاضی از مرحله درک جمع کردن تنها عددهای مقید مانند پنج گوسفند به اضافه پنج گوسفند مساوی‌ست با ده گوسفند، گذشته بوده است. در دایرةالمعارف فارسی مصاحب زیر مدخل «عدد» آمده است که برای زمان پیدایش مفهوم عدد طبیعی و عدد منطق تاریخی نمی‌توان تعیین کرد.

۸ - ایران‌شناسی، پاییز ۱۳۷۳، ص ۵۴۹.

۹ - همان مجله، ص ۵۴۷.

۱۰ - همان مجله، ص ۵۴۹، سطر ۵.

۱۱ - پایه همه ریاضیات را نمی‌توان بر اساس یک سری اصول موضوعی قرار داد (ایران‌شناسی، پاییز ۱۳۷۳،

ص ۵۴۹، سطر ۲۲).

سعید قهرمانی

درباره «حافظ چه نیازی به ریاضی دارد»

مطلب مفصلی را که آقای جهانگیر شمس‌آوری در مورد مقاله این جانب «پیشنهاد: نگرش ریاضی‌گونه در شعر حافظ» تحت عنوان «حافظ چه نیازی به ریاضی دارد» نوشته‌اند، خواندم. بیشترین تأثر من از این است که ایشان در قراءت این مقاله به یک پاراگراف نسبتاً طولانی که برای بحث ما، کلیدی بوده است کوچکترین توجهی نکرده‌اند. این پاراگراف که در صفحه ۵۳۶ با «می‌دانیم که هیچ مدرکی در دست نیست...» شروع می‌شود با تأکید زیاد و جملات متفاوت و مکرر، فرض ما را که حافظ ریاضی نمی‌دانسته است به وضوح بیان کرده و هدف ما را نیز از مقاله که به شرح زیر است بیان نموده است: «همان‌طوری که برای تکوین تئوریهای ریاضی، ریاضیدانها مسیری دارند، به نظر من حافظ هم احتمالاً برای تکوین مکتب رندی خود مسیری داشته است. بین این دو مسیر شاید شباهتهایی بنیادی وجود داشته باشد. قصد ما این است که با ارائه شواهدی، احتمال وجود این شباهتها را به ثبوت برسانیم». آقای شمس‌آوری بدون کوچکترین توجهی به این مطالب در سراسر مقاله خود چنین فرض کرده‌اند که نگارنده مدعی است «حافظ با موازین ریاضی شعر می‌سروده» و وی اطلاعات جامعی درباره ریاضی داشته است. مثلاً نوشته‌اند که: «چه ضرورتی است که به‌انگار وجود موازین برهان خلف در اشعار حافظ نتیجه بگیریم که حافظ با موازین ریاضی (و نه موازین منطق) شعر می‌سروده؟» یا «اصل موضوعی بودن ریاضیات در زمان حافظ (قرن هشتم هجری قمری) آن‌چنان مطرح نبوده است». که البته باید ذکر کنم «اصل موضوعی ریاضیات» مطلب درستی نیست و صحیح آن «اصل موضوعی‌سازی در ریاضیات» می‌باشد. یا این‌که نوشته‌اند «در زمان حافظ شاخه‌های ریاضی تنها هندسه، استدلالی شده بود و نه اصل موضوعی به مفهوم امروزی آن». طرح این قبیل سوالات، درست یا غلط، هیچ ربطی به بحث ما ندارد. از دیرباز بسیاری از اندیشمندان همواره در پی کشف روابط مستور بین «هنرها» و «دانشها»ی مختلف بوده‌اند. از کشف روابط فیزیک و ریاضی هزارها سال می‌گذرد، سالهاست که تحقیقات مبسوطی در زمینه ارتباط موسیقی و ریاضی به عمل می‌آید، پایه منطق را در قرن بیستم گدل (Godel) و تارسکی (Tarski) و دیگران بر ریاضیات بنا نهادند، فلاسفه از دیرباز نظری به‌مدلهای ریاضی داشته‌اند و

این همه مطالعات فقط در رابطهٔ سایر «دانشها» با ریاضی نیست، بلکه دربارهٔ ارتباط دیگر «دانشها» با هم نیز می‌باشد. به نظر می‌رسد که به تعبیری وحدت شگفت‌آوری در پس پرده بین بسیاری از «دانسته‌ها» وجود داشته باشد. نگارنده که از کودکی هم با دیوان حافظ انس بسیار داشته است و هم با ریاضی سر و کار، شباهت زیادی بین روش کار و حاصل تفکرات حافظ و روش کار و حاصل تفکرات ریاضیدانها دیده است و قصدش در آن مقاله شرح این شباهتها بوده است. کشف روابط مستور بین آنچه که در ذهن حافظ گذشته است و آنچه که در ذهن ریاضیدانها می‌گذرد، چنانچه وجود داشته باشد، به نظر نگارنده بسیار مهم است. هم به شناخت حافظ کمک می‌کند و هم ما را ذره‌ای به وحدتی که از آن سخن رفت نزدیکتر می‌نماید. نگارنده در پی یافتن «هندو و ترک هم‌زبان است» اما آقای شمس‌آوری می‌گویند که «هندو چه نیازی به ترک دارد!» دو مثال هم از دیوان حافظ آورده‌اند که در آنها لغات «دایره» و «پرگار» به کار رفته‌اند. برمن معلوم نشد که این مثالها چه ربطی به مقالهٔ این‌جانب داشتند. قبل از این که به ایرادات آقای شمس‌آوری جواب گویم، بد نیست اشاره‌ای به آخرین کتاب ریاضیدان برجستهٔ معاصر رابرت آسرمن (Robert Osserman) بنمایم که در مارس ۱۹۹۵ منتشر شد. آسرمن این کتاب را «شعر کائنات» (*Poetry of Universe*) نامیده است. وی که مانند بسیاری دیگر از متفکران در پی کشف روابط مستور بین «هنرها» و «دانشها»ی گوناگون است در کتاب فوق‌الذکر بین تبیین کائنات از دیدگاه دانتِه (Dante) در کمدی الهی و شرح کائنات براساس نظریهٔ ریاضی سه-کره‌ای ریمن (*Riemann's Three-space*) تشابه خارق‌العاده‌ای یافته است که بسیار قابل توجه می‌باشد. آسرمن نشان داده است که شاعر کائنات را همان‌گونه دیده است که ریاضیدان. نظمی که در میان انبوه بی‌نظمی بر همهٔ کائنات حکمفرماست و ریاضیاتی که به‌طور شگفت‌انگیزی این نظم را بیان می‌کند، چون از فراز بدان نگریسته شود بمانند به «غزل حافظ» نیست. آسرمن این کل را مانند یک شعر دیده است.

نوشته‌اند که «اگر ما بخواهیم حکمی را ثابت کنیم یکی از راههای مورد قبول منطوق آن است که ثابت کنیم نقیض آن حکم (خلاف آن حکم) باطل است یعنی درست نیست... این را می‌گویند برهان خلف». استنباط آقای جهانگیر شمس‌آوری از «برهان خلف» نقص دارد. برهان خلف ترجمهٔ کلاسیک "reductio ad absurdum" می‌باشد که در انگلیس بدان "proof by contradiction" می‌گویند و آن عبارت است از همان تعریفی که از دکتر مصاحب نقل کرده‌اند. اگر بتوان بطلات نقیض حکمی

را به‌طور مستقیم (direct proof) به‌ثبوت رسانید، اثبات آن حکم انجام یافته تلقی می‌شود ولی از برهان خلف هم استفاده‌ای نشده است. «امتناع اجتماع نقیضین» که درباره آن سخن گفته‌اند در منطق و ریاضی یک حکم صحیح است ولی یک روش نیست. در حالی که برهان خلف یک روش است که در آن برای رسیدن به حکمی مانند «الف» نقیض آن حکم را مفروض می‌گیریم و نهایتاً به نوعی «اجتماع نقیضین» می‌رسیم. بعد استدلال می‌کنیم که بر اثر «امتناع اجتماع نقیضین» فرض ما یعنی خلاف «الف» نمی‌تواند درست باشد پس «الف» درست است. ملاحظه می‌فرمایید که در این روش برای اثبات حکم «الف» از نفی «الف» شروع کرده به «الف» می‌رسیم. همان‌طور که در مقاله نوشته‌ام این روش توسط فلاسفه اختراع شده است ولی آنها نتوانسته‌اند به‌خوبی ریاضیدانها از آن استفاده کنند. در حالی که حافظ مانند ریاضیدانها با قدرت تمام از این روش سود جسته است و مثلاً از «پریشانی» به «جمعیت» رسیده است و خود نیز به‌وضوح گفته است که از روش «خلاف آمد عادت» [اصطلاح حافظانه برای «برهان خلف»] کام بطلب که بسیار مفید است. اتفاقاً، اخیراً پدرم از شیراز کتابی به‌نام لطیفه غیبی تألیف مولی‌شاه محمد دارابی برایم گسیل داشتند که «حاوی توضیح اشعار مشکله حضرت خواجه شمس‌الدین محمد حافظ شیرازی» است. برای نگارنده بسیار بسیار جالب بود که در کتاب این عارف و عالم قرن یازده هجری، در صفحه ۶۵ بخواند که:

می‌فرماید که کسب جمعیت که به‌وصول به‌وحدت است از تفکر در کثرت به‌جهت من حاصل شده. پس این خلاف عادت است که کثرت سبب وصول به‌وحدت شود. چون از نقیض و خلاف به‌مقصود رسیده و این است که هرگاه از نقیض به‌مطلوب رسند اهل منطق آن را قیاس خلف می‌گویند؛ و به این معنی مکرر اشاره فرموده، چنان که می‌فرماید:

گفتم که کفر زلفت گمراه عالم کرد گفتا اگر بدانی هم اوت رهبر آید
ملاحظه می‌فرمایید که حضرت دارابی حدود سیصد سال قبل از این‌جانب به‌این مسأله پی برده بوده است که حافظ «به‌این معنی [برهان خلف] مکرر اشاره فرموده». این که آقای شمس‌آوری نوشته‌اند که پریشانی مربوط به‌زلف است و جمعیت مربوط به‌فکر (یا ذهن) پس در این‌حال پریشانی و جمعیت تشکیل اجتماع نقیضین نمی‌دهند، البته ایشان مختارند که در این مورد و موارد دیگر هرگونه که بخواهند بیندیشند، مگر نه این است که ما به‌تعداد پارسی‌زبانان حافظ‌شناس داریم؟

نگارنده در هیچ‌جای مقاله خود، حافظ را (به‌زعم آقای شمس‌آوری) متهم به رعایت موازین ریاضی از سوی ذهن خود نکرده است. وقتی که فرض ما از ابتدا بر این بوده که حافظ اصلاً ریاضی نمی‌دانسته، چگونه می‌توانیم وی را به‌چنین جرمی (!) متهم کنیم. در مورد مسأله تجرید، این نکته که فرموده‌اند در سطوح مختلف بشر از تجرید و علامت‌شناسی سود می‌برد نکته کاملاً صحیحی است. بحث ما نیز در همین است که قواعد مسلط بر ذهنهای خلاق همه به‌طرز عجیبی مشابهند. مثلاً روش نابغه بزرگی مانند حافظ با روش ریاضیدانها شباهتی عظیم دارد. اما این مسأله چنان که برای نگارنده واضح است ممکن است برای بسیاری واضح نباشد. واقعیت این است که ریاضیدانها در تجرید و انتزاع‌گرایی بسیار فراتر رفته‌اند از غالب متفکران دیگر. گمان کنم در مقاله‌ام نشان داده باشم که حافظ نیز در تجرید‌گرایی بسیار فراتر رفته است از بقیه شاعران. حافظ به اعتقاد این‌جانب مانند ریاضیدانها برای تجریدی فکر کردن و سخن گفتن روش دقیق داشته و زحمت کشیده است. توان انتزاعی اندیشیدن و شعر سرودن او قابل مقایسه با هیچ شاعر یا نویسنده دیگری که من شناخته باشم نیست. اما این توان با توان ریاضیدانها در این زمینه کاملاً قابل مقایسه است. نه تنها بیت مربوط به «واقعه» بلکه صدها بیت نظیر آن مبین این واقعیت‌اند. بیت قبلی شعر مربوط به «واقعه» که آقای شمس‌آوری ذکر کرده‌اند به‌هیچ‌وجه نشان نمی‌دهد که واقعه، کدام واقعه‌ای است و بادیه کجاست و غیره و ذلک. ایشان از این بیت استنباطی دارند و می‌پندارند که حافظ بر اساس استنباط ایشان این بیت را سروده است. نوشته‌اند «پس همه شعرهایی را که جوشش شعر محضند باید سروده شده بر اصول ریاضی دانست». خیر، چنین ادعایی بالکل بی‌معنی است. اما این درست است که همه شعرهایی که جوشش شعر محضند، به‌تعبیری، شباهتی به آن عده قضایا و احکام ریاضی دارند که سرچشمه اصلی آنها انتزاع محض می‌باشد. حتی می‌توان فراتر رفت و گفت که اینها همه به‌شکلی از یک خانواده‌اند. فقط کافی است که کمی بیشتر به مسأله «هندو و ترک هم‌زبان» بیندیشیم.

«اصل موضوعی سازی» در ریاضی از زمان اقلیدس، حدود ۲۳۰۰ سال پیش مطرح بوده است. این که نوشته‌اند این ویژگی در نزد ریاضیدانان ما به‌جد گرفته نمی‌شد نه تنها صحیح نیست بلکه بی‌انصافی محض است. اتفاقاً در غرب تمایلی به‌چنین تفکری وجود دارد زیرا «دقت در علوم عقلی» را همواره به یونانیها نسبت می‌دهند. یکی از کتابهای مهم خیام‌مصادرات اقلیدس نام دارد. همه این کتاب بحث درباره اصول موضوعی اقلیدس است. بسیاری از متخصصین تاریخ ریاضی ریشه‌های اولیه هندسه‌های غیراقلیدسی را که

کاملاً منتج می‌شوند از بحث در اصول موضوعی در کارهای خیام یافته‌اند. در همین زمینه نفوذ کارهای خواجه نصیرالدین طوسی به قدری زیاد بوده که حتی در سالهای رنسانس در دنیای ریاضی اروپا این کارها جزو اساسی‌ترین مقولات، مورد بحث ریاضیدانها قرار می‌گرفته است. ریاضیدان بزرگی مانند جان والس (John Wallis) در بین سالهای ۱۶۵۱ و ۱۶۶۳ میلادی کارهای خواجه نصیر را در باب اصول موضوعی مرجع و مأخذ کارهای خویش قرار داده بود. معلوم نیست آقای شمس‌آوری به‌استناد چه سندی می‌نویسد که ریاضیدانان ما بحث در پایه و بنیان ریاضی را به‌جد نمی‌گرفته‌اند، به‌عقیده نگارنده چنین بی‌مسئولیت سخن گفتن بدآموزیهای جدی و بی‌آمدهای انحرافی در شناخت فرهنگ سترگ ایران دارد.

نوشته‌اند که:

اصل موضوعی فکر کردن بالاجمال یعنی استدلال سخت قیاسی را اجر نهادن و مراعات کردن. یعنی خرقة انضباط پوشیدن و به‌موازین ریاضی چشم‌داشتن. یعنی به‌رنگ ریاضیات تعلق بستن و در قید بودن. و این همه باری‌ست گران بر دوش ذهن حافظ رند که تعلق‌ناپذیری را اجرا می‌نهاد. غلام همت آنم که زیر چرخ کبود ز هرچه رنگ تعلق پذیرد آزاد است آقای شمس‌آوری اگر از این نمط حافظ‌شناسی کنند ناچارند که استدلال زیر را نیز پذیرا شوند: «انسان بودن یعنی تمام موازین انسانی را اجر نهادن و مراعات کردن. یعنی خرقة عشق و محبت پوشیدن و به‌موازین عدالت چشم‌داشتن. یعنی به‌رنگ هم‌نوع دوستی تعلق بستن و در قید بودن. و این همه باری‌ست گران بر دوش حافظ رند که تعلق‌ناپذیری را اجر می‌نهاد». به‌راستی چگونه می‌توان قبول کرد که نظمی استوار و منطقی پولادین بر ذهنی به‌عظمت و خلاقیت ذهن حافظ حکمفرما نبوده باشد؟ اگر خلاف این را بپذیریم باید قبول کنیم که از یک ذهن آشفته پریشان‌درهم‌ریخته بدون پایه و اصول، دیوانی به‌زرفی دیوان حافظ پدیدار شده است. برای نگارنده این‌سطور که کار تخصصی وی تحقیق و تدریس در زمینه احتمالات است، احتمال چنین واقعه‌ای صفر می‌باشد. یکی از رموز جاودانگی حافظ آن است که بدون این که ریاضی بداند، به‌نیروی نبوغ خود برای دریافته‌هایش همان راهی را رفته است که ریاضیدانان می‌روند. این نکته را نیز باید ذکر کنم که برخلاف تصور آقای شمس‌آوری ارتباط فوق‌العاده نزدیکی بین ریاضی و موسیقی وجود دارد که از دیرباز مورد بحث و تفحص و تحقیق بوده است. در این مورد مقالات تحقیقی زیادی نوشته‌اند. نوشته‌ایشان در مورد موزار (mozart) مرا به یاد گفته ریاضیدان

بزرگ قرن بیستم روسیه کولوموگرون (Kolmogoron) انداخت که گفته بود فکر بیشتر قضیه‌های ریاضی که کشف کرده است در هنگام شنا و به صورت ناگهانی به ذهن وی خطور می‌کرده است. اتفاقاً هرچه بیشتر گوشه‌ها و کنجهای فعالیت‌های ذهنی نوابغ عالم بیان شود، وحدتی که در روند کارها موجود است آشکارتر می‌شود. ارتباط موسیقی و ریاضی نه تنها از نظر ساختار و روش خلق آثار مهم است بلکه از نظر اثری که موسیقی روی مغز می‌گذارد نیز اهمیت دارد. اخیراً فرانسز راشر (Frances Rauscher) محقق امریکایی در ارواین (Irvine) آشکار ساخت که با مطالعات دقیق علمی طولانی توانسته است ثابت کند که کودکان سه‌ساله‌ای که لااقل یک‌سال در کلاسهای هفتگی پیانو و کلاسهای روزانه آوازخوانی شرکت کرده باشند نمراتشان در امتحانهای مربوط به «بحث و استدلال در مورد زمان و مکان» (Spatial and Temporal Reasoning) «در معدل هشتاد درصد بالاتر از کودکان سه‌ساله‌ای است که در این کلاسها شرکت نکرده باشند. این امتحانها برای سنجش قدرت درک «ریاضی و مهندسی» کودکان ۳ ساله انجام می‌شوند.

نوشته‌اند که طبق ضوابط اصول موضوعی حتی الامکان باید از به‌کاربردن کلمات زبان معمول خودداری شود و مفاهیم و اعمال با علامات یا حرفهای الفبا به‌نما درآیند. این مطلب نه صحیح است و نه علمی. چگونه می‌توان مفاهیم و اعمال را با علامات و حروف الفبا تفهیم کرد؟ نظریه‌های پیچیده‌ای مانند «احتمالات» و در هندسه «ریمانی» که غامض‌ترین مفاهیم عقلی را در بر می‌گیرند را چه‌سان می‌توان بر یک سری حرف الفباء یا علامت استوار ساخت؟ اتفاقاً همان‌گونه که مکتب رندی حافظ بر مفاهیم پرمغز اما تعریف‌ناپذیری چون «پیر مغان» و «رند» استوار است، پایهٔ تئوریهای ریاضی نیز از مفاهیمی بسیار عمیق ساخته شده است. آقای شمس‌آوری در مورد «مفاهیم اولیه» در جای دیگری از مکتوب خود سؤال کرده‌اند که «پس وقتی مفاهیم اولیه طبق ضوابط ریاضیات وجود نداشتند، یعنی مصالح لازم در دست نبود، چگونه بنای ریاضی‌گونهٔ دیوان حافظ ساخته می‌شود؟ برای طرح این سؤال ابتدا توضیح داده‌اند که برای مفاهیم ریاضی می‌توان گزارشی داد که از آن گزارش یک درک معینی در ذهن گزارش‌گیرندگان پدید آید. بعد استدلال کرده‌اند که برای مفاهیم اولیهٔ دیوان حافظ چنین گزارشی نمی‌توان پدید آورد و بعد نتیجه گرفته‌اند که پس مصالح لازم در دسترس حافظ نبوده و نمی‌توانسته بنایی ریاضی‌گونه بسازد. باید ذکر نمایم که برخلاف تصور ایشان برای مفاهیم ریاضی نیز نمی‌توان الزاماً گزارشی داد که از آن گزارش همواره

یک درک معین در ذهن گزارش‌گیرندگان پدید آید. چنین شرطی در ریاضیات وجود نداشته و نمی‌تواند وجود داشته باشد. برای مثال مفهوم «خط» در هندسه‌های محدود (Finite Geometries) مانند هندسه فانو (Fano) و هندسه نه‌نقطه‌ای (Nine Point Geometry) زمین تا آسمان با مفهوم «خط» در هندسه اقلیدسی تفاوت دارد. میان آنچه که ما در جهان اقلیدسی خود از «خط» می‌فهمیم و آن خطی که در هندسه هذلولوی (و نه هذلولی) که هندسه کائات است فهمیده می‌شود تفاوتی عظیم وجود دارد. (هندسه هذلولی نداریم — هذلولی در هندسه اقلیدسی یک شکل است). در همه این هندسه‌ها خط وجود دارد، اما مفهوم هندسی آن بسیار به‌نوع هندسه مربوط است. در مکتب حافظ نیز «مفاهیم اولیه» چنین خاصیتی دارند. مثلاً پیر مغان در دستگاه فکری شاملو تجلی شخصی‌ست که نه به «پیر مغان» دستگاه فکری هاشم رضی شباهت زیادی دارد و نه به «پیر مغان» در مکتب آیت‌الله مطهری.

در مقاله نگارنده آمده است که «پایه همه ریاضیات را نمی‌توان بر یک سری اصول موضوعی قرار داد». به‌نظر می‌رسد که آقای شمس‌آوری این نکته را دلیل مکتب‌ناپذیری ریاضی تلقی کرده‌اند و اعتراض نموده‌اند که چه نیازی به این کار است. باید عرض کنم که مطلب فوق توسط گدل (Godel) اثبات شده است و معترض شدن بر حکمی که به‌ثبوت رسیده است طریق علم نیست.

گمان نمی‌کنم جرعه‌ای که آقای شمس‌آوری بر خاک فشانند به‌غیر نفعی برساند.

دانشکده ریاضیات، دانشگاه ایالتی مریلند، تاوسن

دانشکده ریاضیات عملی، دانشگاه جانز هاپکینز

۱۹ ماه مه ۱۹۹۵

نقد و بررسی کتاب

محمدعلی همایون کاتوزیان

Mansoor Moaddel,
*Class, Politics and Ideology
in the Iranian Revolution,*
New York: Columbia University Press, 1993,
pp. 346+X

منصور معدّل:

طبقات، سیاست و ایدئولوژی در انقلاب ایران

«علل و نتایج انقلاب ایران»

کتاب آقای معدّل را — به اصطلاح معمول در جوامع انگلیسی‌زبان — باید خوش آمد گفت؛ و — به قول خودمان — باید زحمتی را که برای آن کشیده‌اند ستایش کرد. این کتاب دارای دو بخش مشخص ولی مرتبط به یکدیگر است. بخش اول — شامل فصول یک تا شش — از ظهور نهضت ملی، و ملی کردن نفت، آغاز می‌شود و با انقلاب بهمن ۱۳۵۷ پایان می‌یابد. بخش دوم — با عنوان «نتایج انقلاب» — فصل هفتم کتاب را در بر می‌گیرد. این فصلی بلند (شامل ۶۴ صفحه) است، ولی شرح و تحلیل آن از حدود دو سه سال پس از انقلاب فراتر نمی‌رود. گذشته از این، کتاب دارای مقدمه‌ای نسبتاً مفصّلی است که در آن برخی از نظریات انقلاب و مفاهیم ایدئولوژی به بحث و نقد گذاشته شده‌اند؛ و یک جمع‌بندی، که بحث کتاب را، به‌ویژه در ارتباط با

«ایدئولوژی و انقلاب» خلاصه می‌کند. صفحات ۲۷۳-۳۴۶ یادداشتها، فهرست مآخذ و فهرست اعلام را در بر می‌گیرد.

این کتاب بی‌شک حاصل کار و کوشش زیادی است و از این رو ارزش خواندن دارد. آقای معدل خیلی از مأخذها (اعم از مأخذهای تئوریک و مأخذهای تاریخ معاصر ایران) را دیده، و با اغلبشان برخورد کرده‌اند. علاوه بر این، ایشان از پاره‌ای از مأخذهای دست اول فارسی نیز استفاده کرده‌اند. زبان و نثر (انگلیسی) کتاب سلیس و روان است. از نظر دامنه بحث، نقص مهم کتاب همان است که شرح و تحلیل آن در بخش دوم، در نخستین سالهای پس از انقلاب متوقف می‌شود. در حالی که از آن پس تاکنون — در دوازده سال گذشته — جمهوری اسلامی دستخوش فراز و نشیبها و تغییرات عمده‌ای بوده که شرح و تحلیل آن در بخش «نتایج انقلاب» ضرورت داشت.

در پیشگفتار کتاب از جمله می‌خوانیم که «اگرچه روایت تاریخی کتاب دارای متضمنات سیاسی است، قصد ارزش‌داوری درباره هیچ یک از دست‌اندرکاران سیاسی ایران در کار نبوده است.» و بلافاصله پس از آن: «با این وصف باید بگویم که من از انقلاب ایران و نتایج آن بسیار سرخوردم. مثل خیلی از ایرانیان من نیز عقیده داشتم که انقلاب کلید حل بسیاری از مسائل و مشکلات (واقعی یا خیالی) ایران است. اما واقعیت نشان داد که انقلاب ایران به‌دموکراسی منجر نشد...»

این نگارنده — که در همان زمانی که انقلاب در جریان بود عقیده داشتم که بدون انتقال منظم قدرت عواقب اسف‌انگیزی در انتظار ایران خواهد بود — با این نظر آقای معدل همدلی دارم. اما لازم به‌تأکید است که بین آنچه آقای معدل درباره اجتنابشان از ارزش‌داوری در مورد افراد، و آنچه درباره یأس خود از نتایج انقلاب گفته‌اند الزاماً تضادی نیست. چون هیچ کس — در هیچ زمینه‌ای و در هیچ علمی — «بیطرف» نیست، چنانچه خود آقای معدل هم «بیطرف» نبودن خود را صریحاً اعلام کرده‌اند.

اما آنچه در کلام ایشان مستتر است — و من آن را تأیید می‌کنم — این است که، با وجود دیدگاههای گوناگون سیاسی-اجتماعی (که مطلقاً اجتناب‌ناپذیر است)، پژوهنده و تحلیلگر جدی می‌تواند — و باید — در کار علمی خود شرط جدیت و انصاف را ملحوظ دارد و «یکسویه به‌قاضی نرود». یعنی همه واقعیات، همه امکانات، همه احتمالات، و در نتیجه همه تعبیرهای محتمل را در نظر گیرد، و — به یک کلام — از غرض‌ورزی و تعصب بپرهیزد. حتی اگر آقای معدل درباره «دست‌اندرکاران سیاسی ایران» هم صریحاً «ارزش‌داوری» کرده بودند الزاماً با وجهه علمی کارشان برخوردی

نمی‌داشت، اما به این شرط که دلایل و شواهد و اسناد خود را عرضه می‌داشتند. و این کاری‌ست که ایشان — به‌طور تلویحی — در مورد خیلی از دست‌اندرکاران، در همین کتاب، کرده‌اند، چنان‌که در جایی از «دستگاه سرکوبگر شاه»^۲ سخن می‌گویند.

البته کتاب ایشان نیز، مانند هر کتاب دیگری، از لغزش یا شتابزدگی در ارائه پاره‌ای از مطالب مصون نمانده است. به‌عنوان یک مثال کم‌اهمیت (نسبت به موضوع کتاب): انشعاب حزب توده در سال ۱۹۴۸ میلادی پیش آمد (نه ۱۹۴۷)؛ انشعاب منحصر به جلال آل‌احمد و خلیل ملکی نبود، بلکه تعداد زیادی از سران و فعالان حزب در آن شرکت کردند؛ آن دو تن به «حزب زحمتکشان بقایی» نپیوستند، بلکه با جمع بزرگی از دوستان خود حزب مزبور را با بقایی و دوستانش تشکیل دادند.^۳

اما به‌عنوان یک نمونه مهم، این نظر که «سیاستهای اقتصادی [رضا] شاه برای تاجران و مالکان کم‌ویش رضایت‌بخش بود» با واقعیات نمی‌خواند: قوانین ۱۳۱۰ و ۱۳۱۱ که تجارت را در انحصار دولت درآورد، تاجران را سخت برانگیخت و حتی — تا جایی که ممکن بود — به مقاومت واداشت. گذشته از این، انحصار خرید محصولات کشاورزی، به‌ویژه غله، در دست دولت سبب نارضایتی مالکان (و رعایا) شد، چون دولت نرخ فروش غله را به آنان تحمیل می‌کرد. علاوه بر این، دست‌اندازی رضاشاه به املاک مالکان آنان را خشمگین و بیمناک کرد. در همان روزهای خروج رضاشاه از ایران، علی دشتی — که با تأیید رضاشاه نماینده مجلس دوازدهم شده بود — در جلسه اول مهر ۱۳۲۰ در مجلس گفت:

یکی از مسائلی که دولت باید در برنامه خودش اشاره به آن موضوع بکند مسأله تزلزل حق مالکیت است، در ایران، که فوق‌العاده طرف علاقه مردم است و مسأله خیلی مهمی‌ست. حق مالکیت یکی از شریفترین و قدیمترین حقوق جوامع متدنه بشری‌ست که همیشه مورد توجه عموم بوده و تمام حکومت‌های دنیا... برای این تشکیل شده که حق مردم ضایع نشود. ولی در این بیست سال [۱۳۰۰-۱۳۲۰] طوری تضییع شده که حدی بر آن متصور نیست. راست است که شاه مستعفی [رضاشاه] اموال منقول خود را به‌اعلیحضرت فعلی منتقل کرده، و ایشان املاک [رضاشاه] را تحت اختیار دولت گذاشته‌اند که دولت حقوق تضییع‌شده مردم را جبران کند، ولی دولت به‌درجه‌ای در این قضیه شل حرف زد که مردم را قانع نکرد. البته باید در این باب دولت به‌طور صریح و روشن تکلیف مردم را معین نموده و رسماً و

به‌طور وضوح در این‌جا بگویند املاکی که به آن ترتیبات از مردم گرفته شده به‌صاحبانش مسترد شود... این موهومات چه چیز است؟ ملک مردم را با زور گرفته‌اند و بایستی بهشان پس داده شود.

و در ادامه نطق خود گفت که باید عدلیه و قضات را تقویت کرد، چون بر اثر ضعف آنها بود که: «توانستند هم بر املاک مردم هم بر حقوق مردم هم بر همه‌چیز مردم مسلط شوند... در موضوع الغاء انحصارات، که دولت اشاره کرده است، البته خیلی خوب است...»^۹

تاکید آقای معدل بر نقش ایدئولوژی در انقلاب ایران است، اگرچه (چنان‌که از نمونه‌های بالا پیداست) روایت تاریخی ایشان دوره طولانی‌تری را در بر می‌گیرد. به‌نظر آقای معدل، اولاً نقش ایدئولوژی در انقلاب به‌من به‌اندازه کافی بحث و بررسی نشده، ثانیاً در مواردی هم که در این باره بحث شده، مفهوم به‌جا و مناسب آن به‌کار نرفته است. به‌نظر ایشان مفاهیمی از ایدئولوژی که در تحلیل انقلاب به‌کار رفته‌اند به «کاهش‌گرایی»^{۱۰} می‌انجامد، حال آن‌که استنباط مناسب، مفهوم ایدئولوژی به‌عنوان یک «گفت‌وگو»^{۱۱} است که وجوه مستقل (یا «اتونومی») ایدئولوژی را در نظر می‌گیرد.

در این باره باید گفت که: درست است که کاربرد ایدئولوژی — با هر مفهومی — به‌شیوه تحلیل انقلاب‌های اروپایی، در تحلیل انقلاب ایران — دست‌کم — ناقص و محدود است، یعنی مهم‌ترین جنبه‌های آن را نادیده می‌انگارد. و درست است که — چنان‌که آقای معدل می‌گویند — ایدئولوژی اسلامی در انقلاب ایران دارای یک سازمان سیاسی منسجم و متمرکز (مثلاً در قیاس با احزاب کمونیست یا فاشیست) نبود؛ و دینامیسم حوادث — به‌شکل «اپیزودهایی» — از طریق شبکه ارتباطی گسترده در میان مردم، و بین آنان و رهبران‌شان، پدید آمد.

اما، اولاً — به‌عنوان مثال — در انقلاب‌های انگلیس (۱۶۴۰-۱۶۶۰) و فرانسه (۱۷۸۹-۱۷۹۹) همچنین سازمان‌هایی وجود نداشت؛ و شبکه ارتباطی، و خیلی از سازمان‌های انقلابی، در مورد ایران حتی از آن انقلاب‌ها هم منسجم‌تر و گسترده‌تر بود. ثانیاً، دینامیسم آن انقلاب‌ها هم — به‌معنای آقای معدل — حالت «اپیزودیک» داشت. ثالثاً — و از همه مهم‌تر — این‌که در جریان انقلاب ایران، فقط یک ایدئولوژی حاکم نبود، بلکه، علاوه بر ایدئولوژی اسلامی (که البته دست‌بالا را داشت) روایات گوناگونی از ایدئولوژی مارکسیسم - لنینیسم، در قالب سازمان‌های بزرگ و کوچک منسجم و

متمرکزی (مانند فدائیان خلق، پیکار، رنجبران، اتحادیه کمونیستها و وحدت کمونیستی) نقش مهمی در آن ایفا کرد. گذشته از اینها، خیلی از نیروهای انقلاب — چه به شکل سازمانهایی چون جبهه ملی و نهضت آزادی، چه — به ویژه — به صورت توده بزرگی از درس خواندگان و طبقات متوسط مدرن — ایدئولوژی نداشتند، بلکه خواهان نوعی اصلاحات، و دموکراسی پارلمانی بودند.

البته در تحلیل نهایی همه نیروهای انقلاب زیر چتر کلی رهبری آیت الله خمینی گرد آمدند و — دست کم بعد از واقعه — ایدئولوژی اسلامی نیرومندترین ایدئولوژی انقلاب از آب درآمد. اما ایدئولوژی اسلامی نه فقط تنها ایدئولوژی مهم انقلاب نبود، بلکه — چنان که گفتیم — ایدئولوژی‌ها و برنامه‌های سیاسی دیگری هم در آن سهم بزرگی داشتند. انقلاب ایران سه مرحله مشخص داشت: مرحله اول، از آغاز تا گروگانگیری (آبان ۱۳۵۸)؛ مرحله دوم، از گروگانگیری تا سقوط بنی‌صدر و قیام مجاهدین خلق (خرداد ۱۳۶۰)؛ مرحله سوم، از آن تاریخ به بعد. از دیدگاه دقیق تاریخی، انقلاب اسلامی از گروگانگیری شروع شد و با سقوط بنی‌صدر قدرت را منحصر کرد.

حتی خود ایدئولوژی اسلامی هم پیش از بهمن ۱۳۵۷ چیز واحد و دقیق و روشنی نبود. ولایت فقیه آقای خمینی سالها پیش در تبعید نوشته شده بود، اما در میان توده بزرگ انقلابیون به کلی ناشناخته بود، و خیلی از روحانیون بزرگ هم به آن — و به حکومت روحانیون — عقیده نداشتند. ایدئولوژی اسلامی دکتر شریعتی از اندیشه‌های مارکسیستی قرن بیستم متأثر بود، و با ایدئولوژی آقای خمینی تقریباً وجه مشترکی نداشت. ایدئولوژی اسلامی مجاهدین خلق هم ویژگیهای خود را داشت. آقای معدل از اینها باخبرند، و در روایت تاریخی خود درباره‌شان گفتگو کرده‌اند. تاکید ما بر این است که در تحلیل ایدئولوژیکی انقلاب، اولاً باید تعدد ایدئولوژی‌ها و برنامه‌های سیاسی (و حتی تعدد ایدئولوژی‌های اسلامی) را در نظر داشت؛ و ثانیاً توجه داشت که حتی ایدئولوژی اسلامی غالب و حاکم نیز — به اصطلاح ایشان — یک سیر «اپیزودی» را طی کرد، و در روند حوادث تحول یافت.

این از «ایدئولوژی» و «سیاست» (در عنوان کتاب آقای معدل). و اما درباره «طبقات»؟ بر روی هم، آقای معدل به تحلیلهای طبقاتی نوع اروپایی از انقلاب ایران پایبند نیستند، و حق هم با ایشان است؛ اگرچه بازهم گهگاه برخی از کلیشه‌های مرسوم را اعتبار می‌دهند: انقلاب وقتی پیش آمد که اقتصاد ایران نزدیک به چهارده سال — بر اثر رشد مقدار صادرات نفت، افزایش سریع بهای نفت (۱۳۵۰) و انفجار بها و درآمد

نفت (۱۳۵۲) — با سرعت افزایش یابنده‌ای رشد کرده بود. و، نه فقط طبقات ممتاز بلکه کل جامعه چنان سطحی از مصرف را هرگز به خود ندیده بودند. این شایعه معروف و مکرر را که «بازار سنتی» (به دلایل اقتصادی) با «سرمایه‌داری مدرن» در تضاد قرار گرفت، و در نتیجه مخالف رژیم شد، نباید جدی گرفت، زیرا که — در اثر افزایش انفجاری داد و ستد، و پایین بودن شدید نرخ ارز — کمتر طبقه‌ای به اندازه همان بازرگانان سنتی از رشد سریع اقتصادی سود برد. و نیز این کلیشه معروف را که برخورد سرمایه داخلی با سرمایه خارجی از دلایل مهم انقلاب بود نباید جدی تلقی کرد: سرعت رشد اقتصادی چنان بود که سرمایه خارجی جای سرمایه داخلی را اشغال نمی‌کرد؛ و بالا بودن ضریب شرکت ایران در بازرگانی بین‌المللی (و نیز نرخ سرمایه‌گذاری خارجی) اساساً به این دلیل بود که (مثلاً در سال ۱۳۵۶) ۲۴ میلیارد دلار — یعنی سی و پنج درصد درآمد ملی — ارزش صادرات نفت بود که به‌ارز خارجی دریافت می‌شد، و واردات مصرفی، تولیدی و نظامی زیادی را ممکن می‌کرد.

بحران اقتصادی‌ای هم که آقای معدل به آن اشاره می‌کنند ناشی از خرج کردن بسیار سریع و بی‌حساب درآمد نفت — پس از چهار برابر شدن بهای آن — بود که سبب عدم تعادل، و تنگنای شدید اقتصادی شد، و به در حدود سی درصد تورم سالانه منجر گردید. البته نارضایتی اقتصادی پدید آمد، و البته تصمیمات دولت برای رفع تنگناها و تورم نارضایتی را تشدید کرد. اما تصور این که این گونه مشکلات اقتصادی در چنان دوره‌ای از مصرف بی‌حساب و کتاب، از دلایل مهم چنان انقلابی بود باورکردنی نیست.

ایدئولوژی‌ها و برنامه‌های گوناگون سیاسی در پیشبرد انقلاب نقش مهمی داشتند. اختلافات طبقاتی و مشکلات اقتصادی نیز در آن بی‌تأثیر نبودند. اما — برای اختصار در کلام — چه شد که اصحاب ایدئولوژی‌های گوناگون اسلامی، و ایدئولوژها و سازمانهای گوناگون مارکسیست - لنینیستی، و آزادیخواهان و پیروان گوناگون دموکراسی پارلمانی، نه فقط متفقاً انقلاب کردند، بلکه هیچ‌گونه عقب‌نشینی و سازشی را از رژیم نپذیرفتند؟ و چه شد که حتی یک طبقه اجتماعی — یعنی حتی «سرمایه‌داران مدرن» — کوچکترین دفاعی از رژیم نکردند؛ و بازار و دانشگاهها و نویسندگان و حقوقدانان و قضات و با درس‌خواندگان و کارمندان دولت و کارمندان شرکت نفت... یکجا اعتصاب کردند و با خشم و قهر سقوط کامل رژیم را خواستار شدند؟

این‌جانب در نوشته‌های گوناگون خود (که ظاهراً در دسترس آقای معدل نبوده‌اند)

به این سوالات به دقت و با تفصیل پاسخ داده‌ام: استبداد تاریخی ایران (یعنی حکومت فردی به جای حکومت قانون) از اوایل سالهای ۱۳۴۰ تجدید حیات کرد؛ و از قضا افزایش سریع و شدید درآمد نفت — که به صورت ارز خارجی یکجا به خزانه دولت می‌رفت — در تقویت و تحکیم آن نقش بزرگی داشت. یکی از ویژگیهای مهم این استبداد — یعنی حکومت فردی به جای حکومت قانون (که با دیکتاتوری مدرن یکی نیست) — این است که دولت را از جامعه (یا ملت) جدا می‌کند، و عموم طبقات را — به قول بیهقی، «از وضع و شریف»، که البته بین خودشان هم برخورد وجود دارد — برابر دولت قرار می‌دهد. و هنگامی که — به هر دلیلی — دولت اندک ضعف و تزلزلی از خود نشان می‌دهد، ملت (یعنی عموم طبقات) بر ضد آن می‌شورد.

این چرخه «استبداد - آشوب - استبداد» است که می‌توان در طول تاریخ ایران مشاهده و مستند کرد. انقلاب مشروطه از خیلی جهات با انقلاب بهمن تفاوت داشت. اما در آن انقلاب نیز ملت بر دولت شورید، یعنی نه فقط حتی یک طبقه اجتماعی از دولت دفاع نکرد، سهل است، مالکان و ایلخانان هم به انقلاب پیوستند. عین همین تضاد در سالهای ۱۳۱۰ پدید آمد، و در نتیجه وقتی که رضاشاه به خواست قدرتهای خارجی از ایران رفت یک طبقه یا گروه اجتماعی — مالک، تاجر، کاسب، آخوند، روشنفکر، کارگر و رعیت — نبود که از آن خرسند نباشد. البته حالت آشوبی که کشور را فراگرفت سبب شد که چند سال بعد — دست کم بخشی از مردم — آرزوی بازگشت رضاشاه را بکنند. و این عین همان است که پس از انقلاب بهمن هم دیده‌ایم و می‌بینیم. اما این خود جزئی از همان منطق و همان جامعه‌شناسی تاریخی است که به عنوان «چرخه استبداد - آشوب - استبداد» از آن یاد کردم.^۷

چنان که پیش از این گفتم کتاب آقای معدل پژوهشی جدی‌ست و تزه‌های آن نیز درخور اعتناء و لایق بحث است. و درست به همین دلیل هم بود که برخورد انتقادی با آن را مفید دانستم، و گرنه هرکاری ارزش خود را دارد.

آکسفورد، ژوئن ۱۹۹۵

بخش علوم سیاسی، دانشگاه اکستر Exeter، انگلستان

یادداشتها:

۱ - طبقات، سیاست و ایدئولوژی در انقلاب ایران، (ترجمه این جانب از) ص IX.

۲ - همان کتاب، ص ۱۶.

۳ - ص ۱۴۷-۱۴۸.

۴ - نقل از، ابراهیم خواجه‌نوری، بازنگران عصر طلایی، تهران، ۱۳۲۱، ص ۲۸۶-۲۹۲.

۵ - Reductionism

۶ - Episodic discourse

۷ - پاره‌ای از نوشته‌های من که در آن این مباحث، بحث و تحلیل شده از این قرار است:

The Political Economy of Modern Iran, London and New York: Macmillan and New York University Press, 1981.

(ترجمه فارسی: اقتصاد سیاسی ایران، ترجمه محمدرضا نفیسی و کامبیز عزیزی، چاپ چهارم، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۳).

"The Aridisolatic Society..." *International Journal of Middle Eastern Studies*, July 1983.

Musaddiq and The Struggle for Power in Iran, London and New York: I.B. Touris, 1990.

(ترجمه فارسی: مصدق و مبارزه برای قدرت در ایران، ترجمه فرزانه طاهری، تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۳).

استبداد، دموکراسی و نهضت ملی، لندن و واشنگتن: مهرگان ۱۳۷۲؛ تهران: نشر مرکز، ۱۳۷۲.

"Problems of Political Development in Iran: Democracy, Dictatorship or Arbitrary Rule?," *British Journal of Middle Eastern Studies*, forthcoming 1995

فریدون وهمن

«شبنمی روزی»

*Once A Dewdrop
Essays on the Poetry of Parvin E'tesami*

چند گفتار درباره شعر پروین اعتصامی

Edited with an Introduction by
Heshmat Moayyad
Bibliotheca Iranica, Literature Series Number 1
Mazda Publishers
Costa Mesa, California, 1994, pp. 233

با مقدمه و به کوشش حشمت مؤید

در آغاز بهار سال ۱۹۸۹ کنفرانسی به‌همّت و دعوت دکتر حشمت مؤید و همکاری دکتر حمید دباشی و محمد توکلی طرّقی در دانشگاه شیکاگو تشکیل شد که می‌توان آن را به‌حقّ نخستین گردهمایی علمی درباره پروین اعتصامی دانست. در این کنفرانس هفت

تن از استادان دانشگاه‌های امریکا و کانادا خانمها فرزانه میلانی، ریوانه سندلر و آقایان لئونارد عالیشان، حمید دباشی، محمدرضا قانون‌پرور، حشمت مؤید، و فریدون فرخ و خانم فرشته داوران سخنرانهایی ایراد نمودند که کتاب حاضر حاصل آن است. به این سخنرانیها دو مقاله دیگر نیز افزوده شده یکی مقاله‌ای به قلم دکتر جلال متینی و دیگر مقاله‌ای از دکتر احمد کریمی حکاک، و کتاب با مقدمه استاد حشمت مؤید ویراستار آن، و افزودن ترجمه ده شعر جدید که توسط دکتر مؤید و خانم مارگرت مادلونگ به انگلیسی برگردانده شده منتشر گردیده است.

پروین اعتصامی بدون تردید از بزرگترین شاعران سرزمین ماست. گوینده‌ای است توانا که گروه بزرگی از دانشمندان و شعرشناسان ما، از دهخدا و ملک‌الشعراء بهار و علامه قزوینی، که همعهدان او بوده‌اند گرفته، تا فضلاء و ادیبان امروزی، بر چیره‌دستی او در صنعت شاعری و استادی او بر خلق آثاری که با شاهکارهای سخنوران دیرین ما پهلو می‌زند گواهی داده‌اند.^۱ در پنجاه و چهار سالی که از مرگش می‌گذرد اقلان نه بار دیوان کاملش به چاپ رسیده و منتخب اشعار او نیز به صورت‌های گوناگون به دست علاقه‌مندان رسیده است. در سالهای اخیر مخصوصاً با کوششهای دکتر مؤید که صمیمانه به پروین و آثارش مهر می‌ورزد نام پروین در غرب آوازه تازه‌ای یافته است. دکتر مؤید در سال ۱۹۷۴ در مقاله مفصلی شرح حال و تحلیل اشعار و اندیشه‌های پروین اعتصامی را در زبان انگلیسی عرضه کرد^۲ و در سال ۱۹۸۵ ترجمه منتخباتی از دیوان او را به انگلیسی که همراه با مارگرت مادلونگ فراهم آورده و به آن مقدمه محققانه‌ای افزوده بود در امریکا نشر کرد.^۳ در سال ۱۹۸۷ مقاله‌ای جامع به یاد او در مجله ایران‌نامه به مناسبت هشتادمین سال تولدش درج نمود^۴ و در همان سال دیوان کامل پروین اعتصامی را با مقدمه و کتابشناسی جزء انتشارات مزدا در امریکا منتشر ساخت. دو سال بعد چنان‌که در بالا آمد کنفرانسی در همین زمینه در دانشگاه شیکاگو به ابتکار او تشکیل گردید. پیش از انتشار کتابی که اکنون به معرفی آن می‌پردازیم پنج مقاله که بخشی از این کتاب را تشکیل می‌دهد به زبان فارسی در مجله ایران‌شناسی^۵ درج شد و خوانندگان فارسی زبان را با حال و هوای کنفرانس مزبور و نمونه تحقیقاتی که در آنجا ارائه گردیده آشنا ساخت.

به این ترتیب می‌توان ادعا کرد که در میان شعرای معاصر پروین از محبوبیت و اقبال فراوان عامه مردم و توجه اهل علم و تحقیق برخوردار بوده است. اما علی‌رغم این حقیقت، به نظر می‌رسد که خواننده فارسی‌زبان هنوز توانسته است پروین و اشعارش را به مانند

دیگر شاعران محبوب خود در دل و جان بپذیرد و با او یگانه شود. در شخصیت پروین، در اشعارش، در محیط زندگانی و داستان حیاتش چیزی مبهم و مرموز وجود دارد که دستیابی به او و افکارش را دشوار می‌سازد. نه آن که شعرش نامفهوم باشد، بلکه، آثارش در کمال روشنی و روانی، و با زیبایی لفظ و معنی، درپچه‌ای نیست که خواننده بتواند به آسانی با قلب شاعر در تماس آید و یا مانند صدها شاعر پارسی‌گوی دیگر او را بی‌پروا در قلب خود بپذیرد. خواننده آثار پروین، اگر در بند آن نباشد که بخواهد او را با شعرای بزرگ مقایسه کند (کاری که اهل فن کرده‌اند)، از شعر او لذت می‌برد، زبان مناظره را که به‌استادی در برخی از قطعاتش به کار برده می‌فهمد، با دردها و رنجهای او از دیدن فقرا و محرومان اجتماع شریک می‌شود. هم‌زبان با او از پادشاهان و حکام جبار زمانه دادخواهی می‌کند، اصالت و ویژگی شعرش و نگارگریها و فکر واقع بین و استوار او را ستایش می‌نماید، استقلال فکر او و نکته‌سنجیهایش را مورد تحسین قرار می‌دهد و به‌طور خلاصه او را محبوب می‌دارد. اما گویی فاصله‌ای نامریی بین خود و شاعر حس می‌نماید، لذا با احترام و مهر از او دور می‌گردد تا کی دوباره دیوانش را به‌دست گیرد و دمی مونس خود سازد. به‌قول محمدرضا قانون‌پرور

با آن که صدای شاعر را می‌شنویم و در بیانش نیز ابهامی وجود ندارد، باز گویی نقابی، پرده‌ای یا حائلی به‌نوعی افکار و احساسات واقعی پروین را از ما مخفی می‌دارد. از یک طرف انگار شاعر درست همان‌جا در کنار صفحات دیوانش و در مقابل ما نشسته است و از طرف دیگر وی همچون شبی به‌نظر می‌رسد. لحظه‌ای فکر می‌کنیم او را می‌بینیم و لحظه بعد در این اندیشه‌ایم که چشمانمان به‌خطا رفته‌اند.^۱

آنچه هم که دوستداران پروین در مقالات خویش به‌زبانهای گوناگون از شناخته نشدن قدر او و پوشیده ماندن مقامش به‌عنوان شاعری کم‌نظیر می‌نویسند ظاهراً بازتاب همان احساس جدایی و فاصله ناخودآگاه از پروین است. ظواهر امر، به‌طوری که در بالا هم آمد، نمایانگر آن است که مردم کتابخوان ایران بیش از پنجاه سال است که از انتشار دیوان پروین استقبال کرده‌اند و محققان و نویسندگان ما نیز مقالات گوناگونی درباره او نگاشته‌اند، پس آن فاصله نامریی و پنهانی که ما را از پروین جدا می‌نماید در کجاست؟

طرح این نکته بدان معنی نیست که لزوماً قصور و کم و کاستی متوجه پروین و اشعار او باشد. سؤال این‌جاست که آیا پروین خود را در هاله‌ای از خواننده‌اش پنهان

کرده، یا خواننده است که نمی‌تواند حجاب و معانی را که جلوی چشم خود دارد به یکسو بزند و به او دست یابد.

این فاصله و جدایی که گاه برخی را در مورد کیفیت اشعار پروین و شیوه تفکر او نیز به شبهه می‌اندازد در ساختار مقالات کتابی که اینک معرفی می‌نماییم نیز به چشم می‌خورد. از نویسندگان فقط چند تن صریح و بی‌پرده، مثبت یا منفی، در مورد پروین به قضاوت نهشته‌اند. دیگران با ابراز علاقه به پروین و ستایش قدرت شاعری او و گاه تکرار آنچه بارها در مورد پروین گفته و نوشته شده نتوانسته‌اند رابطه خود را با او پیدا کنند و به شرح کلیاتی در حواشی دیوان او اکتفا نموده‌اند گویی آن پرده و نقابی که پروین را به صورت شبحی درآورده بدون آن که خود خواسته باشند بر مقاله ایشان نیز سایه افکنده است.

نخستین مقاله کتاب از دکتر جلال متینی‌ست که ترجمه مقدمه وی بر ویژه‌نامه ایران‌شناسی می‌باشد. استاد متینی کوشیده است اشعار پروین را علی‌رغم آن که تاریخ سرودن ندارد طبقه‌بندی نماید، و ضمن ابراز تأسف از ناچیز بودن آگاهیهای ما از خلیقات و زندگی و پسندهای شاعر آرزو کرده است که دیوان او از نظر دستوری و واژگان و مضامین شعری به‌دقت مورد بررسی قرار گیرد.

مقاله لئونارد عالیشان تحت عنوان «پروین اعتصامی، مادرِ بزرگ (طبیعت) و فرهنگ پدرسالاری»^۷ کوششی‌ست در تطبیق پروین و آثار او با تئوری نویسنده بر این مبنا که در ادیان کهن که شیوه تفکر آنان بر پدرسالاری بنا شده تمایل بر این بوده است که بدن انسان را (که از اصل مادینه و در ارتباط با زمین و خاک زاییده شده)، زندان روح (که از اصل نر و در ارتباط با آسمان به‌وجود آمده) بدانند. وی غلبه مردسالاری را در طی قرون و اعصار نتیجه چنین ارتباطی می‌داند. این رشته تفکر را نه تنها در ادیان آریایی مثل زردشتی، مانوی، و آیین مزدک بررسی می‌کند بلکه به‌ادامه آن به‌نحو شدیدتری در ادیان سامی (زاییده از ابراهیم) تکیه می‌نماید و معتقدست که همین طرز فکر یعنی شیوه مردسالاری بر اشعار پروین سایه افکنده است. به‌نظر عالیشان پروین با آن همه استعداد خود به‌جای پاسخ به‌نیازهای عصر و زمان خویش یعنی نوآوری در شعر و سرودن قطعاتی که بیشتر بوی زن و زنانگی بدهد، برده‌وار پا جای پای گویندگان مرد گذشته گذاشته، همان مبانی اخلاقی و فکری قدیمی را تکرار کرده و با سرکوب نمودن استقلال فکری و شادابی شخصیت و جوانی خود کوشیده است دختر سر به‌زیر و مطیع پدرش باشد.

مقاله حمید دباشی تحت عنوان «شعر، سیاست و اخلاق: ارمغان پروین اعتصامی

به شعر فارسی»^۸ سراسر ستایش و بزرگداشت پروین است. دباشی پروین را نه تنها از برجسته‌ترین شعرای معاصر ایران می‌داند بلکه وی را از معماران طراز اول اندیشه‌های اجتماعی و سیاسی در ایران به‌شمار می‌آورد. وی پس از بحثی درباره اهمیت اجتماعی یک شاعر و برشمردن ویژگی‌هایی که برای راه یافتن به چنین مقامی لازم است، آنها را با پروین مقایسه می‌کند و معتقد است افکار سیاسی و اجتماعی پروین در لابلای شعر او «چونان عطر بیدارگری در برگ گلی» جان و دل هزاران انسان را با ارجمندترین عواطف و عقاید «متبرک» گردانده است. نویسنده با طبقه‌بندی و شرح مضامین اشعار پروین مثل تقبیح ظلم، تصویر فقر، شک در مشروعیت سیاسی دولت، طغیان علیه ظلم، و بحثی در اخلاقیات والای او، سرانجام با «اعجاب و تحسین» ظهور پروین را یک «اتفاق عظیم و مبارک در تاریخ کهن شعر فارسی» به‌شمار می‌آورد.

قضاوت فرشته داوران در مورد پروین به کلی دیگرگونه است. وی در مقاله‌اش تحت عنوان «شعر غیرشخصی پروین اعتصامی»^۹ ابتدا به تحولات بزرگ اجتماعی و سیاسی ایران که تمام دوره حیات پروین را در بر می‌گرفته می‌پردازد. همزمان با تولد پروین، مظفرالدین‌شاه فرمان مشروطیت را صادر می‌کند و پس از آن حوادث گوناگون و گاه سهمگین بر کشور می‌گذرد. نه تنها در عرصه سیاست بلکه در سایر زمینه‌های اجتماعی نیز ایران شاهد تحولات و دگرگونی‌های فراوان است. انتشار روزنامه‌ها که از زمان ناصرالدین‌شاه آغاز شد رونق فراوان می‌یابد، نثر مصنوع و متکلف جای خود را به سبکی ساده و قابل فهم می‌سپارد. شاعرانی مثل سید اشرف‌الدین گیلانی، ایرج میرزا، عشقی و عارف به سرودن اشعار سیاسی و انقلابی و اجتماعی می‌پردازند. روزگاری آغاز شده که بلاهای آسمانی دیگر به قضا و قدر حواله نمی‌شود بلکه نتیجه آشکار ظلم حاکمان و نادانی حکام تلقی می‌گردد. زنان نیز سر برآورده به‌عیان خواستار حقوق بیشتر می‌شوند. سپس دوران حکومت رضاشاه که کشور از امنیت و رفاه بیشتری بهره‌مند است فرامی‌رسد و این همان دوره شکوفایی و کثرت اشعار پروین است. سؤال داوران این است که چرا اشعار پروین از همه این جریان‌ات و سیلابهای تندرو و گاه مهیب اجتماعی تهی‌ست و وی چشم به محیط و اطراف بسته و خود را اسیر کلیاتی که صدها شاعر دیگر در قرنهای گذشته به آن پرداخته‌اند نموده است. پروین شعر «شخصی» نگفت و خود را در کلیات محصور نمود و به‌جای سخنان صریح و بی‌پرده خطابش به «مور و ملخ و فیل و فنجان و محتسب و شحنه و دوک‌ریس و خارکن» بود. نویسنده معتقد است تنها شعر «شخصی» پروین قطعه‌ای است که او بعد از مرگ پدر در رثای او سروده است و دیگر

هیچ. به عقیده وی، پروین نه تنها با زمان خود در تحول شعر نوین فارسی هماهنگ نشد بلکه با شیوه کهنی که در شاعری انتخاب کرد «نگهبانان زندان و میله‌های قفس خود را می‌ستود و بر بال و پر خود و میل به پرواز و آزادی نفرین می‌کرد و از هرچه که او را به زندگی و حرکت و وفاداری به سرشت خود دعوت می‌کرد خشمگین می‌شد...»

سؤال دیگر داوران در مورد احساسات زنانگی پروین و روابط او با مردان است. وی با نقل قول از نزدیکان و همعصران پروین که در مورد خصائص اخلاقی و عفاف و سنگینی و حجب و متانت و وقار شاعر مطالبی گفته‌اند، تعجب می‌کند که چرا پروین برخلاف بسیاری از زنان همعصر خود و یا دیگر نمونه‌های تاریخی و افسانه‌ای زن ایرانی که هزاران حيله و طرفه برای نظربازی و عشوه‌گری و عشق‌ورزی به کار می‌بستند این در را به روی خود بست. آیا ترس از قطع رشته‌های وفاداری به پدر بود یا «خواستنی نیافتن مردان؟»

داوران سرانجام نتیجه می‌گیرند که پروین با قربانی کردن هویت و فردیت خود و سخن نگفتن از خویش، تن به خواست پدر داد و «شکوه‌مندانه از پله‌های شهرت و موفقیت و مقبولیت عام بالا رفت، ولی بهای چنین انکار خودی را با گرامترین گوهری که در او به‌ودیع گذاشته شده بود، با پایمال کردن نبوغ شاعری خود پرداخت.»

پنجمین مقاله کتاب که با انگلیسی فاخر و لغات کهن زبان شکسپیر نگاشته شده از فریدون فرخ است تحت عنوان «پروین اعتصامی و لیدی مری ورتلی مونتآگیو، تضاد در هماهنگی»^۱ این مقاله مقایسه‌ای است بین پروین اعتصامی با این شاعره انگلیسی که دوست سال قبل زندگی می‌کرده. فرخ برخلاف داوران شیوه شاعری پروین را می‌ستاید، از دوران نوجوانی خود که همسالانش اشعار پروین را با لذت خوانده و آنها را حفظ می‌کردند یاد می‌کند، و با شاهد آوردن از دکتر مؤید زبان شعر او را که اغلب به صورت مناظره یا داستان، و یادآور اشعار مولانا یا عطار است استادانه و سحرآمیز می‌داند چه چنین شیوه‌ای بهتر و موثرتر پیام نهفته در شعر را به خواننده می‌رساند. نویسنده خود می‌پذیرد که بین پروین و ورتلی مونتآگیو زیاد وجه شباهتی وجود ندارد. پروین به حد افراط خجول و محجوب و گوشه‌گیر است و لیدی مونتآگیو معاشرتی، بذله‌گو، پرسفر و محشور با مردان. وی شیفته تملقها و تمجیدهای دوستان خود است و از پیش گرفتن رفتاری که این خواسته او را برآورد ابایی ندارد. اما نفوذ تربیت پدر بر هر دو آنها دیده می‌شود (با نتیجه کاملاً متفاوت)، هر دو از مشاهیر ادبی زمان خود هستند، و هر دو خواستار بهبود وضع زنانند هر چند که این امر بر مبنای یک ایدئولوژی

و به صورت پیگیر نیست و هرکدام، باز به طور متفاوت، از شیوه ادبی زمان خود که در حیطه مردان است فاصله گرفته و استقلالی که در سراسر زندگانی ادیشان به چشم می‌خورد پیشه گرفته‌اند.

محمد رضا قانون پرور در مقاله‌ای تحت عنوان «دنیای آرمانی پروین اعتصامی»^{۱۱} پنج قطعه از اشعار او را که با عنوان «آرزوها» و همه با عبارت «ای خوشا» آغاز شده و به ردیف «داشتن» ختم می‌شوند مورد بررسی قرار داد و دنیای آرمانی پروین را بر اساس آنها تشریح می‌کند. طلب علم، جانفشانی در راه عشق (بیشتر عشق معنوی و روحانی)، همت، قناعت، آرزوی عمر جاودانی (بدون تن خاکی) و میل به انزوا حاصل برداشتهای نویسنده از آرمانهای پروین است. قانون پرور نیز بر این باور است که در میان همه تغییرات و جنبشهای مهم سیاسی و ادبی ایران که محیط پروین را فرا گرفته بود او خود را در واحه‌ای که ساخته افکارش بود محصور نمود. وی در پایان آرزو می‌نماید که ای کاش پروین خود را از شهرک مصنوعی خیال که در آن محصور بود رها می‌ساخت و با پا گذاشتن به دنیای حقایق، آرمانهای ملموس‌تری را به خواننده عرضه می‌کرد.

«پروین اعتصامی شاعری نوآور، تحلیلی از شعر جولای خدا»^{۱۲} به قلم احمد کریمی حکاک مقاله دیگر این مجموعه است. حکاک با تجزیه و تحلیل «جولای خدا» می‌نماید که حتی در صنعت مناظره، چهره پردازی پروین بدیع و از شاعران اندرزگوی چون ناصر خسرو، نظامی، عطار و دیگران متفاوت است. وی نوآوری‌هایی را که به شخصیت‌های درون داستان و نیز به ساختار روایت مربوط می‌شود باز نموده و نکات اخلاقی را که با خواندن این قطعه خواننده در سطح عاطفی دستخوش آن می‌گردد بر شمرده و سرانجام شباهت چهره پروین اعتصامی زن شاعر ایرانی را در جامعه مشخص فرهنگی با عنکبوت، قهرمان این مناظره، که «پست و بی‌مقدار اما سربلند» و گوشه گیر به تیدن و پویدن مشغول است نمایانده است.

مقاله فرزانه میلانی به نام «جویدت شکسپیر و پروین اعتصامی»^{۱۳} ادعای نام‌های شیوا و صریح است علیه همه آنهایی که در پنجاه سال اخیر به زن بودن پروین اشاره کرده‌اند یا بهتر بگویم علیه جامعه مردسالار ایران. مقاله البته مقایسه بین جویدت شکسپیر و پروین نیست بلکه با این سؤال فرضی و برجینیا ولف در کتاب «اطاق شخص خود» و پاسخ او آغاز می‌شود که ولف می‌پرسد «اگر شکسپیر خواهری با استعداد و نبوغ خود داشت چه اتفاقی می‌افتاد؟» و پاسخ این است که خودکشی تنها راهی بود که جلوی پای آن زن قرار داشت زیرا: «هر زنی که در قرن شانزدهم با این نبوغ ظهور می‌کرد مطمئناً (از

دست دیگران) دیوانه می‌شد، خود را به‌دار می‌زد، و یا در اطاقکی بیرون دهکده‌اش در حال نیمه جنون در ترس و هراس، روزگار به‌سر می‌آورد». میلانی سپس با نگاهی گذرا به آغاز کار و شهرت پروین، و عدم چاپ دیوان او توسط پدرش تا بعد از ازدواج، (که مبدا این کار تبلیغی برای شوهر دادن دخترش تلقی گردد) و سایر شواهد، مبنا را بر این می‌گذارد که پروین مرد بود و بر این اساس مقایسه‌ای از آنچه می‌توانست در حق یک مرد بشود و در مورد پروین نشد به‌دست می‌دهد. بدیهی‌ست وی منکر موقعیت خاص پروین و بهره‌مندیش از مواهب خانواده فرهنگی و مرفه‌الحال و سلیم او که همه وسائل راحت و تحصیل را برایش فراهم آورده بودند نیست، اما بر این نکته انگشت می‌گذارد که چرا منقدین و شعرشناسان ضمن تمجید و ستایش از شعرش توانسته‌اند از ابراز حیرت در این که صاحب چنین اشعاری زن است خودداری ورزند و یا این که فی‌المثل چرا زرین کوب وقتی خواسته است که در مورد او سنگ تمام بگذارد او را «زنی مردانه در قلمرو شعر و عرفان» نامیده است.^{۱۴} یعنی یک زن مردوار و این که شاعری زن به‌خاطر شعر خوب خود به‌مقام والای مردانگی ترقی نموده است!

میلانی پروین و چاپ دیوان او و بزرگی قدر و ستایشهای دوستداران او را نخستین شکوفه‌های بهار هویت‌گیری شخصیت زنان ایران می‌داند. بیرون آمدن او را از تاریکی گمنامی — علی‌رغم حجب و خجالتش — صدا در دادن او را در زبان شعر و بیان خواسته‌های قلبش را، و این که خود را به‌صورت شاعری معروف شناساند و با آوردن تخلص پروین در شعرهایش به‌زن بودن خود تکیه کرد جهشی بزرگ به‌حساب می‌آورد. به‌نظر میلانی کمرویی و حجب پروین که بسیاری به آن اشاره نموده‌اند در جامعه آن روز قابل درک است. وی این حجب و دستپاچگی در ملاقات مردان را با حال زنانی که نخستین بار در دوران رضا شاه با فرمان دولتی چادر از سر انداخته و در مقابله با مردی بیگانه گل و گردن و سر و پای خود را لخت احساس می‌کردند یکسان می‌داند. مگر نه آن که پروین با نشر آثارش زوایای درونش را نیز برهنه و عریان در معرض دید همگان گذاشته بود. میلانی تأثیر محیط مردانه و تفکر جنس مذکر را بر اشعار پروین انکار نمی‌کند ولی با نتیجه‌گیری منقدین او هماوا نیست. بلکه می‌گوید به‌جای انتقاد از پروین که چرا به‌زبان مردان شعر گفت باید جامعه خفقان‌آور آن روز را انتقاد نمود.

نهمین مقاله این کتاب از حشمت مؤید است تحت عنوان «جایگاه پروین اعتصامی در شعر فارسی».^{۱۵} در این مقاله عالمانه که ۲۸ صفحه از کتاب را شامل می‌شود مؤید پروین را به‌شیواترین وجه در صحنه ادب ایران برآورد کرده و قدرت شاعری، حدت

ذهن، معیار بی‌عیب و نقص او را در سنجش شرف انسانی و اخلاق، پشتیبانی او را از آن دسته ارزشهای والای فرهنگ ایران که جزء میراث نوع بشر در همه عالم محسوب است، و سرانجام زیبایی و گیرایی اندیشه‌هایش را ستوده است. او را یکی از «برازنده‌ترین شاعران کل تاریخ ادبیات ایران» و در سرودن اشعار مناظره «مطلقاً بزرگترین شاعر فارسی‌زبان» می‌داند.

مؤید در عین حال منصفانه قضاوت می‌کند که شعر پروین از نقطه نظر زیبایی و فصاحت به پای آثار شاعرانی چون منوچهری و نظامی و خاقانی و حتی قآنی و بهار نمی‌رسد، همچنین از حیث زیور صنایع ادبی ظرافت و ملاحظت اشعار بزرگانی چون سعدی و حافظ را فاقد است. این معرفی کوتاه جای بحث بیشتری درباره مقاله مؤید را ندارد. باید آن را خواند و از شیوایی و قدرت استدلال در دفاع از پروین و رساندن او به پایگاه رفیع شاعری توانا لذت برد.

آخرین مقاله کتاب از ریوانه سندلر است تحت عنوان «چشم‌اندازی تازه در شعر قرن بیستم ایران».^{۱۱} در ابتدای مقاله نویسنده مقایسه‌ای بین فروغ فرخ‌زاد و پروین اعتصامی از دیدگاه ایشان به زندگی و حیات به‌دست می‌دهد. فروغ دیوارهای دور خود را می‌شکند و در جامعه‌ای که هیچ تغییری را نمی‌خواهد بپذیرد شعر خود و جهان خود را خلق می‌کند و این آزادی را اصل اساسی در خوشبختی انسان می‌داند. اشعار پروین برعکس، به‌خواننده این حالت را القا می‌کند که هرکس و هر چیز در چهارچوبی که تقدیر برای او از ازل معین کرده زندانی‌ست و حتی فکر یا بیرون‌گذاشتن از دایره قسمت بی‌حاصل است. نویسنده با آوردن شواهدی از این دو شاعر تصویری از آزادگی، بی‌پروایی، نواندیشی و تغییرپذیری افکار فروغ در طی چند دهه کوتاه زندگانش به‌دست می‌دهد و در مقابل پروین را شخصیتی می‌بیند جدی، معتقد به‌نقش تقدیر، سر‌به‌زیر و مطیع، مادرگونه و نصیحتگو که همواره از خوانندگان خود مثل یک معلم جدی فاصله می‌گیرد.

در توانایی و استادی پروین در فن شاعری و این‌که او یکی از مفاخر ادبی کشور ماست هیچ‌یک از نویسندگان کتاب تردید ندارند. اما همانطور که دیدیم سوای سه مقاله که بحثی اساسی درباره شعر پروین و ویژگیهای آن دارد باقی یا در حول و حوش کارهای پروین است و یا انتقاد از اوست که چرا شعر مردانه سروده و سنگ آزادی زنان را بر سینه نزنده است.

این ایراد که چرا پروین علمدار نهضت آزادی زنان نشده بر دیگر شاعران دوران او و (یا بر همین اصل بر شاعران و نویسندگان دوران خودمان) نیز وارد است. کسی بر شعرای معاصر پروین مثل ایرج میرزا و عشقی که هر دو از پروین عامه پسندتر هستند ایراد نمی‌گیرد که چرا زنان محروم ایران را در آن دوران خفقان فراموش کرده‌اند. باید پرسید چرا فقط باید زنان برای آزادی خود قیام نمایند. وضع این قدر شور است که از هیچ شاعر مردی نباید انتظار همراهی و همدردی با نهضت زنان داشت؟ آیا این ایراد از پروین بازتاب نوعی نفوذ مردسالاری در این گونه مقالات نیست؟ ایرج میرزا با آن شیوه سهل و اشعار روانش اگر به جای پرداختن به روابط با دوستان منقلش و یا امور جنسی و داستانهای اسافل اعضاء قدری جدی‌تر به مسائل اجتماعی ایران می‌اندیشید می‌توانست شاعری ملی و انقلابی گردد. اما گویی ما مردم ایران لودگیها و بی‌بندوباریهای ایرج را بیشتر می‌پسندیم، نه تنها اشعار آن‌چنانیش را به‌خاطر روانی طبعش بر او می‌بخشیم، بر او خرده نیز نمی‌گیریم که چرا از آن استعداد خداداد بیشتر برای مطرح ساختن مشکلات اجتماعی ایران از جمله رهایی خواهران خود از بند ستم سود نجسته است. شهریار را به‌خاطر اشعار غنائی و عاشقانه زیبایش گرامی می‌داریم اما به‌فکرمان هم خطور نمی‌کند که چرا وی رسالتی اجتماعی در مبارزه با ظلم و حدّ اقل، حقوق زنان در پیش نگرفت. زیرا که او مرد است و چنین انتظاری از او نباید داشت. همین که شعر شاعری به‌دل ما بنشیند و با خلقیات و عواطف درونی ما که میراث کهن نیاکان ماست همخوان و هماواز باشد شاعر را در قلب و جان می‌پذیریم، او را شناخته شده و خودمانی می‌دانیم، نه کاری به‌شرح احوالش داریم و نه انتظار رسالتی که ایفا نکرد. اما پروین را نمی‌توانیم هضم کنیم و به این پدیده یکتا در جامعه زنان ایران خرده می‌گیریم که چرا زن بودن خود را پنهان کرد و شعر مردانه سرود. ما که با هزار من سریشم هر چیز را به‌هر چیز می‌چسبانیم، خروش پروین را در نکوهش ظلم، ستایش عدل، رعایت عدالت و دهها اصل اخلاقی که به‌آسانی می‌تواند بر روابط زن و مرد نیز تطبیق شود ندیده می‌گیریم و گله می‌کنیم که چرا پروین در شعر مردانه خود آزادی همجنسانش را فراموش کرد. آیا حقوق زنان جز عدالت و نصفت است که اساس آن از خانواده باید نشأت گیرد و این همان نیست که نیمی از دیوان پروین را پر کرده؟

حقیقت این است که پروین برای ما شاعری غریب و ناشناخته است و هر چه هم کتابها در شرح احوال او نگاشته شود آن شناسایی و آگاهی و معرفتی که بتواند فاصله نامریی بین ما و او را از بین بردارد به‌دست نخواهد آمد. شاعری که شعور باطنی و

هویت و فطرت ملی ما ایرانیان می‌شناسد سوای گفتن شعر خوب خصائص و ویژگی‌هایی نیز دارد که در پروین نیست. شاعر ما یا مداح سلطان زمان است و ثروت‌اندوز از مدیحه دروغین سراییدن، مثل خیل شاعرانی که نامشان تاریخ ادبیات ما را زینت داده‌اند، یا رند و نظر‌بازی‌ست مثل حافظ که سوای گفتن اشعار آسمانی، پنهانی باده می‌خورد، به ریش دنیا و آخرت می‌خندد، عاشق‌صفت است و مفلس و به‌ما نیز می‌گوید چنین باشید و با دنیای تیره این‌طور سر کنید. یا مثل سعدی‌ست که ما را با سبک شیوای خود مسحور می‌کند و ضمن حکایت و داستان دهها شیوه و ترفند به‌ما می‌آموزد که دروغ مصلحت‌آمیز از پاک‌ترینشان است. یا مثل خیام است که ما را به فراموش کردن دنیا و مافیها و غنیمت دانستن دم دعوت می‌کند و یا عبید زاکانی هجوسرای چیره‌دستی‌ست که دست ردّ بر هیچ نمی‌گذارد. اگر هم شاعری مثل مولانا پای بر افلاک عرفان و فنای فی‌الله بگذارد ما را در آن سیر و سفر آسمانی با دهها داستان رکیک و ناهنجار آشنا می‌سازد و رنج سفر را می‌کاهد. یک نوع شاعر دیگری را نیز در این سالهای بعد از مشروطیت عزیز می‌داریم و آن شاعر انقلابی‌ست که شعر احساساتی و انقلابی بسراید و به‌جای ما مقابل ظلم بایستد و احياناً شهید شود. پروین با زندگانی کوتاه و بی‌غلّ و غش، با آن همه خصائص اخلاقی محکم و منزّه، با آن اشعاری که در ستایش راستی و پاکی و عصمت و عفت و پایداری و دهها خصائل دیگر انسانی گفته، و با ایستادگی و قدرت اخلاقی عجیبی که در همه آثارش به‌چشم می‌خورد، قیافه‌ای مقدّس‌گونه و مسیح‌وار دارد که در قالب فکری ما از شعرای محبوبان جا نمی‌گیرد. ما شاعر زنی می‌خواهیم که به‌قول داوران «هزاران حيله و طرفه برای نظر‌بازی و عشوه‌گری و عشق‌ورزی» به‌کار برد و پروین «این در را به‌روی خود بست».

نه آن که گنجینه ادب ما از مسائل اخلاقی خالی باشد. برعکس شعرای دیگر نیز در همین زمینه‌ها بسیار سروده‌اند، اما در عین حال با یک چرخش استادانه، مستقیم یا غیرمستقیم، تعلیم داده‌اند که اغماض و چشم‌پوشی و مسامحه نیز در این کارها جایز است. پروین چنین نیست. پیامبری‌ست که درد جامعه را شناخته و می‌داند جز راستی و پاکی و درستی و عدالت هیچ دارویی نمی‌تواند آن دردها را درمان نماید. هیچ‌گونه مسامحه و چشم‌پوشی را نیز جایز نمی‌شمارد. آن‌گاه چون دیده است زمانه فرقی نکرده و کسی گوشش برای شنیدن حرف حساب آماده نیست لذا، به‌شیوه شاعران و گویندگان کهن که از بیم سخط سلطان به‌مثل و مناظره پناه می‌بردند، برای آن که بتواند حرف خود را بزند و مورد طعن و لعن و سنگسار قرار نگیرد به‌زبان مناظره خطابش به «مور و

ملخ و فیل و فنجان و محتسب و شحنه و دوک ریس و خارکن» است. ما شعر خوب دوست داریم ولی نصیحت اخلاقی دوست نداریم. این است که تصویر ما از پروین علی‌رغم عشقمان به اشعارش تصویری عبوس و تیره است. متأسفانه چند عکسی که از او در دست است و حالت مضطرب و ناراحت او را جلوی دوربین عکاسی — این پدیده تازه و ناشناخته آن زمان — نشان می‌دهد، به این برداشت کمک می‌کند.

اگر دیوان اشعار او بیش از نه بار چاپ شده بدان دلیل است که ما ذاتاً صفات اخلاقی و پایبندیهای وجدانی را که او منادی آن است می‌پسندیم و ارج می‌نهیم. اما طاقت آن‌همه پاکی و شفافی و صفای باطن او را نداریم. ترجیح می‌دهیم در میهمانیهای خود حافظ رند را مونس جمع سازیم و حال دوستان را با آن‌همه اخلاقیات پروین نگیریم. نقاب، پرده یا حائلی که به قول قانون‌پرور به نوعی افکار و احساسات واقعی پروین را از ما مخفی می‌دارد همان انتظارات اساطیری ما از شاعر ایرانی است که نمی‌گذارد پروین را آن‌طور که بود بشناسیم و او را در قلب خود بپذیریم. وگرنه، نه شعر پروین گنگ است و نه زیانش ناآشنا و سخت.

نکته دیگری که در مقاله ریوانه سندلر به آن اشاره شده آن است که پروین را باید در محیط اجتماعی او شناخت. مقایسه پروین با فروغ قیاس دو جهان مختلف است. گرچه سالهایی که آنان را از هم جدا می‌کند به ظاهر کوتاه است اما فراموش نکنیم که بین محیط این دو، یک جنگ بین الملل دوم و اشغال ایران و پی آمدهای عظیم سیاسی و اجتماعی و ادبی آن وجود دارد که پروین هیچ یک را ندید و نشنید. ای کاش یکی از ناطقین این کنفرانس این سؤال را مطرح می‌نمود که اگر در سی و چهار سالگی به ناگاه چراغ عمر پروین خاموش نمی‌شد و وی همراه با تحولات مملکتی در سیلابی که شعر و ادبیات ما را به این جا رساند می‌افتاد باز هم همین پروینی بود که ما امروز می‌شناسیم؟ پاسخ به این سؤال آسان نیست ولی طرح آن می‌تواند شاخصی برای قضاوت پروین و آثارش به دست ما بدهد.

در این کتاب جای تحقیقی اساسی در مآخذ تمثیلات و داستانهای اشعار پروین خالی است. نمونه این سبک تحقیق را دکتر زرین کوب در مقاله خود آورده است.^{۱۷} همچنین همان‌طور که دکتر مؤید به اشاره در پایان مقدمه خود بر دیوان پروین، و دکتر متینی در مقاله یادشده در بالا نگاهشاند تحقیق بر سبک شعر پروین و تأثراتش از شاعرانی چون انوری و منوچهری و ناصر خسرو و دیگر شعرای بزرگ نیز می‌توانست عنوان یکی از سخنرانیهای این کنفرانس قرار گیرد.

باید از تشکیل این کنفرانس با تشکر و تقدیر یاد کرد و حاصل آن، این کتاب گرانقدر را ارج نهاد زیرا برای نخستین بار مجموعه‌ای از نظریات و آراء پژوهشگران ایرانی و فرنگی را در مورد پروین اعتصامی در اختیار خواننده و پژوهشگر انگلیسی‌زبان قرار می‌دهد. همچنین باید آرزو کرد همت دکتر مؤید مدد راه شود و با سمیناری و کتابی مشابه، این بار برای شاعره‌ای دیگر، ستاره درخشان ادبیات کنونی ایران فروغ فرخزاد، بر غنای تاریخ ادبیات ما بیفزاید.

بخش تحقیقات ایرانی، دانشگاه کینهاگ

پانویسها:

۱ - دکتر حشمت مؤید پروین را شاعری «عالی» در ردیف شاعرانی مثل رودکی، فرخی سیستانی، منوچهری، فخرالدین اسعد گرگانی، اسدی طوسی، ناصر خسرو، مسعود سعد سلمان، سنائی، انوری، خاقانی، عطار، عراقی، امیر خسرو دهلوی، جامی و خیل دیگر شعرا از جامی به بعد تا ملک‌الشعراء بهار می‌داند که گرچه در قریحه و ذوق و قدرت شاعری همگی با هم تفاوت داشته‌اند اما در یک چیز مشترک بوده‌اند و آن گیرایی کلام و نفوذشان بر خواننده و محبوبیتشان در بین فارسی‌زبانان بوده است. Essays, p.161.

۲ - Heshmat Moayyad, "Parvin's Poems. A Cry in the Wilderness." *Islamwissenschaftliche Abhandlungen*, Wiesbaden 1974, pp. 164-190.

۳ - *A Nightingale's Lament, Selections from the Poems and Fables of Parvin E'tesami*. Translated from the Persian by Heshmat Moayyad and Margaret Arent Madelung, 1985, xxxviii+213 pp., notes.

۴ - ایران‌نامه، سال ششم، پائیز ۱۹۸۷، ص ۱۱۸ به بعد.

۵ - ایران‌شناسی، سال اول، شماره ۲، تابستان ۱۳۶۸ (ویژه‌نامه پروین اعتصامی). این شماره شامل ترجمه فارسی مقالات زیر است: چند کلمه درباره پروین، جلال متینی - جایگاه پروین اعتصامی در شعر فارسی، حشمت مؤید - شعر و سیاست و اخلاق: ارمغان پروین اعتصامی به شعر معاصر فارسی، حمید دباشی - پروین اعتصامی شاعری نوآور: تحلیلی از شعر «جولای خدا»، احمد کریمی حکاک - شعر «غیرشخصی» پروین اعتصامی، فرشته داوران - دنیای آرمانی پروین اعتصامی، محمدرضا قانون‌پرور.

۶ - محمدرضا قانون‌پرور، «دنیای آرمانی پروین اعتصامی»، ایران‌شناسی، سال اول، شماره ۲، ص ۳۱۰. این مقاله ترجمه سخنرانی دکتر قانون‌پرور در کتاب مورد بحث است که در جای خود به آن اشاره خواهد شد.

۷ - "Parvin E'tesami, The Magna Mater, and the Culture of the Patriarchs."

۸ - "Of Poetics, Politics and the Ethics: The Legacy of Parvin E'tesami"

۹ - "Impersonality in Parvin E'tesami's Poetry"

۱۰ - "Parvin E'tesami and Lady Mary Wortley Montagu: Contrasts In Unision"

۱۱ - "Parvin E'tesami's Utopia"

۱۲ - "The Unconventional Parvin: An Analysis of Parvin E'tesami's "Jula-ye Khoda" (God's Weaver)."

"Judith Shakespeare and Parvin E'tesami" _ ۱۳

۱۴ - عبدالحسین زرّین کوب، دفتر ایام، مجموعه گفتارها، اندیشه‌ها و جستجوها، انتشارات علمی، ۱۳۶۵، ص

۶۵-۵۳.

"Parvin E'tesami's Niche in the Pantheon of Persian Poetry" _ ۱۵

Rivanne Sandler, "A New Perspective in Twentieth Century Persian Poetry" _ ۱۶

۱۷ - نگاه کنید به باورقی شماره ۱۴.

ایران‌شناسی در غرب

Olga M. Davidson

Poet and Hero in the Persian Book of Kings

Ithaca/ London, 1994

(Series: Myth and Poetics;

ed. Gregory Nagy)

PP. XIII+197 \$49.95

محمود امیدسالار

اُلگا ام. دیویدسن

«شاعر و پهلوان در شاهنامه فردوسی»

اخیراً سه کتاب در باب فردوسی و شاهنامه در امریکا منتشر شده است. که به ترتیب عبارتند از «بیوگرافی فردوسی» (*Ferdowsi: A Critical Biography*) نوشته دکتر شهبازی (۱۹۹۱)، حماسه و نافرمانی، (*Epic and sedition: the case of Ferdowsi's Shahnameh*) نوشته دکتر دیویس (۱۹۹۲)، و کتاب مورد بحث ما، یعنی شاعر و پهلوان در شاهنامه فردوسی، نوشته خانم دکتر دیویدسن (۱۹۹۴). از این سه کتاب، اولی یعنی کتاب دکتر شهبازی تقریباً به کلی مسکوت گذاشته شده است و از علمای خودمانی یعنی ایرانیان نیز زحمت مطالعه و نقد آن را، به جز یکی دو مورد، به خود نداده‌اند، انگار دکتر شهبازی این کتاب را نوشته است، در حالی که هر ورق این کتاب مشحون از فواید علمیّه و تتبعات دقیقه است، و بنده با این که در مواردی با آراء نویسنده کتاب موافق نیستم، اما انصاف را معترفم که وی متون متقدم و مدارک و منابع مربوط به فرد را با دقت و حوصله عالمانه مورد بررسی قرار داده است و در این باره الحق سنگ تمام گذاشته. اما زحمات او، گویا به این جهت که نویسنده اش ایرانی است به کلی کأن لم یکن تلقی شده است. در عوض این بی‌اعتنایی مفرط به زحمات دکتر

شهبازی، کتاب دکتر دیویس (که الحق کتاب خوبی‌ست اما در حد مطالبی که محققان خارجی معاصر درباره شاهنامه می‌نویسند) به قدری به اغراق مورد تعریف و تمجید قرار گرفته است که انسان از خواندن نقدهای این کتاب دچار سرگشتگی می‌شود (مثلاً نگاه کنید به نقد دکتر امین بنانی بر این کتاب در ایران‌نامه، ج ۱۲، ش ۳، ۱۹۹۴). و اما آمدیم بر سر کتاب خانم دکتر دیویدسن.

خانم دکتر دیویدسن از پیروان آلبرت لُرد و استاد او میلن پری‌ست که این دو پایه‌گذاران مکتب بدیه‌سرایی شفاهی (Oral Formulaic School) در مطالعات حماسی‌اند. بنده در این مقاله وارد جزئیات بحث درباره این مکتب نمی‌شوم، اما به صورت خلاصه ذکر می‌کنم که پیروان این مکتب، که ابتدا در بین متخصصین حماسه‌های همر پیدا شدند بر این عقیده‌اند که ایلیاد و اودیسه اصلاً شعر شفاهی بوده است و ریشه شفاهی این دو حماسه را در استفاده هر دو متن از جملات و اصطلاحات فرموله و مکرر آن می‌توان دید. تحقیقات و استنتاجات پری و لُرد بر پایه مسافرت‌های تحقیقاتی آنان به یوگوسلاوی و مشاهده حماسه‌سرایان مردمی قرار دارد که آنان نیز به‌مانند خوانندگان داستانهای کورآغلی و دده قرقوت (یعنی «عاشق»ها) در میان اقوام ترک، بدیه‌سرایی می‌کنند و حکایات خود را با آهنگ مخصوصی می‌خوانند. بنده چون تخصصی در زبان و ادب یونان باستان ندارم عقیده‌ای در باب صحت و سقم این تئوری ابراز نمی‌توانم کرد، اما چون تعداد قابل‌ملاحظه‌ای از متخصصین حماسه یونان پیرو این مکتب هستند، لابد این نظریه راه به‌جایی می‌برد. دکتر خالقی مطلق بیست سالی پیش از این در مجله سیمرخ (۱۳۵۷) این مطالب را تا آن‌جا که به حماسه‌سرایی در ایران مربوط می‌شود ذکر کرده است، و سپس همان مقاله در کتاب گل‌رنج‌های کهن، ص ۱۹-۵۱ تجدید چاپ شد (ایضاً نگاه کنید به همان کتاب، ص ۴۳۹-۴۴۰). ناگفته نماند که برخی از متخصصین درجه یک همر هم هستند که با این نظر مخالفند (برای اطلاع از نظریات و نام و نشان اینان نگاه کنید به مقدمه Foley, 1985). علی‌ای‌حال نظر به‌ارادتی که خانم دیویدسن به این مکتب تئوریک دارد، در کتاب خود کوشیده است که با اتخاذ سند از متن شاهنامه فردوسی و بحث در دقایق عروض فارسی و بررسی تاریخ حماسه‌های ایرانی چنین نتیجه‌گیری کند که شاهنامه اساساً متأثر و دنباله‌رو سنت حماسه‌سرایی شفاهی‌ست و حماسه فردوسی پای بر شانه‌های این سنت شفاهی حماسه‌سرایی مردمی دارد، که آن‌هم به‌نوبه خود دنباله حماسه‌های شفاهی فارسی میانه است (قس ص ۲۳-۲۸، ۷۲، ۹۳ و بسیاری مواضع دیگر). تمام اشتباهات لاتعد و

لاتحصی نویسنده محترم در این کتاب از همین امر ناشی می‌شود که مؤلف می‌کوشد تا تئوری لُرد و پری را که با هزار من سریشم ناب هم در ادب فارسی راه به‌جایی نمی‌برد به‌ریش فردوسی بیچاره و شاهنامه‌اش بچسباند. بدین ترتیب که هر جا متن شاهنامه با تئوری مورد بحث نمی‌خواند، متن را مُثله و اخته می‌کند، اما دست به گوشه‌ابروی تئوری مورد قبول خود نمی‌زند. در این میان لغات و تعبیرات روشن شاهنامه را که هزار سال است برای هر ایرانی باسوادی مفهوم و قابل درک است به‌شیوه‌ای کاملاً نوین ترجمه و استنباط می‌نماید. اگر حیثاً مطالبی در تاریخ و سرگذشت کتاب شاهنامه به‌تئوری مورد علاقه‌ی وی خدشه‌ای وارد می‌نماید، تاریخ را عوض می‌کند و خلاصه می‌خواهد به‌هر نحو که ممکن باشد فردوسی را هم در رده‌ی همین حماسه‌سرایان مردمی قلمداد کند.

ایراد اساسی که به‌این عقیده نویسنده محترم وارد است این است که برخلاف هُمِر و نَقّالان بیسواد یوگوسلاوی که در فرهنگی اساساً «شفاهی» داستانهای خود را می‌سرودند، فردوسی و حماسه‌سرایان همدوره او متعلق به فرهنگی عالمانه و «کتبی» بودند که زاده و پرورده سیستم ادبی مدون و دقیقی بود. فردوسی و شعرای هم‌زمان و هم‌زمان وی آگاهانه و برای دیگر اهل علم شعر می‌سرودند. شمس قیس رازی در حدود دو قرن پس از فردوسی می‌نویسد:

[شاعر] باید که چون ابتداء شعری کند... نخست نثر آن را پیش‌خاطر آرد و معانی آن بر صحیفه دل نگارد و الفاظی لایق آن معانی ترتیب دهد و وزنی موافق آن شعر اختیار کند و از قوافی آنچه ممکن گردد و خاطر بدان مسامحت کند بر ورقی نویسد و هرچه از آن سهل و درست باشد و در آن وزن جایگیر و متمکن آید انتخاب کند... و در نظم ابیات به‌سیاقت سخن و ترتیب معانی التفات نماید تا جمله قصیده را بر سییل مسوده تعلیق زند و کیفاً ما اتفاق بگوید و بنویسد و اگر اتفاق افتد کی قافیتی در معنی به‌کار برده باشد و به‌بیتی مشغول کرده بعد از آن معنی بهتر روی نماید و بیتی از آن عذب‌تر دست دهد و آن قافیت در این بیت متمکن‌تر آید نقل کند.» (المعجم، ص ۴۱۷-۴۱۸).

شاعری، در آن دوران حساب و کتابی داشته و برای خودش فتی بوده است که احاطه به‌مقدمات آن لابد لازم بوده، نه‌این‌که مثل این دوره و زمانه کار جنبی و مطلقاً ذوقی و حیثاً از لوازم روشنفکری. فرهنگ شعرای قدیم مثل فردوسی فرهنگی بوده است کاملاً ادبی و بر اساس قرآن و حدیث و ادب عرب و عجم و فنون بلاغت و فصاحت این دو

قوم، نه دنباله‌روی از قصه‌گویی و روایات دوره‌گردان داستان‌سرا. از آن گذشته طوس که یکی از شهرهای مهم خراسان بود و در جهان اسلام اهمیت علمی و ادبی داشت با فلان ده یوگوسلاوی یا فلان شهرک یونان باستان قابل قیاس نیست. بنده تردیدی ندارم که فردوسی هم مانند بسیاری از ادبا و دانشمندان هم‌زمان خود به حکایات عامه به‌دیده تحقیر می‌نگریست کما این که در آغاز داستان اکوان دیو، که مضمونش شبیه به حکایات عامیانه است، و در واقع یک بن‌مایه اصیل قصص فولکلوریک، یعنی موتیف شماره K584 (و قس. حکایت تپ شماره* 1635، ایضاً تپ شماره 1310) در آن کاملاً مشهود است، می‌گوید:

نباشی بدین گفته همداستان که دهقان همی‌گوید از باستان
 خردمند کاین داستان بشنود به دانش گراید، بدین نگرود
 ولیکن چو معنیش یس‌آوری شوی رام و کوتاه‌شود داوری

(خالقی ۱۶/۲۸۹/۳-۱۸)

یعنی با این ابیات می‌خواهد رنگ و روی آبرومندانه‌ای به حکایتی بدهد که به‌زعم خودش به‌سنگینی و رنگینی دیگر داستانهای شاهنامه نیست، که این گونه موضوعها هم در آن زمان و هم در قرنهای بعد جزء وقایع تاریخی محسوب می‌شدند. شک نیست که فردوسی هم در باب قصه‌های عامیانه همان نظری را داشته است که برخی از علمای درجه اول ادب خودمان تا همین اواخر نسبت به فرهنگ عوام ابراز کرده‌اند و می‌کنند. این مطلب هم منحصر به فردوسی نبوده است. مثلاً ببینید که آن خراسانی دانشمند دیگر، یعنی ابوالفضل بیهقی، در باب معرکه‌گیران و قصه‌گویان چه می‌گوید:

و اخبار گذشته را دو قسم گویند که آن‌را سه دیگر نشانند: یا از کسی
 نباید شنید و یا از کتابی بیاید خوانند. و شرط آن‌است که گوینده باید که
 ثقه و راستگو باشد... و بیشتر مردم عامه آنند که باطل ممتنع را دوستتر
 دارند چون اخبار دیو و پری و غول بیابان و کوه و دریا که احمقی هنگامه
 سازد و گروهی همچو گرد آیند و وی گوید در فلان دریا جزیره‌ای دیدم و
 پانصد تن جایی فرود آمدیم در آن جزیره و نان پختیم و دیگرها نهادیم،
 چون آتش تیز شد و تبش بدان زمین رسید از جای برفت. نگاه کردیم ماهی
 بود... و آنچه بدین ماند از خرافات که خواب آرد نادانان را چون شب
 برایشان خوانند (بیهقی، ص ۹۰۵).

از همه این حرفها گذشته، چنان که دکتر احمد مهدوی دامغانی نیز تصریح کرده است و

پیش از وی هم مرحومان فروزانفر و مینوی متذکر شده‌اند، فردوسی به شعر و ادب عرب و متن قرآن و احادیث نبوی احاطه داشته و به قول خودمانیها مردی عالم و ملاً و درس‌خوانده به تمام معنی بوده است. چنین کسی را در ردیف امثال همر یا فلان حماسه‌خوان دوره‌گرد اروپای شرقی قرار دادن از انصاف به دور است. بنده نظرم خدای نکرده تحقیر ادب شفاهی یا قصه‌گویان و نقّالان و حماسه‌خوانان نیست، بلکه فقط می‌خواهم تأکید کنم که این دو گروه، یعنی ادا و علما که فردوسی جزء ایشان بوده است، و قصاص و روایات حکایات، اصلاً پرونده‌شان از هم جداست که هر کدام در حیطه هنری خاصی باید مورد مطالعه قرار بگیرند.

خانم دکتر دیویدسن یکباره فردوسی را جزء قصه‌گویان و نقّالان قرار داده است. وی حتی در این که شاهنامه بر اساس شاهنامه ابومنصوری تدوین شده و در واقع همان کتاب را فردوسی به شعر درآورده نیز آراء جمهور علمای شاهنامه‌شناس را به پیشیزی نگرفته و در وجود شاهنامه ابومنصوری هم شک کرده است. قبل از این که وارد بحث دقیقتری در این باره بشوم اجازه می‌خواهم که یک مطلب دیگر را هم در باب شیوه کار خانم دیویدسن به عرض برسانم.

علی‌رغم این که جلد اول شاهنامه تصحیح دکتر خالقی مطلق پنج شش سال قبل از انتشار کتاب خانم دیویدسن منتشر شده بود، وی تجزیه و تحلیل خود را از شاهنامه بر اساس چاپ مسکو قرار داده که غلطهای آشکاری در آن وجود دارد، و به همین دلیل هم در چند مورد مرتکب اشتباهاتی شده است که در صورت استفاده از متن خالقی برایش پیش نمی‌آمد. مثلاً همین موضوع تردید او را در مورد اتکاء فردوسی به یک متن منشور حماسی در نظر بگیرید. فردوسی، در آغاز داستان جنگ بزرگ کیخسرو بیت زیر را بر سیل مقدمه ذکر می‌کند:

کنون خطبه‌ای یافتم پیش از آن که مغز سخن یافتم پیش از آن
(خالقی ۷۷/۱۷۴/۴)

یعنی قبل از داستان جنگ بزرگ، در نسخه پیش‌دست فردوسی یک خطبه یا مقدمه‌ای وجود داشته است که فردوسی از مطالب آن بهره برده، و آن خطبه را هم به نظم آورده است. همین بیت در چاپ مسکو (ج ۷۹/۲۳۹/۵) به صورت «کنون خامه‌ای یافتم پیش از آن... الخ» ضبط شده و مصححین مسکو نسخه بدل نسخه قاهره خود را که «خطبه‌ای» بوده به زیر صفحه برده و ضبط بی‌معنی «خامه‌ای» را با پیروی کورکورانه از اقدم نسخ برگزیده‌اند. حالا که شاهنامه تصحیح خالقی در دسترس ماست می‌بینیم که نسخه‌های

فلورانس، لندن مورخ ۸۹۱، لنینگراد مورخ ۸۴۹، و سه نسخهٔ دیگر هم ضبطشان «خطبه‌ای» است نه «خامه‌ای». طبیعی‌ست که در مورد این داستان، شاهنامهٔ تصحیح خالقی جای چون و چرا نمی‌گذارد که فردوسی از روی متن کتبی کار می‌کرده است، و آراء خانم دکتر دیویدسن در باب منبع شفاهی داشتن شاهنامه و درک او از شاهنامه به‌عنوان اثری که در واقع دنبالهٔ سنت حماسه‌سرایی شفاهی ایرانی‌ست مردود است. اما به‌قول معروف چون از یک گل بهار نمی‌شود و با یک مثال جایز نیست که کلّ آراء یک متخصص شاهنامه‌شناس فرنگی را نادیده گرفت. بیا باید فرض را بر این بگذاریم که اصلاً دکتر خالقی شاهنامه را تصحیح نکرده بود و چهار جلد اول آن که قسمت عمدهٔ بخش پهلوانی حماسهٔ ملی و تقریباً نیمی از کلّ کتاب را تشکیل می‌دهد (یعنی تا آخر جلد پنجم از ۹ جلد چاپ مسکو) اصلاً در دسترس نبود. حتی با فرض این امر هم باز در خود چاپ مسکو دلایل محکمی وجود دارد که نشان می‌دهد متن مورد استفادهٔ فردوسی اصلی مدوّن و کتبی بوده، نه روایتی شفاهی و عامیانه.

اگر فردوسی تنها روایات شفاهی را نظم می‌کرد لابد آن حکایات و قصصی را که دوست داشت به‌شعر در می‌آورد و آنها را که دوست نمی‌داشت کنار می‌گذاشت. روایت شفاهی ترتیب مدوّن خاصی ندارد که شاعر مجبور به پیروی از آن باشد. در حالی که فردوسی یقیناً، و به‌تصریح خودش از یک تسلسل خاص روایت که در مآخذ اصلیش بوده است پیروی می‌کرده. مثلاً در آخر داستان بوزرجمهر و انوشیروان می‌گوید:

سپاس از خداوند خورشید و ماه که رستم ز بوزرجمهر و ز شاه
چو این کار دلگیریّت آمد به‌بن ز شطرنج باید که رانی سخن

(مسکو ۲۰۶/۸/۲۷-۲۶۲۶)

تردیدی نیست که فردوسی نظم مجلس بوزرجمهر و انوشیروان را با زحمت و دلخوری از مطالب خسته‌کننده و یکنواخت آن و تنها برای وفادار ماندن به‌اصل کتبی که جلوی رویش بوده به‌پایان آورده است. از آن گذشته خود وی صریحاً می‌گوید که داستان شطرنج پس از این داستان قرار دارد و اکنون باید به آن پردازد. در پیروی فردوسی از تسلسل مشخص حکایات در اصل مدوّن مورد استفاده‌اش حرفی نیست. چون دکتر خالقی در مقالهٔ آموزندهٔ خود در کتاب تقدیم‌شده به مرحوم دکتر عباس زریاب خوبی رحمة‌الله علیه به‌نام یکی قطره باران در این باب بحث کافی کرده است، بنده دوباره کاری نمی‌کنم. ولی در این که فردوسی بعضی از حکایات مذکور در شاهنامه را با کمال بی‌میلی نظم می‌کرده شکی نیست. چنان‌که در آخر داستان اسکندر هم می‌گوید: «گذشتم از این

سد اسکندری» (مسکو ۷/۱۱۱/۱۹۰۵). بنابراین اعتقاد به اصل شفاهی داشتن شاهنامه به کلی مردود است. از مثالهای متعددی که در شاهنامه برای اثبات این نظریه موجود است، بنده اختصار را به همین چند مورد بسنده می‌کند.

خانم دکتر دیویدسن از آن‌جا که پیش از بررسی متن شاهنامه، تئوری شفاهی بودن اصل حکایات آن را قبول فرموده است، به‌ناچار در حین خواندن متن هم، لغات و تعبیرات کتاب را تنها به‌صورتی درک کرده است که با آراء وی مخالفتی نداشته باشد. مثلاً چون وی معتقد است که فردوسی این داستانها را از حماسه‌خوانهای دوره گرد (مثل گوسانهای زمان پارتها) شنیده، هر جا که لغت‌سراینده یا خواننده در متن شاهنامه دیده است از آن به «آوازه‌خوان» یا به قول خودش به "singer" تعبیر کرده است. موارد متعددی از ابیات شاهنامه به‌عنوان شاهد این استنباط جدید در صفحات ۳۶ تا ۳۹ این کتاب ذکر شده است که بنده چند فقره از آنها را این‌جا به‌تقدیم می‌رسانم:

۱- به‌گفتار دهقان کنون بازگرد نگر تا چه گوید سراینده مرد
(مسکو ۳/۷/۱۹)

Now turn back to the words of the dehqan
Consider what the *singer* [sarayanda] says (p.36)

۲- سخنگوی دهقان چنین کرد یاد که یک‌روز کیخسرو از بامداد
(مسکو ۴/۳۰۲/۲۰)

[listen to] The dehqan who thus recalled the *spoken words* [sukhan guy] (p.36)

۳- سراینده دهقان موبد نژاد

A *singer* [sarayanda], a dehqan, son of a mubad (p.37)

۴- به‌گفتار دهقان کنون بازگرد نگر تا چه گوید سراینده مرد
(مسکو ۳/۱۶۹/۲۵۸۷)

Now turn back to the words of the dehgan
Consider what the *singer* says (p.37)

۵- چه گفت آن سراینده دهقان پیر

what did that *singer* say, that old dehqan (p.37)

۶- چو گفتار دهقان بیاراستم بدین خویشان را نشان خواستم
(مسکو ۸/۹۷/۷۶۳)

که این فقره اخیر را به این صورت ترجمه کرده است:

when I put into verse the spoken words of the dehqan
I wanted some sign of my own self in it (p.39)

نه این که ما تا به حال می پنداشتیم که یعنی «می خواستم یادگاری از خود باقی گذارم که همان شعر یا حماسه من است».

۷- ز گفتار دهقان یکی داستان بیوندم از گفته باستان

From the spoken words of the dehqan
I will join together a story from what was said in ancientines (p.39)

در این مثال، خانم دیویدسن «پیوستن» را که به معنی نظم کردن است به «I will join together» ترجمه کرده که بسیار جالب توجه است!

انصاف را باید اضافه کنم که نظر خانم دیویدسن در باب منابع شفاهی شاهنامه نظریه‌ای نیست که مختص به ایشان باشد. خود بنده نیز در زمان دانشجویی این اعتقاد را داشتم و حتی در رساله دکتریام نیز این عقیده را اظهار کردم. بعدها در ضمن مطالعه دقیقتر و بررسی عمیقتر شاهنامه متوجه شدم که نظرم به کلی غلط بوده است و حالا هم این جا اظهاراتی را که در جوانی در این مورد کرده بودم پس می گیرم. اما متأسفانه این نظر غلط کماکان میان شرق‌شناسان و مستشرقان شایع است. گذشته از خانم دیویدسن، استاد مؤلف کتاب، دکتر جروم کلینتون هم به همین عقیده است، چه در صفحه ۱۶ از مقدمه ترجمه خود از داستان «رستم و سهراب» می‌خوانیم:

"Ferdowsi was able to draw upon a wide variety of sources... [he] also seems to have had access to an extensive store of oral material"

یعنی «فردوسی به منابع گوناگونی دسترسی داشت... من جمله منابع مفصل شفاهی». بعد هم در متن ترجمه خود از مقدمه داستان رستم و سهراب یک بیت ساده را که معنایش اظهار من الشمس است به نحوی ترجمه می‌نماید که با عقیده شفاهی بودن منابع شاهنامه جور در بیاید و آن بیت این است:

ز گفتار دهقان یکی داستان بیوندم از گفته باستان

ترجمه دکتر کلینتون از این بیت نیز مؤید آن است که به نظر وی فردوسی از روایات شفاهی به داستان رستم و سهراب در منبع اصلیش چیزهایی افزوده است. مترجم بیت مذکور را به این صورت ترجمه کرده است: (بیت ۱۵ در ترجمه، ص ۵ متن)

In the dehqan's accounts there is a tale,
To which I've added from old narratives.

یعنی: «در روایات دهقانان، داستانی هست که من به آن از قصص باستانی [چیزهایی] افزوده‌ام.»

لابد خانم دیویدسن در کتاب خود از آراء استاد خود نیز متأثر گردیده است. بنده در این جا صریحاً اظهار می‌دارم که در سرتاسر شاهنامه حکایتی وجود ندارد که از منبع کتبی مشخص، یعنی از شاهنامه ابومنصوری اخذ نشده باشد. در این عقیده بنده تنها نیستم. سالها پیش از بنده، دکتر خالقی مطلق هم کلاً به همین نتیجه رسیده بوده است و مکرر در نوشته‌های خود این موضوع را گوشزد نموده. دکتر خالقی در نامه مورخ ۶ آوریل ۱۹۹۵ خطاب به بنده نوشته است:

اما بنده یاد ندارم که گفته یا نوشته باشم که فردوسی از مأخذ شفاهی استفاده کرده است و حتی حدسی را که درباره مأخذ داستان رستم و اسفندیار زده بودم که راوی آن بلبل (لقب گوسانهای آسیای میانه) بوده، در پایان کتاب گل‌رنج‌های کهن مشکوک دانستم. بنده معتقدم که نه تنها فردوسی از مأخذ کتبی استفاده کرده، بلکه مأخذ اصلی آن یعنی شاهنامه ابومنصوری هم دارای مأخذ کتبی بوده و حتی مأخذ اصلی آن هم، یعنی «خدا ینامه»، از مأخذ کتبی بوده است.

دکتر خالقی این مطلب را مدلل‌تر و مستندتر در یادداشت کوتاهی تحت عنوان «بازتاب» که در فصل کتاب، سال چهارم، (۱۹۹۳)، ص ۱۶۸-۱۷۳ به چاپ رسیده متذکر گردیده است. بنده احتیاطاً برای این که متخصصین شاهنامه هم درست موضوع را دریابند، این چند کلمه برگرفته از نامه دکتر خالقی را به انگلیسی ترجمه می‌کنم:

"I do not recall to have ever said or written that Ferdowsi used oral sources. Moreover, at the end of [my] book *Gul-i Ranj-ha-yi kuhan*, I considered a former suggestion of mine, to the effect that the narrator of the story of Rostam and Esfandiyar, was a central Asiatic gosan, bearing the title of *bulbul*, doubtful. I believe that not only did Ferdowsi utilize written sources, but also, that the main sources of *that* source, i.e. the *Abu Mansuri Shahnamah*, were also written. And not only that, but even *khudaynamah* had been based on written sources."

اعتقاد به منابع شفاهی شاهنامه که نه با متن شاهنامه می‌خواند و نه دلیل محکمی برایش در دست است به نحو عجیبی میان علمای غربی شایع است. تنها دلیل شیوع آن هم به نظر بنده این است که گروهی از آنان نه در علم فولکلور تعلیم دیده‌اند نه به زبان

فارسی ده قرن پیش چنان که باید تسلط دارند. و اما باز گردیم بر سر مثالهای خانم دیویدسن.

نخست ذکر چند مطلب در باب این مثالها ضروری است. اولاً شاهنامه‌خوانی در قدیم مثل نقالی از دوران صفویه به بعد نبوده است که مردی بیاید و منتشایی به دست بگیرد و وسط معرکه بایستد و با آن آهنگ و اشارات و حرکات مخصوص نقالان داستان پهلوانی بگوید. اگر چنین کسانی بوده‌اند ذکر صریحی از ایشان در متون ادبی نیست به غیر از یک مورد در کتاب النقص. آن‌هم حاکی از آن است که سنیان ایرانی عده‌ای معرکه گیر را علم کرده بودند تا در مقابل مناقب‌خوانان شیعه که در کوچه و بازار قصص اهل بیت علیهم السلام را می‌گفتند، قصه‌های رستم و اسفندیار و گاه‌گاه حکایات عمر و ابوبکر را نقل کنند. ولی جزئیات کار آنان به کلی نامعلوم است و هر چه درباره‌ی ایشان گفته آید زاده حدس و گمان است. ثانیاً شاهنامه‌خوانها عده‌ای مردم باسواد و لابد خوش صدا بوده‌اند که در دربار شاهان و امرا از روی یکی از شاهنامه‌های موجود قصص و حکایات ملوک ماضیه را بر می‌خواندند. یکی از اینان، مردی به نام کاراسی یا کاراستی شاهنامه‌خوان بود که از قَبَل محمود غزنوی، گویا به امارت قزوین منصوب شده بود و در سال ۴۲۱ یا ۴۲۳ هجری به جهت سختگیری و ظلم زیادش مردم شهر بر او شوریدند و در آن غائله به قتل رسید. بنابراین وقتی در نسخ قدیمه فارسی سخن از شاهنامه‌خوانی می‌رود سر و کار ما با اشخاصی از قبیل نقال دوره گرد یا تروبادور اروپایی و گوسان پارتی نیست، بلکه سخن از کسانی است که سواد داشته‌اند، با طبقه حاکمه محشور بوده‌اند، و گاه‌گاه جزء این طبقه هم محسوب می‌شده‌اند. خانم دیویدسن گمان کرده‌اند که هرگاه در شاهنامه سخن از سراینده داستان یا گوینده یا خواننده می‌رود، منظور فردوسی کسانی است که بالبداهة شعر حماسی می‌سروده‌اند و آن را به آواز می‌خوانده‌اند. به عبارت خانم دیویدسن سر و کار ما با "Oral Poetic Tradition" است (مثلاً ص ۳۵ و ۳۷ الی ۳۹). اما ببینیم که آیا فی الواقع لغت «سراینده» در شاهنامه به چنین معنایی به کار رفته است یا نه.

معنی لغت سراینده در شاهنامه بسیار وسیعتر از آن است که خانم دیویدسن پنداشته. از جمله این واژه در شاهنامه به معنای زیر به کار رفته است:

۱- «راوی حکایت»:

چه گفت آن سراینده سالخورد چو اندرز نوشین روان یاد کرد

(مسکو ۸/۳۱۱/۴۴۰۴)

۲- «قاصد و فرستاده و رسول»:

سراینده جندل چو پاسخ شنید بیوسید تختش چنان چون سزید
(خالقی ۱۴۰/۹۸/۱ = مسکو ۱۳۴/۸۷/۱)

یعنی جندل، سفیر فریدون به دربار یمن، «سراینده» خوانده شده است. بسیار بعید است که سفیر شاهی از گوسانهای دوره گرد باشد و یا احیاناً اهل ساز و آواز و نغمه‌سرایبی! و قس (خالقی ۵۰۶/۳۲۰/۱):

چو پوینده در زابلستان رسید سراینده در پیش دستان رسید
۳- «شاعر»: کما این که فردوسی در بسیاری از مواضع در شاهنامه از خود به لفظ سراینده یاد می‌کند: «کنون ای سراینده فرتوت مرد». در این که منظور فردوسی در این بیت، از «سراینده»، شاعر است نه "singer of tales" از آن جا معلوم می‌شود که پیش از او هم ابوشکور بلخی در آفرین‌نامه گفته است:

نگه کن که در نامه آفرین چه گوید سراینده پاکدین (یعنی خودش)
ایضاً در شهریارنامه، نسخه چایکین آمده است:

کنون ای سراینده داستان (یعنی خودش) ز گفتار دهقان روشن روان
پس استعمال این واژه به معنی «شاعر» نیز اظهر من الشمس است.

۴- در شاهنامه برخی از پادشاهان مثل کیخسرو و قباد ساسانی هم سراینده نامیده شده‌اند:

قباد سراینده گفتش بگوی...

(مسکو ۲۱۹/۴۲/۸)

چنان که کیخسرو هم شخصاً خود را سراینده می‌خواند:

تو دانی که من خود سراینده‌ام پرستنده آفریننده‌ام
(خالقی ۲۱۲۳/۳۰۶/۴ = مسکو ۲۱۱۳/۳۵۹/۵)

۵- گویا این خصلت سرایندگی منوط و مخصوص به طبقه خاصی نبوده زیرا حتی برخی از اطباء هم در شاهنامه، سراینده خوانده شده‌اند از جمله برزویه طبیب که کیله و دمنه‌را از هند به ایران آورد:

پزشک سراینده برزوی بود به نیرو رسیده سخنگوی بود
(مسکو ۳۳۴۲/۲۴۸/۸)

یا پزشک هندی اسکندر (مسکو ۴۰۷/۲۹/۷)؛ مقایسه شود با شهریارنامه:
سراینده شد پیر گفت ای جوان مرا این کوه را کوه عنبر بخوان

در این مثالها سراینده یعنی گوینده و سخندان یا راوی خبر نه خواننده و یا به قول محقق گرامی "singer". لابد این پزشکان کارهای مهمتری از آوازه‌خوانی و دوره‌گردی داشته‌اند.

۶- در یک مورد، کل سپاه کیخسرو خود را سراینده می‌خوانند. در این مورد معنی «ناصح»، یا «رایزن» مناسبتر از خواننده است:

چو ایرانیان این سخنها ز شاه شنیدند پیچان شدند از گناه
گرفتند پوزش که ما بنده‌ایم هم از مهربانی سراینده‌ایم
(خالقی ۴ / ص ۲۰۵)

ناگفته نماند که شاهنامه چاپ مسکو در این بیت به جای سراینده‌ایم که ضبط دو تا از نسخه‌هایشان بوده است به پیروی از اقدم نسخ سرافکنده‌ایم را ترجیح داده که از لحاظ صحت تکلیفش معلوم است (مسکو ۲۶۷/۵-۳۰/۵۲۹). علی‌ای حال در این مورد هم لابد سراینده مفهومی به غیر از خواننده دارد، مگر این که قبول کنیم کیخسرو در جنگ بزرگ به جای سرباز و جنگاور، عده‌ای خواننده و عمله طرب همراه داشته است که بسیار بعید می‌نماید.

بنده از خوانندگان ایران‌شناسی پوزش می‌خواهم که مجبور شده‌ام توضیح و اوضحات بدهم. ولی تصدیق می‌فرمایید که در برخی از موارد اگر پاسخ این گونه سخنان داده نشود، سکوت را نشانه تصدیق و رضا تلقی خواهند کرد.

یکی دیگر از اشکالات خانم دیویدسن که بیشتر جنبه لغوی دارد این است که هر جا سخن از گفتن و شنیدن به میان می‌آید، بلافاصله خاطر وی به مطالب شفاهی و افواهی و قصه‌گویان معطوف می‌گردد. حال آن که در ادب داستانی قدیم فارسی به هیچ‌روی نمی‌توان صرفاً به ظهور چنین کلمات و ترکیباتی در یک داستان تکیه کرد و بر اساس آنها تئوری بدیهه‌سرایی شفاهی را درباره آن حکایات صادق دانست. مثلاً توجه بفرمایید که شاعر دیگری در حماسه خود موسوم به شهریارنامه — که به غلط به مختاری غزنوی منسوب کرده‌اند و در واقع از او نیست — می‌گوید شهریار درون حصاری به دخمه اجدادش سام و نریمان و گرشاسپ می‌رسد و بر بالای سر ایشان لوحی از زر می‌بیند که در آن ذکر ستمهای بهمن بر خاندان رستم، که در آینده اتفاق خواهد افتاد، مسطور است. نص بیت که در متن مکرر شده این است، اول بالای سر سام نیرم:

به بالین سر بدش لوحی ز زر بخواند آن زمان لوح آن نامور...
دگر آنچه از بهمن آید پدید سراسر بدان لوح خواند و شنید

و سپس بالای سر نریمان:

دگر آنچه از بهمن آید پدید سراسر بدان لوح خواند و شنید
 متن، در هر دو مورد صریحاً مبین این است که مأخذ شهریار در باب آگاه‌شدن از
 خرابکاریهای بهمن در آینده منبعی کتبی است. اما مطلب به نحوی بیان شده که خواندن و
 شنیدن هر دو با هم به کار رفته است و لابد اگر خانم دیویدسن دستشان به این کتاب
 می‌رسید، می‌پنداشتند شهریار نیز «خوانده» بوده است. چنان که پیش از این تصریح
 کردم در این که اکثر داستانهای پهلوانی فارسی به صورت کتبی وجود داشته است شکی
 نمی‌توان داشت. البته بدون تردید روایاتی شفاهی هم از این حکایات در همان زمانها
 موجود و معروف بوده است کما این که روایات شفاهی حکایات شاهنامه که بعضاً با متن
 حماسه اختلافات کلی و جزئی دارد هم اکنون نیز شایع است.

ایران‌شاه بن ابی‌الخیر، صاحب کوش‌نامه که متن مصحح آن‌را دکتر جلال متینی
 فراهم کرده است و ان‌شاءالله بزودی به چاپ خواهد رسید، نیز همین شیوه التقاطی را در
 بیان مأخذ خود به کار می‌برد و در آغاز داستان می‌گوید (به نقل از نسخه منحصر به فرد
 کتابخانه انگلستان):

یکی مهتری داشتم من به شهر
 که از دانش و مردمی داشت بهر...
 مرا گفت اگر رای داری بر این
 یکی داستان دارم از شاه چین
 که هر کس که آن را بخواند به هوش
 بسی بهره بردارد از کار کوش
 بدیدم من این نامه سودمند
 سراسر همه دانش و رای و پند
 و آن‌گاه شاعر تصمیم می‌گیرد که «همه نامه در بیت خویش آورم». بنابراین شکی
 نیست که مأخذ وی کتاب بوده است نه روایتی شفاهی. نیز جای دیگر گوید:

سر داستانهای شاهان پیش
 که خسرو همی داشتی پیش خویش...
 نبشته به یونانی و پهلوی
 چنین یافتم گر ز من بشنوی
 همین شاعر بار دیگر در آغاز «حال پیل کوش با فریدون» گوید:

کنون زآبتین چون پیرداختیم
 ز کوش و فریدون سخن ساختیم
 ز گوینده چون باز جستم سخن
 مرا کرد از این داستان کهن [کذا]
 باز در همین منظومه آمده است: «چنین گفت گوینده داستان» و یا «چنین گفت گوینده
 باستان» که ممکن است برای علاقه‌مندان به مکتب "Oral Formulaic" این توهم را
 ایجاد کند که حکایت مندرج در کوش‌نامه نیز مأخوذ از منابع شفاهی است و حال آن‌که
 این قصه حتماً از منبعی کتبی به شعر درآمده است.

به همین قیاس وقتی فردوسی می‌گوید:

کنون زین سپس نامه باستان بیبندم از گفته راستان
(خالقی ۴/۱۷۴)

یا:

ز گفتار دهقان یکی داستان بیبندم از گفته باستان
منظورش این نیست که منبع و مأخذش شفاهی بوده است، چنان‌که ناظم داستان رستم و
کک کهزاد هم وقتی می‌گوید:

کنون داستان کک کوهزاد بگویم که دارم بدان سان به یاد
چنین گفت دهقان دانش‌پژوه مر این داستان را ز پیشین گروه
منظورش شفاهی بودن اصل حکایت نیست. در بعضی از مواقع در برخی نسخ داستانهای
حماسی، مقدمه حاکی از آن است که منبع شفاهی بوده، در حالی که در بعضی نسخ
دیگر تصریح به کتبی بودن منبع آن شده است. مثلاً در برزنامه، آغاز داستان به روایت
ملحقات شاهنامه این است:

کنون بشنو از من تو ای رادمرد یکی داستان پر آزار و درد
آخر داستان هم ختم می‌شود به این بیت:
به پایان رسانیدم این داستان بدانسان که بشنیدم از باستان
که انگار حکایت را شاعر از قول خودش می‌گوید. اما در نسخه کمبریج از همین حماسه
می‌خوانیم که:

چنین خواندم از نامه باستان که بنوشته بودند از راستان
یا در پایان شهریارنامه آمده است:

سه سال اندر این رنج برداشتم سخن آنچه بد هیچ نگذاشتم
به‌نظم آوردم به اقبال شاه شهی شهریاران و ظل‌آله...
جو مختاری آن باور [طن: نامور] داستان به‌نام تو گفت ای شه راستان...

(چاپ همائی، ص ۸۳۲)

که درست یادآور بیان فردوسی‌ست در ابیاتی چون:

بیبوستم این نامه باستان پسندیده از دفتر راستان
(خالقی ۴/۱۷۱/۳۲)

بیبوستم این نامه بر نام اوی... (خالقی ۴/۱۷۲/۵۰)

بنده تردیدی ندارم که اولاً شاهنامه فردوسی مطلقاً از روی منابع کتبی نظم شده و روایات

شفاهی تأثیری در شاهنامه یا نظم آن به صورت مستقیم نداشته و اگر هم روایات شفاهی وارد حکایات حماسی شده‌اند، این تخلیط سالها پیش از نظم شاهنامه و هنگام گردآوری خداینامه‌ها یا تألیف شاهنامه ابومنصوری صورت گرفته بوده است نه از طریق فردوسی یا به وسیله او.

دو موضوعی که باعث شیوع این سوءتفاهم، یعنی تأثیر ادب شفاهی در حماسه فردوسی شده و می‌شود این است که اولاً علمای ما و مخصوصاً علمای فرنگی به اهمیت گوسانها در نقل قصص حماسی بسیار اهمیت می‌دهند. ثانیاً ایادگار زیران را یک حماسه پهلوی منظوم می‌خوانند و بنا بر موجودیت آن استناد می‌کنند که سنت حماسه‌سرایی شفاهی در زمان فردوسی هم وجود داشته است. خانم دیویدسن به کرات با استناد به آراء خانم بویس این دو موضوع را بر سبیل حقیقت ثابت شده و بدیهی ذکر کرده است (مثلاً ص ۲۳ و ۹۳). بنده در این جا از اشاره مختصری به بی‌اساس بودن این دو نظریه چاره‌ای ندارم.

اولاً ایادگار زیران که بنویست آن را شعر دانسته بود، و مقاله‌ای هم در این باب در آغازین سالهای دهه ۱۹۳۰ منتشر کرده بود، شعر نیست. تئوری وی که این حکایت، شعریست ساخته شده از ابیات شش هجایی، هم به وسیله هنینگ و هم شاکد سالها پیش مورد سؤال و تردید قرار گرفت. ثانیاً بنویست در تلاش خود برای اثبات شعر بودن ایادگار زیران متن پهلوی را به صورتی «ویراسته» بود که با هیچ یک از موازین علمی و شایع تصحیح متن سازگاری نداشت. بنده آوانوشت او را با متن پهلوی مقایسه کردم و معلوم شد که:

الف - بنویست بسیاری از قطعات این حکایت را ظاهراً به این دلیل که زبان آن قطعه‌ای «شاعرانه» نیست حذف کرده است.

ب - حتی در مواردی که کلّ پاراگراف یا سطر حذف نشده، از ده یا پانزده درصد گرفته تا حداکثر ۵۷/۴ درصد کلّ هجاها را حذف کرده است.

ج - این حذف هجاها که گویا تنها فایده‌اش این بوده است که متن را به «شعر شش هجایی» تبدیل کند بعضاً حتی با صرف و نحو جمله در زبان پهلوی هم مغایر است.

د - اگر قرار بر این باشد که مصحح، در یک متن باستانی آزادانه هر هجایی را که بخواهد حذف کند، تا آن متن به «شعر شش هجایی» تبدیل شود، چنان که مقصد و منظور بنویست بوده برای همه بنی نوع بشر مقدور می‌شود که هر متنی را به صورت شعر

شش هجایی بازسازی کند.

بنا بر این به نظر بنده به شعر بودن ایادگار زیران چندان نمی‌توان اعتماد کرد. از آن گذشته، برخلاف عقیده علمای غربی که معیار سنجش ایشان در همه حال ایلیاد و اودیسه همر است، تحقیقات جدید در زمینه مطالعات حماسی نشان داده که هر داستان حماسی لزوماً منظوم نیست، بلکه اکثر به‌نثر است، اما گاهی گفت‌وگوها در این حکایات، یعنی صحنه‌های دیالوگ، به شعر بیان شده است. بنا بر این دور نیست که صحنه مویه پسر زریبر بر جنازه پدرش در ایادگار زیران، چنان که بنویست حدس زده بود به شعر باشد، اما منظوم بودن این دیالوگ دلیلی بر منظوم بودن کل حماسه نیست. لازم به یادآوری است که مقاله عالمانه بنویست بیش از شصت سال پیش چاپ شده است و بدین جهت جای آن دارد که علمای فرنگ که به همه نوع وسایل تحقیق، از کتابخانه و کامپیوتر و چه و چه دسترسی دارند، به تحقیقاتی که در این شصت ساله اخیر در زمینه مطالعات حماسی به‌توسط پژوهندگان فرهنگ مردم صورت گرفته است، اندک عنایتی مبذول دارند (مثلاً Jason, 1977).

مطلب دیگری که در این خصوص باید ذکر شود این است که به‌غیر از ایادگار زیران در زبان پهلوی هیچ قطعه دیگری که شعر حماسی خوانده شده باشد در دست نیست. یعنی حتی اگر فرض را بر منظوم بودن ایادگار زیران قرار دهیم مورد مشابهی در فارسی میانه نمی‌توانیم یافت که در آن حکایتی پهلوانی به شعر بیان شده باشد. برعکس از متون پهلوانی ایرانی میانه که باقی مانده، هم داستان سعّدی رستم به‌نثر است و هم کارنامه ارتخشیر پاپکان. بنده بعید می‌دانم که تنها ایادگار زیران تافته‌ای جدا بافته باشد. به‌رحال حتی اگر هم ایادگار زیران شعر باشد که نیست، از یک قطعه شعر استثنائی به فارسی میانه نمی‌توان در باب فردوسی یا حماسه او نتیجه‌گیری‌های بی‌اساس کرد.

اما آمدم بر سر گوسانها و فرضیه تأثیر ایشان بر شاهکار فردوسی که خانم دیویدسن مکرر به آن اشاره و تأکید کرده است (مثلاً ص ۲۴-۲۵).

در این که گوسانهای پارتی خوانندگان دوره گرد و بیسواد بودند که مردم را از غنی و فقیر با هنر خود سرگرم می‌کردند حرفی نیست. حرف، در این است که آیا اینان بعد از فتح ایران به‌دست مسلمانان هم در ایران یافت می‌شدند یا نه؟ بنده اعتقاد ندارم که در ایران بعد از اسلام حرفه‌ای حتی شبیه به حرفه گوسانان وجود می‌داشته است تا چه رسد به تأثیرگذاری ارباب آن حرفه بر حماسه فردوسی. تمام این گوسان‌بازها که در

میان خارجیان و عده‌ای از علمای خودمان هم علم شده است بر پایه حدس و گمانهای خانم مری بویس است، که ایشان با وجود تبحر و احاطه بر متون فارسی میانه و باستان و خبره بودن در دیانت زرتشتی، تا آن‌جا که بنده می‌داند، در شاهنامه‌شناسی ادعایی ندارد و بدین جهت استناد به نظریات وی درباره شاهنامه نادرست می‌نماید. نکته مهمتر خصوصیات خود لغت گوسان است در زبان فارسی و عربی. بنده به غیر از مجمل التواریخ والقصص و ویس و رامین کتاب دیگری نمی‌شناسم که واژه گوسان را در نقل، تصحیف و تحریف نکرده باشد. این واژه به صورتهای گویان، بویان، لویان، و یونان در نسخه‌های کتب مختلفه فارسی از قبیل آداب الحرب والشجاعة، نصیحة الملوك غزالی، و حتی روایات فارسی داراب هرمزیار و بسیاری منابع دیگر ذکر شده است. برخی از این کتب هم واژه را درست نفهمیده‌اند و هم صورت تحریف شده‌اش را نام کسی از ندما و حکمای دربار انوشیروان دادگر نداشته‌اند. این فقره اخیر احتمال آن را که تحریف یا تصحیف واژه معلول خطای کاتب است مرتفع می‌سازد، زیرا اگر فقط با طغیان قلم یا سهو در کتابت سر و کار داشتیم دیگر گوسان مثلاً در نصیحة الملوك غزالی تبدیل به «یونان حکیم» نمی‌شد و قصص و اخبار و جملات قصار وی هم نقل نمی‌گردید. علی‌ای حال حتی در مجمل التواریخ و ویس و رامین هم چیزی بیش از ذکر خنیاگری گوسان و قصه‌گویی نیامده. از این پره کاه، کوهی ساختن و خنیاگران دوران پارتها را به حیاط خلوت فردوسی در طوس کوچاندن از آن کارهاست که عقل من طلبه به هیچ روی به جزئیات ظریفه و دقایق لطیفه‌اش نمی‌رسد.

بازگردیم بر سر دیگر نکات جالب توجه کتاب خانم دیویدسن. نویسنده محترم دقیقی را زرتشتی می‌دانند، و علی‌رغم این که زرتشتی نبودن وی در یادنامه دقیقی هم به وسیله دکتر خالقی و هم از طریق مقاله دوست عزیز بنده ایرج افشار نشان داده شده است، خانم دیویدسن به مجوسی بودن دقیقی اطمینان دارد (مثلاً ص ۲۳-۲۴ و ۲۸). دهقانان و موبدان را هم در متن شاهنامه کنایه‌ای از خوانندگان سرودهای پهلوانی شفاهی می‌شناسد (ص ۳۵-۳۶). و چون فردوسی از دقیقی زرتشتی، که او هم از همین فرقه «سرایندگان»، مثل «موبد» و «دهقان» بوده است پیروی کرده، فردوسی را هم خواننده حماسی دانسته، و نوشته است که فردوسی کتاب شاهنامه را به عنوان سرود خویش عرضه می‌کند:

"Ferdowsi presents his composition as his "performance," *his own song* (p.26)

چنان که عرض کردم خانم دکتر دیویدسن برای اثبات «سراینده» بودن فردوسی،

به معنی «خواننده بودن» به شاهنامه هم استناد می‌کند. شواهد مورد استناد وی آن قدر خوشمزه است که انسان خودش باید آنها را بخواند و لذت ببرد و من به هیچ روی نمی‌توانم با ذکر مختصری از دقایق استدلال مؤلف حق مطلب را ادا نمایم. روی این حساب خوانندگان محترم را به صفحات ۱۷۱ تا ۱۸۱ این کتاب بازگشت می‌دهم که بخوانند و لذت ببرند.

مطلب دیگری که در باب نحوه کار نویسنده محترم قابل ذکر است، آن است که هنگام استناد به شاهنامه و شاهد آوردن از متن حماسه ملی ما، هر وقت قافیه تنگ می‌آید و بیتی که متن آن، با سریشم و بی سریشم، به ثوری وی تواند چسبید، یافت نمی‌شود، دلیرانه به زیرنویسهای متن مراجعه می‌کند تا بیت مناسبی از آن‌جا به دست آورد (مثلاً ص ۱۷۵-۱۸۰ و ۱۲۳ و غیره). اگر احیاناً بیت مناسبی در نسخه بدلها هم یافت نشد، به ملحقات شاهنامه مراجعه می‌نماید و بیتی مناسب حال خود در آن بخش از چاپ مسکو فراچنگ می‌آورد (مثلاً ص ۱۲۳). اگر بیت به درد بخور نه در نسخه بدلها به چشمش بخورد و نه در ملحقات، به چاپ مول مراجعه می‌کند و آن‌جا منظور نظر خود را می‌یابد. درست است که این شیوه تحقیق از نظر علم راهی به جایی نمی‌برد ولی انصافاً باید به پشتکار وی آفرین گفت. بنده فقط یک سؤال از مؤلف کتاب دارم و آن این است که اگر تنها ضابطه کار، مناسب بودن بیت شاهد است و نه الحاقی بودن یا الحاقی نبودن بیت، پس دیگر چه اجباری داشته است برای تألیف کتاب خود به متن انتقادی مسکو رجوع نماید. خوب بود که یا به یکی از شاهنامه‌های چاپ سنگی که به مراتب مفصل‌تر از چاپ مسکو است مراجعه می‌کرد یا فیلم یکی از نسخ خطی کلان شاهنامه را اتباع می‌نمود و به راحتی از ابیات آن نسخه شواهد خود را می‌یافت. چنان که مکرر متذکر شده‌ام، بنده به هیچ روی عقلم به شگردهای فنی تنویسن‌های خارجی و داخلی قد نمی‌دهد و این سرگشتگی هم معلول نادانی خود این طلبه است نه زبانم لال، بی‌اطلاعی آنان.

به هر حال برخی از استدلالهای نویسنده محترم چون بر قطعات الحاقی شاهنامه استوار است، به نظر کسانی که به اصل کلی تفاوت بین متن ویراسته شده و صحیح و قابل اطمینان و ابیات الحاقی و خراب اعتقاد دارند، قابل قبول نیست. مثلاً استناد به قطعه الحاقی «آوردن رستم کیقباد را از البرز کوه» (ص ۱۲۴-۱۲۵) که سالهای سال است الحاقی بودنش مسلم و مسجل گردیده، یا تشابه رستم و رخس (ص ۱۲۳)، یا داستان کره‌دار شدن رخس در بلاد توران مقارن با وصلت فرخنده رستم و ته‌مین، که این فقره اخیر را از ملحقات چاپ مسکو گرفته (ص ۱۲۳)، در این رابطه قابل ذکر است.

به‌علاوه خانم دیویدسن حتی در نقل ابیات شاهنامه هم مرتکب اشتباه شده است. مثلاً در صفحه ۱۵۱، دوبیت زیر را از چاپ مسکو بدین صورت نقل کرده است:

مرا گفت بیدادگر شهریار یکی جو [کذا] بود پیش باغ بهار
که چون آب یابد به‌نیرو شود همه باغ از او پر ز آهو شود
(مسکو ۶/۱۱/۴۴-۴۵)

To me he [Khosrow] said: "The oppressor monarch is like a stream [variant: weed] in a spring garden. For when it finds water, it grows Strang and so the whole garden is filled with faults. (p.151)

وقتی به چاپ مسکو مراجعه می‌کنیم، می‌بینیم که بیت به صورت زیر ضبط شده است:

مرا گفت بیدادگر شهریار یکی خو [یعنی علف] بود پیش باغ بهار
یعنی درست بر عکس صورتی که خانم دیویدسن در نقل خود آورده است. اصل ضبط، خو به معنی علف یا به قول وی weed است و تنها یک نسخه جوی دارد که آن صورت حتی به زعم مصححین نسخه مسکو واریانت محسوب می‌شود. خانم دیویدسن بیت را به صورتی نقل کرده است که گویا متن مسکو اصل ضبط را جو گرفته است و واژه خو را جزو نسخه بدلها آورده. بنده هم دفعه اولی که نقل قول خانم دیویدسن را دیدم همین تصور برایم پیش آمد و به همین صورت هم در نقد خود بیت را نقل کردم تا این که دوست دانشمند دکتر خالقی نقد بنده را خواند و این اشتباه را گوشزد کرد. خلاصه این که در نقل ابیات باید دقت بیشتری کرد و هرچه را که در متن هست با آنچه در پانوشتها آمده تلیق و تخلیط نکرد تا باعث سوء تفاهم نگردد. ناگفته نماند خانم دیویدسن همین بیت را در صفحه ۱۵۱ کتاب خود به دو صورت ترجمه کرده است. صورت اول، آن است که درست قبل از نقل بیت آورده:

"... (or if we accept a variant reading, Goshtasp is like a weed in the garden that will grow so rapidly as to overwhelm the garden"

یعنی: «اگر ما یکی از واریانت‌ها [ی ممکنه] را قبول کنیم: گشتاسپ مانند علف [هرزی] است که چنان سریع رشد می‌کند که همه باغ را فرو می‌گیرد.» این ضبط صحیح و صریح شاهنامه چاپ مسکوست که در متن آمده و به هیچ‌روی «واریانت» یا نسخه بدل نیست. ضبط کهنتر هم هست و در صحتش تردیدی نیست. صورت دیگری که خانم دیویدسن ترجمه کرده و بنده پس از ذکر دو بیت شاهنامه، نص ترجمه وی را آوردم، آن است که در آن خو را جو خوانده و به stream ترجمه نموده است. به هر حال، چنان

که یکی از متخصصین درجهٔ یک تصحیح متنهای لاتینی متذکر شده است: «دقت و امانت در نقل، هنر نیست، بلکه وظیفه است».

یا مثلاً در ص ۱۱۲ به ترجمهٔ این بیت توجه بفرماید:

بگرداندش سر ز یزدان پاک فشانَد بر آن فرّ زیباش خاک

(مسکو ۳۷۶/۱۵۱/۲)

"He turned away from God, the pure
and cast dust upon that beautiful *farr* of his"

یعنی «او [فاعل] سر از خدای پاک بگرداند و بر آن فرّ زیبای خود خاک پراگند»
خانم دیویدسن لفظ بگرداندش را که فعل متعدیست، و فاعلش هم صریحاً دیویست که کاوس را فریب می‌دهد به صورت فعل مرکب «سرگرداندن» یعنی روی برتافتن، فهمیده، به گمان این که کاوس فاعل جمله است، در حالی که متن شاهنامه صریح است که این دیو است که کاوس را گمراه می‌کند نه خود کاوس خویشتن را. بنابراین باقی استدلالهای خانم دیویدسن نیز در صفحهٔ ۱۱۲ که تماش بر مبنای این سوء تفاهم ساخته شده قابل قبول نیست. علی‌ای حال از این دست ترجمه‌ها هم در این کتاب کم نیست.

بنده این مثنوی هفتاد من کاغذ را با ذکر یک نکتهٔ نهایی به پایان می‌برم و آن این است که خانم دکتر دیویدسن هم به اقتضای از سنت شاهنامه‌شناسی نوین در امریکا که برطبق آن هرکس در باب شاهنامه یا اصولاً ادبیات فارسی چیزی می‌نویسد خود را ملزم می‌داند که به استاد ذبیح‌الله صفا هم گوشه و کنایه‌ای بزند و جمله‌ای بر او وارد آورد، در صفحهٔ ۵ کتاب خود نوشته است که صفا می‌پندارد داستانهای رستم برخی حکایات محلی سیستان است که داخل حماسهٔ ملی شده. بنده یادآوری می‌کنم که استاد صفا نه تنها چنین مطلبی ننوشته است، بلکه در کتاب حماسه‌سرایی در ایران صریحاً عکس این مطلب را متذکر گردیده است، که بنده در این جا عیناً آن را نقل می‌کنم:

پیداست که رستم و زال در داستانهای ملی ما از پهلوانان سیستان و زابل اند و بنابراین ممکن است چنین تصور کرد که داستان رستم را سکاهاایی که در ایام تاریخی به سیستان تاخته و در آن جا ساکن شده‌اند با خود از سرزمین اصلی خویش آورده باشند. این تصور، اگر چه در بادی امر معقول به نظر می‌آید اما علی‌الظاهر چندان به صواب نزدیک نیست... اگرچنان که قبلاً گفته‌ام نام رستم از اسامی سکایی نبوده و چنان که مارکوارت و نولدکه

نیز پنداشته و در این تصور مصیّب‌اند، ایرانی باشد در این صورت باید متعلق به عهد پیش از مهاجرت سکاها به سرزمین سیستان و توطن در آن سامان تصور شود... الخ (صفا، ص ۵۶۴-۵۶۵).

بنده نمی‌دانم چگونه می‌توان از این اظهار نظر صریح استاد صفا نتیجه گرفت که صفا معتقد است داستان رستم حکایتی سکایی است.

با ذکر یک لطیفه از مقالات شمس تبریزی به سخنان خود خاتمه می‌دهم:

یکی، سخن ماهی می‌گفت. یکی گفتش که خاموش، تو چه دانی که ماهی چیست، چیزی که ندانی چه شرح دهی. گفت من ندانم که ماهی چیست؟ گفت آری. اگر می‌دانی نشان ماهی بگو. گفت: ماهی آن است که همچنین دو شاخ دارد همچون اشتر». گفت: «خه! من خود می‌دانستم که تو ماهی را نمی‌دانی، الا اکنون که نشان دادی، چیزی دیگرم معلوم شد که تو گاو را از اشتر نمی‌دانی.

دانشگاه کالیفرنیا در لوس‌انجلس

منابع فارسی:

- ۱ - آداب الحرب و الشجاعة (مبارک‌شاه ۳۳-۶۰۷ هـ.) چاپ عکسی از نسخه کتابخانه انگلستان به شماره 16, 153 Add. به همت Ananiasz Zajaczkowski، ورشو ۱۹۶۹.
- ۲ - «آفرین‌نامه ابوشکور بلخی» در اشعار پراکنده قدیمترین شعرای فارسی‌زبان، به کوشش ژیلبر لازار، جلد دوم، تهران، ۱۳۴۱/۱۹۶۲، ص ۹۱-۱۲۷.
- ۳ - افشار، ایرج، «دقیقی در تحقیقات شرق‌شناسی»، یادنامه دقیقی، تهران، ۲۵۳۵، ص ۸۰-۹۲.
- ۴ - «برزونامه» ضمیمه شاهنامه فردوسی چاپ امیر کبیر، تهران، ۱۳۴۶، ص ۵۶۴-۵۹۵.
- ۵ - بیهقی، ابوالفضل، تاریخ بیهقی، به تصحیح علی اکبر فیاض، مشهد، ۱۹۷۷.
- ۶ - خالقی مطلق، جلال، «طوس زادگاه دقیقی‌ست؟» یادنامه دقیقی، تهران، ۲۵۳۵، ص ۲۲۱-۲۴۹.
- ۷ - تفضلی، احمد، (به کوشش)، یکی قطره باران، جشن‌نامه استاد دکتر عباس زریاب خویی، تهران ۸ - روایات داراب هرمزبار، ۲ مجلد، به کوشش اونوالا، بمبئی، ۱۹۲۲.
- ۹ - شمس قیس رازی، المعجم فی معاییر اشعار العجم، تصحیح محمد قزوینی، بیروت، ۱۳۲۷/۱۹۰۹.
- ۱۰ - شهریارنامه، (منسوب به عثمان مختاری)، به اهتمام غلامحسین بیگدلی، تهران، ۱۳۵۸.
- ۱۱ - صفا، ذبیح‌الله. حماسه‌سرایی در ایران، تهران، ۱۹۷۴.
- ۱۲ - عثمان مختاری، دیوان عثمان مختاری، به اهتمام جلال‌الدین همائی، تهران، ۱۳۴۱.
- ۱۳ - ایران‌شاه بن ابی‌الخیر، کوش‌نامه، کتابخانه انگلستان به شماره Or 2780.
- ۱۴ - مجمل‌التواریخ و القصص، به تصحیح محمد تقی بهار ملک الشعراء، تهران، ۱۳۱۸.
- ۱۵ - مقالات شمس تبریزی، به تصحیح و تعلیق محمد علی موحد، تهران، ۲۵۳۶.

- ۱۶ - غزالی، امام محمد. نصیحة الملوك، به تصحيح جلال الدين هماني، تهران، ۱۳۵۱.
- ۱۷ - فخرالدين اسعد گرگانی، ويس و رامین، تصحيح ماگالی تودوا - الکساندر گواخاربا، تهران، ۱۳۴۹.
- ۱۸ - خالقی مطلق، جلال، گل رنجهای کهن، تهران، ۱۳۷۲ (به کوشش علی دهباشی).

منابع غربی:

1. Benveniste, E., "Le memorial de Zarēr," *Journal Asiatique* 221 (1932): 245-93.
2. Clinton, J., (trans) *The Tragedy of Sohráb and Rostám*, Seattle, 1987.
3. Davis, D., *Epic and Sedition: The Case of Ferdowsi's Shāhnāme*. Fayetteville, Ark, 1992.
4. Foley, J., *Oral Formulaic Theory and Research: An Introduction and Annotated Bibliography*, New York, 1985 (in Garland Folklore Series).
5. Jason, H., *Ethnopoetry: From, Content, Function*. Bonn, 1977.
6. Shahbazi, A.S., *Ferdowsi: A Critical Biography*, Costa Mesa, Calif. 1991.
7. Motif= Thompson, S., *Motif-Index of Folk-Literature*, 6 vols. Bloomington, 1955-58.
8. Type= Aarne, A. and Thompson, S., *The Types of the Folktale*, FFC Communications No. 184. Helsinki, 1993 (originally published in 1928)

گلگشتی در آثار فارسی

برگزیده اشعار استاد بازار صابر

فرهنگ و تمدن کشورهای همسایه - ۴ (تاجیکستان)، انتشارات بین‌المللی الهدی (خیابان میرداماد، خیابان نفت، خیابان نیک‌رای، شماره ۲۷)، تهران، ۱۳۷۳، صفحات ۴۰۴، بها ۴۵۰۰ ریال

«انتشارات بین‌المللی الهدی» در مجموعه «فرهنگ و تمدن کشورهای همسایه» سعی می‌کند به‌نشر گوشه‌هایی از میراث فرهنگی این کشورها پردازد که به‌نحوی با فرهنگ و تمدن اسلامی و ایرانی مرتبط بوده و در توضیح و تبیین فرهنگ ایرانی کارآمد است...» (ص:پ).

در «مقدمه ناشر» می‌خوانیم: «ایران کهنسال در همارة تاریخ دوستدارانی داشته و دارد که عشقی دلدوز و دلسوز آنان را به این آب و خاک پیوند داده است. این دوستداران ایران بدان اندازه ایران و فرهنگ متعالی آن را دوست می‌دارند که از هر آنچه بوی غیر ایرانی می‌دهد گریزانند و معرفت راستین را در این آب و خاک می‌جویند. سخن ابوعمر و کلثوم بن عمر، شاعر عرب، معروف به عتابی پس از بازگشت از خراسان و دیدن کتابخانه مرو بازگوکننده این دوستدارهای جدی و عمیق و ریشه‌دار است. آن‌گاه که نزدیکان مأمون خلیفه عباسی از آشنایی او با زبان «عجم» تعجب می‌کنند، وی بر سبیل تعجب می‌پرسید: «که آیا معانی جز در کتابهای «عجم» یافت می‌شود؟»

این «نفی همگان و برگزیدن ایران» هنوز هم هوادارانی دارد. چه بسا مستشرقینی که پس از آشنایی با فرهنگ اسلامی و ایرانی به سایر عوالم بشری به‌چشم‌بی‌اعتنایی نگریسته‌اند و گم‌شده خویش را در مطاوی فرهنگ و تمدن متعالی و انسان‌ساز ما یافته‌اند» (ص: الف، ب). آن‌گاه نویسنده از بازار صابر سخن به‌میان آورده است که او «نیز همچون دیگر شاعران تاجیک در پی هویت گم‌شده خود است... و البته او بهای این روش و منش خود را با محرومیت از امتیازات و اخیراً چندین ماه زندان پرداخته است»

(ص:ب).

«بازار در دیداری که حدود دو سال پیش از ایران داشته و گزارش آن را در نشریه ادبیات و صنعت تاجیکستان در سال ۱۹۹۲ چاپ کرده است می‌نویسد: «سفر من به ایران، سفر به سرزمین سبزی بود که سالها این جانب آرزویش می‌کردم. سفر به سر جوی آب رکن آباد و باغ مصللا، سفر به زاینده رود و دماوند و جنگلستان مازندران، سفر به قدمگاه پرافتخار عزیزانم، نیایم. سفر به جایگاه مقدس، به برج و گنبد و مقبره‌ها، به سمبولها، به طلسم و تعویذ و فال، سفر به عالم فرهنگ، به عالم آهنگ، به عالم عشق، سفر به شهرهای قدیم، سفر به «بوستان و گلستان»، سفر به وطن بزرگم بود. من از زادگاه به سوی میهن می‌رفتم، از جداییها به سوی وصل وصال می‌رفتم» (ص:ب، پ).

«بخشی از شعرهای کتاب، تازه‌ترین و طبعاً سیاسی‌ترین شعرهای بازار صابر است که تاکنون در هیچ‌جا درج نشده است.» (ص:ب).

کتاب با «مقدمه ناشر» و «زندگینامه بازار صابر» آغاز می‌گردد، و سپس برخی از اشعار او از کتابهای باجمیدن، با چشیدن (۹۲ قطعه)، چشم‌سفیدار (۳۹ قطعه) نقل شده است و در پایان دو مقاله بازار صابر نیز زیر عنوانهای «از دل نرود یاد تو گر خون رود از دل» و «زبان مادری» آمده است.

تاجیکستان، بهای آزادی

دکتر شادمان یوسف (رئیس حزب دموکرات تاجیکستان)، ناشر: دفتر نشر فرهنگ اسلامی،

تهران، ۱۳۷۳، صفحات ۳۳۳+۱۴، بها ۴۴۶۰ ریال

کتاب با مقدمه پروفسور رحیم مسلمانیان قبادیانی آغاز می‌شود (ص ۱-۷) و آن‌گاه «سخنی با خوانندگان ایرانی» به قلم دکتر شادمان یوسف (ص ۹-۱۶) آمده و سپس فصلهای چهارگانه کتاب بدین شرح: ۱- تصرف آسیای میانه از سوی بلشویکان و عاقبت فاجعه بار آن (۱۷-۵۴)؛ ۲- بهمن ماه خونین و آغاز نهضت ملی و آزادیخواهی در تاجیکستان (۵۵-۷۵)، درسهای فاجعه فوریه ۱۹۹۰ (۷۶-۹۰)؛ ۳- کودتای کمونیستی و عواقب آن (۹۱-۲۴۴)؛ ۴- آیا ارتش ۲۰۱ روسیه در تاجیکستان بیطرف بود؟ (۲۴۵-۳۱۶)، و در پایان «آخرین سخن» (۳۱۷-۳۲۴) و بعد «تصاویر» (۳۲۵ به بعد).

ظاهراً اساس تألیف و چاپ این کتاب بر محکوم ساختن حکومت یازده ماهه امامعلی رحمانوف (تا تاریخ ۳۱/۱۰/۹۳، تاریخ نگارش مقدمه کتاب) قرار دارد. در این کتاب نابسامانیهای آن حکومت به شرح زیر مورد بحث قرار گرفته است: ۱- بیش از دوست هزار تاجیک کشته شده است؛ ۲- فرزندان اصیل ملت را «دشمن ملت» خواندند و به کشتار بی‌امان آنان دست زدند؛ ۳- آوارگی «بیش از یک میلیون آدم از بیم جان خود گریخته»؛ ۴- «شکجه کسانی که در دل مهر به وطن و ملت، در نیت تلاش برای عدل و انصاف و حقیقت داشته‌اند»؛ ۵- نابرابری حقوقی یعنی تمام روزنامه‌ها و مجله‌ها به استثنای نشریه کمونیستی ممنوع اعلان شدند؛ ۶- قحطی، چه امروز در تاجیکستان یک جفت گالش (که پای‌افزار اساسی زنان و دختران روستاها بود) ۶۵۰۰ روبل است، یک کیسه آرد ۱۷ هزار روبل، یک دانه نان ۱۷۰ تا ۲۰۰ روبل، و یک لیتر بنزین ۲۰۰۰ روبل؛ امروز تاجیکستان از کشورهای مشترک المنافع ۸۴۰ میلیارد روبل و

از کشورهای دیگر بیش از ۲۰۰ میلیون دلار قرض دارد و...
 آیا آنچه در این زمینه پرفسور رحیم مسلمانیان قبادیانی در تاریخ ۳۱ اکتبر ۱۹۹۳ نوشته است، از جهاتی با وضع کشور ناشر این کتاب بی‌شبهت نیست؟

قرآن سروده‌ای به سبک پارسی

محمد حسن عباسی، انتشارات همبستگی ملی ایران (هما)، پاریس، ۱۳۷۲، صفحات ۱۰۰، بها (۲) مؤلف می‌نویسد این کتاب صد صفحه‌ای (به قطع ۱۴ X ۲۱ سانتیمتر) نتیجه هفده سال پژوهش و کنکاش اوست، و وی حدود پنجاه هزار صفحه کتاب پارسی و عربی را طی این سالها جهت شناخت بهتر قرآن و اسلام مطالعه کرده، و کتاب حاضر عصاره آن مطالعات و پژوهشهاست» (ص ۱۱). او در جای دیگر نوشته است «بخش بزرگی از این کتاب ثمره سالها تحقیق و مطالعه می‌باشد که هزاران هزار ورق را خوانده، ترجمه نموده و پژوهش نموده‌ام...» وی تأکید می‌کند که در این کتاب هیچ سندی و سخنی از علما و نویسندگان غیر اسلامی و غیر پارسی نقل نکرده است. در فهرست منابع کتاب نام این کتابها را می‌خوانیم: — قرآن پیامبر اسلام؛ قرآن، الهی قمشه‌ای؛ قرآن، عبدالمحمد آیتی؛ تاریخ‌الکبیر، طبری؛ صحاح بخاری؛ فلسفه اسلامی؛ تاریخ ادبیات عربی. به طوری که ملاحظه می‌شود از سه قرآن نام برده شده است! که دومی و سومی به ترتیب قرآن، ترجمه الهی قمشه‌ای و عبدالمحمد آیتی‌ست. اگر اشتباه نکم کتابی به نام «تاریخ الطبری» نداریم. نام این کتاب تاریخ الرسل والملوک است تألیف محمد بن جریر طبری. همچنین کتابی هم به نام «صحاح بخاری» نداریم. «صحاح» جمع «صحیح» است و به شش کتاب «صحیح» که در احادیث اسلامی ست و مقبول واقع شده، «صحاح ست» می‌گویند. نام کتاب مورد نظر مؤلف الجامع الصحیح است تألیف محمد بن اسماعیل بخاری. و آن‌گاه معلوم نیست کتاب «فلسفه اسلامی» و «تاریخ ادبیات عربی» تألیف چه کسانی بوده است. مع‌هذا مؤلف اطمینان دارد که «انتشار این کتاب صد صفحه‌ای شورشی به پا خواهد نمود و بسیاری از باورها و تعصبات را خواهد لرزاند و...» (ص ۱۲).

مؤلف در بخش «اسرار مگو» خردمندان و دانشمندان را در طول تاریخ به سه دسته تقسیم کرده است:
 ۱- آنان که در پی کشف حقایق (به‌ویژه حقایق دینی و رازهای پیامبران و متفکران) شهادت افشاء و پرده‌بری را نداشته‌اند و چون موشی به گوشه‌ای خزیده و به گونه‌ای به تحقیق جامعه ادامه داده و می‌دهند که «ابوعلی سینا یکی از ایشان است»؛ ۲- دسته دوم که به حقایق پی برده ولی شیوه برخوردشان چون خیلی تند و بی‌مقدمه بوده، نتیجه مطلوبی به‌دست نیاورده‌اند مانند احمد کسروی. «افرادی چون صادق هدایت هرچند در مدرسه‌های آخوندی تحصیل نموده‌اند اما چون به حد کامل از رشد فکری نرسیده‌اند و کاملاً به اسرار مگو دست نیافته‌اند ترک تحصیل!! نموده و طنزنویسی بی‌اثر گشته‌اند!!؟» (نشانه‌ها همه از مؤلف است)؛ ۳- گروه سوم خردمندان و دانش‌پژوهانی که در پی کشف حقیقت هستی و ادیان و مذاهب، پرده از اسرار مگو برمی‌کشند اما با شیوه و متدی ویژه، و از این گروه... «از قیام شعوبیه و اخوان‌الصفا گرفته تا قرامطه و ناصر خسرو قبادیانی، حسن صباح، حلاج، مولانا، فردوسی، حافظ، خیام، عین‌القضات، سهروردی...» نام می‌برد. البته مؤلف با شکسته نفسی از شخص خود در گروه سوم نامی

نبرده است گرچه درباره این کتاب پیش از این نوشته بود «این کتاب صد صفحه‌ای شورشی به پا خواهد نمود...». ناگفته نگذاریم که تاکنون کسی این حقیقت را کشف نکرده بود که صادق هدایت در مدرسه‌های آخوندی درس خوانده است! مؤلف مدعی است که درباره بخشهایی از این نوشته تا سال ۱۳۶۰ با کسانی چون خمینی، علی خامنه‌ای، مطهری، خلخالی و استاد محمد تقی شریعتی نیز بحث کرده است (ص ۲۰).

در این کتاب، که مؤلف، خواننده را دعوت کرده است از آن سرسری نگذرد، مطالب عجیبی نوشته شده است. می‌نویسد «کلام حضرت محمد یعنی قرآن، به‌ویژه آیات مکی، به سبک و شیوه‌ای سروده شده که در تاریخ شعر تازی و سخنوری تازیان بی‌نظیر بوده است. در آن دوران یا قصیده یا غزل یا رباعی و... بوده، که همواره دارای وزن بوده است. اما شعر پارسی چنانچه [مقصود «چنان‌که» است] از گاتهای زردشت برمی‌آید بی‌قافیه اما زیبا بوده است مثلاً چون شعرهای نو این روزها! و سروده‌های پارسی قبل از اسلام، یا خسروانی بوده یا ترانه و یا سخنی به‌گونه شعر نو، که نه نظم، نظم بوده و نه نثر، نثر بوده است. پیامبر اسلام برای آفرینش دین جدید از سبک شعر پارسی به‌ویژه سروده‌های دینی بهره می‌برد! حتی چندین آیه قرآن، ترجمه اوستاست! به زبان تازی!!» (ص ۲۳).

در همین چند سطر که نقل کردیم مطالب گفستی بسیار است: سبک نگارش آیه‌های مکی — از نظر لفظی — شبیه است به آنچه پیش از اسلام کاهنان عرب مطالب خود را به آن سبک بیان می‌کردند و به‌همین سبب است که مخالفان پیامبر اسلام، از این جهت وی را «کاهن» می‌خواندند و وی از خود نفی «کهان» می‌کرد. «رباعی» قالب شعر فارسی است و به هیچ‌وجه اعراب دوره جاهلیت و نیز بعد از اسلام «رباعی» نسروده‌اند، در آیات مکی از نظر لفظی، اصل بر ایجاز و تقسیم عبارت به فرینه‌های مسجع است، و چنان‌که می‌دانیم «سجع» را در قرآن «فاصله» می‌نامند.

از دیگر مطالب بدیع این کتاب اینهاست:

«مولوی سالیان سال قاضی القضاات شهر قونیه بود» (ص ۲۵)، سلمان (روزبهان) «اولین کسی است که سرودن به سبک پارسی اما به زبان عربی را به حضرت محمد آموخت» (ص ۳۳). «سلمان... از قدرت سیاسی اسلام کناره‌گیری کرده و در تیسفون و مدائن منزوی شد، و حرکت انقلابی تشیع علوی را در برابر اسلام اموی سازمان داد» (ص ۳۵). «در صفحات بعد خواهیم دید که تا چه حد محمد با قریش و سنتهای آنان کج‌دار برخورد کرده و با آنها مدارا می‌کرد» (ص ۶۳).

نیز ناگفته نگذاریم که معلوم نیست چگونه ناصر خسرو قبادیانی متکلم و مبلغ متعصب اسماعیلی مذهب و حسن صباح سردسته آدمکشان اسماعیلی در ردیف کسانی قرار گرفته‌اند که «در پی کشف حقایق هستی و ادیان و مذاهب، پرده از اسرار مگو» برکشیده‌اند! در بقیه افرادی هم که نام برده شده‌اند نیز حرفهاست. به‌علاوه به‌یاد داشته باشیم که «تشیع علوی» و «تشیع صفوی» از سخنان دکتر علی شریعتی است. روح سلمان بیچاره از این مطلب به‌کلی بیخبر بوده است. در ضمن باید دانست که سلمان از سوی عمر خلیفه دوم والی شهر مدائن شد و بدین طریق نه‌تنها از «قدرت سیاسی اسلام» کناره‌گیری نکرد، بلکه به‌دستور عمر اداره شهر مداین را نیز پذیرفت و دقیقاً در تثبیت قدرت سیاسی اسلام کوشید. از سوی

دیگر این که مولف نوشته است سلمان «حرکت انقلابی تشیع علوی را در برابر اسلام اموی سازمان داد» نیز درست نمی‌نماید. زیرا دوران خلافت عمر، با عصر خلفای اموی سالها فاصله دارد.

روضه‌المدنیین و جنة‌المشاقین

مولف: شیخ الاسلام ابونصر احمد جام نامقی، معروف به ژنده پیل. مقابله و تصحیح و مقدمه و تحقیق و توضیح دکتر علی فاضل، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (خیابان سید جمال‌الدین اسدآبادی، خیابان ۶۴)، تهران، چاپ دوم ۱۳۷۲، صفحات ۴۶۴، بها با جلد شمیز ۴۰۰۰ ریال، با جلد گالینگور ۵۰۰۰ ریال

احمد ژنده پیل نامقی (۴۴۰-۵۳۶ ه. ق.) در قریه نامق از شهر ترشیز (کاشمر) متولد شد و در حدود دروازه معدآباد در خانقاه خویش در دهی متصل به جام درگذشت. این ده به سبب آرامگاه وی رفت و آمد بسیار بدان بر شهرتش افزوده شد تا به جایی که جای شهر جام را که در کنار آن بود گرفت و به نام تربت جام و تربت شیخ جام معروف گشت. خاندان شیخ احمد جام از سلسله‌های معروفی هستند که نزدیک بهمنصد سال از قدرتی دیوانی و سلطه و نفوذی روحانی برخوردار بوده‌اند و بیشترشان عنوان «خواجه» و «جامی» و «جامی‌الاحمدی» داشته‌اند و غالباً از زاهدان پاک‌رو و عارفان پاکیزه سیرت عصر خویش بوده و به «مشایخ جام» حسن شهرت داشته‌اند. از ژنده پیل یک رساله و سیزده کتاب و یک دفتر شعر شناخته شده است: ۱- رساله سمرقندیه؛ ۲- انس التأئین؛ در یک مجلد و ۴۵ باب؛ ۳- مفتاح النجات، در یک مجلد و ۷ باب؛ ۴- سراج السائرین در ۳ مجلد و ۷۵ باب؛ ۵- روضه‌المدنیین، در یک مجلد و ۲۳ باب؛ ۶- بحار الحقیقه در یک مجلد و ۱۸ باب؛ ۷- کنوز الحکمة، در یک مجلد و ۸ باب؛ ۸- دیوان شعر احمد جام. البته چند کتاب نیز از وی مفقود گردیده است که شاید روزی محقق در کتابخانه‌ای به آنها دسترسی پیدا کند.

روضه‌المدنیین (مرغزار گناهکاران) از متون معتبر زبان فارسی است که در سال ۵۲۰ ه. ق. تألیف شده و مشتمل است بر مباحثی در «امیدوار ساختن نومیدان شکسته‌دل، و عاصیان بشولیده روزگار، و به‌ویژه تازه‌جوانان بزه‌کار که اکنون دست از بیراهی و نابسامانی پاک شسته و آگاهانه جوای راستکاری و به‌روزی آمده‌اند» (ص ۶۷، مقدمه مصحح).

کتاب مشتمل است بر: مقدمه مصحح (ص ۷-۳۸)؛ شیوه کار و اسلوب نگارش شیخ جام (ص ۳۸-۶۷)؛ اجمالی در معرفی روضه‌المدنیین (ص ۶۸-۱۰۳)؛ عکسبایی از آرامگاه شیخ احمد جام (۸ صفحه)؛ و سپس متن روضه‌المدنیین مشتمل بر مقدمه مصنف و بعد ابواب ۲۳ گانه کتاب.

ارزش کار دکتر علی فاضل تنها در تصحیح یک متن کهن فارسی نیست، مقدمه‌ای که وی در ۱۰۳ صفحه بر کتاب نوشته و در آن، متن را از جهات مختلف مورد بررسی قرار داده، و نیز فهرستهایی که همراه توضیحات سودمند در ۲۳۵ صفحه در پایان کتاب آورده برای محققان دارای ارزش خاصی است.

موضوع گفتنی آن است که دکتر علی فاضل در ۲۵ سال اخیر وقت خود را یکسره صرف تحقیق و چاپ آثار احمد جام کرده است چنان که سال ۱۳۴۷ کتاب مفتاح النجات، در سال ۱۳۵۰ کتاب انس

التائین در سال ۱۳۵۵ چاپ اول روضه‌المذنبین، در ۱۳۶۸ منتخبی از کتاب سراج‌الساثرین، و اینک چاپ دوم روضه‌المذنبین را منتشر ساخته است.

ترکیب در زبان فارسی

دکتر مصطفی مقربی، انتشارات توس (مقابل دانشگاه تهران)، تهران، ۱۳۷۲، صفحات ۱۷۰، بها

(۴)

مؤلف از استادان و محققان سرشناس ایران است که سالهاست از جمله در زمینه مسائل مربوط به دستور زبان فارسی به‌ویژه دستور تاریخی زبان فارسی به پژوهش مشغول است و هرچندگاه حاصل برخی از تحقیقات خود را به چاپ می‌سپارد.

دکتر مقربی معتقد است «در روزگاری که ما هستیم و دانش و فن در سرزمینهای دیگر نه چهار اسبه که چهارصد اسبه به پیش می‌تازد، برای زنده ماندن و پس نیفتادن از این کاروان پیشرفت باید خود را با آن هماهنگ کنیم، یعنی علوم و فنون را به درستی بیاموزیم و به فرزندان خود منتقل کنیم، و همواره پا به پای آن پیش برویم و در متن آن باشیم. راه این انتقال تنها زبان فارسی است... باید لغات و اصطلاحات و تعبیرات علمی را از زبانهای بیگانه به فارسی درآوریم... پس ناگزیر باید از خصوصیات زبان خویش یعنی فارسی، در این انتقال مفاهیم به درستی آگاه باشیم، تا آنها را چنان که باید و شاید، و با توجه به تمام اطراف و جوانب صورت و معنی آنها به فارسی برگردانیم» و آن‌گاه اظهار نظر می‌کند که «یکی از ویژگیهای برجسته زبان فارسی، ترکیب‌پذیری آن است که نمونه‌های گوناگون آن در اسم و صفت — تا آن‌جا که من یافته‌ام — باشواید غالب آنها از نظم و نثر، در این دفتر فراهم آمده است. امید است که استادان و مترجمان علوم و فنون را در واژه‌گزینی فارسی راهنما و مددکار باشد» (ص ۵).

وی توضیح می‌دهد که مراد از زبان ترکیبی «این است که می‌توان از پیوستن واژه‌های زبان به یکدیگر، یا افزودن پیشوندها و پسوندها بدانها برای بیان معانی و مفاهیم تازه بهره گرفت و بدین‌گونه هزارها واژه تازه با معانی تازه ساخت» (ص ۶).

کتاب مشتمل است بر این عنوانها: ترکیب در زبان فارسی، بخش ۱: ترکیب در اسم و صفت (۳۹-۹)؛ پیوست (۴۰-۴۷)؛ بخش ۲: مشتقهای اسمی و وصفی از فعلهای ساده (۴۸-۷۹)؛ بخش ۳: در سه قسمت: الف - مشتقهای اسمی و وصفی از فعلهای مرکب؛ ب - ترکیب دو مشتق اسمی یا وصفی از فعلهای ساده با یکدیگر؛ ج - جمله یا فعل در کاربرد اسم، صفت، قید، و گاه مقوله‌های دیگر دستوری (۸۰-۱۰۲)، بخش ۴: درباره چند پسوند و نکته‌ای زبان‌شناختی و دستوری (۱۰۳-۱۴۴)؛ وار، واره، واری، وارته، ور (۱۴۶-۱۶۰)؛ فهرست وندهایی که در ترکیب با واژه از آنها سخن رفته است (۱۶۱-۱۶۴)، و در پایان فهرست ریز مطالب کتاب (۱۶۵-۱۷۰).

شایسته است کسانی که در این سالها، به‌خصوص در خارج از ایران بی‌محابا به لغت‌سازی دست می‌زنند به کتابهایی از نوع ترکیب در زبان فارسی نیز مراجعه‌ای بنمایند.

مجموعهٔ رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری

به تصحیح و مقابلهٔ سه نسخه، مقدمه و فهرست دکتر محمد سرور مولایی، انتشارات توس، تهران،

۱۳۷۲، ۲ جلد، صفحات ۸۴۵، بها ۱۵۵۰ تومان

دکتر محمد سرور مولایی را بارها در رژیم پیشین در بنیاد فرهنگ ایران که زیر نظر شادروان دکتر پرویز ناتل خانلری اداره می‌شد می‌دیدم. وی اهل افغانستان است و از دوستان زبان و ادب فارسی دری. اینک با چاپ این کتاب معلوم می‌شود وی پس از تغییر رژیم، خوشبختانه در ایران مانده است و به کار تدریس در دانشگاهها و تحقیق و تألیف مشغول است.

او در سال ۱۳۶۲ کتاب طبقات الصوفیه خواجه عبدالله انصاری را به چاپ رسانید و به طوری که از مقدمه کتاب مجموعهٔ رسائل فارسی... برمی‌آید از آن تاریخ به بعد ضمن تدریس، سرگرم آماده ساختن مجموعهٔ رسائل فارسی خواجه عبدالله انصاری بوده که سرانجام در سال ۱۳۷۲ به چاپ رسیده است. کار آقای دکتر مولایی در این زمینه ستودنی است چه در کمال دقت آثار خواجه عبدالله را با توجه به نسخه‌های کهن به چاپ رسانیده است.

کتاب آغاز می‌شود با: پیشگفتار (پنج - نه)؛ معرفی نسخه‌ها (ده - هشتاد و چهار)؛ ساختمان و محتوای رسائل (هشتاد و پنج - دویست و هشت) و سپس نوبت می‌رسد به رسائل فارسی بدین شرح: «رسالهٔ چهل و دو فصل در حکایت مشایخ» (۱-۲۵۲)؛ «رسالهٔ صد میدان» (۲۵۳-۳۳۴)؛ «رسالهٔ محبت‌نامه» (۳۳۵-۳۷۲)؛ «رسالهٔ سؤال دل از جان» (۳۷۳-۳۹۳)؛ «رسالهٔ ذکر» (۳۹۵-۴۲۷)؛ «رسالهٔ و من مناجاته و فواید قدس سره» (۴۲۹-۴۳۸)؛ «و من کلامه قدس سره» (۴۳۹-۴۴۲)؛ «رسالهٔ واردات» (۴۴۳-۴۵۸)؛ «رسالهٔ و من مقاله فی الموعظه» (۴۵۹-۴۷۲)؛ «رسالهٔ بی‌نام» (۴۷۳-۴۹۲)؛ «رسالهٔ و من مقولاته رضی الله عنه» (۴۹۳-۴۹۷)؛ «رسالهٔ کلمات» (۴۹۹-۵۱۰)؛ «رسالهٔ پردهٔ حجاب حقیقت ایمان» (۵۱۱-۵۳۴)؛ «رسالهٔ کنز السالکین» (۵۳۵-۵۹۲)؛ «پیوستهای کنز السالکین» (۵۹۳-۶۳۱)؛ «رسالهٔ قلندرنامه» (۶۳۲-۶۴۲)؛ «رسالهٔ الهی‌نامه» (۶۴۳-۶۷۵)؛ رساله‌ای از مجموعهٔ ۷۸۸ هجری (۶۷۷-۶۹۲)؛ «رسالهٔ فوائده» (۶۹۳-۷۰۴)؛ «برگزیده‌هایی از طبقات الصوفیه» (۷۰۵)؛ و در پایان: فهرست اشعار فارسی، فهرست آیات و پاره‌های قرآن کریم، فهرست احادیث و روایات و ترجمهٔ آنها که در متن آمده، فهرست کلمات قصار، فهرست اصطلاحات، فهرست اشخاص و اقوام و نام جایها (۷۱۹-۸۲۵) و فهرست لغات و ترکیبات (۸۲۶-۸۴۵).

دکتر مولایی در چاپ کتاب حاضر، اساس کار را بر سه نسخه قرار داده است: ۱ - مجموعهٔ کتابخانهٔ مراد ملا، در ترکیه، به شمارهٔ ۱۴/ ۱۷۹۶، مورخ ۸۵۲، شامل ۱۴ رساله؛ ۲ - مجموعهٔ کتابخانهٔ شهید علی‌پاشا، ترکیه، به شمارهٔ ۱۳۸۳، مورخ ۹۰۶ دارای هشت رساله؛ ۳ - مجموعهٔ کتابخانهٔ بعبنی مشتمل بر همان رساله‌های نسخهٔ کتابخانهٔ شهید علی‌پاشا. وی در ضمن پنج رساله از دیگر جنگها را نیز انتخاب و در کتاب حاضر چاپ کرده است. مولایی، با همهٔ این دقتها باز نوشته است «با این حال، اعتقاد ندارم که کارش کامل است و یا امر تصحیح و چاپ آثار پیر هرات به پایان رسیده است» (ص: پانزده).

مقدمهٔ ۲۰۸ صفحه‌ای و فهرستهای ۱۴۰ صفحه‌ای کتاب نیز از هر جهت قابل توجه است.

نامه‌های شگفت‌انگیز

از کشیشان ژنویت فرانسوی در دوران صفویه و افشار، ترجمه دکتر بهرام فره‌وشی، مؤسسه علمی اندیشه جوان، تهران، ۱۳۷۰، صفحات ۲۸۰، بها ۱۶۰۰ ریال

این کتاب در حدود سیصد و اند سال پیش با نام *Lettres edifiantes et curieuses* چاپ شده است. «نویسندگان مختلف کتاب کشیشان ژنویت بودند که در حدود سیصد و اندی سال پیش مأمور خدمت در ایران شده بودند و همگی در آنچه نوشته بودند، شاهد عینی وقایع بوده‌اند و این برای کسی که در تاریخ ایران کار می‌کند بسی با ارزش است».

گمان من آن است که این کتاب آخرین کار علمی شادروان دکتر بهرام فره‌وشی است که در سال ۱۳۷۲ درگذشت. دکتر فره‌وشی می‌نویسد «خواندن کتاب در لحظه‌های نخستین برای من آسان نبود، املاء واژه‌های کتاب به کلی با املاء امروزی زبان فرانسوی تفاوت داشت و تشابه حروف f و s در حروف چاپی و دیگر موارد دستوری در صرف افعال، کار خواندن را دشوار می‌ساخت» (ص ۶). وی می‌افزاید «در کار ترجمه سخت رعایت امانت شده است و از این رو گاهی که یک نام به دو تلفظ ضبط گشته است، هر دو تلفظ به صورتی که در متن آمده است به پارسی برگردانیده شده است. اگر کشیشان فرانسوی گاهی رعایت مراسم ادب را در وقایع نگاری نکرده‌اند، این خود کین‌توزی اینان را که خلاف مسلک روحانی آنان است می‌رساند و من به‌ناچار برای رعایت امانت، جمله‌ها را همان‌طور که بوده‌اند به پارسی برگردانیده‌ام» (ص ۷). به‌نظر مترجم «کتاب پر است از نکات تاریخی و جغرافیایی و نام درست و قدیمی شهرها و آبادیها و طرز حکومت پادشاهان و داوریه‌های ایشان و وزیران و عمال اداری و برخورد حاکم و داروغه با مردم و زندگی مردم ایران در سیصد سال پیش... در این نامه‌ها نارساییها و اشتباههایی وجود دارد که دانشمندی که در رشته تاریخ کار می‌کنند بدان خواهند پرداخت...» (ص ۷).

مندرجات کتاب پس از پیشگفتار عبارت است از: ۱ - خاطرات سفر پرمونی (۹-۱۷)؛ ۲ - یادداشتی به‌صورت نامه به پر فلوریو (۱۸-۴۴)؛ ۳ - گزارش سفر پر دولامانه (۴۵-۸۲)؛ ۴ - نامه پر باشو (۸۳-۸۸)؛ ۵ - نامه پدر روحانی ه. ب. (۸۹-۱۱۱)؛ ۶ - شرح تاریخی انقلابهای ایران در زمان تهماسب قلی‌خان، سفر جنگی او به هند (۱۱۲-۱۴۶)؛ ۷ - نامه‌ای از پرسنسی (۱۴۷-۱۷۷)؛ ۸ - یادداشتهایی دربارهٔ پستین سالهای پادشاهی تهماسب قلی‌خان (۱۷۸-۲۰۶)؛ ۹ - دومین نامه از پدر روحانی بازن (۲۰۷-۲۲۶)؛ ۱۰ - نامه از پرگریمو (۲۲۷ - ۲۳۴)؛ ۱۱ - نامه پدر روحانی دوینی (۲۳۵-۲۶۶)، و در پایان کتاب: فهرست نام کسان و جایها (۲۶۷-۲۷۸).

مهستی گنجه‌ای بزرگترین شاعرهٔ رباعی‌سرا

به کوشش معین‌الدین محرابی، نشر رویش (کلن، آلمان) و نشر باران، سوئد (Baran Book)

(Forlog, Box 40 84-163 04 Spanga, Sweden)

کار دقیق و علمی عرضه کردن دربارهٔ شاعری که نه ضبط صحیح نامش روشن است و نه دوران

زندگیش، چنان که برخی نیز حتی در زن بودن وی تردید کرده‌اند، کار ساده‌ای نیست. معین‌الدین محرابی نام کتابهایی را که در آنها از مهستی و اشعار وی و دوران حیاتش ذکری به‌میان می‌آمده از نظر گذرانیده است و کتاب حاضر را که در تألیف آن دقت بسیار به‌عمل آمده، به‌چاپ رسانیده است. در این کتاب ۳۰۲ رباعی که در متون مختلف به مهستی نسبت داده شده در سه بخش جداگانه چاپ شده است. بخش اول شامل ۱۴۷ رباعی که در منابع قدیمی تا پایان قرن نهم هجری ضبط شده است؛ بخش دوم شامل ۲۰ رباعی که در برخی از تذکره‌های قرن دوازدهم تا پایان عهد ناصرالدین شاه ثبت شده است؛ بخش سوم ۱۳۵ رباعی که فقط در کتابهای معاصرین دیده می‌شود.

در این کتاب ۳۹ رباعی شهر آشوب مهستی، هفت رباعی او در هجو، ۲ رباعی در طنز، و یک رباعی در هزل در صفحات ۳۱-۳۲ و ۳۶-۳۷ مشخص گردیده است.

بجز این، مؤلف درباره هر رباعی نوشته است که آن رباعی نخستین بار در کدام یک از مآخذ آمده است. از سوی دیگر ۹۴ رباعی از ۳۰۲ رباعی مذکور در این کتاب که در منابع مختلف به ۵۱ تن از دیگر شاعران نسبت داده شده، مشخص گردیده است، بدین ترتیب که هم در ذیل هر رباعی نام شاعر را ذکر کرده، و هم فهرست کامل آنها را در صفحات ۳۸۰-۳۸۲ آورده است.

موضوع جالب توجه آن که رباعی:

در دام تو خسته‌ای نیست چو من وز جور تو دلشکسته‌ای نیست چو من
برخاستگان عشق تو بسیارند لیکن به‌وفانسته‌ای نیست چو من

مهستی یا منسوب به‌وی، در لبه خارجی یکی از کاسه‌های سرامیک هفت‌رنگ، ساخته شده در فاصله ۵۷۵ تا ۶۱۵ هجری — محفوظ در Victoria and Albert Museum لندن — نوشته شده است. مؤلف، تصویر این کاسه را نیز در برابر صفحه ۲۳۴ چاپ کرده است.

ایران در آستانه سال ۲۰۰۰

انجمن پژوهشگران ایران، پاریس، ۱۳۷۲، صفحات ۳۱۳، بها (۴)

انجمن پژوهشگران ایران، در روزهای ۳۰ آبان و اول آذر ۱۳۷۱ (۲۱ و ۲۲ نوامبر ۱۹۹۲) سمیناری با عنوان «ایران در آستانه سال ۲۰۰۰» در پاریس برگزار کرد و «مباحث برگزیده‌ای را که در چرخش تاریخ به‌سوی هزاره سوم از اولویت‌های لازم برخوردار هستند... با شرکت تعداد قابل ملاحظه‌ای از پژوهشگران، اندیشمندان و صاحب‌نظران مسایل ایران» مورد بحث قرار داد. کتاب حاضر مشتمل بر هفده مقاله‌ای است که در این سمینار قراءت گردیده. عنوان مقاله‌ها بدین شرح است:

ایران و اقتصاد جهانی (فریدون خواند)؛ دردشناسی پول ایران (حسن منصور)؛ راه‌حلهای اقتصادی ایران برای سال ۲۰۰۰ (مهرنوش بهبودی)؛ نگاهی به‌مسائل فرهنگی و اجتماعی تاجیکستان (گیسو جهانگیری)؛ روابط ایران با جمهوریهای آسیای میانه و قفقاز در افق سال ۲۰۰۰ (رضا نصراللهی)؛ ورود ایران به صحنه سیاست افغانستان و دورنمای آن در سال ۲۰۰۰ (ابوتراب مستوفی)؛ فروپاشی دولت و تکرار قدرت (بیژن حکمت)؛ نهضت‌های اجتماعی قرن بیستم و بازتاب‌های آن تا سال دو هزار (خسرو خاوری)؛

هویت ایرانی (احمد اشرف)؛ چشم‌انداز دموکراسی در پیروزی آینده بر بستر شکستهای گذشته (داریوش همایون)؛ نقش اقشاری از طبقه متوسط جدید در جنبشهای ایران معاصر (آزاده کیان)؛ آب غنی شده با اکسیژن و اکسیژن درمانی خوراکی POT (ابوالقاسم پاکدامن)؛ جوانی جمعیت و مسائل آن (باقر پرهام)؛ مقدمه‌ای بر جمعیت‌شناسی ایران در سال ۲۰۰۰ (امیر هوشنگ زنوزی)؛ بررسی تحولات کمی آموزش عالی ایران (سعید پیوندی)؛ سرآمدان مذهبی ایران در سال ۲۰۰۰ (رامین کامران)؛ ایرانیان خارج از کشور و نقش آنان در تحولات سال ۲۰۰۰ (حسین لاجوردی). بدیهی‌ست مقاله‌های عرضه شده در این سمینار، به‌مانند دیگر سمینارها و کنفرانسها، از نظر کیفیت یکسان نیست.

دکتر حسین لاجوردی رئیس انجمن پژوهشگران ایران مقدمه‌ای بر این کتاب نیز نوشته است.

جغرافیای سیاسی خلیج فارس (گذشته، اکنون و آینده)

انجمن پژوهشگران ایران، انتشارات خاوران، پاریس، ۱۳۷۳، صفحات ۱۱۵ + ۵ صفحه نقشه، بها (۴) در مقدمه این کتاب آمده است: «رویدادهای چند ساله اخیر در خلیج فارس و کشورهای منطقه و پیوند حیاتی این رویدادها با سرنوشت ایران، «انجمن پژوهشگران ایران» را بر آن داشت که تاریخ، حال و آینده این مهم را به‌مانند دیگر مسائل حادث کشور مورد بررسی همه‌جانبه قرار دهد. به‌همین دلیل از صاحب‌نظران و دانشمندان ایرانی که در این زمینه دانش و تخصص لازم را دارند خواست تا تاریخچه خلیج فارس، حدود و وابستگی آن به ایران و همچنین مسائل مطرح شده در حال حاضر و نگرش آن برای آینده را در سمیناری مورد بررسی و ارزیابی قرار دهند. کتاب حاضر نقطه‌نظرهای مطرح شده در این سمینار می‌باشد. در حقیقت مسائل مطرح شده در دومین سمینار انجمن را می‌توان به دو حوزه تقسیم کرد: خلیج فارس، اقتصاد و نفت. کتاب حاضر مربوط به جغرافیای سیاسی خلیج فارس می‌باشد. در آینده‌ای نزدیک کتاب دوم که مربوط به مسائل اقتصاد و نفت است در اختیار علاقه‌مندان قرار داده خواهد شد...».

مقالات این کتاب نوشته دو تن است:

پیروز مجتهدزاده: «نگاهی به جغرافیای سیاسی و امنیت در خلیج فارس» (۷-۹۶) شامل: پیشگفتار (۷-۱۱)؛ بخش نخست: جغرافیای سیاسی خلیج فارس (۱۳-۲۵)؛ بخش دوم: مایملک ایران در خلیج فارس — نگاهی به پیشینه اقدامات ایران برای بازستاندن تنب و ابوموسی — بازستاندن تنب‌ها و ابوموسی (۲۷-۶۴)؛ بخش سوم: واکنش متقابل ایران و عربستان سعودی در رابطه با دگرگونیهای ژئوپولیتیک منطقه (۶۵-۸۸).

مهرداد خوانساری: نگاهی به مسائل امنیتی در خلیج فارس و منطقه در آستانه سال ۲۰۰۰ (۹۹-۱۱۵). در شرایط موجود که به‌سبب سیاستهای خاص جمهوری اسلامی ایران، امریکا و چند کشور اروپایی، شیخ‌نشینهای سابق را به جان ایران انداخته‌اند و نظریات خود را علیه ایران از زبان آنها بیان می‌کنند، تألیف هرگونه کتابی درباره حقایق تاریخی ایران در خلیج فارس (نه «خلیج عربی»، و نه «خلیج») کاری‌ست درخور قدردانی.

آشنایی با شهر تاریخی اصفهان

دکتر لطف‌الله هنرفر، انتشارات گُلها، اصفهان، صفحات ۱۲ + ۱۸۴ + ۴ + نقشه اصفهان، بها ۲۵۰۰

ریال

دکتر هنرفر قریب سه دهه است که به تحقیق و تألیف درباره بناهای تاریخی اصفهان مشغول است و هرکس بخواهد در این موضوع به کتابی معتبر مراجعه کند بی‌تردید باید به سراغ کتاب مفصل او گنجینه آثار تاریخی اصفهان برود که در رژیم پیشین دو چاپ آن منتشر گردید. دکتر هنرفر اینک کتاب مختصر مورد بحث را برای دوستان شهر اصفهان نوشته و در آن مباحث زیرین را مورد بررسی قرار داده است: موقع طبیعی و جغرافیایی اصفهان (۱-۳۸)؛ اصفهان در دوره‌های اسلامی تاریخ ایران (۳۹-۶۶)؛ آثار تاریخی مشهور اصفهان (۶۷-۹۵)؛ پلهای تاریخی اصفهان (۹۶-۱۰۶)؛ سایر آثار تاریخی اصفهان از دوره دیالمه تا اواخر دوره سلجوقی (۱۰۷-۱۱۹)؛ آثار تاریخی اصفهان از دوره سلطنت ایلخانان و سلاطین آل مظفر (۱۲۰-۱۲۸)؛ ابنیه تاریخی اصفهان از دوره جانشینان تیمور و عهد ترکمانان (۱۲۹-۱۳۱)؛ سایر آثار و ابنیه تاریخی اصفهان از دوره صفویه (۱۳۳-۱۵۳)؛ آثار تاریخی اصفهان از قرن سیزدهم و چهاردهم هجری (۱۵۴-۱۶۸)؛ بازارهای تاریخی اصفهان (۱۶۱-۱۶۸)؛ باغهای تاریخی اصفهان (۱۶۹-۱۷۲)؛ هنرهای زیبا و کارهای دستی (۱۷۳-۱۷۴)؛ مراکز گردش و تفریح (۱۷۵-۱۷۸)؛ احیای مورث فرهنگی و زیباسازی شهر اصفهان (۱۷۹)؛ کتابنامه.

کتاب با تصاویر سیاه و سفید همراه است.

فهرست تطبیقی نسخه‌های کهن غزلیات حافظ

تألیف اصغر مهدوی، نشر و چاپ به توسط مؤلف، در تیراژی محدود

اساس کار مؤلف دیوان حافظ ویراسته شادروان دکتر پرویز ناتل خانلری با همکاری شادروان علامه مجتبی مینوی (تا زمان حیات ۱۳۵۵) است. وی چهارده نسخه‌ای را که مورد استفاده خانلری و مینوی بوده است به انضمام سه نسخه دیگر مبنای کار خود قرار داده و پس از تهیه عکس از این نسخه‌ها به هر یک از غزلهای هر نسخه دو شماره داده است: یکی شماره مسلسل و دیگری شماره هر غزل بر حسب قافیه آن. مقصود مؤلف از تألیف این رساله آن است که «ارتباط هر یک از نسخه‌ها را با دیگر نسخه‌های خطی دیوان حافظ از لحاظ نسب و خویشاوندی — اگر بتوان گفت — معلوم کرد. به این معنی که، ولو به تقریب تعیین نمود کدام نسخه از روی چه نسخه یا نسخه‌هایی استنساخ شده و یا به عبارت دیگر سلسله نسب هر نسخه (شجره‌نامه) — اگر امکان داشته باشد — چیست و یا آن که خود آن نسخه منحصر به فردی است» (ص ۲).

برای این منظور نخست غزلیات دیوان حافظ را بر اساس چاپ دکتر خانلری شماره‌گذاری کرده است و سپس بر اساس قافیه غزلهای جدولهای دقیقی تهیه کرده است: جدولها از صفحه ۳۱ (حرف الف) تا صفحه ۶۶ (حرف ی)، و پس از آن در صفحه ۶۷ آمار غزلهای بیتها در نسخه‌های خطی مورد نظر و بر اساس قافیه چاپ شده است.

این کار تحقیقی ارجمند برای پژوهشگرانی که به بررسی دیوان حافظ علاقه‌مندند راهنمای بسیار خوبی‌ست.

ترجمه‌ای بر «فروردین یشت» اوستا «زردشت گرد» عمادالدین دولتشاهی، ناشر (؟)، صفحات ۱۸۸+۲۲، بها (؟)

کتاب پس از درگذشت مؤلف به توسط بهرام دولتشاهی فرزند وی به چاپ رسیده است. عمادالدین دولتشاهی دربارهٔ اوستا نظریه‌ای خاص دارد. وی به استناد قول نویسندهٔ روسی ایگور میخائیلوویچ دیاگونوف که نوشته است «موبدان زرتشتی در زمان اشکانیان، اوستا را جمع‌آوری کرده و بازنویس کردند و چون آنها به زبان اوستایی آشنا نبودند هر کس به نظر خود معنایی برای آن کلمات تصور کردند تا جایی که در زمان ساسانیان مجبور به تفسیر اوستا گردیدند»، می‌نویسد «و اما محققین غربی نیز متأسفانه به علت آشنا نبودن به زبانهای مختلف ایرانی کارهای قبلی را دنبال کردند» که فاقد ارزش است. به عقیدهٔ مؤلف کتاب، «زبان اوستایی، زبان کُردی‌ست و اگر کسی اوستا را برای هر کُردزبانی بخواند او به خوبی معانی آن را می‌فهمد» (به نقل از نامه‌ای که به همراه کتاب آمده است به امضای بهرام دولتشاهی). عمادالدین دولتشاهی در کتاب دیگر خود کوهپای ناشناختهٔ اوستا یا جغرافیای غرب ایران که ترجمه‌ای از زامیاد یشت اوستاست، محل تولد زردشت و نام همه کوهها و رودها و اماکنی را که در آن کتاب آمده در کردستان نشان داده است. او حتی معتقد است که شهر سمنگان (در داستان رستم و سهراب شاهنامهٔ فردوسی) در مغرب ایران و در اطراف کرمانشاه و همجوار کوه بیستون خودمان است. البته این گونه اظهارنظرها مستلزم آن است که کسی آنها را با اوستاشناسان در میان بگذارد. چه اگر به راستی «هر کُردزبانی» قادر است اوستا را بفهمد، دیگر مشکلی در اوستا باقی نمی‌ماند، در حالی که امروز محققان اروپایی و ایرانی متفقاً برآنند که در اوستا نکات مبهم کم نیست.

زبان فارسی: زبان علم (خلاصهٔ مقالات سمینار بین‌المللی)

زیر نظر دکتر ایرج بشیری، مرتبان: عسکرعلی رجبزاده و عبدالحی کاملی، دوشنبه (تاجیکستان)، ۱۹۹۴، صفحات ۳۸+۲۸، بها (؟)

در این رساله خلاصهٔ مقاله‌های ارائه شده در «سمینار بین‌المللی زبان فارسی، زبان علم» که در سال ۱۹۹۴ در تاجیکستان برگزار شد چاپ گردیده است. در این رساله ۱۷ مقاله از تاجیکستان، ۷ مقاله از ایران، یک مقاله از آمریکا (از یک ایرانی) به هر دو زبان فارسی و انگلیسی چاپ شده است. عنوان مقاله‌ها عبارت است از: زبان فارسی: زبان سخن‌شناسی؛ رجوع به استفادهٔ اصطلاح «خانه» در موسیقی تاجیکی؛ مطبوعات تاجیک و زبان فارسی؛ تصوف و زبان پارسی دری؛ زبان فارسی: زبانی علمی موسیقی؛ اصطلاحات زبان ملی؛ زبان فارسی: زبان تاریخنگاری؛ بازتاب وسایل حمل‌ونقل در ادب فارسی

قرون ده تا سیزده؛ اندیشه‌های ابوعلی سینا پیرامون اصطلاحات علمی مربوط به آموزش و پرورش؛ پارسی دری: زبان علم؛ زبان فارسی: زبان پزشکی؛ واژه‌های فارسی عهد باستان در نامگذاری محلهای جغرافیایی ملک خجند؛ استفاده کلمه‌های تاجیکی - فارسی در علم باستان‌شناسی آسیای مرکزی؛ ایجاد «پایگاههای اطلاعاتی» در حوزه‌های زبان فارسی؛ تأثیر قانون زبان ۱۹۸۹ بر روی اجتماع تاجیکان؛ فارسی: زبان علم؛ رشد و چگونگی هماهنگ سازی اصطلاحات روند علمی در زبان؛ زبان دری؛ روند واژه‌گزینی علم کتابداری و اطلاع‌رسانی در زبان فارسی؛ نفوذ و تأثیر زبان فارسی در زبانهای دیگر جهان؛ فرایند هماهنگ سازی واژه‌های روانشناسی در زبان فارسی؛ زبان فارسی: گذشته، حال و آینده؛ زبان فارسی، زبان الهیات در ماوراءالنهر قبل از استیلای مغولها؛ زبان و اسلوب افسانه‌های مردم فارسی‌زبان (در مثال افسانه‌های تاجیکستان، افغانستان و ایران)؛ مسأله گسترش زبان فارسی در «نمونه ادبیات تاجیک».

این رساله «به افتخار هزارمین سال سرایش شاهنامه حکیم فردوسی» چاپ شده است.

رازهایی در دل تاریخ، شاه اسمعیل شاعر نبوده و دیوانی هم نداشته است

نوشته فیروز منصوری، انتشارات آگاه (خیابان شاهرضا، مقابل دبیرخانه دانشگاه)، تهران. ۱۳۷۳، صفحات ۷+۱۱۸، بها ۱۸۰ ریال (شاید با توجه به بهای دیگر کتابها: ۱۸۰۰ ریال)

مؤلف نخست به سراغ تذکره تحفه سامی نوشته سام میرزا، فرزند شاه اسمعیل رفته که در آن آمده است شاه اسمعیل «گاهی بنا بر تشحیذ خاطر دریا مقاطر متوجه طبع آزمایی می‌گشته‌اند» (ص ۳). وی می‌افزاید بعدها این «تشحیذ خاطر» را چنان بسط داده‌اند که سروده‌های او [شاه اسمعیل] شامل دیوان کامل غزلیات، مثنویات و رباعیات گشته و مناقب‌نامه‌هایی را هم دربر گرفته است که گویی شاه اسمعیل همانند پادشاهان قاجاری آن‌قدر فارغ‌بال و خوش‌خیال بوده که کاری جز عیش و نوش و ترانه‌سرایی انجام نمی‌داده است» (ص ۴). مؤلف کتاب، «خطایی» تخلص شعری شاه اسمعیل را نیز به دلایلی مردود می‌داند. فیروز منصوری سپس به سراغ تذکره روضة السلاطین فخری هروی رفته که تاریخ تألیف آن به تألیف تحفه سامی نزدیک است (تاریخ تألیف روضة السلاطین در سالهای ۹۵۸-۹۶۲ است و تاریخ تألیف تحفه سامی ۹۵۹). در روضة السلاطین، شاه اسماعیل «صاحب دیوان مشهور دانسته» شده است که ظاهراً فرزند شاه اسماعیل مؤلف تحفه سامی به کلی از آن بی‌خبر بوده است!

فیروز منصوری معتقد است شاه اسمعیل زبان ترکی را در ایران رواج نداده است. باید بررسی کرد چند درصد از نامه‌هایی که شاه اسمعیل به سلاطین و امرا نوشته به زبان ترکی‌ست. چه مقدار از فرامین و دستورهای او به زبان ترکی صادر شده است. چه کسانی از شیوه شاه اسمعیل پیروی کرده و دیوان شعر ترکی و یا رساله و کتاب به ترکی نوشته‌اند. در دیوان خطایی چه مقدار از تصوف اسلامی و عرفان ایرانی، یا از سرگذشت آباء و اجداد شاه اسمعیل تبلیغ شده است. آیا در بین کتابهای نفیس و تذهیب یافته و مصور موجود در موزه‌های جهان، نسخه‌ای قابل اعتنا از دیوان خطایی موجود است. آیا برای بهزاد و شاگردانش که کتابهای معروف ادب فارسی را در عهد صفویه مصور ساخته‌اند فرصتی مناسبتر از این نبوده است که دیوان خطایی شاه اسمعیل را با خط خوش و تذهیب و مینیاتور عرضه کنند. آیا شاه اسمعیل

دربارهٔ ترویج زبان ترکی دستوری نیز صادر کرده است. به علاوه از یاد نباید برد که شاه اسمعیل نام فرزندان خود، تهماسب و سام را از نامهای شاهنامهٔ فردوسی گرفته است.

مؤلف کتاب معتقد است «دیوان خطایی یک مجموعه تبلیغاتی تعالیم بکتاشیست که مخلوط با لهجهٔ ترکی عثمانی و جغتایی سروده شده و به تصریح و تأیید عموم نویسندگان، در میان بکتاشیان و علویان (علی‌اللهی‌های ترکیه) رواج و شهرت فراوان یافته است و در بین مردم ایران از اشعار دیوان مزبور تا کنون استفادهٔ ادبی نشده است» (ص ۱۷).

بدیهیست برای اثبات این موضوع لازم است نخست دیوان خطایی به دقت به فارسی ترجمه شود و سپس از نظر مضمون مورد بررسی قرار گیرد.

نامه ها و اظہار نظر ہا

.....

میان بہدو نیم زد (رشیدالدین فضل اللہ،
جامع التواریخ، بہکوشش علیزادہ، باکو،
۱۹۵۷، ج ۳، ص ۳۲۷).

اشارہ بہ قتل صدرالدین احمد خالدی زنجانی مشہور بہ صدر جہان دارد کہ وزیر ایلخان گیخاتو بود و چند صباحی وزارت ایلخان غازان داشت تا عاقبت بہ امر او کشتہ شد. و او مردی دسیسہ باز و فتنہ ساز بود کہ اسباب نابودی گیخاتو را فراہم ساخت و وزیر فاضل جمال الدین دستجردانی را بہ سعایت و تہمت ناروا بہ کشتن داد و امیر نوروز را کہ غازان بہ دست او اسلام آورد با جعل مکتوب و سند نابود کرد. این است کہ نوشتہ رشید عاری از تکلفاتیست کہ خواندمیر دربارہ او بہ کار بردہ و این است کہ تخطئہ پهلوان ملک غوری از برای شرکت در قتل چنین نابکاری دشوار است.

ضمناً صاحب تاریخ رشیدی در شرح احوال خواجہ میرک نقاش ہروی (کہ ریاست کتابخانہ سلطان حسین بایقرا بہ عہدہ اش بود) بمضی اصطلاحات بہ کار بردہ کہ ذکر آنها بہ دنبال بحث واژہ ہای زورخانہ ای کہ آقای صدرالدین الہی در مقالہ خود مطرح فرمودہ اند بیفایدہ نیست:

مع ہذہ الاشکال انواع زورمند بہا می کرد کہ

آقای صدرالدین الہی در مقالہ خود «نگاہی دیگر بہ سنتی کهن: زورخانہ» (ایران شناسی، شماره ۴، ۱۳۷۳) اشارہ بہ مطلبی کردہ اند کہ صحیح نیست و تذکر آن ضروری می نماید. منشأ اشتباہ ایشان ظاہراً این است کہ نویسندہ محترم مقالہ، «صدر جہان» را لقب خواجہ رشیدالدین فضل اللہ پنداشتہ و جملہ زیر را کہ بہ نقل از حبیب السیر خواندمیر آورده اند مربوط بہ قتل خواجہ رشید دانستہ اند:

حکم شد کہ بنیاد فضایل و معالی را خراب گردانند و سرچشمہ جود و احسان را نمودار سراب سازند و در روز یکشنبہ بیست و یکم در جوی جاندا یک دست صدر جہان را امیر سوتای و دست دیگر را پهلوان ملک غوری گرفتہ قتلق شاه او را دونیم زد. این جملہ کہ در اصل مقتبس از نوشتہ خود رشیدالدین است:

روز یکشنبہ بیست و یکم رجب سنہ سبع و تسعین و ستمائہ، چاشتگاہ درجوی جاندار یک دست او امیر سوتای گرفتہ و دیگر پهلوان ملک غوری، امیر قتلغ شاه او را

روزپرواز نامی نرفته باشد. گویا در این‌جا نیز مانند مثال «سرو و تدر» قافیه بی‌نقش نبوده است. یعنی چون بلبل درخت نشین را به علت قافیه عاشق گل کرده‌اند، و پروانه قبلاً بدون داشتن شرط قافیه عاشق شمع شده بود، دیگر نخواسته‌اند در این تقسیم وظایف تغییری دهند و پروانه‌ای که شب در آتش عشق یا عشق آتش می‌سوزد، سپیده‌دم دوباره از بوی گل همچون سمندر از خاکستر خود برخیزد و به گرد گلان پرواز کند، و به‌ویژه از آن عاشق پاکباز شبانه، روزگرد بیوفایی سازند که هر دم بر گلی نشیند، بلکه این نقش روز او را به نسیم هرزه‌گرد داده‌اند که در پرده‌دری مهارت بیشتری از پروانه دارد. ملاحظه می‌فرمایید که در میهن ما از همان آغاز هم کار را همیشه به‌کاردان می‌دادند و هم به یک نفر دو شغل نمی‌دادند که ایجاد بیکاری و بی‌عدالتی نکند، با آن که شب‌پره نورپرست و پروانه گل‌باز اصلاً از پدر و مادر از هم جدا هستند و بیشتر پسرعمو به‌شمار می‌روند، ولی باز چون رسمی که آلمانی‌ها *Vetternwirtschaft* «اقتصاد پسرعمویی»، یعنی تقسیم کردن مشاغل و منافع میان خویشان و دوستان و سپردن کشور به‌هزارفامیل می‌نامند که شاید شما در ینگه دنیا *nepotism* می‌گویید، در میهن ما از قدیم مانند ازدواج با محارم رسمی بسیار زشت به‌شمار می‌رفته، لذا از تقسیم کردن مشاغل میان خویشاوندان نیز باک داشته‌اند...

جلال خالقی مطلق

هامبورگ، ۱۴ مه ۱۹۹۵

پیشنهاد:

آذربایجان قفقاز

در سرمقاله شماره اخیر ایران‌شناسی (شماره

مطلقاً منفی تصویر و نقاشی‌ست. از پنجه‌گرفتن تا توخماق‌داری اکثر زورمندی‌ها را ورزش می‌کرده به آن شهرت داشته است، جمع ساختن تصویر به این امور بسیار غریب است (میرزا محمد حیدر دوغلات، تاریخ رشیدی، (Oriental College Magazine 10/3, 1934 ص ۱۵۰-۱۷۲، با توجه به تصحیحات آقای ملکیان شیروانی در *Journal Asiatique* No. 1-2, (1988), ص ۱۰۰).

چنین پیداست که در قرن نهم و دهم هجری ورزشهای باستانی را «زورمندی‌ها» می‌گفته‌اند که شامل پنجه‌گیری (نوعی کشتی) و توخماق‌داری (که همان میل گرفتن است) می‌شده است. عجب این‌جاست که حدود یک قرن بعد به‌گفته قاضی احمد قمی، نقاش زبردست دیگری، آقا رضا ولد علی اصغر کاشانی مشهور به رضاء عباسی «میل به تماشای کشتی‌گیران و وقوف در تعلیمات آن دارد» (قاضی احمد قمی، گلستان هنر، به‌کوشش احمد سهیلی خوانساری، تهران ۱۳۵۲، ص ۱۵۰) و این دو مورد شاید دلیلی باشند بر ارتباط ممتد ارباب حرف با جماعت پهلوانان و کشتی‌گیران.

با تقدیم احترام، ابوالعلاء سودآورد

بوستون - ۱۴ آوریل ۱۹۹۵

تندرست و کامروا باشید. شماره اخیر ایران‌شناسی (شماره ۴، سال ۶) پس از آن که به اتفاق ژول ورن دوسه بار به دور کره زمین گردیده بود، سرانجام نشانی بنده را پیدا کرد و نزول اجلال فرمودند. در هر حال از لطف حضرت عالی سپاسگزارم. مقاله «پروانه و شمع» را خواندم و واقعاً جای تعجب هم هست که در شعر ما از پروانه

انگلیس و روسیه با قوای عثمانی در خاک ایران بودند و با هم می‌جنگیدند. بعد از عقد قرارداد، قوای روسی که در نتیجه انقلاب و نداشتن سرپرست از هم پاشیده شده بود زود از ایران خارج شد ولی قوای طرف دیگر که عثمانی بود وضع دیگری داشت.

در جریان انقلاب روسیه در قسمتهای مختلف آن کشور اوضاع متفاوت بود. قفقازها درصدد استقلال برآمدند ولی قفقاز یکی از مراکز فعال حزب سوسیال دموکرات (حزب لنین) بود که استقلال قفقاز را در فدراسیون روسی بلشویکها می‌خواستند در حالی که میانه‌روها استقلال کامل و ملی را در نظر داشتند و بدین‌جهت فدراسیون قفقاز را از ارمنستان و گرجستان ایجاد کردند که مرکز آن در تفلیس بود و بلشویکها هم کمونی با مرکزیت باکو برپا کرده بودند. فدراسیون قفقاز از بلشویکها دعوت کرد ولی آنان حاضر به شرکت نشدند. اکثریت میانه‌روها و راست‌گراها در ماه فوریه ۱۹۱۸ مجلس قانونگذاری به نام Seim ایجاد کردند که در آن‌جا حزب مسلمان مساوات قفقاز نقش عمده را بازی می‌کرد. رئیس آن حزب محمد رسول‌زاده بود که مدتی در اوائل مشروطه مدیر روزنامه ایران در تهران بود که بیانگر نظرات حزب دموکرات ایران بود و در سال ۱۹۱۰ با تهدید و دستور دولت روسیه از طرف دولت ایران اخراج شد و به استانبول رفت. در آن‌جا مدتی با سید حسن تقی‌زاده که از ترس ترور از ایران گریخته بود هم‌منزل بود. رئیس مجلس سئیم چه‌خن کلی گرجی بود.

امضای قرارداد برست لیتوسک مورد اعتراض شورای متفقین در تفلیس واقع شد. شورای متفقین که نظامیان بودند به ادعاهای ارضی علیه روسیه

۳، سال ۶) «خرس و نان شیرمال»، به علت اهمیت آن موضوع، لزومی در تکرار جریان آذربایجان نبوده است. برای روشن شدن نحوه انتخاب و برقراری نام آذربایجان (که سرحد آن در شمال به رود ارس می‌رسد) به منطقه قفقاز که در شمال رود ارس واقع است با این نامه مصدع می‌شوم:

قفقاز بعد از انتزاع از ایران به وسیله پیمان گلستان ۱۸۱۳ و پیمان ترکمانچای ۱۸۲۸، از طرف تزار به وسیله شخصی که عنوان نایب‌السلطنه قفقاز داشت اداره می‌شد و آن مقام و شخص عامل اجرای دستور و نظر پتروگراد در منطقه بود. بدین‌جهت طرح بمباران مجلس شورای ملی در دوره اول آن، در ستاد آن نایب‌السلطنه ریخته شد و قوای روسی به دستور آن شخص به عنوان حفظ و حمایت خارجیان به تبریز فرستاده شد که در آن‌جا ثقة‌الاسلام و عده‌ای را به دار زدند و باز به دستور آن شخص قوای نظامی روس به کرج رسید و با تأیید انگلستان اولتیماتوم برکنار کردن شوستر کارشناس امریکایی به ایران تحمیل شد. «قفقاز» تا انقلاب روسیه «قفقاز» بود.

انقلاب روسیه در ماه می ۱۹۱۷ به وسیله میانه‌روها آغاز شد. وقتی در اکتبر آن سال زمام انقلاب به دست تندروها و بلشویکها افتاده بود از متفقین (آلمان، عثمانی و اتریش) تقاضای ترک مخاصمه کردند تا در داخله بتوانند نظم برقرار کنند. در سوم دسامبر ۱۹۱۷ آتش‌بس برقرار شد و در پنجم دسامبر در برست‌لیتوسک قرارداد ترک‌مخاصمه به امضاء رسید. در نتیجه فعالیت آزادخواهان ایران ضمن آن قرارداد به ابتکار آلمان‌ها طرفین متعهد شدند که قوای خود را از ایران خارج کنند زیرا در طول جنگ بین‌الملل اول با این که ایران اعلام بیطرفی کرده بود قوای

امضای خودشان قرار بود نیروی خود را از ایران خارج کنند برعکس به ایران نیروی تازه‌ای فرستادند و از آن راه به قفقاز کمک می‌کردند و همین اقدام آنها سبب شد که انگلیسها قوای تازه به ایران فرستادند و در قزوین تمرکز دادند. حزب مساوات با کمک عثمانی‌ها کمون قفقاز را از باکو برانداخت و با حزب همت که افراد میانه‌روی بودند متحد شد.

فدراسیون قفقاز برای استحکام موقعیت خود اعلام استقلال کرد و به ترکیها که در ارمنستان پیشرفت می‌کردند پیشنهاد مذاکره داد، مذاکراتی که در ترابوزان قطع شده بود در ۱۱ ماه مه ۱۹۱۸ در باطوم دوباره از سر گرفته شد. نمایندگان قفقاز به ریاست چه‌زن کلی و عضویت رسول‌زاده و خاجازنونی به مذاکره نشستند. ترکیها خواهان الحاق اراضی بیشتری بودند و ۷۲ ساعت فرصت دادند که واگذاری اراضی را بپذیرند. رهبران حزب مساوات رفیع بیگ‌اوف و سلطانوف با نماینده عثمانی خلیل بیگ برای اعلام استقلال مسلمانان به مذاکره پرداختند. گرجیها که از اختلاف نظر آلمان و عثمانی مطلع بودند از حضور ده هزار نفر آلمانی در گرجستان استفاده کرده در صدد اعلام استقلال گرجستان برآمدند. بین احزاب و فدراسیون اختلاف پیدا شد و ستم انحلال فدراسیون را اعلام کرد. چند ساعت بعد در ساختمان مرکز ستم ژوردانیا رئیس شورای ملی گرجستان در حضور فن شولنبرگ نماینده قیصر آلمان استقلال گرجستان را اعلام کرد. روز بعد کمیته اجرایی شورای مسلمانان قفقاز در یکی از اتاقهای هتل اوریان تفلیس استقلال آذربایجان را «که قلمرو آن در آینده به اراضی واقع در جنوب و شرق گسترش خواهد یافت» اعلام داشت و بدین ترتیب در فاصله

بافشاری داشتند و از موافقت دیپلماتها راضی نبودند. ترکیها خواستار ارمنستان غربی (ارمنستان ترکیه) و بازگشت قارص و اردهان و باطوم بودند که در سال ۱۸۷۸ از عثمانی منتزع شده بود و نظامیان آلمانی چشم به نفت باکو داشتند و هزاران نفر از نیروی نظامی آلمان در گرجستان بود که معتقد بودند عثمانیها به جای ادعای ارضی در آن منطقه بهتر است به مقابله با نیروی انگلستان در عراق بکوشند.

عثمانیها در جبهه ارمنستان که از طرف روسها به قوای ارمنی واگذار شده بود فشار آورده پیش رفتند و ارزنجان و ارضروم را گرفتند. مجلس ستم به ترکیها خبر داد که آماده صلح است. ترکیها موافقت کردند. نمایندگان ترک با چهار روز تأخیر به ترابوزان آمدند. در این میان بلشویکهای مسکو با واگذاری قارص و اردهان موافقت کرده بودند. رئیس هیأت نمایندگان ترک، حسین رثوف بیگ در افتتاح جلسه گفت «خدا را شکر می‌کنم که این فرصت خوش آمدگویی به نمایندگان مردم نجیب قفقاز را که به تدریج به سوی استقلال می‌روند عنایت کرده است» و اظهار تأسف کرد «که نتوانسته‌اند تکلیف تاریخی خود را در سالهای اخیر در کمک به مردم قفقاز که سرنوشتشان از لحاظ مذهب، نژاد و تاریخ با سرنوشت ترکیه یکی‌ست انجام بدهند» در این نطق گرجی‌ها و ارمنی‌ها نادیده گرفته شده بودند و ضمن مذاکره هم حسین رثوف بیگ می‌گوید «مأموریت او مذاکره با جمهوری ماوراء قفقاز در حال تشکیل است» مذاکرات آنان بی‌نتیجه قطع شد و هیأت ترک در ۱۴ مارس ۱۹۱۸ ترابوزان را ترک گفت.

سوسیال‌دموکراتها و کمون قفقاز مخالفین را در فشار گذاشته بودند. عثمانی‌ها که طبق تعهد و

بین ۱۱ تا ۱۸ ماه مه ۱۹۱۸ که ملاقات بین خلیل بیگ و نمایندگان قفقاز جریان داشت نام آذربایجان به دستور و راهنمایی انورپاشا وزیر جنگ ترکیه که از بان‌تورکیستها یا بان‌تورانیستهای عثمانی بود به‌جای قفقاز ضمن اعلام استقلال به کار برده شد. و در این ضمن انگلیسها هم که با بلشویکها به جنگ درآمده بودند غیر مستقیم در واقع به حکومتی که در قفقاز روی کار آمده بود کمک می‌کردند ولی این وضع دیری نپایید زیرا جنگ بین‌الملل اول با شکست آلمان و عثمانی و اتریش در ۱۹۱۸ پایان یافت و برنامه عثمانیها در قفقاز عملی و اجرا نشد، و در حالی که افسران ترک در قفقاز فعال بودند سرنوشت حکومت نوینباد و سرزمینهای همجوار آن به دست انگلیسها افتاد. بعدها که بلشویکها حکومت مساواتی‌ها را برانداختند در تقسیم‌بندی مناطق مختلف تغییراتی جریان داشت. در آن مدت از طرف بلشویکها قفقاز باز قفقاز خوانده می‌شد و فدراسیونی تشکیل شده بود که پس از مدت کوتاهی ارمنستان و گرجستان جزو شوروی درآمد و بار سیاسی نام آذربایجان مورد توجه قرار گرفت و مجدداً آن نام را شوروی‌ها به کار بردند.

در ایران انتخاب نام «آذربایجان» که قاعده بایستی مورد اعتراض دولت ایران قرار می‌گرفت با سکوت و قبول پذیرفته شد زیرا اولاً اعلامیه لنین

که ضمن آن وعده لغو کلیه پیمانهای دوره تزاری را داده بود عده‌ای را امیدوار ساخته بود که اراضی از دست رفته قرن نوزدهم از جمله قفقاز دوباره به ایران ملحق شود. از طرف دیگر انگلیسها با استفاده از این خیال خام با وعده کمک و کاربردن سالوس و ریا قرارداد ۱۹۱۸ را به امضای دولت ایران رساندند و وقتی بلشویکها بر قفقاز مسلط شدند، دیگر دیر شده بود و ایران در برابر عمل انجام شده‌ای قرار گرفته بود و از آن پس حضور دو آذربایجان در یک منطقه وسیله اعمال نظر از طرف شوروی شد و وضع امروز هم روشن است. به نظر این نویسنده چون تغییری در وضع موجود نمی‌توان داد باید از کار بردن نام آذربایجان شمالی و جنوبی — که بر ساخته دولت شوروی سابق است و برای مقاصد سیاسی خاص — خودداری کرد و با کاربرد آن مبارزه نمود و برای جلوگیری از خلط مبحث هر جا که از آذربایجان ساختگی یاد می‌شود، از آن با عنوان «آذربایجان قفقاز» یاد نمود.

احمد توکلی

تامپا، فلوریدا - ۲۸ ژانویه ۱۹۹۵

یادداشت:

۱ - برای قسمتهای تاریخی دوره انقلاب شوروی از کتاب ارمنستان، گرجستان، آذربایجان، تألیف آقاناسیان استفاده شده که دکتر هوشنگ مهدوی به فارسی برگردانده است.



مجموعه متون فارسی

زینظر

احسان یارشاطر

سلسله نو، شماره ۱

ابوالقاسم فردوسی شاهنامه

ببوش:

جلال خالقی مطلق

دقچهام

Mazda Publishers

P.O.Box 2603

Costa Mesa, CA 92626

Tel: (714)751-5252

ناشر: بنیاد میراث ایران

بخش کننده: انتشارات مزدا

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: کتابون

ماهنامه پر از آغاز سال ۱۹۸۵ تا کنون
هر ماه، بدون وقفه و بهنگام منتشر شده است

«انتشار پر تلاشی است بخاطر: ایجاد فضایی مناسب برای طرح، بحث و روشن کردن مفاهیم استقلال، آزادی، و عدالت اجتماعی (مفاهیمی که کج اندیشی درباره آنها باعث این همه کشمکشهای سیاسی و مرامی و قومی شده است) و کوشش برای تبدیل این مفاهیم به باورهای استوار فرهنگی.»

Par Monthly Journal

P.O. Box 703

Falls Church, Virginia 22046

بهای اشتراک:

ایالات متحده: یکساله ۲۵ دلار امریکایی

خارج از ایالات متحده: یکساله ۳۲ دلار امریکایی

هر جای دنیا که هستید
کتاب بهترین دوست شما است



کتابفروشیهای

شرکت کتاب

کتابفروشی سن فرانسیسکو وینا افتتاح شد



سن فرانسیسکو وینا

6742 Van Nuys Blvd.
First Floor
Van Nuys, CA 91405
(818) 908-1214

خارج از لوس آنجلس
1-800 2.411.411

وست وود

1387 Westwood Blvd.
Los Angeles, CA 90024
(310) 477-7477

خارج از لوس آنجلس
1-800 FOR-IRAN
367-4726

Cultural Symbols in the Iranian Cinema: Myth and Ritual in the Films of Bahram Bayzā'ī*

Touraj Noroozi

This article focuses on the symbolism of cultural myths and rituals in the films of Bahram Bayzā'ī, the veteran Iranian filmmaker.

Bayzā'ī is a versatile cineaste whose erudition in Iranian history, mythology, literature and drama has enabled him to portray a unique vision of Iranian life and identity in the image of cultural symbols. In this light a major leitmotif in his works revolves around a search for collective identity through deciphering the autochthonous myth and rituals codified in Persian culture.

Drawing upon three of his films; "Stranger and Fog" (1973), "The legend of Tara" (1978), and "Bāshu, The little Stranger" (1989) this article attempts a hermeneutic reading of the mythological/ ritualistic leitmotifs in Bayzā'ī films.

While in the enigmatic "Stranger and Fog" Beyzā'ī endeavors to distinguish between superstitions and traditional rituals, in "The Legend of Tārā" and "Bāshu..." he aims at an understanding of Iranian identity by drawing upon woman characters whose identity is grounded in the feminine myth of "Anahitā", a bestower of fertility who purifies the seed of all males.

Through rendering the meaningfulness of myths and rituals relevant to the contemporary identity of Iranians, Bahram Bayzā'ī stands out as an eminent architect of the poetics of the Iranian cinema.

* Abstract prepared by the author.

The Ethereal Imaginal World In the Limbo of *The Blind Owl*

Ahmad Kazemi- Moussavi

Even though sixty years have passed since *The Blind Owl* was written, it still has new things to say, including describing supersensory states in the language of fiction. This has rarely been addressed, due to Hedāyat's disbelief in the supernatural. In this work, Hedāyat deals with the pain of existence, on the one hand, and its ecstasy, on the other, in a language that is rare in Persian literature. In the beginning, the reader may regard this work as a narrative about a common experience of intoxication from wine or opium, since Hedāyat himself makes reference to such. But Hedāyat's ability in challenging conventions and his mastery in creating and delicately presenting his scenes indicate his multi-leveled intelligence and awareness, thereby making of narcotically induced moments a mysterious artistic journey.

Knowingly and consciously, Hedāyat has incorporated psychological complexities coupled with supernatural perceptions in a new form into the domain of Persian fiction and Iranian mysticism, particularly the "ethereal," the "imaginal," and the "limbo" states.

The author suggests that in *The Blind Owl*, Hedayat speaks a great deal about the mysterious world, the supernatural, and the transmigration of the soul, but the important issue is his very precise use of the two mystical expressions: the "ethereal being" and the "imaginal state." Among the mass of notions taken from folk culture, one might assume that Hedāyat took the ethereal description from the French language. But what Hedayat presents about the ethereal being, moment, and atmosphere leaves no doubt that his intellectual processes had been influenced more by the Iranian intellectual tradition than by the French and Greek. On the other hand, another aspect of Hedāyat's work is that he wants to take the reader along into limbo. This is not unprecedented in our philosophical literature, but Hedāyat is not concerned about philosophy and tradition. He establishes a delicate connection between his own world and the common states of people.

and Esfandiyār is based on a conflict between two opposing factions that are both right, and Rostam, in receiving help from Zāl and the Simorgh, gaining victory over Esfandiyār and ultimately killing him, has committed a tragic error.

To prove his theory, the writer states that this story in the *Shāhnāmeḥ* is a mixture of mythological, epic, and historical concepts in the sense that this story, in terms of both time and subject matter, cannot have a place in the logical sequence of the events in the epic portion of the *Shāhnāmeḥ*, because up to the end of Kay-khosrow the *Shāhnāmeḥ* has a mythological basis and later becomes somewhat historical. About Goshtāsb, he writes that apparently two narrative traditions existed concerning him, the traditional one preserved and narrated by the Zoroastrian priests, who presented him as a powerful and just king, and the second, that found among the people, which presents Goshtāsb not as just, but as cruel, a jealous, selfish, and deceitful man.

Gharib believes that during the Sassanian period, the Zoroastrian priests and the governing aristocracy, who openly opposed the character of Rostam and the depiction of him in the minds of the public, incorporated their own biases and objectives in rewriting the narratives of the battle of Rostam and Esfandiyār. But, because of the distinguished reputation and deep influence of Rostam in the minds and emotions of generations of the people, on the one hand, and also because of the preformed and recognizable core of the story, on the other, they were unable to distort the rational content and the conclusion of the story. Hence, the religious logic of Esfandiyār justifying the confinement of Rostam, the adversity of this world and the next that was destined in the Zoroastrian religious system for the killer of Esfandiyār, the frequent emphasis on the inevitable punishment and total destruction of the killer of the invincible prince, and portraying of the actions of Zāl and the Simorgh as demonic or akin to wizardry were all efforts to restore the status of Esfandiyār. Such circumstances as the continuous pleading of Rostam, and Zāl's guidance of Rostam to escape from Sistān are all matters that do not stem from any authentic epic story.

The writer has presented these imposed elements that were added to the story during the Sassanian period for a particular purpose.

Akhtar, published in Persian for 22 years (1875-1896) in Ottoman Turkey. Because of its insightful content and distinctive style, this newspaper is one of the most important in the history of Persian journalism. *Akhtar* is the first regular publication produced by Iranians primarily for Iranians abroad. This newspaper was banned frequently at the insistence of the Iranian government or directly by Ottoman authorities.

The article introduces those involved in publishing *Akhtar*, its writers, and the substance of the newspaper. The author presents evidence refuting the notion that *Akhtar* was affiliated with either the Iranian or the Ottoman government.

The motto of the newspaper was as follows: "This gazette will discuss all sorts of news, policy, politics, science, literature, and all issues of public interest." The newspaper was distributed widely in Iran and Central Asia. A high-ranking British official in his report to his superiors wrote that Iranians regard what is published in *Akhtar* as true, and also that the ruler of Herāt is influenced by what he reads in this newspaper.

Parvin discusses the informative role of *Akhtar*, which speaks of freedom and rebukes ignorance and superstition. It published the 119-article decree of the Ottoman sultan that was considered a sort of constitution, praising it, and it also exposed such incidents as the tobacco concession given by Iran to foreigners.

The article also addresses the "style and innovations of *Akhtar*" and its technical and administrative characteristics.

Rereading the Story of Rostam and Esfandiyār from Ferdowsi's *Shāhnāme*

Mehdi Gharib

The author opposes the view of those who believe the story of Rostam and Esfandiyār in Ferdowsi's narrative is a tragedy and writes, "The nature of the conflict in this story is resolved ultimately with the death of the invincible prince at the hands of Rostam. Shortsightedness and megalomania, on the one hand, and defense of the ideal of human freedom, on the other, comprise the logical structure of an epic story." He states that those who have regarded this story as a tragedy base their opinion on a false premise, the delusion that "the battle between Rostam

S. F. Shadman and the Question of Modernity*

Abbas Milani

Shadman was a man of letters and of politics; an intellectual of little fame and much reputation. He was not prolific but a master stylist of Persian prose. He wrote novels and essays, and at the core of all of his writing was the problem of Iran's encounter with modernity and the traumas of transition from a theo-centric world world to one architected by the human mind. In the whole discourse of Westophilia and Westophobia in Iran, he was a pioneer.

According to Shadman, the most essential tool in Iran's successful encounter with the inevitable march of modernity is an autonomous and solid sense of identity. Such an individual and social sense of the self can, according to him, only be founded upon a critical understanding of both Iran's past and present history as well as the history of the West -- or *Farang* as he called it.

Another crucial component of this liberating identity is, and has been, the Persian language. If in the West modernity heralded new national languages, in Iran, particularly in the nineteenth and twentieth centuries, the encounter with modernity brought about a decline and disruption in the Persian language. Pseudo-intellectuals, or what he with derision calls the *Fokolis*, ignorant of both Persian and European culture and history, awed by the latter and ashamed of the former, are, in Shadman's opinion, the most sinister foes of Iran's sense of identity.

Shadman was a secularist who believed in the ontological necessity of religion. He advocated a cultural revolution whose purpose would not be debunking religion but instead advocacy of rationalism, democracy, reformation, tolerance, skepticism, theoretical curiosity and a secular polity.

While he praised the cultural, political, and economic accomplishments of the West, he also criticized, sometimes in a surprisingly radical language, the colonial practices of the Western powers in Iran.

Islambol *Akhtar*

Nasser al-Din Parvin

This lengthy article examines the informative and political newspaper,

* Abstract prepared by the author

been scattered throughout the five continents of the world for many years, it is uncertain what will be the fate of such influences from various languages. In addition, some Iranians have done two things during this period of migration. Firstly, they commonly make Persian equivalents for Arabic words, which have been in use in Persian for more than ten centuries, and use them in their articles and books, regardless of whether others understand them or not. For this reason, a writer is obliged to include common Arabic terminology parenthetically next to the manufactured words. Some other people speak of reforming and or changing the Persian writing system. Of course, both these issues date back to about 150 years ago, during the Qājār period, when a group of patriotic Iranians concluded that Iranian backwardness, by comparison to European countries, was the result of two or three factors, one being the conversion of Iranians to Islam in past centuries, a second, the use of the Persian writing system, which resembles Arabic, and a third, the use of Arabic words in Persian. The author points out that such reasoning is incorrect and, as an example, refers to the differences between the spoken and written words in English, which are far greater than those in Persian, while no one has tried to change them. In addition, with regard to the methodology of teaching Persian language and literature in universities outside Iran, he points out that in teaching Persian, Arabic and Turkish, which are all considered living languages, there are clear differences from the methodology of teaching European languages. Even a student who receives a Ph.D. in Persian language and literature studies most of the courses in English, with the exception of a few courses on modern and classical Persian language and literature. The professor teaches in English and the student writes his or her homework, papers, and finally Ph.D. dissertation in English, whereas such is not the case with regard to German, French, Italian, and Russian languages and literature. The author writes that as long as the situation regarding the teaching of Persian language and literature in universities outside Iran is equivalent to that of teaching dead languages, such as Avestan, Old Persian, Sanscrit, and Pahlavi, obviously, those who receive Ph.D. degrees in Persian language from universities outside Iran will be unable to write an article in Persian or give a speech in a conference in Persian, whereas the situation of non-English-speaking students who, for example, receive a Ph.D. in English is quite different.

Abstracts of Persian Articles*

Our Language and Our Script

Jalal Matini

The editorial in this issue is devoted to the Persian language and writing system and the problems that exist with regard to teaching Persian in Iran and abroad. The author discusses his experiences with regard to teaching Persian language and literature in high schools and universities in Iran. He believes that, primarily, the fault is with the teachers of the Persian language, who, with some exceptions, do not take their subject seriously, as do the teachers of various sciences, for example. For this reason, students in high schools pay more attention to science courses because they know that if they do not work hard in those courses, they will not get passing grades, whereas in Persian language courses, few students are not given a passing grade.

Outside Iran, we Iranians are facing several other problems with regard to the Persian language. Firstly, Persian is naturally influenced by the vocabulary and grammatical rules of the languages of the countries to which we have immigrated. Considering that Iranians have

* All translations, unless otherwise stated, are by M.R. Ghanoonparvar.

گنجینه تاریخ و تمدن ایران

ENCYCLOPÆDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

دفتر سوم از جلد هفتم منتشر شد

Fascicle 3, Volume VII

دفاتر

۳.۲.۱

Fascicle 1 (Dārā(b) I - *Dasnūr al-Afāzel*)

Fascicle 2 (*Dasnūr al-Afāzel* - Dehqān I)

Fascicle 3 (Dehqān I - Deylam, John of)

اثری که باید در خانه و دفتر هر ایرانی

فرهنگ دوستی موجود باشد

Mazda Publishers

P.O.Box 2603

Costa Mesa, CA 92626

Tel: (714)751-5252

Contents

Iranshenasi

Vol. VII, No.2, Summer 1995

Persian

Articles	235
Book Reviews	415
Iranian Studies in the West	436
Short Reviews	458
Communications	472

English

Abstracts of Persian Articles by:

Jalal Matini	Our Language and Our Script	17
Abbas Milani	S.F. Shadman and the Question of Modernity	19
Nasser al-Din Parvin	Islambol <i>Akhtar</i>	19
Mehdi Gharib	Rereading the Story of Rostam and Esfandiyar from Ferdowsi's <i>Shahnameh</i>	20
Ahmad Kazemi Moussavi	The Ethereal and Imaginal World in the Limbo of <i>The Blind Owl</i>	22
Touraj Noroozi	Cultural Symbols in the Iranian cinema: Myth and Ritual in the Films of Bahram Bayza'i	23

Editor :
Jalal Matini

Iranshenasi

Associate Editor :
(in charge of English Section)
William L. Hanaway
University of Pennsylvania

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES
A Publication of Keyan Foundation

Book Review Editor :
Heshmat Moayyad

Advisory Board :
Peter J. Chelkowski,
New York University
Djalal Khaleghi Motlagh,
Hamburg University
M. Dj. Mahdjoub,
University of California, Berkeley
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 \$38.00 for individuals,
\$28.00 for students, and \$75.00 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:

Mehdi Gharib

Ahmad Kazemi Moussavi

Jalal Matini

Abbas Milani

Touraj Noroozi

Nasser al-Din Parvin