

ایران‌شناسی

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

دوره جدید

با آثاری از:

پال اسپراک من	پرویز اتابکی
حبیب برجیان	محمود امیدسالار
حمید حمید	ناصرالدین پروین
محمد رضا شفیعی کدکنی	عنایت الله رضا
دکتر حمید صاحب جمعی	سیمین شبانی
محمد علی همایون کاتوزیان	نصرت الله ضیایی
الیسا گبای	احمد کاظمی موسوی
جلال متینی	حشمت مؤید
	نادر نادرپور (برگزیده‌ها)

ایران‌شناسی

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

دوره جدید

مدیر

جلال متینی

نقد و بررسی کتاب

زیر نظر: حشمت مؤید

بخش انگلیسی

زیر نظر: ویلیام ال. هنووی، دانشگاه پنسیلوانیا

هیأت مشاوران

پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیویورک

جلال خالقی مطلق، دانشگاه هامبورگ

راجر سیوری، دانشگاه تورنتو

حشمت مؤید، دانشگاه شیکاگو

مشاوران متوفی

ذبیح الله صفا، استاد ممتاز دانشگاه تهران

محمد جعفر محجوب، دانشگاه تربیت معلم تهران

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:

The Editor: Iranshenasi

P.O.Box 1038

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

تلفن و فاکس: ۲۵۶۴-۲۷۹ (۳۰۱)

نشانی اینترنت: <http://www.iranshenasi.com>

بهای اشتراک:

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۴۸ دلار، برای دانشجویان ۳۸ دلار، برای مؤسسات ۹۰ دلار

برای سایر کشورها هزینه پست به شرح زیر افزوده می‌شود:

با پست عادی ۱۶ دلار

با پست هوایی: کانادا ۱۶/۵ دلار، اروپا ۳۵ دلار، آسیا و آفریقا و استرالیا ۳۹ دلار

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

فهرست مندرجات

ایران شناسی، دورهٔ جدید
سال چهاردهم، شمارهٔ چهارم، زمستان ۱۳۸۱

بخش فارسی

مقاله

- | | | |
|-----|--|--|
| ۷۰۱ | شرفمان باد ز پشمینهٔ آلودهٔ خویش / گر بدین
فضل و هنر نام کرامات بریم
آغاز ولایت سیاسی علما و انجام آن (عصر
مشروطیت و انقلاب اسلامی) (۲) | جلال متینی
احمد کاظمی موسوی |
| ۷۲۸ | در ترجمه ناپذیری شعر
حماسه سرایی سعدی؟ | محمد رضا شفیعی کدکنی
محمد علی همایون کاتوزیان |
| ۷۴۳ | سیاست دینی خسرو دوم (پرویز - ابرويز) | عنایت الله رضا |
| ۷۵۰ | خاطراتی چند از استاد فقید بدیع الزمان فروزانفر | پرویز اتابکی |
| ۷۶۱ | شعر، نثر، و اندیشهٔ ایرانی
یادی از مهدی اخوان ثالث (امید) | دکتر حمید صاحب جمعی
حشمت مؤید |
| ۷۷۹ | وهوشنگ گلشیری | |
| ۷۸۴ | «آیه های شیطانی» و ترجمه های
فارسی آن در ایران | بال اسپراک من |
| ۸۰۲ | یهودیان ایران در سفرنامهٔ یاکوب پولاک | حمید حمید |
| ۸۱۰ | سفرهٔ ایرانی
نکته ای در باب هویت جامع کتاب
«اختیارات شاهنامه» | سیمین شبیانی
محمود امیدسالار |
| ۸۲۳ | روایتی دربارهٔ نسخه برداری از دستنوشته ها | نصرت الله ضیایی |
| ۸۳۵ | | |
| ۸۵۰ | | |
| ۸۵۶ | | |

برگزیده ها

سالگرد انقلاب اسلامی در ایران:

۸۵۹ «آن زلزله ای که خانه را لرزاند...»

۸۷۳

خون و خاکستر

نادر نادر پور

نقد و بررسی کتاب

«یک جمهوری مستعجل در کردستان»، نوشته

ناصرالدین پروین

۸۷۷

محمد رضا خوبروی پاک

ایران شناسی و غرب

«صورتگری داستانها در کتب چاپ سنگی

حبیب برجیان

۸۸۳

فارسی»، نوشته اولریخ مارزلف

گامی در آثار فارسی

۸۹۱

معرفی ۱۶ کتاب

ج ۰م

نامه‌ها و اطفا نظرنا

۹۱۰

«خلیج فارس» نه «خلیج عربی»

جمشید آموزگار

۹۱۲

فهرست مندرجات سال چهاردهم «ایران شناسی»، بهار - زمستان ۱۳۸۱

بخش انگلیسی

نقد و بررسی کتاب

خلاصه مقاله های فارسی به انگلیسی

فهرست مندرجات بخش انگلیسی «ایران شناسی»، سال چهاردهم بهار ۲۰۰۲ - زمستان ۲۰۰۳

ایران شناسی

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

زمستان ۱۳۸۱ (۲۰۰۳ م)

سال چهاردهم، شماره ۴

جلال متینی

شرمان باد ز پشمینه آلوده خویش گر 'بدین فضل و هنر' نام کرامات بریم

حافظ

«کوروش خونخواره ای جبار بود که... امپراتوری عظیم بابل
را در عراق امروز برانداخت و یهودیان را آزاد کرد...»
یک مقام مؤثر جمهوری اسلامی ایران

مقدمه

حملة تازیان به ایران

از مدائن تا هری را سیل بنیان کن گرفت	تا سپاه نابکاران پهنه میهن گرفت
رو به ویرانی نهاد و بوی اهریمن گرفت	کشوری کز فرة آهورمزد آباد بود
شعله ای برجست هستی سوز و در خرمن گرفت	تندبادی خاست بد کردار و در گلبن فتاد
زاغ بر سوگ عزیزان چمن شیون گرفت	نغمه های پهلوی افسرد درنای هزار

برگهای کارنامک هر سویی بر باد رفت خاک غم بر دخمه شاپور شیر اوژن گرفت
 برده ای تاریک دست بی امان روزگار بر سرای رستم و گودرز زویین تن گرفت...^۱
 اگر پس از خواندن این چند بیت بگویند شاعر، این ابیات را درباره روزگار غم انگیز
 ایران ما در ربع قرن اخیر و در دوران حکومت ولایت فقیه سروده است، بر شما خُرده ای
 نمی توان گرفت، ولی واقعیت آن است که استاد لطفعلی صورنگر این بیتها را درباره حمله
 تازیان نومسلمان در حقیقت نامسلمان، در چهارده قرن پیش بر ایران سروده است؛ حمله ای
 که آثارش هنوز پس از گذشت چهارده قرن در میهن ما به هر طرف که رومی کنیم مشهود
 است. در تاریخ کشور ما پس از حمله تازیان، از حمله بیابانگردان دیگری چون چنگیز و
 تیمور و سپاهیان شان نیز یاد شده است، ولی آثارشوم آن دو یورش پس از یکی دو قرن
 به دست فراموشی سپرده شد. تنها آنچه از این دو حادثه عجمار بر جای مانده است تعدادی
 کلمه های مغولی و تاتاری ست در زبان فارسی، و چند اسم خاص: چنگیز، هولاکو، و تیمور،
 که برخی از ایرانیان فرزندان خود را به این نامها خوانده اند. ولی حمله اعراب چیز دیگری
 بود که حکومت اسلامی ایران امروز از هر جهت دنباله آن است.

حدود مسلمانی تازیان مهاجم:

می پرسید چرا تازیان «نومسلمان»؟ زیرا از بعث پیامبر اسلام (ص) چند سالی پیش
 گذشته بود که در زمان خلافت ابوبکر (خلافت ۱۱-۱۳ ق) نخستین خلیفه از خلفای
 راشدین، حمله تازیان به ایران آغاز گردید. ابوبکر چون از کار مرتدان عرب فارغ شد،
 «عزیمت در ضبط روم و عجم و اظهار دین حق در آن اطراف و اکناف مصمم گردانید...»
 مثنی بن حارثة الشیبانی را «به قتال عجم مثال داد...»^۲ و تا پایان حیاتش «از سرزمین سواد
 آنچه ماورای دجله و برس بود به تصرف آنان درآمد».^۳ پس از مرگ ابوبکر، از آغاز
 خلافت عمر خلیفه دوم (خلافت ۱۳-۲۳ ق. / ۶۳۱-۶۴۴ م)، حمله اساسی تازیان
 به ایران شروع شد و مهاجمان در هر گوشه این سرزمین آبادان از کشته پشته ها ساختند،
 آثار تمدن و فرهنگ ایران را ویران کردند و تمامی ایران را به عنوان «اراضی مفتوحه» از
 آن خود ساختند. مردان را در جنگها کشتند و زنان و فرزندان شان را به عنوان اسیر برده
 بین خود تقسیم کردند. پس آنان «نومسلمان» بودند. می پرسید چرا «در حقیقت
 نامسلمان»؟ زیرا در زمانی که این تازیان برای «ترویج دین مبین اسلام» شمشیر کشان و
 تکبیرگویان به ایران حمله کردند تا ایرانیان را از شرک و گمراهی (!) نجات دهند، هنوز
 نه قرآن مجید جمع آوری شده بود و نه احادیث منقول از پیامبر اسلام. چنان که می دانیم
 سالها بر حمله تازیان بر ایران گذشت تا عثمان (خلافت ۲۳-۳۵ ق. / ۶۴۴-۶۵۶ م).

سومین خلیفه از خلفای راشدین به شرحی که نوشته اند آیات قرآن را که به صورت پراکنده در اختیار کاتبان وحی و دیگران بود، به اصطلاح امروزی یک کاسه کرد و قرآن را به صورتی که امروز در اختیار مسلمانان است فراهم آورد و چهار نسخه آن را به چهار شهر مهم تحت تصرف مسلمانان فرستاد. پس آن اعراب «نومسلان»، در حقیقت خود از اسلام چیزی نمی دانستند که آنان را «مسلمان» بخوانیم. آنان حداکثر نمازی می خواندند و روزه ای می گرفتند و نیز در موقع حمله بر مردم بی پناه بیگانه چند بار «الله اکبر» می گفتند و بعد به کشتن آنان می پرداختند. پس در این امر اندک تردیدی وجود ندارد که آنان خود از «اسلام» چیزی نمی دانستند تا نیاگان ما را که زرتشتی، مسیحی، یهودی، یا مانوی بودند با «اسلام» خود آشنا سازند؛ گفته اند: «ذاتِ نایافته از هستی بخش / کی تواند که شود هستی بخش». آنچه آنان را در سراسر ایران بزرگ قدیم تا ماوراءالنهر از یک طرف و از مصر و سراسر شمال آفریقا تا اندلس (اسپانیا) و مرزهای فرانسه کنونی از طرف دیگر به حکومت رسانید، از نظر فرمانروایان عرب فقط تصرف سرزمینهای ثروتمند و تشکیل امپراطوری عربی اسلام بود، و از نظر جنگجویان، «غارث» دار و ندار مردم و نیز اسیر کردن زنان و مردان این سرزمینهای متمدن که خود غنیمت در خور اعتنایی بود. در این حال اگر جنگجویان عرب در این جنگها توفیقی نصیبشان نمی شد و جان به جان آفرین تسلیم می کردند، «شهادت» به شمار می آمدند و به عشرت در بهشتی که به آنان وعده داده شده بود در کنار حوران و غلمان... الی الابد به سر می بردند. پس تازیان در حمله به ایران و بیزانس و دیگر سرزمینها چیزی از دست نمی دادند، یا با دست پُر و با غنایم بسیار به زیر سیاه چادرهایشان باز می گشتند، یا به سرزمینهای آبادان مهاجرت می کردند، یا در جنت سکنی می گزیدند. شما سخنان بی پایه برخی از درس خواندگان هموطنمان را که فارغ التحصیل دانشگاههای معتبر جهانند، نپذیرید که می گویند اعراب به هیچ سرزمینی حمله نکردند. مردم خودشان دسته دسته می آمدند و به طوع و رغبت مسلمان می شدند. اینان بی هر گونه تعارفی دروغ می گویند. چرا؟ زیرا سالهاست که عربستان سعودی در کشورهای مسلمان و غیر مسلمان، و به خصوص در برخی از دانشگاههای معتبر امریکا مبالغ زیادی خرج می کند، چنان که از جمله تمامی بودجه بخش اسلام شناسی بعضی از این دانشگاهها را تأمین می نماید، و البته کسانی که از این خوان نعمت برخوردار می شوند ناگزیرند مطالب اسلامی خود را بر طبق نظر سفارش دهنده، یعنی دولت عربستان سعودی، بر زبان و قلم بیاورند. اینان حتی پروایی ندارند که «خلیج فارس» را با بیش از دوهزار سال سابقه تاریخی اش - به تبعیت از عربستان سعودی و شیخ نشینهای خلیج فارس -

«خلیج عربی» یا «خلیج» بنامند. برای اثبات نادرستی ادعای ایشان دربارهٔ این که «ایرانیان اسلام را با آغوش باز پذیرفتند»، چه سندی معتبرتر از سخنان عمر خلیفهٔ دوم می‌توان ارائه داد که در کتب معتبر تاریخ دوران اسلامی نقل گردیده است. نویسندهٔ این سطور موضوع حملهٔ عرب به ایران را چند سال پیش به شرح در مقالهٔ «یکی داستان است پُر آب چشم، حملهٔ عرب به ایران» نوشته است و اینک فقط خطبهٔ عمر را دربارهٔ حملهٔ به ایران از آن مقاله در این جا نقل می‌کند.

محمد بن جریر طبری نوشته است زیاد بن سرجس احمري گفته است نخستین کاری که عمر پس از وفات ابوبکر کرد این بود که کسان را دعوت می‌کرد تا به سوی دیار پارسیان بروند. این دعوت را در چند روز بعد نیز تکرار کرد و چون آنان از قدرت و شوکت پارسیان بیمناک بودند به آنان گفت:

ای مردم، این جبهه را سخت مدانید که ما روستای پارسیان را گرفته ایم و بر بهترین نیمهٔ سواد تسلط یافته ایم و به آنها دست اندازی کرده ایم و کسانی پیش از ما با آنها جنگ کرده اند و ان شاء الله کار دنباله دارد.

و آن گاه حملهٔ اساسی به ایران با این خطبهٔ تاریخی عمر آغاز شد. وی بر منبر رفت و گفت:

حجاز جای ماندن شما نیست مگر آن که آذوقه جای دیگر بجوید که مردم حجاز جز به این وسیله نیرو نگیرند. روندگان مهاجر که به وعدهٔ خدا رفتند کجا شدند؟ در زمین روان شوید که خدایتان در قرآن وعده داده که آن را به شما می‌دهد و فرموده که اسلام را بر همهٔ دینها چیره می‌کند، خدا دین خویش را غلبه می‌دهد و یار خود را نیرو می‌دهد و میراث امتها را به اهل آن می‌سپارد. بندگان صالح خدا کجا بند؟

عمر پس از این خطبه، ابو عبید بن مسعود را به سالاری سپاه برگزید و به وی گفت: ... در کارها شتاب بسیار مکن تا زیر و روی آن را معلوم کنی که جنگ است و در جنگ جز مرد محتاط که فرصت و تأمل نیک شناسد به کار نیاید.^۱

این چند سطر را بار دیگر در این مقاله تکرار کردم تا هرگاه به مؤمنی برخوردید که گفت حملهٔ عرب (The Arab Invasion) به ایران را برخی از شرق شناسان دشمن اسلام بر سر زبانها انداخته اند، چون مطلقاً حمله ای در کار نبوده است، و این خود ایرانیان بودند که فوج فوج مسلمان می شدند، به وی بگویند ممکن است برای اثبات ادعای خود سندی هم ارائه بدهی!

با این سیاست بود که تازیان بر ایران، بیزانس، شمال آفریقا، و اسپانیا دست یافتند.

تصرف این سرزمینها گام اول بود. بعد همین عربهایی که ظاهراً فقط در راه رضای خدا (۱) شمشیر می زدند و مردم بیگناه را می کشتند، پس از درگذشت پیامبر بر سر «ریاست» و این که چه کسی فرمانروایی مسلمانان را بر عهده بگیرد به جان هم افتادند. هنوز مراسم کفن و دفن پیامبر انجام نپذیرفته بود که این دعوا آغاز شد، دعوایی که تا دوران تسلط آیت الله خمینی بر ایران همچنان ادامه یافته است. اختلاف بر سر جانشینی پیامبر، مسلمانان را نخست به دو دسته تقسیم کرد: شیعیان و سنیان. از هر یک از این دو دسته نیز فرقه های دیگر منشعب گردید که اصطلاح «هفتاد و دو ملت» حافظ اشاره به آن است. بعد هنگامی که حضرت علی (ع) به خلافت رسید و معاویه را از حکومت شام عزل کرد، معاویه فرمان خلیفه را نپذیرفت و وی را به قتل عثمان متهم ساخت، و خود را خلیفه خواند و بدین ترتیب خلافت بنی امیه (۴۰-۱۳۲ ق. / ۶۶۰-۷۵۰ م.) را در دمشق بنیان نهاد. بعد بنی عباس (۱۳۲-۶۵۶ ق. / ۷۵۰-۱۲۵۸ م.) بنی امیه را از میدان به در کردند و ریاست و حکومت تمام سرزمینهای اسلامی را به دست گرفتند. در دوران خلافت ایشان بود که خلفای فاطمی (۲۹۷-۵۶۷ ق. / ۹۰۹-۱۱۷۱ م.) که اسماعیلی بودند نیز در قاهره حکومت تازه ای را برپا کردند. در سال ۶۵۶ هجری از راه رسید و بساط خلافت بنی عباس را با قتل آخرین خلیفه عباسی برچید و در نتیجه به مدت چند قرن مسلمانان از داشتن «خلیفه» محروم بودند تا این که دولت عثمانی به اوج قدرت خود رسید و به فکر «خلافت» مسلمین افتاد. جنگ اول جهانی طومار این خلافت را درنوردید. آن گاه در حدود ۲۵ سال پیش بود که آیت الله خمینی به شرحی که می دانیم قدم به میدان گذاشت و خود را نه فقط «امام» نامید، که در مذهب تشیع این عنوان فقط مخصوص علی بن ابی طالب و یازده فرزند او نسلماً بعد نسل است، بلکه خود را رهبر مسلمانان جهان، هم شأن پیامبر و گاهی به کنایه برتر از آن حضرت خواند و به همین سبب بود که وقتی «امام ترشان معاصر» نامش را در مجامع عمومی بر زبان می آوردند، حاضران سه بار برایش «صلوات» می فرستادند در حالی که در همان مجامع برای پیامبر فقط یک بار صلوات فرستاده می شد، و برای دوازده تن امامان شیعه هر گز صلواتی ختم نمی شد. به علاوه هموطنان راستگویی ما تصویر «امام» خمینی را هم در ماه دیدند که این افتخار در تاریخ اسلام نصیب هیچ کس حتی پیامبر اسلام نشده است! همچنین پس از درگذشت وی بر قبرش گنبد و بارگاهی چون دیگر امامان ساختند با «زیارتنامه» ای، و آن را به صورت زیارتگاه «مستضعفین» درآوردند.

خلفای ستمگرتر از سلاطین

از سوی دیگر در چهارده قرنیه که بر اسلام گذشته است در بین تمام آنان که خود را

خلیفه و جانشین رسول خدا خوانده اند،* بسیار به ندرت کسی را می توان یافت که تاریخ از وی به نیکی نام برده باشد. هر یک از آنان چون به قدرت می رسیدند دربارهای پر جاه و جلال تشکیل می دادند و دست تعدی به جان و مال و ناموس مسلمانان و غیر مسلمانان دراز می کردند و به مال اندوزی و غارت مسلمانان و بیدادگری می پرداختند. اینان به هیچ وجه با سلاطین و امیران و شاهان معاصر خود اعم از مسلمان و غیر مسلمان کمترین تفاوتی نداشتند جز این که آنان با تکیه بر دین، و این که جانشین پیامبرند و به تأییدات الهی مستظهر، راه هر گونه مخالفتی را بر مسلمانان می بستند.

مقصود از این مقدمه این بود که برای خوانندگان تردیدی باقی نماند که تازیان در چهارده قرن پیش بر وطن ما حمله کردند و همه چیز را نابود ساختند و حکومت این سرزمین را از آن خود ساختند. البته نیاگان ما به مرور و به علل مختلف دین اسلام را پذیرفتند، و گروهی از آنان به عنوان مسلمانان بسیار معتقد در راه اسلام گام برداشتند و حتی در علوم دینی کتابهای متعدد تألیف کردند، و بر عربهای مسلمان از هر جهت پیشی گرفتند و تمدنی به وجود آوردند که آن را به غلط «تمدن عربی» یا «تمدن اسلامی» می نامند، همان طوری که آثار ارجمند هنرمندان ایرانی را در این دوران «هنر اسلامی» یا «هنر عربی» می خوانند.

اسلام ایرانی، نه اسلام عربی

موضوع اساسی آن است که اسلام ما ایرانیان - اعم از سنی و شیعی - از زمانی که به اسلام گرویدیم، چه در مدت دو قرن و نیمی که وطن ما در اشغال کامل نظامی مهاجمان عرب بود و چه بعداً که سلسله های نیمه مستقل و مستقل در گوشه و کنار ایران به وجود آمد، با اسلام عربها و دیگر مسلمانان کاملاً متفاوت بوده و هست. زیرا ما تا به امروز با اسلام ایرانی شده یا «اسلام ایرانی» سرو کار داشته ایم نه با اسلام عربی مکه و مدینه. اسلام بر آنچه متعلق به دوره پیش از بعثت پیامبر اسلام در جزیره العرب بود مہر جاهلیت زد. تاریخ مسلمانان جهان با پیامبر اسلام و بعثت او و قرآن مجید آغاز می شود. قرآن اولین کتاب منثور به زبان عربی است که به عقیده عموم مسلمانان «وحی» و کلام الهی است که به توسط جبرئیل بر پیامبر نازل گردیده است. بدین ترتیب همه چیز تازیان با اسلام شروع می شود. در سرزمینهایی هم که به دست اعراب فتح شد - به جز ایران - حتی مصر با

* از دوازده تن امامان شیعه به جز امام اول، حضرت امیرالمؤمنین علی بن ابی طالب (ع)، که چهار سالی، به عنوان خلیفه چهارم از خلفای راشدین، حکومت مسلمانان را بر عهده داشت، دیگران از نظر حکومتی هرگز نقشی به عهده نداشتند.

آن تمدن کهن و درخشانش، آنچه مربوط به دوران پیش از اسلام بود در برابر سپاهیان مهاجم عرب رنگ باخت به طوری که مصریان متمدن نیز یکسره عرب شدند و گذشته خود را به مرور زمان به دست فراموشی سپردند. و چنین است وضع همه کشورهای عرب زبان امروز جهان، به جز سرزمینی که از پایان جنگ اول جهانی («عربستان سعودی») نامیده شد که مهد اسلام و زبان عربی است.

اما وضع ایرانیان مسلمان بادیگر اقوام و ملت‌هایی که به اسلام گرویده اند کاملاً متفاوت بوده و هست. ما مسلمان شدیم، ولی زبانمان را حفظ کردیم. مسلمانی و به زبان فارسی سخن می‌گویم و می‌نویسیم. برخی از شاعران و نویسندگان ما از نخستین روزهایی که ایران به نوعی استقلال دست یافت به نگارش یا نظم تاریخ گذشته خود، از آغاز آفرینش تا حمله عرب به ایران پرداختند و از جمله چند شاهنامه به نظم و نثر به وجود آوردند که شاهنامه فردوسی معروفترین آنهاست. ایرانیان سنت‌های ملی خود و جشنهای نوروز و مهرگان و سده را که یادگار دوران پیش از اسلام است، در دوران اشغال ایران به توسط تازیان در خفا، و سپس به طور علنی حتی در دربارهای سامانی و غزنوی با شکوه و جلال بسیار برپا داشتند. ایرانیان با آن که نقاشی جانداران در اسلام تحریم گردیده است، سنت تصویرسازی دوران ساسانی را، هم در کتابها و هم در کاخها زنده نگاهداشتند: «در ایوانها نقش بیژن هنوز / به زندان افراسیاب اندر است». سر در حمامها و داخل حمامها و زورخانه‌ها را تقریباً در سراسر ایران با تصاویر شاهنامه‌ای می‌آراستند، همان طوری که در دوران قاجاریه در تهران و به احتمال قوی در دیگر شهرها، دروازه‌ها را با تصاویر شاهنامه‌ای کاشیکاری می‌کردند. ایرانیان بر خلاف دیگر مسلمانان، فرزندان خود را به نامهای رایج در دوران پیش از اسلام - که در شاهنامه فردوسی مذکور است - نامیده اند و می‌نامند. ایرانیان حتی در برابر تعصب تازیان، که ایرانیان را به حساب نمی‌آوردند و به صورت‌های مختلف تحقیرشان می‌کردند و از جمله حدیثی منقول از پیامبر اسلام را مستمسک قرار می‌دادند که در آن تصریح گردیده است ساکنان بهشت به زبان عربی سخن می‌گویند و دوزخیان به زبان فارسی، به مانند عرب‌ها حدیثی از قول پیامبر جعل کردند که ساکنان بهشت به زبان فارسی سخن می‌گویند و اهل جهنم به زبان عربی. همان طوری که ایرانیان در اهمیت نوروز و ضرورت برپاداشتن آن نیز حدیث‌های مختلف از قول امامان شیعه جعل کردند و حتی برای نوروز دعایی هم به زبان تازی ساختند: «یا مقلب القلوب والابصار یا مدبر اللیل والنهار یا محول الحول والاحوال حول حالنا الی احسن الحال»، و نیز ایرانیان شیعی مدعی شدند که پیامبر اسلام در نوروز حضرت علی را به جانشینی خود

برگزیده است. و بدین ترتیب ایرانیان در دوران اسلامی تا به امروز توانسته اند با مبارزه فرهنگی و با تکیه بر فرهنگ غنی و کهنسال خود، در عین مسلمان بودن، هویت ایرانی خود را حفظ کنند.

ایران ستیزی فقها

البته در طی این دوره طولانی، دین فروشان هموطنمان اعم از سنی و شیعی بارها ایرانیان مسلمان آزاده را که خواسته بودند در عین مسلمان بودن، ایرانی بودن خود را نیز حفظ کنند مورد بی حرمتی قرار داده اند که شاید قدیمی ترین آنها که در کتابها ثبت شده، آن است که آخوندی سنی یا شیعی - اجازه نداد جنازه فردوسی سراینده شاهنامه را در گورستان مسلمانان به خاک بسپارند. به روایتی به این دلیل که فردوسی عمر خود را در مدح گبران و مجوسان و آتش پرستان صرف کرده بوده است، و به روایتی دیگر چون وی رافضی بوده است.^۵ پس جنازه آن بزرگمرد را به ناچار در باغ شخصی او دفن کردند. در این که آن آخوند که بوده است و نامش چه بوده اختلاف نظرهایی وجود دارد که اهمیتی ندارد. موضوع مهم آن است که باور مردم ایران این بوده است که آخوندی متعصب و ابله به چنین کاری دست زده بوده است. این موضوع سینه به سینه به نسلهای بعد تا شیخ فریدالدین عطار نیشابوری عارف و شاعر نامدار ایران (مقتول در حمله مغول) رسیده بوده است. پس عطار در کتاب اسرارنامه این مطلب را با ذکر عکس العمل مردم در برابر بی حرمتی به فردوسی بدین شرح به نظم آورده است که آن آخوند، در شب آن روزی که اجازه نداده بود جنازه فردوسی را در گورستان «مسلمانان» دفن کنند، فردوسی را در خواب دید در هیأتی آراسته و با شکوه و جلال بسیار:

... زمرد رنگ تاجی سبز بر سر لباسی سبزه تر از سبزه در بر...

این مرد که گمان می برده است فردوسی به سبب نظم شاهنامه و زنده ساختن تاریخ گبران کافر گرفتار غضب الهی شده است، از فردوسی می پرسد موضوع از چه قرار است؟ پاسخ می شود: اگر تو را ننگ آمد که بر جنازه من نماز بگذاری، بدان که:

خدای تو جهانی پُر فرشته همه از فیض روحانی سرشته
فرستاد اینت لطف کارسازی که تا کردند بر خاکم نمازی
خطم دادند بر فردوس اعلی که: فردوسی به فردوس است اولی
دنباله خطاب الهی به فردوسی این بوده است که اگر آن شیخ تو را از خود راند. من تو را
تنها به سبب بیتی که در توحیدم سروده ای پذیرفتم.^۶

پس از گذشت یک قرن بر مرگ فردوسی، حجت الاسلام محمد غزالی طوسی، فقیه

معروف جهان اسلام به جنگ سنتهای ایرانی، که در زمان وی آثارش لااقل در گوشه و کنار خراسان آشکارا مشهود بوده است، برخاست. مبادا گمان برید که حجت الاسلام غزالی از قماش همین حجت الاسلامهای یک ربع قرن اخیر ایران بوده است. خیر، او یگانه روزگار خود و قرون بعد بود. او فقیهی نامدار بود که می خواست «اسلام عربی» مکه و مدینه را در ایران متمدن به موقع اجرا بگذارد. پس در کتابهای خود به جنگ با سنتهای ملی هموطنانش رفت، و از جمله در کیمیای سعادت در «منکرات بازارها» فتوا داد:

... آنچه برای سده و نوروز فرورشد چون سپر و شمشیر چوبین و بوق سفالین، این در نفس خود حرام نیست، ولیکن اظهار شعار گبران حرام است و مخالف شرع است، و هرچه برای آن کنند نشاید، بلکه افراط کردن در آراستن بازارها به سبب نوروز و قطفایف بسیار کردن و تکلفهای نو افزودن برای نوروز نشاید؛ بلکه نوروز و سده باید که مندرس شود و کسی نام آن نبرد.^۷

وی در احیاء علوم الدین، در «منکرات گرما به ها» نیز نوشت:

... از آن جمله صورتهایی ست که بر در گرما به ها باشد یا درون گرما به. ازاله آن واجب است بر هر که در آن در رود، اگر تواند. اگر چنان بلند باشد که دست بدان نرسد، در آن نشاید رفت جز به ضرورت، و به گرما به دیگر باید رفت، چه دیدن منکر جایز نیست. و بسنده باشد که رویهای آن را تباه کنند و صورت آن را بدان تباهی باطل گردانند. و از صورت درختان و دیگر نقشها - بیرون صورت حیوان - منع نیست.

و در همین کتاب در زیر عنوان «منکرات بازارها» نیز تصریح کرد:

... و از آن جمله بیع ملامی ست و بیع اشکال حیوانات مصور در روزهای عید برای کودکان که شکستن آن و منع از فروختن آن واجب است.^۸

از همین چند عبارتی که نقل کردم معلوم می شود در قرن پنجم و ششم هجری در عهد خلفای عباسی و سلاطین عزنوی و سلجوقی، ایرانیان مسلمان خراسان، نوروز و سده را جشن می گرفتند و برای فرزندان خود به اصطلاح امروز اسباب بازیهایی از نوع سپر و شمشیر چوبین و بوق سفالین و مجسمه های حیوانات می خریده اند، بازارهای شهر را نیز به تفصیل در نوروز می آراسته اند. پس حجت الاسلام فتوا می دهد که نوروز و سده را باید به دست فراموشی سپرد و کاری کرد که کسی حتی اسم نوروز و سده را نبرد، و نیز به حمامهایی که بر سر در و داخل آن تصویر آدمیان است نباید بروند، مگر این که نخست رویهای آن را تباه کنند. ملاحظه می فرمایید که منع، مربوط به صورت جانداران است نه تصویر درختان و گلها و امثال آن. معلوم می شود ایرانیان مسلمان اعم از سنی و شیعی برای غسلهای شرعی تقریباً بی استثناء به چنین حمامهایی می رفته اند، تصاویر آدمیان را می دیده اند و آنها را

علی رغم فتوای غزالی‌ها تباه نمی‌کرده‌اند. پس آنان غسل شرعی را به عنوان یک امر عبادی به دقت انجام می‌داده‌اند، ولی به عنوان مردمی با سابقه تمدن کهن که صورتگری در آن رواج داشته است به خود اجازه نمی‌داده‌اند آثار هنری را نابود کنند ولو به فتوای غزالی آدمی باشد. وقتی وضع در قرن پنجم و ششم هجری چنین بوده، آشکاراست که در قرون بعد نیز ایرانیان نه نوروز و سده را مندرس کرده‌اند، نه از آراستن بازارها در نوروز دست برداشته‌اند، نه در رفتن به حمامهایی که بر سر در و درون آن صورت آدمیان - به احتمال بسیار قوی تصاویر شاهنامه‌ای - نقش شده بوده است خودداری می‌کرده‌اند، و نه هرگز آن تصاویر را تباه می‌کرده‌اند.^۱ از موارد استثنایی بگذریم که گاهی عوام الناس به تحریک «ارباب عمائم» برخی از تصاویر آدمیان را در کتابها و بناها تباه می‌کرده‌اند، که ایرج میرزا در قطعه فراموش نشدنی خود به یکی از این صحنه‌ها اشاره کرده است:

بر سر در کاروانسرای
تصویر زنی به گل کشیدند
ارباب عمائم این خبر را
از مخبر صادق شنیدند
گفتند که واشریعتا، خلق
روی زن بی حجاب دیدند...

با وجود چنین تحریمی درباره تصویر جانداران در اسلام، برخی از درس خواندگان هموطن ما، این گونه تصاویر را «هنر اسلامی» (Islamic Art) می‌نامند، نه «هنر ایرانی» (Persian Art) و بر صحت این نامگذاری نیز اصرار می‌ورزند!

بدین جهت باید پذیرفت که اسلام ما ایرانیان - اعم از سنی یا شیعی - با اسلام اعراب و دیگر مسلمانان جهان در مدت چهارده قرن گذشته کاملاً متفاوت بوده است، یعنی اسلام ما «اسلام ایرانی» است نه «اسلام عربی»، و به همین سبب است که ما در طی قرون گذشته به اندرزه‌های دانشمندی چون غزالی و دیگر فقیهان و آخوندها درباره چنین موضوعاتی هرگز وقعی ننهادیم.

با آن که طرز زندگی هر یک از ایرانیان مسلمان در قرون گذشته مصداق کاملی است برای اثبات آنچه در این مقاله آمده است با ذکر دو سه شاهد این بحث مقدماتی را به پایان می‌رسانم و به اصل موضوع می‌پردازم.

هیچ کس در مسلمان بودن فردوسی نمی‌تواند شک کند. او در دیباجه شاهنامه، در زیر عنوان «گفتار اندر ستایش پیغمبر» سروده است:

... دلت گر نخواهی که باشد نژند
همان تا نگردی تن مستمند...
بُوی در دو گیتی ز بد رستگار
نکوکار گردی بر کردگار
به گفتار پیغمبرت راه جوی
دل از تیرگیها بدین آب شوی

خداوند امر و خداوند نهی
درست این سخن گفت پیغمبر است
تو گویی دو گوشم بر آواز اوست
برانگیخته موج از او تند باد
همنه بادبانها برافراخته
بیاراسته همچو چشم خروس
همان اهل بیت نبی و وصی
به نزد نبی و وصی گیر جای
چنین است و این دین و راه من است^۱
چنان دان که خاک پی حیدرم...

چه گفت آن خداوند تنزیل و وحی
که من شارستانم علی ام در است
گواهی دهم کاین سخن راز اوست
حکیم این جهان را چو دریا نهاد
چو هفتاد کشتی بر او ساخته
یکی بهمن کشتی به سان عروس
محمد بدو اندرون با علی
اگر چشم داری به دیگر سرای
گرت زین بد آید گناه من است
بر این زادم و هم بر این بگذرم

همین فردوسی مسلمان شیعی مذهب، نه فقط شاهنامه را طی سی سال به نظم آورده است، بلکه وقتی در پایان شاهنامه، به پادشاهی یزدگرد آخرین پادشاه ساسانی رسیده و حمله تازیان را به ایران مورد بحث قرار داده است، به نظر نویسنده این سطور، عقیده خود را درباره عربهایی که به ایران تاختند و نیز نظر شخص خود را درباره خلفای بنی عباس که بر خود عنوان خلیفه رسول الله بسته بودند، در نامه رستم فرخزاد، از زبان وی، به برادرش این چنین بیان می کند:

همه نام بوبکر و عمر کنند
نشیبی دراز است پیش فرار
زاختر همه تازیان راست بهر
شود ناسزا شاه گردنفرار
زدیبا نهند از بر سر کلاه
نه گوهر نه افسر نه بر سر درفش
به داد و به بخشش همی ننگرد...
گرامی شود کزری و کاستی
سوار آن که لاف آرد و گفت و گوی
نژاد و هنر کمتر آید به بر
ز نفرین ندانند باز آفرین
دل شاهشان سنگ خارا شود
پسر بر پدر همچنین چاره گر

...چو با تخت منبر برابر کنند
تبه گردد این رنجهای دراز
نه تخت و نه دیهیم بینی نه شهر
چو روز اندر آید به روز دراز
بپوشد از ایشان گروهی سیاه
نه تخت و نه تاج و نه زرینه کفش
برنجد یکی دیگری بر خورد
ز پیمان بگردند و ز راستی
پیاده شود مردم جنگجوی
کشاوری جنگی شود بی هنر
رباید همی این از آن از این
نهان بدتر از آشکارا شود
بداندیش گردد پدر بر پسر

شود بندهٔ بی هنر شهریار
 به گیتی کسی را نماند وفا
 از ایران و ز ترک و ز تازیان
 نه دهقان نه ترک و نه تازی بود
 بود دانشومند و زاهد به نام
 چنان فاش گردد غم و رنج و شور
 نه جشن و نه رامش نه کوشش نه کام
 پدر با پسر کین سیم آورد
 زبان کسان از پی سود خویش
 بریزند خون از پی خواسته
 نژاد و بزرگی نیاید به کار
 روان و زبانها شود پُر جفا
 نژادی پدید آید اندر میان
 سخنها به کردار بازی بود...
 بکوشد از این تا که آید به کام
 که شادی به هنگام بهرام گور
 همه چارهٔ ورزش و ساز دام
 خورش کشک و پوشش گلیم آورد
 بچویند و دین اندر آزند بیش...
 شود روزگار مهان کاسته...^{۱۱}

فردوسی در نامهٔ یزدگرد نیز از تازیان چنین یاد کرده است:

یکی نامه بنوشت دیگر به طوس
 همانا که آمد شما را خبر
 از این مارخوار اهرمن چهرگان
 نه گنج و نه نام و نه تخت و نژاد
 از شیر شتر خوردن و سوسمار
 که ملک عجم شان کند آرزو
 از این زاغ ساران بی آب و رنگ
 شود خوار هر کس که هست ارجمند
 پراگنده گردد بدی در جهان
 به هر کشوری در ستمکاره ای
 نشان شب تیره آمد پدید
 پر از خون دل و روی چون سندروس...
 که ما را چه آمد ز اختر به سر
 ز دانایی و شرم بی بهرگان
 همی داد خواهند گیتی به باد...
 عرب را به جایی رسیده ست کار
 تفو باد بر چرخ گردون تفوا
 نه هوش و نه دانش نه نام و نه ننگ...
 فرومایه را بخت گردد بلند
 گزند آشکارا و خوبی نهان
 پدید آید و زشت پتیاره ای
 همی روشنایی بخواهد پرید...^{۱۲}

از معاصرانمان، در شعر صورتگر که مقاله را با آن آغاز کردم، وی تازیان مهاجم به ایران را در چهارده قرن پیش «سپاه نابکاران» خوانده و از هجوم آنان به ایران با عبارت تندبادی بدکردار و شعله ای هستی سوز یاد کرده است. شاعر معروف خراسان سید محمود فرخ در یکی از قصایدش فریاد برآورده است که «یا رب عرب مباد و دیار عرب مباد». اشاره او بی هرگونه تردیدی به حملهٔ اعراب است در چهارده قرن پیش به ایران، نه عرب زبانان امروز جهان. ملک الشعراء بهار در بیت زیر بین حملهٔ عرب به ایران و «اسلام» خطی کشیده است، تازیان نومسلمانی را که به فرمان ابوبکر و عمر به ایران حمله کردند

دزد و راهزن خوانده، ولی از «اسلام» با عنوان «دین گرامی» یاد کرده است:

گرچه عرب زد چو حرامی به ما داد یکی دین گرامی به ما
با توجه به آنچه گفته شد به نظر نویسنده این سطور باید پذیرفت که:

۱- اسلام ما ایرانیان از آغاز تا به امروز، «اسلام ایرانی» بوده و هست. اسلامی کاملاً متفاوت با اسلام اعراب و دیگر مسلمانان. مگر نه این است که مسلمانان، به جز ایرانیان، دو عید بزرگ دارند: عید قربان و عید فطر. و ایرانیان قرن‌هاست که عید و جشن بزرگشان نوروز است، و آن دو عید اسلامی به جز در مواردی خاص در زندگی اجتماعی ما هرگز نقشی اساسی نداشته و ندارد.

۲- باید بین «اسلام» که دین اکثریت ایرانیان و دیگر مسلمانان جهان است، و حمله عرب به ایران در چهارده قرن پیش که بی هرگونه دلیل موجهی ایران آبادان را مورد هجوم قرار دادند و آن را ویران ساختند تفاوت گذاشت. مگر ایرانیان حملات جنگیز و تیمور را از یاد برده اند که حمله تازیان را به دست فراموشی سپارند. این حمله‌ها هرگز از حافظه تاریخی مردم ایران زوده نخواهد شد. این همه توجه و عنایت طبقات مختلف مردم به شاهنامه فردوسی در طی ده قرن گذشته به این دلیل است که شاهنامه تاریخ پیش از اسلام ما ایرانیان را با فراز و نشیب‌هایش - به باور مردم ایران - در برابر دیدگان ما قرار می‌دهد.

۳- تا پیش از برپا شدن حکومت جمهوری اسلامی در ایران، مخالفت با فرهنگ و تاریخ و تمدن ایران پیش از اسلام محدود بود به برخی از فقیهان و آخوندهای متعصب که عوام مردم را در فرصتهای مناسب بر می‌انگیختند تا از اجرای سنت‌هایی چون نوروز و سده جلوگیری کنند که البته اکثریت قریب به اتفاق مردم به سخنان آنان توجهی نمی‌کردند، ولی هیچ یک از پادشاهان ایران حتی شاهان صفوی هرگز به جنگ با شاهنامه فردوسی نرفتند. چنان که شاه اسمعیل اول که تشیع را با کشتار در سراسر ایران به عنوان دین رسمی به مردم قبولانید، دستور داد تا عده‌ای از هنرمندان نسخه‌ای از شاهنامه فردوسی را برای اهداء به پسرش طهماسب میرزا تهیه کنند که همان نسخه معروف به شاهنامه شاه طهماسبی است. به علاوه وی نام پسران و دختران خود را از نام‌های ایرانی یا ترکیب با نام‌های ایرانی برگزید: طهماسب میرزا، القاس میرزا، سام میرزا، رستم میرزا، بهرام میرزا، خانش خانم، پریخان خانم، مهین بانو سلطانم، فرنگیس خانم، و شاه زینب خانم.^{۱۳}

همچنین می‌دانیم که شاهنامه را حتی در دربارها برای شاهان نیز می‌خواندند تا ایشان هم از گذشته ایران باخبر شوند و هم از آن عبرت بگیرند. چنان که سعدی در مدح انکیانو

حکمران مغولی فارس سروده است:

... ای که دست می رسد کاری بکن
پیش از آن کز تو نیاید هیچ کار...
این که در شهنامه ها آورده اند
رستم و رویننه تن اسفندیار
تا بدانند این خداوندان مُلک
کز بسی خلق است دنیا یادگار...
و وجود دهها شاهد دیگر از این دست، حکایت از آن می کند که تا پیش از آن که
آیت الله خمینی زمام امور ایران را به دست بگیرد، هیچ یک از فرمانروایان ایران حتی
ترکان و غزان که مسلمانانی سخت متعصب و جاهل بودند، هرگز به جنگ با فرهنگ ایران
نرفتند. این افتخار در تاریخ ایران به نام آیت الله خمینی و پیروانش ثبت شده است که با
داشتن شناسنامهٔ ایرانی، تاریخ و فرهنگ و سنتهای ایرانی را سخت دشمن می دارند و در
محو آن به جد می کوشند.

ایران ستیزی و عرب گرایی جمهوری اسلامی ایران

بر شمردن اقدامات دولت جمهوری اسلامی ایران علیه ایران و فرهنگ و تاریخ و تمدن
ایران در ربع قرن اخیر در این صفحات نمی گنجد و تألیفی جداگانه می طلبد. ولی این امر
مانع از آن نیست که در این مقاله حداقل به ذکر برخی از آنها در دو بخش نپردازم تا
خوانندگان نکته سنج خود حدیث مفصل را از این مجمل بخوانند.

۱- ایران ستیزی جمهوری اسلامی ایران

* آیت الله خمینی برای آن که ایران و ایرانی بودن ما و تاریخ گذشتهٔ ایران را
به طور مطلق نفی کند، مسألهٔ «امت» را در برابر «ملت» عنوان کرد که ما بخشی از امت
اسلام هستیم. ملت یعنی چه؟ این غریبان بودند که برای ایجاد تفرقه در بین مسلمانان
موضوع ملیت را مطرح ساختند:

این حسابهایی که پیش مردم عادی مطرح است که ما ایرانی هستیم و برای ایران چه باید بکنیم، این
حسابها درست نیست. این قضیه ای که شاید صحبتش در همه جا هست که به ملت و ملیت کار
داشته باشد این یک امر بی اساس است در اسلام، بلکه متضاد است با اسلام.^{۱۴}

از مسائلی که طراحان استعمار و عمال آنها طرح کرده اند و تبلیغ می کنند قومیت و ملیت

است.^{۱۵}

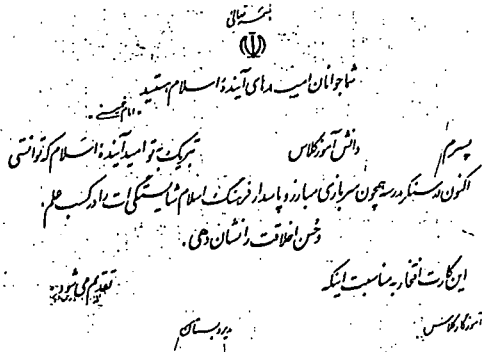
* بدین ترتیب سالهاست که دست اندرکاران حکومت اسلامی در ایران به تبعیت از
مؤسس حکومت اسلامی در صدد نفی «ملیت ایرانی» از ملت ایران هستند. از جمله
آیت الله احمد جنتی در خطبهٔ دوم نماز جمعهٔ خود در ۸ خرداد ۱۳۷۷ گفت:

حفظ حدود و ارزشهای اسلامی برای مردم ایران صدها مرتبه از حفظ مرزهای خاکی مهمتر است

زیرا مرزهای ارزشهای اسلامی مرزهای خداست.^{۱۶}

این مرد، که گویی، هنوز در عصر معاویه و هارون الرشید به سر می برد، می پندارد جهان به دو بخش دارالاسلام و دارالکفر تقسیم شده است. او نمی داند که هم اکنون سی چهل کشور اسلامی در جهان وجود دارد هر یک با مرزهای خاکی و آبی معین که سازمان ملل متحد آن مرزها را به رسمیت شناخته است، در حالی که هنوز هیچ مرجع جهانی گامی در راه تعیین «مرزهای خدا» برداشته است. آیا سرزمینهایی که مسیحیان و یهودیان در آنها به سر می برند خارج از مرزهای خداست!

* دشمنی حکومت ولایت فقیه با نام «ایران» که بر آن حکومت می کند، حد و مرزی ندارد. یکی از صدها و هزاران نمونه آن، «کارت افتخار»ی است که به دانش آموزان ممتاز می دهند. در این کارت با دقت تمام نامی از «ایران» نبرده اند. بالای کارت «بسمه تعالی»، و بعد نشانه جمهوری اسلامی (شبهه علامت سیک های هند) چاپ شده است. در این کارت، جوانان ایرانی «امیدهای آینده اسلام» معرفی شده اند. به دانش آموز ممتاز تبریک گفته شده است چون توانسته است «در سنگر مدرسه همچون سربازی مبارزو پاسدار فرهنگ اسلام شایستگی» خود را در کسب علم و... نشان دهد.



* نشان «شیر و خورشید» را از پرچم ایران زدودند که مطلقاً ارتباطی به پادشاهان پهلوی ندارد.^{۱۷}

* به جای شیر و خورشید، آرم سیک های هند را بر پرچم ایران نقش کردند.^{۱۸}
* نام سازمان «شیر و خورشید سرخ ایران» را هم به «هلال احمر» که در کشورهای عربی رایج است تغییر دادند.

حذف «شیر و خورشید» یکی از نشانه های آشکار دشمنی حکومت اسلامی با ایران

و حتی با مذهب تشیع است.*

* بر پرچم جدید ۲۲ بار عبارت «الله اکبر» را نوشتند. چرا «الله اکبر»، و نه «خدا بزرگ است»؟ در حالی که مسلمانان ایران قرن‌هاست که «الله» را «خدا» می‌نامند و با او، و نه الله عربی، راز و نیاز می‌کنند.

* از نوشتن و چاپ کلمه «الله»، به نشانه احترام به «الله» خودداری کردند و همه جا نوشتند: آیت... خمینی، عطاء... مهاجرانی،... ولی به نظر آنان نوشتن و چاپ کلمه «خدا» که فارسی ست در کلماتی مانند «خداداد» بلامانع است! چرا؟

* برخلاف دستور صریح اسلام که تصویر «انسان» به طور اخص، و «حیوانات» به طور اعم تحریم گردیده است، تصویر آیت الله خمینی و دیگر آیات عظام را بر تمبرها

* ما پیش از این، به نقل از مجله آینده، از این ماجرا پرده برداشتیم و نوشتیم در زمان نخست وزیری مهندس مهدی بازرگان از چند تن از اهل فضل و هنر دعوت شد تا برای جمهوری اسلامی آرم تازه ای پیشنهاد کنند. آنان به صراحت اظهار نظر کردند شیر و خورشید تغییر داده نشود زیرا: «نشان شیر و خورشید که از پانصد سال پیش به بعد همواره نشان تنها مملکت شیعه عالم یعنی ایران شناخته شد، در سال ۱۳۲۵ هجری [قمری] هنگام تصویب متمم قانون اساسی به تصویب وکلای مجلس اول رسید که چند مجتهد و چندین عالم مذهب شیعه در میان آنان وجود داشتند. بدیهی ست در صورتی که در ابقای آن، تصور محظوری می‌کردند با آن آزادی یحیدی که وکلای دوره اول از آن برخوردار بودند... عنداللزوم از تصویب آن خودداری می‌کردند...».

به جز این صورت جلسه، دکتر سید جعفر شهیدی استاد دانشگاه طی نامه ای نظرات خود را در تأیید حفظ نشان شیر و خورشید بدین شرح به نخست وزیر نوشت:

۱- شیر و خورشید از بایان عصر مغول و تمام دوره صفوی و عصر قاجار علامت مذهب تشیع به حساب آمده است. محمد شاه قاجار در آغاز پادشاهی خود نشان تاج را بر بالای شیر و خورشید گذاشت. گویا از آن جهت که نشان دهنده پادشاه کشور شیعه مذهب است. بدین ترتیب شیر و خورشید علامت مذهب و ملیت بوده است نه نشان سیاسی.

۲- وجود پرچمها، کتیبه پوشها، قالیها که از سیصد سال پیش به علامت شیر یا شیر و خورشید مزین است و از آنها در تکیه ها، روضه خوانیها، تعزیه ها استفاده می‌شود، مؤید این است که شیر و خورشید رمز مذهبی ست نه سیاسی.

۳- به نظر می‌رسد وجود خورشید یا نیمه خورشید بر سر کتیبه ها و بالای محرابهای قدیمی بعضی از مساجد اشارتی باشد به فروغ ولایت علوی.

۴- پس از آن که مرحوم ممتاز الدوله به نمایندگی از طرف کشور ایران برای شرکت در اتحادیه صلیب سرخ رفت، کوشش فراوانی به کار برد تا شیر و خورشید را بر ابر هلال عثمانی به دیگر اعضای صلیب سرخ بقبولاند، با توجه به این که صلیب نشانه دین است نه دولت، مسلم خواهد شد که شیر و خورشید از آن جهت که رمز مذهب تشیع است به سازمان صلیب سرخ پیشنهاد شد نه از آن جهت که علامت سیاسی پادشاه و دولت ایران است.

با عرض مجموع این توضیحات تردیدی باقی نمی‌ماند که از شش قرن پیش شیر و یا شیر و خورشید را شیعیان ایران به کار برده اند و گویا اشارتی به اسدالله الغالب علی علیه السلام و خورشید ولایت است. (ایران شناسی، سال ۱۳، شماره ۲، ص ۴۶۷-۴۷۰).

با وجود این دلایل روشن، دولت اسلامی، شیر و خورشید را از پرچم ایران حذف و به جای آن علامت سبک های هند را بر پرچم ما نقش کرد، و نیز به جای «شیر و خورشید سرخ»، «هلال احمر» عربها و دولت ترکیه را رسمیت داد.

و اسکناسها و دیوارها نقش کردند.

* آیت الله خمینی از همان سال اول که حکومت را به دست گرفت، دستور داد تمام کتابهای درسی مدارس («پاکسازی») شود. از چه مطالبی؟ از داستانهای شاهنامه فردوسی و از آنچه مربوط به ایران و گذشته پر افتخار ایران بود. از جمله از کتابهای فارسی دبستان در سال ۱۳۵۹، درسهای نوروز، فردوسی، کودکی سهراب (در ۳ بخش) و امثال آن حذف گردید و به جای آنها درسهای نوجوانی از فلسطین، اصحاب فیل، میدان شهداء، حضرت موسی و فرعون، امام صادق، رهبر انقلاب امام خمینی، امام محمد باقر، ابوذر، مسجد الحرام، عباس عموی پیامبر، مشرکین قریش چاپ شد. اگر در این کتابها در درسی از نوروز سخن به میان آمده است نوشته اند:

امسال پیروزی انقلاب اسلامی را نیز همراه با نوروز جشن می گیریم... ایام نوروز را با روز جمهوری اسلامی عید می گیریم... ما ایرانیان از این به بعد در نوروز هر سال به همه شهیدان مبارزی که جان خود را در راه آزادی اسلام و ایران نثار کرده اند درود می فرستیم.^{۲۱}

* یهودیان و مسیحیان و زرتشتیان از آزادیهای پیش از انقلاب اسلامی محروم گردیدند و به عنوان «اهل ذمه» محدودیتهای بسیاری برایشان به وجود آوردند از جمله فروشگاههای متعلق به آنان را با نصب تابلویی که بر روی آن نوشته شده است «اقلیت دینی» مشخص کردند تا مؤمنین به آنها مراجعه نکنند.^{۲۲}

* مجازاتهای سنگسار، بریدن انگشتان، بریدن دست، بریدن دست راست و پای چپ (یا به عکس)، در آوردن چشم و غیره که در تورات و قرآن مذکور است، ولی در اسرائیل و اکثر قریب به اتفاق کشورهای اسلامی اجرا نمی شود، در ایران به موقع اجرا گذاشته شده است.

* آیت الله خمینی در سال اول پیروزی انقلاب نوروز را جدی نگرفت و به اصطلاح به این رسم مجوسان و آتش پرستان «چپ چپ» نگاه کرد، ولی گذشت یکی دو سال به او ثابت کرد که با نوروز نمی تواند («شوخی») بکند. پس عقب نشینی کرد.

* گمان نکنید با گذشت زمان، حکومت اسلامی ایران در دشمنی خود با ستنهای ایرانی تجدید نظر کرده است. خیر. در به همان پاشنه روزهای اول ظهور آیت الله خمینی می گردد، چنان که شیخ محمد یزدی رئیس سابق قوه قضائیه و عضو شورای نگهبان، در خطبه نماز جمعه در هفته دوم فروردین ۱۳۸۲، مراسم چهارشنبه سوری و سیزده به در را خرافی خواند و برگزاری آنها را مورد نکوهش قرار داد، و تاکید کرد که باید آنها از زندگی مردم حذف شود.

* همه این کارها را انجام دادند برای اثبات مسلمانی خود در بین «امت مسلمان»، در حالی که اکثریت مسلمانان جهان که سنی مذهبند، شیعیان را رافضی و کافر می دانند و در ربع قرن اخیر نیز اکثریت شیعیان ایران نیز «ولایت فقیه» «امام» خمینی را بدعتی آشکار در اسلام می دانند.

دشمنی حکومت اسلامی با شاهنامه

* تجدید چاپ شاهنامه فردوسی، رباعیات خیام، و دیوان ایرج میرزا در ایران ممنوع اعلام شد. و بدین سبب از جمله استاد جلال خالقی مطلق ناچار گردید شاهنامه تصحیح خود را از سال ۱۳۶۶ به بعد در اروپا و امریکا با زحمات بسیار به چاپ برساند. در این مورد نیز حکومت اسلامی شکست خورد زیرا پس از چند سال مجبور شد چاپ شاهنامه را در ایران آزاد اعلام کند:

هر که نامخت از گذشت روزگار هیچ ناموزد ز هیچ آموزگار
* دشمنی حکومت اسلامی با شاهنامه به صورتهای مختلف در تمام این سالها به چشم می خورد.

گفتیم که داستانهای شاهنامه فردوسی را از کتابهای درسی حذف کردند و به جای آنها قصه های توراتی و قرآنی را به چاپ رسانیدند.

* شیخ صادق خلخالی قاضی شرع که صدها تن از ایرانیان را به دستور آیت الله خمینی به جوخه های اعدام سپرد و هم اکنون دوران بازنشستگی خود را در شهر مقدس قم می گذراند از نخستین کسانی بود که به جنگ شاهنامه رفت و در دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی در مشهد اظهار داشت:

فردوسی از رستم خیالی و پادشاهان تعریف کرده. در حالی که در کتاب خود یک کلمه هم از انسان و انسانیت و یا خراسانی رنج دیده نامی نبرده است. شاهنامه فردوسی، شاه نامه نیرنگ و دروغ و سرگرم کننده مردم بد بخت ماست.^{۲۳}

وقتی خلخالی آدمی از انسان و انسانیت سخن می گوید جدی ترین افراد را به خنده وا می دارد!

* مردی نیز به نام حجة الاسلام عبدخدا بی - ضارب نابالغ حسین فاطمی بر سر مزار محمد مسعود - نماینده مجلس شورای اسلامی در سالهای آغاز انقلاب اسلامی، درکنگره شعر و ادب و هنر در زیر عنوان «ملت ما پاسدار نامه می خواهد نه شاهنامه» اظهار داشت:

... حماسه سرای ایران اگرچه دارای اشعار خوب نیز هست... ولی اگر نام اشکیوس و نام گرشاسب و رستم و سهراب را از این مجموعه بردارید، چه می ماند؟ چون شاهنامه بود خیلی

بزرگش کردند ولی ملت انقلابی شاهنامه نمی خواهد پاسدارنامه می خواهد. ملت ما انقلاب نامه می خواهد. فردوسی عوض رستم و اسفند یار چرا ابودجانه ها را ترسیم نکرد، چرا حفظل ها را ترسیم نکرد، چرا حماسه بدر و اُحد را بازگونکرد که برود افسانه ها و خرافات را پیاده کند...^{۲۴}

* میر حسین موسوی نخست وزیر وقت ایران که تحصیل کرده مدارس جدید و دانشگاه است برای آن که از آخوندها عقب نماند بر اقدام رضاشاه در برگزاری هزاره فردوسی در تهران و طوس در سال ۱۳۱۳ خرده گرفت.^{۲۵}

* دیگری گفت آرامگاه فردوسی شاعر شیعی ما را به سبک آرامگاه کوروش ساختند تا رنگ اسلامی را از آن بزدایند.

* بگذریم از این که در کتابهای درسی، بر تاریخ مشروطیت ایران، مشروطه خواهان و روشنفکرانی که خدمتگزاران واقعی ایران بودند نیز حمله کردند^{۲۶} ولی گذشت زمان مردم را هوشیار ساخت و دریافتند که هر چه اینان می گویند دروغ است.

دشمنی حکومت اسلامی با هخامنشیان

گفتم که تا پیش از تشکیل حکومت اسلامی در ایران، در طی ده قرنی که بر شاهنامه فردوسی گذشته است، تنها کسانی که به اصطلاح دردِ دین داشتند و درصدد بودند «اسلام عربی» مکه و مدینه را در ایران به موقع اجرا بگذارند، وقتی می خواستند ایران پیش از اسلام را مورد حمله قرار دهند به سراغ شاهنامه می رفتند و فردوسی که تاریخ آتش پرستان را به نظم کشیده است مورد انتقاد قرار می دادند. در آن زمانها هنوز کسی از تاریخ هخامنشیان چیزی نمی دانست. این محققان اروپایی بودند که در پژوهشهای خود به وجود سلسله هخامنشیان در ایران پی بردند و از کوروش سخن به میان آوردند که در روزگار خود فرمانروایی یگانه بوده است. این خبر که به گوش علمای حوزوی رسید، سخت ناراحت شدند که چگونه ممکن است ده یازده قرن پیش از ظهور اسلام، در ایران مرد نامداری برخاسته باشد. از آن تاریخ به بعد دین فروشان علاوه بر فردوسی به سراغ هخامنشیان و شخص کوروش نیز رفتند.

* تا آن جا که به یاد دارم نخست شیخ صادق خلخالی معروف، حمله به کوروش را آغاز کرد. او در کتاب کوروش دروغین و جنایتکار که یا نوشته اوست و یا نوشته دیگری ولی به نام وی منتشر شده است به چندین تقلب دست زد تا مقصود پلید خود را درباره کوروش به اثبات برساند. او عبارت زیر از کتاب تاریخ ایران باستان، تألیف پیرنیا را:

مورخ مذکور [کتزباس] گوید: کوروش پسر چوبانی بود از ایل مُردها که از شدت احتیاج مجبور گردید راهزنی پیش گیرد...

به این شکل در کتاب خود تغییر داد:

مورخ مذکور بنا به نوشته ایران باستان به قلم آقای مشیرالدوله، ص ۲۴۰ می گوید که کنزیاس می گوید کوروش پسر جوانی بود از اهل «مر» که از شدت احتیاج مجبور گردید راه زنی پیش گیرد (لواط بدهد).^{۲۷}

تا ثابت کند که کوروش در جوانی «راه زنی» می کرده است یعنی «لواط» می داده است. نمی دانم چرا برخی از علمای حوزوی ما از لفظ «لواط» لذت می برند. از یاد نبریم که در بجهت قدرت جمهوری اسلامی مردی به نام آیت الله محمدی گیلانی که مدت‌ها در رادیو تلویزیون ایران برنامه های مذهبی اجرا می کرد و مردم برنامه هایش را به طنز «گیلی شو» می خواندند، شبی در پایان سخنانش گفته بود در برنامه بعد «بحث شیرین لواط» را مطرح می کنیم!

* وزارت ارشاد اسلامی به کتاب کوروش دروغین و جنایتکارِ خلخالی اجازه چاپ و نشر داد. چرا؟ زیرا کتاب با سیاست عمومی آیت الله خمینی و حکومت اسلامی همگام بود و به احتمال قوی کتاب به سفارش مقامهای دولتی نوشته شده بوده است.

برنامه هویت

* بعد از سوی دولت اسلامی برنامه «هویت» در صدا و سیما جمهوری اسلامی ایران به مدت چند ماه اجرا شد و سپس متن آن چند بار در ایران به چاپ رسید.^{۲۸} در این برنامه، در درجه اول پژوهشهای مربوط به ایران پیش از اسلام به شدت مورد حمله قرار گرفت. از جمله:

ایران شناسی (Iranology) سیاسی، از زاویه تئوریک، مبنای بخش وسیعی از فعالیت‌های ملی گرایان افراطی و باستان گرا به شمار می رود. این شبه روشنفکران با توجه به علاقه قابل درک ملت ایران به میهن اسلامی خود، برای تبلیغ آداب و رسوم خرافه آمیز و شرک آلود شاهان و دربار ایران قبل از اسلام، از تعبیر و پوشش زیبایی به نام «ایران شناسی» استفاده می کنند و در حقیقت در قالب این محمل به مقابله با هویت اصیل ملت مسلمان ایران برخاسته اند...^{۲۹}

مجریان این برنامه همه کسانی را که درباره تمدن و فرهنگ و تاریخ ایران پیش از اسلام و دوره اسلامی مطلبی نوشته اند فراماسون، نوکر استعمار، مأمور استکبار جهانی، صهیونیسم، و جیره خوار سازمان سیا و امثال آن خواندند. به عقیده اجرا کنندگان این برنامه، تنها شخصیت‌های ممتاز ایران در قرن اخیر در درجه اول آیت الله خمینی ست و بعد شیخ فضل الله نوری و چند تن دیگر از «علما».

ظهور یک نظریه پرداز یگانه

* پس از این مقدمات، حکومت اسلامی دوسه سال پیش مردی را به میدان فرستاد که کسی نه از سابقه اش چیزی می دانست و نه از نام و نشان حقیقی اش خبر داشت. این مرد ناصر پور پیرار است. چنین می نماید که مادر دهر دانشمندی چون او نزاده است. او با چاپ چهار جلد کتاب، یک تنه به جنگ تمام شرق شناسان و ایران شناسان نامدار جهان رفت و بر تاریخ هخامنشیان و اشکانیان و ساسانیان یکسره خط بطلان کشید و از این دوران با عنوان «دوازده قرن سکوت» یاد کرد و نوشت آنچه شرق شناسان درباره این دوران نوشته اند و پس از آنان، برخی از ایرانیان آنها را تکرار کرده اند دروغ صرف است. لبه تیز حمله این بزرگوار به مانند آیت الله خلخالی متوجه هخامنشیان و کوروش است. معلوم می شود وجود هخامنشیان و شخص کوروش، دین فروشان را سخت سوزانده است که چرا از کوروش در سراسر جهان این همه تجلیل می کنند. پورپیرار تاریخ ایران را منحصر به «قرون پیش از ظهور هخامنشیان» می داند، که البته هیچ کس و حتی خود وی از آن چیزی نمی دانند. به نظری تاریخ ایران با اسلام شروع می شود، ولی او هیچ یک از کتابهای تاریخ را که در قرون اولیه اسلامی به دست مسلمانان نوشته شده است نیز قبول ندارد و می گوید آنها همه به سفارش «محفل شعوبیه» نوشته شده است. درباره فردوسی هم اظهار نظر کرده است که او گول شعوبیه را خورد ولی بعد در منظومه یوسف و زلیخا (که البته از فردوسی نیست) از کار خود اظهار ندامت کرده است. او می گوید تاریخ ایران با ظهور صفویه رونق می گیرد ولی نه چندان زیاد تا این که «امام» خمینی از راه رسید که ایران هرچه دارد از آن سید بزرگوار است و...^۳

این است برخی از آراء این مرد:

بی مجامله باید بگویم: پیش از اسلام، ایرانیان به هیچ دین رسمی، ملی و سراسری با بیند نبوده اند و اسلام نخستین دین، باور و ایمان ملی و سراسری ایرانیان ساکن این نجد است (ص ۱۳۴).

... بدین ترتیب با نگاه غیرمتعصب و بی غرض، دوران دراز ۱۲۰۰ ساله تسلط قبایل ناشناس، غیر بومی و غیر ایرانی بر سرزمین و مردم ایران را باید دوران فترت تمدن ایران دانست. دورانی که ایران از هر بابت دچار افول می شود (ص ۴۶).

قومی که به سفارش و پشتیبانی یهود در تاریخ ایران به نام نهایی هخامنشیان برآمدند، برابر صدها سند که بدون غرض بررسی شد، به هیچ روی ایرانی نبوده اند و شاید باید آنها را تنها قبیلۀ مهاجر غیر بومی دانست... (ص ۲۵۱).

به معنای درست، تاریخ هخامنشیان برگ تازه ای از تاریخ یهود است و اگر هخامنشیان را

یکی از «اسباط» بدانم سخنی به گزاف نگفته‌ام. دربارهٔ این فصل هیچ نظریهٔ مشابهی در دست نیست و ناگزیرم برای نزد بکتر شدن به موضوع ادبیات یهود تکیه کنم... (ص ۱۸۱).

این است ماهیت واقعی یک امپراطوری بیگانه بر خون و از خون برآمده [مقصود هخامنشیان است] که در منطقهٔ خیزش صنعت و هنر جهان، از خود یک خشت مال، یک آجر بزرگ، یک حجار، یک زرگر و یک نقاش ندارد و تا پایان در تاریخ، جز بر نیزه اش تکیه نکرده است... (ص ۲۲۱).

* کتاب این نظریه پرداز دولتی نیز با موافقت وزارت ارشاد اسلامی به چاپ رسیده و مجلدات چهارگانه اش چند بار تجدید چاپ شده است. به علاوه وی را برای هدایت (!) مردم نیز به رادیو و تلویزیون ایران بردند تا از کشفیات خود با آنان سخن بگوید، که گفت. پیدا بود که برنامه ای صد در صد دولتی و اسلامی و سفارشی ست. موضوع درخور توجه آن است که به چنین کتابهایی در کشوری اجازهٔ نشر داده می شود که چندی پیش در همان کشور وقتی در روزنامه ای کسی نوشت جبرئیل «اسطوره ای مذهبی» ست، قاضی اسلامی، روزنامه را به جرم اهانت به «حضرت جبرئیل» توقیف کرد و احتمالاً مدیرش را روانهٔ زندان ساخت.

* جمهوری اسلامی ایران چنان که گذشت به نام یک دولت به اصطلاح ایرانی، نه دولتی بیگانه، سالهاست که با تاریخ و فرهنگ و تمدن ایران دشمنی می ورزد و با استفاده از همهٔ امکاناتی که در اختیار دارد در این راه گام بر می دارد. ولی از طرف دیگر آنچه در این سالها روی داده است حکایت از آن می کند که پیروزی با فرهنگ و تاریخ و تمدن ایران است نه با حکومت اسلامی. بنده اطمینان دارد که بار دیگر داستانهای شاهنامهٔ فردوسی در کتابهای درسی ایران همراه با تصاویر زیبا چاپ خواهد شد و نوجوانان و جوانان ایرانی از خواندن قصه های طوفان نوح و اصحاب فیل و امثال آن خلاص خواهند گردید. همان طوری که در چند سال اخیر با وجود دشمنی حکومت اسلامی با فردوسی، شاهنامهٔ فردوسی بارها اجازهٔ چاپ و نشر یافته است، به همان ترتیب که حکومت اسلامی چند سال پیش ناچار شد کنگرهٔ هزاره یا هزار و پنجاهمین سال سروده شدن شاهنامه را در تهران برگزار کند.

چرا حکومت اسلامی نمی تواند بفهمد که سنتهای ملی ایرانیان مانند نوروز، و نیز شاهنامهٔ فردوسی شکست ناپذیرند. زیرا تاریخ نشان داده است که دشمنان فرهنگ و تمدن و سنتهای ملی ما تاکنون بارها در این زمینه کوشیده اند ولی جز شکست شرم آور چیزی نصیبشان نگردیده است.

۲ - عرب گرایی جمهوری اسلامی ایران:

موضوع مهم دیگر آن است که دست اندرکاران جمهوری اسلامی عربها را در

پست های حساس و کلیدی مملکت در وزارت امور خارجه، وزارت ارشاد اسلامی، وزارت اطلاعات و امنیت، و رادیو و تلویزیون و غیره به کار گماشته اند. اینان عراقیانی هستند که پس از جنگ عراق و ایران، به ایران پناهنده شده اند و در ایران به «معاودین عراقی» معروفند. و به یقین حداقل برخی از آنان عضو حزب بعث و از عمال صدام حسین هستند. آیت الله خامنه ای رهبر فعلی جمهوری اسلامی ایران یکی از این عراقیها را چند سال پیش به ریاست قوه قضائیه کشور منصوب کرد. در حالی که در قانون اساسی تصریح گردیده است رؤسای قوای سه گانه: مقننه، مجریه و قضاییه باید ایرانی الاصل باشند و به همین سبب بود که آیت الله خمینی با کاندیدا شدن جلال الدین فارسی که افغانی بود برای ریاست جمهوری اسلامی ایران موافقت نکرد. عراقی بودن رئیس قوه قضائیه ایران اظهر من الشمس است. او تا پیش از این که به این سمت منصوب گردد به «حجت الاسلام هاشمی» معروف بود و بعد که رئیس قوه قضائیه شد برای فریب خلق خدا او را «آیت الله شاهرودی» خواندند. سند غیر قابل انکار عراقی بودن و ایرانی نبودن این مرد سخنان هاشمی رفسنجانی رئیس مجلس شورای اسلامی ست در سال ۱۳۶۳ خطاب به وی:

حجت الاسلام هاشمی رفسنجانی رئیس مجلس اسلامی در ملاقاتی که با حجت الاسلام هاشمی

[رئیس فعلی قوه قضائیه ایران] رئیس مجلس اعلاى انقلاب اسلامی عراق به عمل آورد اظهار داشت:

«... مجلس اعلاى انقلاب عراق یک فرصت تاریخی کم نظیری به دست آورده که اگر به خوبی از آن استفاده نکنند باید در مقابل خداوند و مردم عراق و مردم منطقه پاسخگو باشد... ما با صراحت با هدف شما که سقوط صدام حسین و حزب بعث است موافقیم... شما عراقی ها که نیروی اصلی مبارزه با رژیم بعث هستید نباید تصور کنید که تنها جمهوری اسلامی باید کار جنگ را بکسره کند. این کار قبل از آن که مسؤولیت ما باشد تکلیف شماست... باید خود را برای اداره کشوری که از هم باشیده است آماده کرده باشید... شما برادران مجلس اعلاى عراق باید بیشتر تلاش کنید و تشکیلات خود را قویتر و منسجم تر سازید و خود را آماده کنید که پای حزب بعث و صدام در داخل عراق بلغزد... خود را آماده سازید که دو کشور نیرومند اسلامی در منطقه داشته باشیم. آن وقت دیگر دشمنان ما جرأت حمله کردن به عراق و ایران را ندارند»^{۳۱}

در این تجاوز آشکار به قانون اساسی، علاوه بر رهبر، رئیس جمهوری، رئیس مجلس شورای اسلامی، و همه نمایندگان این مجلس، اعم از محافظه کار، دوم خردادی، جناح چپ، جناح راست... - که همه سر و ته یک کرباسند - مسؤولند.

به راستی کسی نمی داند کدام یک از پست های کلیدی دیگر ایران هم اکنون در دست عربهاست. می گویند این، رهبر فعلی جمهوری اسلامی ایران است که عربها را

به دور خود جمع کرده است. از جمله علی محمد تسخیری از معاودین عراقی را در رأس سازمانی قرار داد که کارش تعیین «وابسته های فرهنگی ایران» در کشورهای خارجی ست! عراقی بودن رئیس قوه قضائیه به تصادف کشف شد. چنان که یکی دو ماه پیش نیز معلوم گردید مشاور یا معاون عطاء الله مهاجرانی در وزارت ارشاد اسلامی و در مرکز گفتگوی تمدن‌ها مردی عراقی ست که در ایران از وی با نام محمد صادق حسینی نام برده می شود ولی در رسانه های عربی به محمد صادق الحسینی. سؤال این است که عطاء الله مهاجرانی، این وزیر «اصلاح طلب» - که خود را برای جانشینی محمد خاتمی اصلاح طلب قبلی آماده می کند - در بین ایرانیان کسی را واجد صلاحیت برای احراز این دو سمت نمی شناخته است؟ مهاجرانی پس از آن که وزارت ارشاد اسلامی را رها کرد یا به مصلحتی مجبور شد کنار برود، این محمد صادق الحسینی را از وزارت ارشاد به مرکز گفتگوی تمدن‌ها برد که ریاست آن را خود بر عهده گرفته بود. تا این زمان کسی از محمد صادق حسینی چیزی نمی دانست تا این که وی فهمیده یا نفهمیده دست خود را رو کرد و در روزنامه عربی زبان شرق الاوسط که در لندن منتشر می شود و خوانندگان عربها هستند، «ذات عرب نهاد» خود را نشان داد و در آن روزنامه کوروش کبیر را مورد حمله قرار داد و نوشت:

کوروش «خونخواه ای جبار بود همچون جرج بوش که دنبای کهن را ویران کرد و امپراطوری عظیم بابل را در عراق امروز برانداخت و یهودیان را آزاد کرد...» وی سپس اسکندر مقدونی را مورد تقدیر و ستایش قرار داد که موفق شد «امپراطوری کوروش جبار را در هم کوبد و پرچم مقدونیه را در قلب فارس و بابل برافرازد».^{۳۲}

این مطلب از روزنامه شرق الاوسط در یکی از روزنامه های تهران نقل شد، علیرضا نوری زاده در کیهان لندن و مجله روزگار نو، پاریس، مقاله روزنامه شرق الاوسط را به شدت مورد انتقاد قرار داد، و در ضمن سوابق محمد صادق الحسینی را به شرح برشمرد. وقتی اعتراض ایرانیان در داخل و خارج از ایران به سخنان یاوه این عربی که نان ایران را می خورد و هلیم صدام حسین را به هم می زند به اوج رسید، عطاء الله مهاجرانی رئیس مرکز گفتگوی تمدن‌ها، به ناچار در روزنامه آفتاب یزد به ستایش از کوروش پرداخت و از جمله نوشت:

«در شیوه رهبری و خط مشی کوروش شاهد تدبیر و حکمت درخشانی هستیم»، «پیروزی کوروش بر بابل و آزادی یهودیان، از جمله سرفصلهای درخشان امپراطوری هخامنشی و رهبری کوروش است... کوروش پیش از آن که به عنوان آزادی بخش به بابل حمله کند، از طرف مردم بابل و به ویژه یهودیان به عنوان نجات بخش تلقی شده که بعد دینی نیز پیدا کرده است چنان که در کتاب «اشعیای نبی» با آیاتی پر جاذبه از فتح بابل توسط کوروش و سربازان او یاد شده است»،

«در کتاب «عزرا» (در تورات مقدس) نیز شیوه رفتار کوروش با یهودیان به تفصیل مطرح شده و چنین آمده است: «در سال اول سلطنت کوروش، پادشاه پارس خداوند آنچه را که توسط ارمیای نبی فرموده به انجام رساند. خداوند کوروش را بر آن داشت تا فرمانی صادر کند و آن نوشته را به سراسر سرزمین پهنورش بفرستد.»^{۳۳}

جمهوری اسلامی ایران که از روز نخست تا به امروز، آنی از دشمنی با فرهنگ و تاریخ و تمدن ایران غافل نبوده است، برای اثبات دشمنی خود با ایران، چنان که گفتیم برخی از پست های مهم مملکت را نیز به بیگانگان یعنی عربهای عراقی که دشمنان سرسخت ایرانند واگذار کرده است تا آنان همراه هیأت حاکمه بر ایران بتازند. آیا در جهان، حکومت دیگری را سراغ دارید که بیگانگان را به کارهای حساس گماشته باشد؟ از سوی دیگر به یاد داشته باشیم که حکومت ایران به نام «اسلام» آن هم از نوع «اسلام ناب محمدی» به کارهای غیر قابل دفاعی دست زده و به همین سبب است که حکومت اسلامی ایران با کمال تأسف از اسلام، چهره ای بسیار کریه در ایران و جهان ارائه داده است. نتیجه این سیاست ضد ایرانی و ضد اسلامی چیزی جز این نبوده است که هر روز بر تعداد هموطنان مسلمان شیعی ما که تغییر مذهب می دهند افزوده می شود گروهی از آنان مسیحی می شوند و بدین جهت بر تعداد کلیساهای ایرانی در امریکا افزوده می گردد و مسؤولان کلیساها فارسی زبانان را به حضور در مراسم عبادی خود دعوت می کنند، و از سوی دیگر عده ای از هموطنان ما نیز به عنوان واکنش به رفتار ناهنجار حکومت اسلامی ایران، اسلام را رها می کنند و زرتشتی می شوند. به علاوه بعضی از ایرانیان مسلمانی که تغییر مذهب می دهند رسماً این موضوع را با چاپ تصویر خود در روزنامه ها به اطلاع همگان می رسانند تا حکومت اسلامی ایران از ارتداد آنان مطلع گردد!

نویسنده این سطور به عنوان یک ایرانی شیعی مذهب دوازده امامی، اطمینان دارد همچنان که ایرانیان پس از حمله تازیان به ایران و تحمل مدتی بیش از دو قرن اشغال نظامی و وطنشان، سرانجام قد راست کردند و به عنوان «ملتی» مستقل، نه به عنوان بخشی از «امت اسلامی» درخشیدند، بر حکومت ولایت فقیه نیز غلبه خواهند کرد.

یادداشتها:

- ۱- «به یاد رودکی»، در: نامهٔ صورتگر، شامل مقالات و اشعار دکتر لطفعلی صورتگر، گردآورنده، کوکب صورتگر (صفاری)، شرکت انتشاراتی پازنگ، تهران، ۱۳۶۸، جلد دوم، ص ۱۶۳.
- ۲- ابن اعثم کوفی، الفتوح، ترجمه محمد بن احمد مستوفی هروی (از محققان قرن ششم هجری)، به تصحیح

- غلامرضا طباطبایی مجد، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۲، ص ۴۶-۴۷.
- ۳- محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، بنیاد فرهنگ ایران، ج ۴/۱۵۵۵.
- ۴- همان کتاب، ج ۴/۱۵۸۷-۱۵۸۹.
- ۵- نظامی عروضی، چهار مقاله، به تصحیح محمد معین، تهران ۱۳۳۳ (چاپ سوم)، ص ۷۵-۸۳؛ حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به تصحیح عبدالحسین نوایی، تهران، ۱۳۳۹، ص ۳۵۱، ۷۳۸؛ فصیح احمد بن جلال الدین محمد خوافی، مجمل فصیحی، به تصحیح محمود فرخ، مشهد، ۱۳۴۱، ج ۲/۱۲۹-۱۴۰؛ مجالس المؤمنین، چاپ سنگی، تهران ۱۳۹۹ ق.
- ۶- شیخ فرید الدین عطار نیشابوری، اسرار نامه، به تصحیح سید صادق گوهرین، تهران، ۱۳۳۸، ص ۱۸۰-۱۹۰؛ درباره مخالفت با شاهنامه فردوسی دره قرن گذشته، رک. جلال متینی، «شاهنامه و شریعت»، ایران شناسی، سال ۲، شماره ۲، ص ۳۷۹-۳۹۹.
- ۷- محمد غزالی، کیمیای سعادت، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۶۱، ج ۱/۵۳۲.
- ۸- محمد غزالی، احیاء علوم الدین، نیمه دوم از ریم عادات، ترجمه مؤید الدین محمد خوارزمی، به کوشش حسین خدیو جم، تهران، ۱۳۵۹، به ترتیب ص ۹۸۴-۹۸۵ و ۹۸۷.
- ۹- جلال متینی، «غزالی در پیشگاه فرهنگ ایران»، ایران نامه، سال ۴، شماره ۴ (تابستان ۱۳۶۵)، ص ۶۶۴-۷۲۲.
- ۱۰- فردوسی، شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، نیویورک، ۱۳۶۶، دفتر یکم، ص ۹-۱۱.
- ۱۱- شاهنامه فردوسی، متن انتقادی، جلد نهم، تصحیح متن به اهتمام آ. برتلس، زیر نظر ع. نوشین، مسکو، ۱۹۷۱، ص ۳۱۸-۳۲۰.
- ۱۲- همان کتاب، ص ۳۴۰-۳۴۱.
- ۱۳- منوچهر پارسادوست، شاه اسماعیل اول، پادشاهی با اثرهای دیربای در ایران و ایرانی، تهران، ۱۳۷۵، ص ۶۷۰.
- ۱۴- آیت الله خمینی در ملاقات با خانواده امام موسی صدر، ۶ شهریور ۱۳۵۸، به نقل از شجاع الدین شفا، توضیح المسائل...، پاریس، چاپ اول ۱۳۶۲، ص ۹۶۳.
- ۱۵- آیت الله خمینی، پیام به مناسبت آغاز فصل حج، ۲۱ شهریور ۱۳۵۹، به نقل از همان کتاب.
- ۱۶- اطلاعات بین المللی، شماره ۹۸۰، ۱۱ خرداد ۱۳۷۷، ص ۲.
- ۱۷- «زدودن نقش شیر و خورشید از پرچم ایران و انتخاب نقشی شبیه «کاندا»، علامت سبک ها به جای آن»، ایران شناسی، سال ۱۳، شماره ۲ (تابستان ۱۳۸۰)، ص ۴۶۷-۴۷۲.
- ۱۸- همان.
- ۱۹- «آرم جمهوری اسلامی ایران با توضیحاتی عالمانه و شگفت انگیز»، ایران شناسی، سال ۱۳، شماره ۳ (بائیز ۱۳۸۰)، ص ۶۹۶-۷۰۰، به نقل از روزنامه اطلاعات بین المللی، شماره ۲۱۹، ۱۱ فروردین ۱۳۷۴.
- ۲۰- در اصل اول قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران از حاج روح الله خمینی با عنوان «مرجع عالیقدر تقلید آیت الله العظمی امام خمینی» یاد شده است.
- ۲۱- جلال متینی، «کتابهای درسی در جمهوری اسلامی ایران»، ایران نامه، سال ۳، ش ۱، ص ۱-۲۵.
- ۲۲- جلال متینی، «عسلی جدید»، ایران شناسی، سال ۶، شماره ۳، ص ۶۷۲-۶۷۵.
- ۲۳- روزنامه اطلاعات، تهران، ۲۲ دی ۱۳۵۸، ص ۱۲.

- ۲۴- حجت الاسلام عبدخدایی، «ملت ما پاسدارنامه می خواهد نه شاهنامه»، فصل نامه هنر، سال ۱، شماره ۱ (بانیز ۱۳۶۱)، تهیه شده در وزارت ارشاد اسلامی و فرهنگسرای نیاوران.
- ۲۵- میر حسین موسوی، «دیدگاه میر حسین موسوی، نخست وزیر پیرامون هنر معاصر»، فصل نامه هنر، سال ۱، شماره ۲ (زمستان ۱۳۶۲). ص ۳۰-۳۹.
- ۲۶- رک. زیرنویس شماره ۲۱.
- ۲۷- به نقل از: سعیدی سیرجانی، «از همین جا بخوانید»، در آستین مرقع، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۵-۱۶.
- ۲۸- هویت، تألیف مسعود خرم، مؤسسه فرهنگی انتشاراتی حیّان، ناشر و مرکز بخش: دایرة المعارف بزرگ اسلامی، تهران، چاپ سوم، ۱۳۷۶. درباره این کتاب، رک. جلال متینی، «گرمی بازار افترا»، ایران شناسی، سال ۱۰، شماره ۱ (بهار ۱۳۷۷)، ص ۱-۲۴.
- ۲۹- هویت، ص ۲۰۰.
- ۳۰- ناصر پوربیرار، (تأملی در بنیان تاریخ ایران) دوازده قرن سکوت!، کتاب اول بر آمدن هخامنشیان، نشر کارنگ، تهران، چاپ دوم، ۱۳۷۹؛ درباره این کتاب نیز رک. جلال متینی، «تحریف تاریخ ایران به توسط بیگانگان و جمهوری اسلامی ایران»، ایران شناسی، سال ۱۳، شماره ۲ (تابستان ۱۳۸۰)، ص ۲۴۳-۲۷۲.
- ۳۱- روزنامه اطلاعات، تهران، چهارشنبه ۱۱ مهر ۱۳۶۳.
- ۳۲- علیرضا نوری زاده، «عراقیان ایرانی نما»، مجله روزگار نو، پاریس، به نقل از روزنامه شرق الاوسط، لندن؛ علیرضا نوری زاده، «خرقه پوشان دگر مست گذشتند و گذشت» (درباره سوابق زندگی محمد صادق الحسینی)، کیهان، لندن، شماره ۹۳۹، ۲ بهمن ۱۳۸۱.
- ۳۳- عطاء الله مهاجرانی، «کوروش» (نجات دهنده) بود نه «جنایتکار»، کیهان، لندن، شماره ۹۴۱، ۱۰-۱۶ بهمن ۱۳۸۱، به نقل از روزنامه آفتاب یزد.

آغاز ولایت سیاسی علما و انجام آن (عصر مشروطیت و انقلاب اسلامی)

در دو بخش
(۲)

کتاب ولایت فقیه اساساً یک ساختار تاکتیکی دارد که موشکافی و تحلیل ماهیتی را بر نمی تابد. مثلاً برای این که ثابت شود «اسلام راجع به جامعه و حکومت قوانین بسیار دارد» گفته می شود که «نسبت اجتماعیات قرآن با آیات عبادی آن از نسبت صد به یک بیشتر است» (ص ۹). این سخن تاکتیکی ست و ربطی به حقایق قرآنی و یا قرآن پژوهی آقای خمینی ندارد. در همان جا می افزاید: «از یک دوره کتاب حدیث که حدود پنجاه کتاب است و همه احکام اسلام را در بر دارد، سه چهار کتاب مربوط به عبادات و وظایف انسان نسبت به پروردگار است، مقداری از احکام هم مربوط به اخلاقیات است، بقیه همه مربوط به اجتماعیات، اقتصادیات، حقوق و سیاست و تدبیر جامعه است» (ص ۹). ایشان معلوم نمی کند که کدام کتاب حدیث را در نظر داشته است. اگر به وسائل الشیعة شیخ حرّ عاملی نگاه کنیم می بینیم که از ۱۹ جلد ۹ جلد ناظر بر عبادات است.^{۴۷} به بحارالانوار مجلسی نگاه کنیم می بینیم که ذکر و دعا و باب مزار و سماء و صلوات فرمانروایی می کنند.^{۴۸} وانگهی این غوغای ندانم کاری و بی قانونی پس از انقلاب چرا و از کجا دست اندر کاران را به نوشتن قوانین و لوایح جور و اجور واداشت؟

درباره روایاتی که ادله اصلی آیت الله خمینی برای اثبات ولایت فقیه هستند، حجة الاسلام کدیور تحقیق شایسته و کافی کرده؛ به طوری که مشکل بتوان انتظار تحقیق

گسترده تری از نسل شتابزده حاضر داشت. طبق برآورد نهایی وی کلیه این روایات یا از نظر سند بی پایه و ضعیف هستند و یا دلالت بر ولایت سیاسی و زمامداری فقها ندارند، و یا به هر دو مشکل دچارند؛ و رای نهایی آقای کدیور این است که «ولایت انتصابی مطلقه فقیه در روایات رسول اکرم (ص) و اهل بیت (ع) فاقد مستند معتبر است».^{۴۱}

در برابر نقاط ضعف مزبور کتاب ولایت فقیه از امتیازات زیر برخوردار است: این کتاب تاکتیک نیرومندی برای ساده و حتی بدیهی نشان دادن مسائل مورد نظر نویسنده را دارد. در صفحه ۱۷۲ می خوانیم: «همان طور که قبلاً عرض کردم موضوع ولایت فقیه چیز تازه ای نیست که ما آورده باشیم، بلکه این مساله از اول مورد بحث بوده است». کمی بعد می خوانیم: «... ما فقط موضوع را بیشتر مورد بررسی قرار دادیم و شعب حکومت را ذکر کردیم و در دسترس آقایان گذاشتیم تا مساله روشتر گردد. وگرنه مطلب همان است که بسیاری فهمیده اند». نویسنده البته خوب می دانست که اکثریت علما ولایت انتصابی فقیه را یا نپذیرفته اند یا اصلاً قابل بحث ندانسته اند، با این همه به خواننده طوری وانمود می شود که فقط او در پذیرفتن این موضوع تاخیر داشته است.

سخن روحیه ساز دیگر ایشان این است: «شما که توانسته اید مردم را بیدار و به مبارزه وادار کنید و دستگاه استعمار و استبداد را به لرزه درآورید، روز به روز بیشتر تجربه می آموزید و تدبیر و لیافت شما در کارهای اجتماعی بیشتر می شود. وقتی موفق شدید دستگاه حاکم جابر بر سرنگون کنید یقیناً از عهده اداره حکومت و رهبری توده های مردم برخوردار خواهید آمد» (ص ۱۹۰). این حرف نه تنها تاکتیک روحیه بخش زمان خود را بیان می کند بلکه استراتژی حکومت بعدی را نیز خط و نشان می کشد. حقیقت این است که این سخن آقای خمینی عملاً به واقعیت پیوست. ولی حقیقت تلخ دیگر این است که وی هرچند که از عهده رهبری توده ها برآمد ولی از عهده اداره حکومت برنیامد. یعنی فقط سرنگون کردن یک حکومت کافی برای تشکیل حکومت بعدی نیست؛ بلکه به آگاهیه و برنامه ریزیهای بیشتر از آنچه که به سادگی گفته شد، نیاز دارد.

در کتاب ولایت فقیه، آیت الله خمینی نه فقط «عدول مؤمنان» بلکه «اهل فلسفه و عرفان» را نیز از حاشیه علما بیرون می کند؛ مبدا با نزدیک شدن به حریم فقاقت، تداخل یا اشتباهی در اختیارات انحصاری فقیه پیش آید. وی در تفسیر سخن مولای متقیان می نویسد: «علماء بالله... نه این که مراد اهل فلسفه و عرفان باشد. «عالم بالله» عبارت از کسی ست که عالم به احکام خداست و احکام الهی را می داند و به اوروحانی و ربّانی گفته می شود، البته در صورتی که روحانیت و توجه به خدای تعالی در او غالب باشد» (ص ۱۶۸ و

۵۰. (۱۶۹)

پیام آخر آیت الله خمینی تکیه به روی تبلیغات و نهراسیدن از شروع کار از صفر است. «ما موظفیم برای تشکیل حکومت اسلامی جدیت کنیم. اولین فعالیت ما را در این راه تبلیغات تشکیل می دهد. بایستی از راه تبلیغات پیش بیایم. در همه عالم و همیشه همین طور بوده است» (ص ۱۷۳ و ۱۷۴). برای انجام تبلیغات آقای خمینی سفارش می کند که از اجتماعات عبادی اسلامی مثل نماز جماعت و اجتماع جمعه و حج استفاده شود. در توجیه و انجام تبلیغات ایشان دیگر به ادله و سوابق اسلامی اشاره نمی کند؛ بلکه جواز آن را مفروض می انگارد. در این تبلیغات به روی دانشجویان و افراد دانشگاهی تکیه ویژه ای می شود. شگفت آن که در طرز رفتار آقای خمینی پس از پیروزی انقلاب و حتی در وصیت نامه نهایی ایشان نیز همین تکیه به روی تبلیغات و مواظب دانشگاه بودن به چشم می خورد.

چیزی که در نوشته ها و گفته های آیت الله خمینی غایب است اندیشه روز بازخواست، بیم حساب و عذاب اخروی است. به طور کلی آقای خمینی در زمینه محاسبه اعمال فقیه، و جوا بگویی به خونهایی که در راه یا به دستور ولی مطلق ریخته شده و می شود، ساکت به نظر می رسد. ترس و خشیت از روز حساب چگونه در مهار اعمال و رفتار فقیه کار می کند، از موارد سکوت است. در گوشه و کنار، آقای خمینی به تقوا و پاکدامنی فقیه و این که در صورت ارتکاب خلاف خود به خود منعزل است، اشاراتی می کند؛ اما این به هیچ روی پاسخگوی اختیارات مطلقه و رها شده فقیه نیست. گویی اطلاق ولایت فقیه موجب رها شدگی وی از حساب و جزای اخروی نیز می شود.

بدین ترتیب آقای خمینی از دروازه تئوری و فتوا بر گذشت و از راه تبلیغ وارد عمل شد. دستاوردهای عملی و تبلیغی ایشان چنان چشمگیر نیست که شکیبایی و به کمین نشستن ایشان برای فرصت مناسب. این فرصت با توجه به کارکرد پنجاه ساله آقای خمینی برای اقتدار عرفانی و سپس فقهاتی دیر فرا رسید؛ ولی وی در آستانه هشتاد سالگی هنوز توان کافی برای بهره گرفتن از جریانات گوناگون به منظور تجسم قدرت در شخص فقیه را داشت.

دستاوردها و نیاوردهای آیت الله خمینی

چند جریان ایدئولوژیکی دزد دهه ۱۳۴۰ و ۱۳۵۰ شمسی به نفع آیت الله خمینی کار کرد که مهمترین آن اسلامگرایی نوین به تائر از پخش افکار دکتر علی شریعتی (م ۱۳۵۶ش) در بین جوانان بود. دکتر شریعتی با انگیزه بررسی جامعه شناسی اسلام،

میان دیانت (در چارچوب تشیع) و مارکسیسم علمی میان بُرزد و از شغل شبانی پیامبران ابراهیمی و انتظار بهشت محرومان مسلمان راه به مبارزه طبقاتی مارکس برد. ^{۵۱} او سه اصل انقلابی با واژگان اسلامی آورد: «الف- استضعاف و استکبار دو روند قهری جامعه اند و قیام مستضعفان جبر تاریخ است؛ ب- هجرت انبیاء و رهروانشان یک اقدام انقلابی بود؛ ج- نبض تاریخ در مبارزه و شهادت می تپد و شهید قلب تاریخ است. ^{۵۲}

در جریان و پس از پیروزی انقلاب اسلامی علمای شیعه به ویژه شخص آیت الله خمینی در بهره برداری و به کار بردن این سه اصل کوتاهی نکردند. از بار منفی استضعاف در قرآن و احادیث چشم پوشیدند و بنیاد پر اعتبار مستضعفین، و مهمتر جنگ بی انتهای مستضعفین به راه انداختند. هیچ یک از کاربردهای مستضعفین، هجرت و شهادت به مفاهیم بالا در کارهای فقهای پیش از انقلاب ۱۳۵۷- به ویژه در آثار آقای خمینی- دیده نمی شود؛ هر چند می دانیم سابقه هر سه عنوان مستضعفین، هجرت، و شهادت به قرآن و احادیث می رسد. ^{۵۳} حرفهای انقلابی دکتر شریعتی امروز که اصل انقلاب به زیر سؤال رفته، چندان وزنی نمی آورد و اصول پیشنهادی او از مرز فرجه کردن ایدئولوژی و سیاسی کردن اسلام فراتر نمی رود. ^{۵۴} با این همه در تطابق آرمانی حرفهای او با نیازهای زمان و همچنین در صمیمیت گفتارش مشکل بتوان شک کرد.

همان طور که گفتیم دو روند مخالفت علمایی و روشنفکری دینی علیه رژیم شاه در سال ۱۳۵۶ به هم رسیدند. عوامل بسیار مهم دیگر به جای خود، به هم پیوستن این دو روند در معطوف کردن رهبری اسمی انقلاب به شخص آقای خمینی بسیار موثر بوده اند. وی شخصیتی بود که مخالفت دیرینه اش با استبداد سلطنت در آن زمان مشخص بود؛ ولی قدرت طلبی فردی اش در قالب «ولایت دینی» چندان مشخص نبود. آقای خمینی نه فقط از افکار و اصطلاحات دکتر شریعتی بلکه به دنبال آن از واژگان و محملهای جنبش چپ ایران نیز بهره گرفت. این بهره برداریها در پاسخ به احساسات جوانان تندگرایانی که اطراف ایشان را گرفته بودند، شاید بد نبود؛ اما عملاً ولایت سیاسی فقیه را با آرمانخواهی واهی و تندرویهایی نابخردانه چنان برآمیخت که نه سن آقای خمینی تاب کشیدن آن را داشت و نه ذهن و جهان بینی ایشان.

برای دیدن بازتاب تندرویهای آقای خمینی در اجرای ولایت سیاسی فقیه اینک خاطرات آیت الله منتظری را در دسترس داریم. وی می گوید:

وقتی انقلاب پیروز شد یک غرور مخصوص هم بیت امام و هم ما و هم دیگران را فرا گرفت. اصلاً در ذهن همه این بود که گویا عالم را مسخر کرده ایم. ما می گفتیم مسأله، مسأله اسلام است و

ایران و عربستان و سایر کشورها ندارد و امام هم رهبر جهان اسلام است... من یادم هست آن وقتها در رابطه با دولت‌ها وقتی با امام صحبت می شد ایشان متغیر می شدند، اصلاً به دولت‌ها اعتنا نداشتند.... در مغز ما بود که ملت‌ها ملاک هستند. در نظر امام همین مساله بود و می فرمودند ملت‌ها با ما هستند.^{۵۵}

این سخنان مربوط به همان آقای خمینی ست که در اواخر عمر خود مصلحت حکومت را بر همه احکام اولیه اسلام مقدم کرد. این روال و قاعده ظهور حکومت است که از حقوق ملت آغاز کند و در آخر کار با تکیه به حقوق دولت خود را تثبیت کند. شخص آیت الله خمینی در پندنامه ای که به عنوان مقدمه به فرزندش سید احمد خمینی نوشت به امکان اشتباهکاری خود اشاره کرده است:

پسر عزیزم، خداوند حاضر است و عالم محضر اوست، و صفحه نفس ماها یکی از نامه های اعمالمان. سعی کن هر شغل و عملی که تورا به او نزدیگر کند انتخاب کن که آن رضای او جل و علاست. دردل به من اشکال مکن که اگر صادقی چرا خود چنین نیستی؛ که من خود می دانم که به هیچ یک از صفات اهل دل موصوف نیستم و خوف آن دارم که این قلم شکسته در خدمت ابلیس و نفس خبیث باشد و فردا از من مؤاخذه شود. لکن اصل مطلب حق است اگرچه به قلم مثل منی که از خصلتهای شیطانی دور نیستم.^{۵۶}

مهمتر از این نوشته، گفته مشهور آیت الله خمینی دایر بر نوشیدن جام زهر برای قبول ادامه ناپذیری جنگ بیپرده با عراق است. سؤال این است که چرا رهبری یک ولایت دینی که این همه تائیدات الهی و حرز و حراست شریعت را در پشتوانه می گیرد، باید خود را در موقعیتی قرار دهد که ناگزیر از کشیدن جام زهر بشود؟ تلختر از جام زهر این حقیقت است که رهبری عالیقدر نمی دانست که به نمایندگی از یک ملت - نه به نمایندگی از نصب الهی - این جام را به دست گرفته، و به دنبال خود یک نسل - نسل حاضر را - پاسخگوی تاریخ کرده است. آسانترین راه برای پاسخ به تاریخ، در واقع برای سرپوش نهادن بر مخمسه، شاید حواله به موهوم یعنی دیگران - عوامل خارجی را به جای خود مسؤول قرار دادن باشد. امریکای جهانخوار یا انگلیس فتنه کار. البته که قدرتهای بزرگ بر جریانات سیاسی کشورهای کوچک تاثیر می گذارند؛ اما آیا این رافع مسؤولیت اصلی ما در خونریز کردن انقلاب ۱۳۵۷، ادامه گروگانگیری، و ادامه جنگ با عراق می شود؟ شگفت آن که ده دوازده سال پس از پایان جنگ، سرپوش «دفاع مقدس» برای پرسش ناپذیر کردن علت ادامه جنگ کارساز نشده و سؤال قهری زمان هنوز سر جوش می زند.

اینک باید ببینیم آقای خمینی غیر از اقتدار شخصی خود و همگنانش برای اندیشه

سیاسی شیعه چه چیزی به بار آورد. دیدیم که نوشته های دوره جوانی ایشان به تجسم اقتدار عرفانی در وجود انسان کامل یا ولی مطلق گرایش داشتند. اگر این روند ادامه می یافت، و با بازگشت به فقه و اصول و سیاسی کردن مرجعیت قطع نمی شد، ممکن بود سر از ادعای نیرومندی در بیاورد، نظیر آنچه که در ادبیات شیخیه زمان دیدیم. به هر صورت بعید به نظر می رسد که اقتدار طلبی آقای خمینی ایشان را مانند بیشتر جنبشهای تاریخی تشیع به ادعای مهدویت یا شبه آن بکشاند. چون هوشیاری ذاتی و درک عمیق وی از مقال نیابت مانع از دست درازی به ساحت مهدویت می شد. آقای خمینی تنها فقیهی ست که گفت: «ممکن است صد هزار سال دیگر بگذرد و مصلحت اقتضا نکند که حضرت تشریف بیاورد» (ولایت فقیه، ص ۳۰). این گفته نشان می دهد که ایشان امکان یک فاصله صد هزار ساله را بین خود و امام مهدی می بیند. حال آن که در ذهن و زبان اغلب فقهای سنتی شیعه حضرت امام زمان حی و حاضر است که فقط دستشان گشاده (مبسوط الید) نیست.

در زمینه ولایت سیاسی آیت الله خمینی تئوری تازه ای نیاورد؛ ولی اصل «ولایت فقیه» را که فقهای عصر قاجار طرح کرده بودند، چنان گسترش داد و چنان با شدت به مرحله عمل درآورد که می توان آن را تئوری جدید ولایت فقیه خواند. تغییرات این ولایت فقیه عبارتند از:

الف- آقای خمینی ولایت عامه فقیه را مبدل به ولایت مطلقه فقیه کرد. تفاوت این دو نه فقط در دایره شمول اختیارات فقیه، بلکه در ولایی و قداست این اختیارات است. به این معنا که در ولایت مطلقه، فقیه مقید به چهارچوب احکام شرعی و قوانین موضوعه نیست و مصلحت حکومت خود را بالاتر از همه امور عبادی و غیر عبادی می داند.^{۵۷}

ب- آقای خمینی چگونگی اجرای اختیارات فقیه را از قالب تقلید و اقتفاء درآورد (کتاب البیع)، و بر پایه «اطاعت» قرار داد؛ وانگاه تبلیغ- نه فقط وعظ و خطابه- که کل رسانه های جمعی را در خدمت «اطاعت» گذاشت. این مقال «اطاعت» همان طور که در عمل دیدیم مجالی برای تعدد مراجع باقی نگذاشت.

ج- آقای خمینی دیگر فقها را به متابعت از فقیه اعلم می خواند (ولایت فقیه، ص ۱۷۲) با این کار دیگر اصل مشاوره و ولایت شورایی جایی نمی یابد.

د- آقای خمینی دست به مبارزه سیاسی و اعلان آمادگی برای جنگ مسلحانه برای پیشبرد دستورات فقیه یا اثبات درستی رای اوزد. با این کار ماهیت دینی ولایت را به سایه برد؛ یعنی تحت الشعاع خصلت سیاسی آن قرار داد.

دستاورد بالمآل آقای خمینی از دید دستگاه فقاقت منحصر به پیروزی ایشان در بنیاد

نهادن حکومت اسلامی نیست. بلکه می توان گفت که وی فاصله بین ایدآل و عملکرد علما و بخشی از جامعه شیعه را تا حد زیادی از میان برداشت، و ایدآل دینی را به مرحله عمل نزدیک کرد. به عبارت دیگر وی هر چند نتوانست جامعه عرفی ایران را دینی کند، ولی توانست روحانیت را به میزان بسیاری عرفی کند. کما این که در جامعه به ظاهر دینی امروز ایران بحث سکولاریسم بهتر و ژرفتر طرح و درک می شود تا جوامع دارای حکومت غیر دینی چون مالزی و ترکیه.

دستاورد دیگری که به آقای خمینی نسبت می دهند برقراری جمهوری در ایران و پذیرفتن اصل جمهوریت به معنای مشارکت مردم در حکومت است. برای این ادعا در مجموع آثار و کارکردهای آیت الله خمینی نمی توان دستمایه اساسی یافت. بلکه ادعای ضد آن دایر بر آن که آقای خمینی خواهان حکومت اسلامی در ایران بوده، نه لزوماً جمهوری اسلامی به روال فکری ایشان بهتر تطبیق می کند. ادعای اصلاح طلبان بر این که آقای خمینی خواهان جمهوری و مشارکت مردم در امر حکومت بوده،^{۵۸} تنها در مقوله بازسازی چهره آیت الله خمینی برای استفاده در فرآیندهای آتی قابل درک است.

با این همه باید بپذیریم که خمینیسم در ایران، در چند مقطع، مطبوعات و انتخابات آزادتر، پارلمان و گفتمان سیاسی نیرومندتری نسبت به زمان شاه پدید آورد. در برابر، همین جا باید بیفزاییم که جمهوری اسلامی صدمات جبران ناپذیری بر آزادیهای فردی و روابط اجتماعی، اقتصاد، تجارت آزاد، دیپلماسی و سیاست خارجی کشور وارد کرد. وانگهی نباید فراموش کرد که نظارت استصوابی شورای نگهبان نسبت به نامزدهای انتخابات نیازی به مداخله مستقیم دولت در رای مردم باقی نمی گذارد. با این همه جای این سؤال باقی ست که با وجود ولایت مطلقه فقیه چگونه انتخابات، پارلمان، و مطبوعات آزادتر در حکومت اسلامی پا گرفت؟ (هرچند این روزها قوه قضائیه دارد این تنها وجه امتیاز جمهوری اسلامی را به شدت ازین می برد). یک پاسخ به این سؤال می تواند این باشد که با وجود آن که ولایت فقیه رها شده و همه گیر است، اما رویه فتوا و ابراز رای شخصی و اصل رخصت (که در شیعه به طور مشخص به اصل ترخیص در شناختن مرجع یا مجتهد صاحب فتوا شناخته شده)^{۵۹} اثرات خود را در باز نگاهداشتن فضای گفتمان سیاسی شیعه گذاشته است. در مقایسه با گذشته می توان گفت که دولتمداران پهلوی و قاجار که اغلب با تربیت و تربیت نظامی و عشائری روی کار می آمدند، فاقد چنین پیش زمینه ای بوده اند.

دگراندیشی پیرامون ولایت فقیه

همزمان و پس از انقلاب اسلامی ۱۳۵۷ بسیاری از فقهای شیعه به تائر از آقای خمینی به اندیشگری درباره قدرت سیاسی و نقش علمای دین در اداره کشور پرداختند که هیچ یک دستاورد عملی نداشته اند. اما از دید تئوریک نظریات آیت الله سید محمد باقر صدر، صالحی نجف آبادی، دکتر مهدی حایری یزدی، و یوسفی اشکوری در خور بررسی اند. ما با نگاهی به این نظریات مقال ولایت سیاسی علما را به پایان می بریم.

آیت الله سید محمد باقر صدر (م. فروردین ۱۳۵۹) برای علما یک نقش نظارت در حکومت در چارچوب دستگاه مرجعیت به اتکای یک حزب اسلامی (الدعوة) قائل شد. این قول بر پایه نظریه خلافت انسان و شهادت انبیاء بنا گردیده. منظور از انسان در این جا همان امت و مردم است، و غرض از شهادت گواه بودن است. در واقع گواهی انبیاء و سپس ائمه و سپس مراجع تقلید اساس اندیشه سیاسی مرحوم صدر را تشکیل می دهد. اصل گواه بودن مراجع و فقها را ایشان از آیه ۴۴ سوره المائده استنباط می نماید: «انا انزلنا التوریه فیها هدی و نور یحکم بها النبیین الذین اسلموا للذین ها دوا والربانین والاحبار بما استحفظوا من کتاب الله و کانوا علیه شهداء...» (ما تورات فرستادیم که در آن نور و راهنمایی ست و طبق آن پیامبرانی که دل به دین خدا داده اند، حکم می کنند و مردم را هدایت می نمایند، و [همچنین] ربانیان و احبار بر آنچه از کتاب خدا در حفظ دارند، گواه گردیده اند...). در این آیه می بینیم که از احبار و روحانیون یهود به دنبال انبیای آنان برای راهنمایی مردم به عنوان شاهد یاد شده است. مرحوم صدر با قیاس بر این مبنا، نخست ائمه معصوم و سپس فقها و مراجع را جانشین انبیاء در احراز مقام «شهادت» می نماید. چون آنان به احکام خدا آگاهی دارند وظیفه راهنمایی مردم را به عهده می گیرند.^{۶۱}

آیت الله صدر تاکید می کند که مقام مرجعیت برخلاف مقام پیامبران و امامان با سعی و کوشش به دست می آید، و انتصابی یا تعیین شده از پیش نیست.^{۶۲} برای انجام وظیفه راهنمایی مردم مرحوم صدر پیشنهاد می کند که نهاد مرجعیت باید از صورت جاری خود بیرون آید و به دو دستگاه اجرایی و مشورتی تقسیم شود. در دستگاه اجرایی شش بخش آموزشی، اداری، مالی، اطلاعاتی، و تحقیقاتی زیر نظر مرجع قرار می گیرند. در بخش مشورتی یک شورای تخصصی مرکب از یک صد مجتهد و افراد تحصیلکرده در کنار مرجع قرار می گیرند.^{۶۳} به نظر نمی رسد که مرحوم صدر دستگاه مرجعیت و حزب الدعوة را به کلی جانشین دولت کرده باشد؛ اما پیداست که اشکالی هم برای این کار نمی دیده

است.

آیت الله نعمت الله صالحی نجف آبادی از نخستین علمایی است که نظریات بدیعی در فقه و تاریخ تشیع مطرح کرد، و به دلایلی، آن طور که باید و شاید شناخته نگردد. ایشان همان نویسنده ای است که بانوشتن شهید جاوید، بی آن که چیزی از شأن حضرت امام حسین بکاهد، هاله خرافی روضه خوانان را از چهره ایشان برداشت. در زمینه ولایت فقیه آقای صالحی نجف آبادی نظریه «ولایت انشائی» را آورد. «انشائی» یعنی ولایت را باید مردم با رای خود انشاء و ایجاد کنند و گرنه هیچ گونه ولایتی (یا حق حکومتی) به طور «خبری» وجود ندارد. وی ادله حدیثی مرحومان نراقی و خمینی برای اثبات ولایت فقیه را نقل و یکایک را رد می کند، هرچند برای تعارف، ابداع «ولایت انشائی» را به آقای خمینی نسبت می دهد.^{۶۳} آقای صالحی نجف آبادی نه تنها ولایت را بر پایه انشاء مردم می نشاند، بلکه دو مفهوم «بیعت» و «رای اکثریت» را نیز بازسازی می کند. او می نویسد:

...ولایت فقیه محصول عقد و پیمان دو طرفه ای است که بین مردم و رهبر منعقد می شود، و مثل همه قراردادهای اجتماعی آثار و احکام مخصوص به خود را دارد. این پیمان و عقد ایجابش از طرف مردم و قولش از طرف رهبر است. یک مصداق روشن از این پیمان طرفینی، پیمان خلافت و ولایت حضرت علی (ع) بعد از قتل عثمان بود (ص ۱۲۳).

ماهیت این عقد و پیمان را آقای صالحی یک نوع عقد وکالت سیاسی می شناسد و مدرک این تعیین از سخنان علی (ع) است که به مأموران خود فرمود: شما وکلای امت هستید. (اتم خزائن الرعیة و وکلاء الامة و سفراء الائمة) (نهج البلاغه فیض، نامه ۵۱).

اگر ما رای مردم را برای بستن پیمان ولایت ملاک قرار دهیم، ناگزیر به پذیرش معیاری برای نتیجه گیری از آن می شویم. آن معیار رای اکثریت است که در نظام حقوقی اسلام نه تنها روی آن کار نشده، بلکه به استناد آیات قرآنی «اکثر هم لا یعلمون» مردود اعلام شده است. آقای صالحی برای اثبات اعتبار رای اکثریت به بازآزمایی یکایک آیات قرآنی در این زمینه می پردازد، و نتیجه می گیرد که هیچ یک از این آیات شامل مسائل اجتماعی مربوط به مردم نمی شود و به اصطلاح از این گونه مسائل «انصراف» دارند. در برابر با توجه به عموم آیه «اوفوا بالعقود» و سنت پیامبر در مورد فرستادن سپاه مؤته (اگر سه فرماندهی که من تعیین کردم، شهید شدند، شما خود یک فرمانده انتخاب کنید). و سیره عقلاء؛ آقای صالحی معیار اکثریت را رسماً مشروعیت می بخشد (ص ۱۰۴-۱۰۸).^{۶۴}

آیت الله دکتر مهدی حایری یزدی (م ۱۳۷۸ش) نیز برای ولایت فقیه جایگاهی جز

رای مردم و وکالت از آن نمی یابد. از دید ایشان حکومت در قلمرو حکمت و عقل عملی و عمومی انسانها قرار دارد، نه در مقوله ولایت و قیمومت بر زیر دستان. مضافاً حکومت نه یک واقعیت مابعدالطبیعه است نه یک پدیده برتر عقلانی، بلکه تنها یک رخداد تجربی و حسی است که از درک بهزیستی و تجمع گروهی انسانها ناشی می شود.^{۶۵} پس حکومت عبارت است از تشکیل یک نظام امنیتی و آیین کشورداری که از ضرورت‌های اولیه بشر است. مکانی که گروهی از انسانها در آن سکنی گزیده ضرورتاً به امنیت داخلی و خارجی نیاز دارند، و آحاد افرادی که در گزینش این مکان شرکت جسته اند شهروندان و مالکان مشترک و مشاع آن می باشند (ص ۶۹). از این جا دکتر حایری یزدی نظریه مالکیت مشاع شهروندان را مطرح می کند که در آن مالکان مشاع به شخص یا هیأتی وکالت می دهند که همه همت و امکانات خود را در بهزیستی و همزیستی بین آنان بکار برد (ص ۹۵).

درباره این که چرا و چگونه برخی از علمای شیعه چون ملا احمد نراقی به طرح و بحث ولایت فقیه روی آوردند، دکتر حایری یزدی محور بحث آنان را بر پایه یک مغالطه لفظی یعنی اشتراک واژگانی حکومت (به معنای دادرسی) و حاکمیت (به معنای حکمرانی) می بیند، و همین مغالطه موجب شد که بحث حاکمیت فقیه از کتم عدم به وجود آید (ص ۲۱۵). در این که چرا برخی از علما دست به این کار زده اند، دکتر حایری می نویسد: «اینان خواسته اند به هر نحوی که شده، و از هر راهی که میسر است، تجاوزات و سرکشیهای پادشاهان را... مهار کنند و پیوسته یک حربه کنترل کننده معنوی را بالای سر این ظالمان و ستمکاران... نگاه دارند» (ص ۲۰۷).

حجت الاسلام حسن یوسفی اشکوری (متولد ۱۳۲۸ش) مثل بسیاری از اندیشگاران مسلمان حکومت را یک مقوله دینی نمی بیند و فقط عبادیات و اصول اخلاقی و انسانی دین را جاودانه و مقدس می شمارد. وی صریحاً می گوید: «حکومت مانند نماز و روزه و حج و حرمت دروغ و شراب نیست».^{۶۶}

دین چند قسمت دارد که یک قسمت آن عبادیات است که فراتاریخی است. بخش دیگر آن «قانونگذاری» اجتماعی است که من آن را مقوله ای جاودانه نمی دانم تا بینم چه کسی تصمیم می گیرد. زیرا اگر موضوعات تغییر کرده باشد، حکم هم تغییر می کند. این احکامی که از گذشته به ما ارث رسیده مگر چند درصد موضوعات امروزی ما را شامل است، خیلی تعداد این احکام اندک است. فقها و علما در این وسط چه کاره هستند؟ فقها و علما به نظر من تنها در حوزه عبادیات حق اجتهاد دارند، نه در حوزه اجتماعی (ص ۳۴ و ۳۵).

برای توجیه نظر خود، آقای یوسفی اشکوری کار را از تاریخ اسلام و مفهوم حاکمیت الهی آغاز می کند. حاکمیت پروردگار را سیطره و چیرگی مشیت و اراده خداوندی بر کل هستی معنا می کند (ص ۱۴). این حاکمیت طبیعتاً شامل «حاکمیت اجتماعی» نیز می شود؛ ولی حاکمیت در این جا طبق قرآن و تاریخ اسلام به نوع انسان برگذار شده نه به یک طبقه و قشر به خصوص. حاکمیت پیامبر اسلام نیز، به نظر ایشان، مبتنی بر بیعت مردم بود؛ نه مأموریت از جانب خدا. چون رهبری و حکومت ملازمه با نبوت نداشت و جزء شأن پیامبری نبود. پیامبر اسلام هرگز ادعا نکرد که «از جانب خداوند بر مردم فرمان می رانم»؛ بلکه حکومت ایشان بر پایه بیعتهای قبلی به ویژه پیمان نامه عقبه دوم بود که میان پیامبر اکرم و دو قبیله اوس و خزرج بسته شد، و مردم این شهر متعهد شدند که به محض ورود از پیامبر حمایت سیاسی و نظامی بنمایند (ص ۱۶ و ۱۷).

آقای یوسفی اشکوری با بررسی سخنان پیامبر در حجة الوداع می گوید پیامبر اسلام در این روز نگفت که به هر شکل شده حکم خدا را اجرا کنید. آنچه پیامبر گفت ناظر بر اجرای عدالت و رعایت حقوق زنان و بردگان و قوانین انسانی ست مانند آنچه که در اعلامیه حقوق بشر آمده است. پیامبر اسلام فرموده: العدل اساس الاحکام؛ علی (ع) می فرماید: العدل اساس الحکم. یعنی قواعدی که می گذارید مبنی بر عدالت باشد. قوانین عاده هر زمان نسبت به زمانهای دیگر فرق می کند؛ پس قوانین اجتماعی جاودانه نیستند (ص ۲۷ و ۲۸). آقای اشکوری نظریه «نظارت فقیه» را که از سوی آیت الله صدر و آیت الله مطهری مطرح شده و اینک آیت الله منتظری و حجت الاسلام محسن کدیور طرفدار آنند، به زیر سؤال می برد. یعنی آن را در تضاد با اصل نظارت مردم بر حاکمان می بیند و مستلزم دور باطل (۲۸).

درباره سخنان آقای یوسفی اشکوری باید بیفزاییم که این حرف که حکومت در اسلام امر مهمی نیست و شأن نماز و روزه ندارد، تازگی ندارد. بسیاری از اندیشمندان مسلمانان چون ابن خلدون (م ۸۰۸هـ) و ابن تیمیه (م ۷۲۸م) آن را به بیان دیگر گفته اند. ابن خلدون می گوید:

فرقة امامیه امامت را از ارکان و اصول دین می پندارند. در صورتی که چنین نیست؛ بلکه این امر از مصالح عامه است که به نظر خلق واگذار شده است. و اگر از ارکان دین می بود آن وقت مانند نماز مورد اهمیت قرار می گرفت و پیامبر کسی را به جانشینی خود برمی گزید، همچنان که ابوبکر را در امر نماز به جای خود تعیین کرد، و این امر شهرت می یافت چنان که امر نماز شهرت یافت.^{۳۷}

ابن تیمیه نیز در منہاج السنیة با استدلالی مشابہ اهمیت رهبری و امامت را رد می کند؛ حتی مهم جلوه دادن امامت را کفر می خواند.^{۶۸}

جدا کردن حوزه اخلاق و آداب و شعائر از حوزه های اجتماعی امر مهم و دقیقی ست که تاکنون چندان مورد توجه دین پژوهان ایران قرار نگرفته و به صراحت از آن سخن نگفته اند. اخلاق و شعائر دارای زیبا بیبایی هستند که فقط انسان زمانی که در حالت روحانی قرار دارد آن را درک می کند. در غیر آن حالات با واقعیات دنیای داد و ستد عمومی روبروست که جایی برای درک شعائر باقی نمی گذارد. اگر از دید آقای اشکوری به «نیایش» نگاه کنیم، می بینیم که اسطوره های نیایش با مرور زمان جلا و جاودانگی می یابند، حال آن که احکام اجتماعی با گذشت زمان مصادیق خارجی خود را از دست می دهند. مثلاً حرمت بیت المقدس و حرم کعبه در طی زمان بیشتر شد که کمتر نشد. حال آن که اصول قصاص یهود و قوانین حدود اسلامی حتی در اسرائیل و عربستان چندان مصداقی برای اجرا شدن نمی یابند.

بازگشت سخن آقای یوسفی اشکوری نه فقط عرفی کردن حکومت بلکه عرفی دانستن دستورات اجتماعی دین می تواند باشد. به غیر از عبادیات، موضوع و شکل احکام با زمان تغییر می یابند. به این ترتیب آنچه از دیانت در زمینه های اجتماعی باقی می ماند همان روح عدالت جویی و ارزشهای اخلاقی ست. هرچند این سهم کوچکی برای نقش دیانت در اجتماع نیست؛ به هر حال آقای اشکوری به نظر می رسد که واقع نگرترین عالم دینی باشد که در شناختن ارزشها و نهادهای اجتماعی در مصاف دین کوتاه نیامده است.

در یک نگاه کلی به نظریات چهار عالم مزبور می بینیم که اصل ولایت سیاسی فقیه با گذشت زمان از سوی خود علما نیز از درون فرو ریخته و تدریجاً میان تهی گردیده است. البته در چند مقطع صداهایی در تأیید و إعلاای ولایت فقیه به گوش رسیده،^{۶۹} ولی واقعاً کسی پیدا نشده که در این زمینه جوهر فکر خود را در کار گذاشته و مطلب نیک اندیشیده ای را در چارچوب عقاید شیعه عرضه کرده باشد. در برابر، دامنه نقد ورد بر تئوری ولایت دینی به جایی رسیده که سخن از جدایی دین و سیاست اینک در ایران آسانتر به گوش می رسد تا در کشورهایی چون مصر و مالزی که دیانت حضور موثر در حکومت ندارد. تقریباً هیچ اندیشه ویرانی نیست که به گونه ای به مسأله رابطه دین و جامعه یا جایگاه دین در جامعه نپرداخته باشد و دیدگاه تازه ای در زمینه جامعه مدنی یا عرفی برای سهم کردن جمهور مردم در قدرت سیاسی نیاورده باشد.

آخرین حرف در این زمینه شاید شعار جمهوریخواهی آن عده باشد که به عنوان

«جمهوری» در حکومت اسلامی دل خوش کرده و ادعا می کنند که آیت الله خمینی با درج جمهوری در عنوان حکومت اسلامی قصد تأسیس یک «جامعه مدنی» با هدف سهیم کردن مردم در حکومت را داشته است. ما دیدیم که این ادعا با سرشت اندیشه آقای خمینی نمی خواند. با این همه کوششهای توجیهی این عده که اغلب خود از دست پروردگان دستگاه فقاقت هستند، گویای این واقعیت است که مفاهیم «جمهور» و «جامعه مدنی» برای اذهان دینی اندیش نیز مطرحیت بیشتری یافته است.

در واقع ضعیف ترین جنبه تئوری ولایت فقیه همین مبنای شمول ولایت صفار و محجورین بر جمهور مردم است که در کنه خود جمهور را پس می زند و فقیه عالم و کامل را به جای آن می نشاند؛ هرچند این فقیه هزاران بار طبق جمهور را بر سر گرفته حلوا حلوا کند و سنگ مردم را به سینه بزند. این مبنا نه تنها واپسگرا که بیراهه است. واپسگرا نسبت به قانون اساسی جنبش مشروطه که در آن لاقبل پذیرفته شده بود که موهبت الهی نیز از طرف ملت به پادشاه داده می شود. حال آن که ولایت انتصابی فقیه کاری با مردم ندارد. این مبنا همان اصل شورویتی را که مرحوم نایینی جانشین قوه بازدارنده عصمت کرده بود نیز از جامعه می گیرد. علت بیراهه بودن این مبنا این است که قادر به درک مکانیسم متفاوت جامعه از فرد نیست، و مبنای حقوق خصوصی ولایت صفار را به جای حقوق عمومی ملت می گذارد و اصل نمایندگی دولت از مردم را به کلی نادیده می گیرد. این که می بینیم آقای یوسفی اشکوری سابقه بیعت پیامبر و خلفای مدینه و عرف مردم را این چنین برجسته می کند، و یا آقایان صالحی نجف آبادی و محسن کدیور این گونه در به در به دنبال انشاء یا انتخاب مردم می گردند، بازتاب طبیعی تضادی است که در اصل ولایت بر صفار و رشد سیاسی جامعه نهفته است. این کوششها گویای این مطلبند که فقهای نسل جدید دارند می فهمند که «مردم» و «جامعه» مفهومی بس اساسی تر از «عوام» و «موضوع احکام» یا «وسیله اجرای مقاصد آقایان» دارند؛ و تازمانی که بیعت مردم و تمایل اکثریت منشأ حاکمیت و هر گونه حقوق دولتی شناخته نشود، جامعه به چشمی بهتر از قیم صفار نمی تواند به فقیه بنگرد.

مؤسسه بین المللی اندیشه و تمدن اسلامی، کوالالمپور، مالزی

زیرنویسها:

۴۷- شیخ الحرّاعلمی، وسائل الشیعة، ۲۰ جلد (با فهرست) تهران، مکتبه اسلامی، ۱۳۹۷ق.

۴۸- محمد باقر مجلسی، بحارالانوار، ۱۱۰ جلد، بیروت: مؤسسه الوفاء، ۱۹۸۳ م.

۴۹- محسن کدیور، حکومت ولایی، ص ۳۳۴.

۵۰- ریشه این سخن را می توان در نوشته های محمد بن ادریس شافعی یافت. بنگرید به الرسالة (قاهره: دارالترات، ۱۳۹۹/۱۹۷۹) ص ۳۵۷-۳۶۰ و ۵۰۸.

۵۱- Ervand Abrahamian. "Ali Shar'ati: Ideologi of the Iranian Revolution in Islam, Politics and social Movements, ed. Edmond Burke and Ira Lapidous (London: Tauris, 1988), pp.293-95.

۵۲- اضافه بر آثار دکتر علی شریعتی بنگرید به :

Ali Rahnama, *An Islamic Utopian: A Political Biography of Ali Shari'ati* (London: I.B. Tauris pub, 1998).

۵۳- آیات مربوط به مستضعفین: الا المستضعفین من الرجال والنساء والوالدان لا یستطیعون حيلة ولا یهتدون سیلا (النساء: ۹۸) نُرید ان نمنّ علی الذین استضعفوا فی الارض و نجعلهم ائمة و نجعلهم الوارثین (النقص: ۵) و اذکروا إذ انتم قلیل مستضعفون فی الارض... (آل عمران: ۳۶). احادیث مربوط به مستضعفین: فان الله سبحانه یختبر عباده المستکبرین فی انفسهم باولیائه المستضعفین فی أعینهم (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۲) فاعتبروا بما أصاب الأمم المستکبرین و كانوا قوماً مستضعفین قد اخترهم الله بالمخصم (نهج البلاغه، خطبه ۱۹۳). آیات مربوط به هجرت: ألم تکن ارض الله واسعة فتهاجروا فیها (النساء: ۹۷) من یماجر فی سبیل الله یجد فی الارض مراغما کثیرا (النساء: ۱۰۰).

۵۴- بنگرید به عبدالکریم سروش، فرقه تر از ایدئولوژی، تهران: مؤسسه فرهنگی صراط، ۱۳۷۲.

۵۵- شیخ حسینعلی منتظری، خاطرات، (لس انجلس: شرکت کتاب، ۱۳۷۹)، ص ۳۱۵ و ۳۱۶.

۵۶- روح الله موسوی خمینی، سر الصلاة... [ص سی (مقدمه- بخش خطی)].

۵۷- امام خمینی، صحیفه نو، جلد ۲۰ (مورخ ۱۶/۱۰/۱۳۶۶) به نقل از حکومت ولایی، ص ۱۰۸. حجة الاسلام کدیور بر این باور است که آیت الله خمینی پس از انقلاب ۱۳۵۷ به ولایت مطلقه گرایید، و پیش از آن عقیده به ولایت عامه داشته است. ولی با توجه به نوشته های عرفانی آقای خمینی می توان گفت که کنه ادعای آقای خمینی ولایت مطلقه بوده که در نوشته ها و گفته های فقهی ایشان به مناسبت اقتضای زمان تغییر لحن می داده و در دو ماه انقلاب و شش ماه اول پس از پیروزی به کلی در حالت توره بوده است.

۵۸- به طور مثال بنگرید به سعید حجاریان، تاوان اصلاحات (تهران: مؤسسه تحقیقات و نشر ذکر، ۱۳۷۹)، ص ۱۸۷-۲۱۹، «قرآءات امام از ولایت فقیه چیست».

۵۹- به طور مثال بنگرید به میرزا ابوالقاسم قمی، فوائین الاصول (تهران: چاپ سنگی، ۱۳۳۷ ش)، ص ۳۸۴.

۶۰- محمد باقر صدر، الاسلام یقود الحیاة (تهران: وزارت ارشاد، ۱۴۰۳ ق) ص ۱۴۳-۱۴۹.

Talib Aziz, "The Political theory of M.B. Sadr," *Ayatollahs, Sufis and Ideologues*, ed. By Faleh Abdul-Jabar (London: Saqi Book, 2002), P.237.

در این جا باید بیفزاییم که استنباط مرحوم صدر از «شعید» مبنی بر گواه بودن در راهنمایی مردم یک استنباط و ازگانی مستقل است. یعنی هماهنگ با دیگر آیات قرآن و روح قضیه نمی باشد. با توجه به تفاسیر موجود روشن می شود که منظور از شعید در این آیه آن است که ربانیان و احبار گواهند بر بخشهای اصیل تورات که در حفظ داشتند. موضوع اصالة در چارچوب دستبرد به کتب آسمانی از جمله تورات قرار دارد. بنگرید به محمدحسین طباطبائی، تفسیر المیزان، جلد ۱۰، ترجمه محمدعلی گرامی (قم: دارالعلم ۱۳۴۴ ش) ص ۲۱۲.

۶۱- محمد باقر صدر، الاسلام یقود الحیاة، ص ۱۴۵ و ۱۴۶.

- ۶۲ - Tabib Aziz, "The Political Theory of M.B. Sadr", pp. 238-390.
- ۶۳ - نعمت الله صالحی نجف آبادی؛ ولایت فقیه، حکومت صالحان (تهران: مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، ۱۳۶۳)، ص ۱۴۹-۲۰۱.
- ۶۴ - Ahmad Kazemi Moussavi, "A New Interpretation of the Theory of Vilayat-i Faqih," *Middle Eastern Studies*, V.28, No. 1 (Jan. 1999), 101-107.
- ۶۵ - مهدی حایری یزدی، حکمت و حکومت (لندن: انتشارات شادی، ۱۹۹۵)، ص ۶۴.
- ۶۶ - محمد قوجانی، دولت دینی، دین دولتی: گفتگو با حسن یوسفی اشکوری.... (تهران: سرایی، ۱۳۷۹) ص ۳۳.
- ۶۷ - عبدالرحمن بن خلدون، مقدمه، ترجمه محمد پروین گنابادی، ۲ جلد (تهران: انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۷۵، ج ۱، ص ۴۰۷، ۴۰۸).
- ۶۸ - تقی الدین احمد ابن تیمیة، منهاج السنّة (بیروت: مکتبة العلمیة، بی تاریخ، ج ۱، ص ۱۷).
- ۶۹ - بنگرید به اظهارات آقای آذری قمی در روزنامه رسالت، ۱۹ تیر ۱۳۶۸ و مقاله آقای عبدالله جوادی آملی در کیهان اندیشه، شماره ۲۴ (خرداد- تیر ۱۳۶۸). آقای آذری قمی بعداً اظهارات خود را پس گرفت. بنگرید به حسینعلی منتظری، خاطرات، ص ۴۳۱.

در ترجمه ناپذیری شعر*

در فرهنگ خودمان، نخستین کسی که مدعی ست ترجمه شعر محال است، جاحظ (متوفای ۲۵۵) است. وی در کتاب الحیوان می گوید:

و الشعر لا یسطع أن یترجم ولا یتجوّز علیہ النقل. وَ مَنی حَوْلَ تَقْطَعُ نَظْمُهُ وَ بَطَلَ وَزْنُهُ وَ ذَهَبَ حُسْنُهُ وَ سَقَطَ مَوْضِعُ التَّعْجِبِ مِنْهُ وَ صَارَ كَالْكَلَامِ الْمَشْوُورِ. وَ الْكَلَامُ الْمَشْوُورُ الْمُبْتَدَأُ عَلَى ذَلِكَ أَحْسَنُ وَ أَوْفَعُ مِنْ الْمَشْوُورِ الَّذِي حُوِّلَ مِنْ مَوْزُونِ الشَّعْرِ.

یعنی «و شعر، تاب آن را ندارد که به زبانی دیگر ترجمه شود و انتقال شعر از زبانی به زبانی دیگر روا نیست. و اگر چنین کنند، «نظم» شعر بریده می شود و وزن آن باطل خواهد شد و زیبایی آن از میان خواهد رفت و نقطه شگفتی برانگیز آن ساقط خواهد شد و تبدیل به سخن نثر خواهد شد. نثری که خود به خود نثر باشد زیباتر از نثری ست که از تبدیل شعر موزون حاصل شده باشد.

نمی دانم در دنیای قدیم، قبل از او، چه کسانی چنین نظریه ای را دنبال کرده اند. قدر مسلم این است که در دوره اسلامی هیچ کس به صراحت او، و با توضیحات او، به امتناع ترجمه شعر از زبانی به زبانی دیگر نیندیشیده است!

امروز هم که نظریه های ترجمه در فرهنگهای مختلف بشری، شاخ و برگهای گوناگون به خود دیده است، باز هم در جوهر حرفها، چیزی آن سوی سخن جاحظ نمی توان یافت. آخرین حرفی که در پایان قرن بیستم، در این باره زده شده است، سخن شیموس هینی (Seamus Heaney)، برنده جایزه نوبل ادبیات چند سال قبل است که در مصاحبه ای در

اکتبر سال ۱۹۹۵ گفت :

Poets belong to the language not to the world

(یعنی شاعران به زبان تعلق دارند نه به جهان).

در فاصله جاحظ تا شیموس هینی بسیاری از اهل ادب منکر این بوده اند که شعر را بتوان ترجمه کرد و حتی بعضی شعر را به «چیزی که قابل ترجمه نیست» تعریف کرده اند و عبارت رابرت فراست (Robert Frost 1874-1963) :

Poetry is what is lost in translation. It is also what is lost in interpretation.

(شعر همان چیزی است که در ترجمه از بین می رود و نیز همان است که در تفسیر از میان برمی خیزد).

من آراء جاحظ را در باب ترجمه، جای دیگری با تفصیل بیشتر بررسی کرده ام. در این جا می خواهم از یک نکته ساده یا از یک تمثیل در جهت تکمیل یا اصلاح نظریه او سخن بگویم. اگر بپذیریم که شعر هنر زبان است و نوعی معماری کلام، وقتی به ترجمه یک شعر می پردازیم مثل این است که یک اثر معماری را از جایی که دارد، برمی داریم و به جایی دیگر انتقال می دهیم. اگر این بنا، با جرثقیل و با تمام اجزای آن، یکجا، نقل مکان کند، مثل این است که برای مخاطب فرانسوی شعر خیام را در زبان اصلی قرائت کنیم؛ چیزی به عنوان ترجمه اتفاق نیفتاده است. یک اثر معماری، یکجا از محلی به محلی انتقال یافته. حالا نگوید چه بهتر، فرانسوی ها هم به تماشای آن می پردازند. معماری زبان (که شعر است) قابل دیدن نیست. دیدن این معماری بینایی و چشم دیگری می طلبد که در اجزای زبان، موسیقی زبان و در «معانی نحوی»، «بلاغت ساختارهای نحوی» و کنایات آن نهفته است؛ بنا بر این قابل رؤیت برای فرانسوی ها نخواهد بود پس باید آن را تبدیل به واژه های فرانسوی کنیم. درست مثل این که آن بنا را به صورت آجرها و درها و پنجره های و کاشیها، جزء به جزء، برداریم و به جای دیگر ببریم.

اگر این خانه ای که خرابش می کنیم تا اجزای آن را به جای دیگر بریم و در آن جا آن را بازسازی کنیم، خانه ای معمولی باشد، هر بنا و سرعمله ای می تواند (با مختصر کاهش و افزایش در زیبایی آن) آن را دوباره در محل جدید، بازسازی کند. ای بسا که در محل جدید، این اجزا ساخت و صورتی، حتی دلپذیرتر از مرحله قبل بیابند. اما اگر شاهکاری از شاهکارهای معماری باشد، مثلا مسجد شیخ لطف الله اصفهان، انتقال اجزای آن به جای دیگر، کار آسانی خواهد بود (با مقداری نیروی انسانی و استفاده از جرثقیل) اما دوباره سازی آن کار هر بنا و عمله ای نخواهد بود. مهندس و معماری می طلبد در حد

مهندس و معمار اصلی.

مترجم یک شعر، در حقیقت، همان مهندس و معمار دوم است. اگر اثر مورد ترجمه او یک اثر معمولی و مبتذل باشد، ای بسا که در محل جدید (زبان دوم) سر و شکلی حتی زیباتر از سر و شکل اصلی پیدا کند ولی اگر اثری هنری باشد هر مترجم پیش یا افتاده ای (یا در تمثیل مورد نظر ما هر بنا و سر عمه ای) از عهده این کار بر نمی آید.

بسیاری از «شعر»های چاپ شده در مطبوعات تهران را اگر ساده ترین مترجمها و بی هنرترین آنها، به زبان دیگری انتقال دهند، احتمالاً چیزی در حد اصل (یعنی هیچ) و گاه زیباتر از اصل خواهد بود.* اما شعر سعدی و حافظ (از قدما) یا شعر اخوان ثالث (از معاصران)، اگر مترجمی خلاق و هنرمند نیابد اثری نازل و مبتذل جلوه خواهد کرد. درست مثل این که مسجد شیخ لطف الله را به مقداری خشت و آجر و کاشی بدل کنیم و آنها را در اختیار یک سر عمه یا بنای معمولی قرار دهیم و او هم آنها را روی هم قرار دهد، پیداست که چه چیز مضحکی از آب در خواهد آمد! برعکس آن خانه «بسا ز بفرش بنا ساز» معمولی که اگر اجزای آن را به جای دیگر انتقال دهیم کمتر از اصل نخواهد بود اگر زیباتر از اصل نشود!

عمل ترجمه از زبانی به زبانی دیگر، دقیقاً خراب کردن یک بناست و انتقال مصالح آن به جای دیگر، برای ایجاد بنایی تازه، مترجم به اعتبار دانستن زبان، کارش برداشتن مصالح است و انتقال آن مصالح به محل جدید. در این چشم انداز آگاهی او از قواعد زبان و اطلاع او از واژگان آن، به منزله زور بازوی او و جرثقیلی است که در اختیار دارد. هر قدر دانایی او در زبانی که از آن ترجمه می کند، بیشتر باشد، قدرت بازوی او و جرثقیل او قوی ترست. اما در مرحله بازسازی و ایجاد بنای جدید، زور بازو و جرثقیل کافی نیست، زور بازو و جرثقیل تا مرحله انتقال آجرها و سنگها و کاشیها لازم است و ضروری. اما از این جا به بعد قدرت احضار کلمات و خلاقیت و نگاه هنری مورد نیاز است و از باب تمثیل مورد نظر ما، مهندس و معمار خلاق تا بتواند آن اجزای انتقال یافته را به تناسب و با نگاهی هنری ترکیب کند.

این جاست که باید پذیرفت اگر کاشی یا آجری در حین خراب کردن شکست یا از بین رفت (در تمثیل ما: استعاره ای یا کنایه ای ویژه زبان اصل که قابل انتقال به زبان دوم نباشد مثل کلمه «رند») یا «پیر مغان» برای فرنگی ها در شعر حافظ) معمار جدید باید با

خلاقیت خویش جبران شکسته شدن و از بین رفتن آن کاشی و آن اجر را بکند؛ یعنی استعاره ای و کنایه ای از زبان دوم را جانشین آن استعاره و کنایه غیر قابل انتقال کند. باز از باب تمثیل می توان گفت پنجره های بنای قبلی را (که بیشتر همان تصاویر و ایماژها هستند) به راحتی می توان در بنای جدید به کار برد. راحت ترین عنصر قابل انتقال در این معماری همین پنجره هاست. البته به این سادگیها هم نیست. تا جای پنجره در کجا قرار گیرد؟ و چشم اندازی که پنجره ها بدان گشوده می شود، چه چشم اندازی باشد؟ آسمان آبی یا کوهساری در سمت مشرق یا باغی پر از سروها؟ می بینید که پنجره را به راحتی می توان برداشت و به راحتی می توان کار گذاشت، اما فضایی که این پنجره ها بدان گشوده می شود، ممکن است فضایی ابری و بسته و محدود باشد. این جا دیگر خلاقیت معمار و یا هنر مترجم کار زیادی از پیش نمی برد. انتقال از زبان فرانسه به آلمانی آسانتر است تا از فرانسه به عربی یا از فارسی به انگلیسی. زبانهای اروپایی زمینه فرهنگی مشترک دارند، فضاهای مشابه دارند پنجره ها را می توان رو به افقهای مشابه نصب کرد. اما تصاویر حافظ را به زبان انگلیسی یا فرانسوی نقل کردن، بردن پنجره مسجد شیخ لطف الله است از میان آن فضای آسمانی و آبی اصفهان به فضای ابری و مه آلود لندن. این خود مسأله نصب پنجره ها بود که ساده ترین عنصر قابل انتقال این معماری ست. وقتی به انتقال کاشیها برسیم که هر کدام عبارتی و حکمتی و تذکری ست در عرصه الاهیات اسلامی، با آن ریشه های پیچیده و تودرتوی مزدایی و مانوی؛ دیگر کار معمار یا مترجم زارتر خواهد بود. فرنگی چگونه می تواند آن رمزها را بخواند. گیرم توانست بخواند، از معانی آن چه می فهمد؟ گیرم ظاهرش را فهمید، آن زمینه ژرف و بی نهایت را چگونه می تواند ادراک کند؟ به جای کاشی در این تمثیل تمام اشارات و تلمیحات و رموز شعر فارسی را می توان در نظر گرفت.

اما ترجمه «شعر» های منتشره در مطبوعات از شاعران ایرانی معاصر، از آن جا که تقلید بچه گانه و ترجمه های ناقص شعر فرنگی ست، بر دست هر مترجم ناتوانی که انجام شود، چیزی از اصل فارسی کمتر نخواهد داشت و به احتمال قوی چون نوعی بازگشت به فرهنگ اصلی اروپایی ست، ای بسا تدامیهای دلپذیری هم برای مخاطب فرنگی داشته باشد، یعنی عملاً بهتر از اصل فارسی باشد. گیرم که چنین توفیقی هم نصیب آن شد، هر روز هزاران نمونه بهتر از آن را فرنگی در مطبوعات روزمره خود پیش چشم دارد. به همین دلیل این گونه شعرها، در ترجمه دلی از فرنگی جماعت نمی برد یعنی محال است کوچکترین توجهی از آنها جلب کند. به دلیل نبودن مترجمان خلاق و معماران هنرمند، اروپایی ها و امریکایی ها

برای ترجمه شعر فارسی معاصر (مثلا ترجمه شعرهای شاملو، نیا و اخوان و...) تره هم خُرد نکرده اند. غالب این ترجمه ها (که بسیار هم محدود است) در تیراژهای هزار نسخه و پانصد نسخه برای ایرانیانی که در خارج زندگی می کنند یا دانشجویان رشته های شرق شناسی، ممکن است کار آیی داشته باشد، ولی عامه علاقه مندان به شعر، که در زبانهای فرنگی شمارشان سر به میلیونها می زند، تاکنون سر سوزنی به این ترجمه ها توجه نشان نداده اند. به کتاب شناسی نقد شعرهای ترجمه شده به زبانهای فرنگی بنگرید تا ببینید که هیچ خبری نیست.

چند جلسه درس من در دانشگاه هاروارد، صرف انتقال مفهوم:

به می سجاده رنگین کن گرت پیر مغان گوید که سالک بیخبر نبود ز راه و رسم منزلها شد و یقین دارم «یک از هزاران» آن هم به ذهن مخاطبان هاروارد، منتقل نشد. کسی که از تمایز فرهنگ ایرانی نسبت به فرهنگ فرنگی خبر ندارد ساده دلانه چنین می اندیشد که مگر «می» همان شراب نیست که به انگلیسی می شود wine و سجاده همان prayer-rug نمی شود؟ و همین گونه تا آخر بیت یعنی مفاهیم سجاده رنگین کردن، پیر مغان، سالک، راه و رسم منزلها.

برای این که دشواری کار بر شما روشن شود من از تمامی بیت صرف نظر می کنم فقط «به می سجاده رنگین کردن» را مورد بررسی اجمالی قرار می دهم: مخاطب فرنگی این تعبیر، نخست باید بداند که دو مفهوم دینی «نجس» و «طاهر» در فرهنگ ایرانی و اسلامی بسیار اهمیت دارد. فرنگی هیچ تصویری از «نجس» و «طاهر» ندارد. هرچه برای او «کیف و دارای میکروب» نباشد clean است یعنی «پاک» ولی برای ما، «پاک» غیر از آن مفاهیم، یک مفهوم اصلی دارد که «طهارت شرعی» است و تصویر «طهارت شرعی» برای فرنگی امری ست دشوار. باید ساعتها در این باب با او صحبت کنیم. او سگش را در «وان حمام» خانه اش می شوید و با همان هوله خودش آن را خشک می کند و... ولی اگر از بدن سگی، از دور قطره آبی به بدن ما ترشح کند، چه کارهایی که باید بکنیم تا تطهیر شویم. فرنگی اصلا چنین تصویری از طهارت و نجاست ندارد. حالا تازه اول گرفتاری ست گیرم او معنی «نجس» و «پاک» را درست به همان مفهوم شرعی و در حد یک مسلمان شناخت. این که می (=شراب) نجس است و اگر بر جامه یا بر محل سجده ریخت باید آن را شست، مرحله بعد از آن است. شراب برای فرنگی، بنا بر تاریخ طولانی مسیحیت، خون مسیح است و مقدس. چه طور می شود خون مسیح را - که چندان گرامی ست - «نجس» فرض کرد؟ درباره مفهوم «سجاده» هیچ صحبتی نمی کنیم، چون فهم آن برای

غیر مسلمانان مترتب بر مقدماتی ست. حالا بیان پارادوکسی شاعر که از مخاطبِ مسلمان خود می‌خواهد که با «می» سجادهٔ خود را رنگین کند و در حقیقت تمام عرف و عادات مسلمانی را - در جهت رسیدن به مرحله ای از مسلمانانِ واقعی و عرفانی - زیر پا بگذارد، بماند به جای خود.

همین تعبیر «به می سجاده رنگین کردن» چه قدر ظریف است. آن همه ایمازهای شعر فارسی دربارهٔ رنگ شراب و رنگی که قالیچهٔ ایرانی دارد و تمام تداعیهای آنها؛ آیا اینها از کلمات wine (شراب) و prayer-rug (سجاده) و dye (رنگ کردن) قابل فهم است که بگوییم: the prayer-rug with wine [یا Colour یا Tint] Dye و فکر کنیم که آن عبارت انگلیسی: ترجمهٔ «به می سجاده رنگین کن» است؟ مضحک تر از این چیزی در دنیا نخواهد بود! در این جاست که هر معماری اگر هوشیار و هنرمند باشد از انتقال همهٔ اجزای «بنای» غزل حافظ به محیط بیگانهٔ منصرف می‌شود و اگر ضرورتی ایجاب کرد و ناچار شد که به هر دلیلی این کار را انجام دهد، اجزای ساده و قابل انتقالی از آن را، به سلیقهٔ خود انتخاب می‌کند و در زبان خود، با آن اجزای دستچین شده، به معماری می‌پردازد.

غالب مترجمان موفق همین کار را کرده‌اند. از فیتز جرال (۱۸۰۹-۱۸۸۳) گرفته تا همین آقای کلنن بارکز (Coleman Barks) مترجم شعرهای مولانا به زبان انگلیسی - کسی که انگلیسی بسیار خوب بداند و فارسی را به کمال، در حدی که رباعیات خیام و دیوان شمس تبریزی را حفظ داشته باشد، هنگام خواندن ترجمه‌های فیتز جرال و بارکز بعد از صرف وقت بسیار، گاه به دشواری می‌تواند حدس بزند که مثلاً این سطر، ترجمهٔ فلان مصرع یا بیت مولوی ست و آن سطر، یا بند، ترجمهٔ فلان مصرع خیام است و بقیه، خلاقیت‌های آزاد مترجم.

جای دیگر در زمینهٔ فرهنگی کلمات در زبانهای مختلف بحث کرده‌ام و از تکرار آن پرهیز دارم. همین قدر یاد آور می‌شوم که حتی «آب» و «آتش» و «خاک» و «باد» (عناصر اربعه) که اموری حسی و مادی‌اند، در زبانهای مختلف، بارهای فرهنگی بسیار متفاوتی دارند تا چه رسد به کلمات عاطفی و فرهنگی.

گیرم کسی تمام مقدمات برایش فراهم شد و ما با توضیحات کافی او را در جریان معانی کلمات «می» و «سجاده» و «رنگین کردن» قرار دادیم، فهم این تعبیر و التذاذ هنری از آن، در گرو فهم هزاران مسألهٔ دیگر است. اگر «پیر معان» را و «سالک» را و «منزل» و «راه و رسم» را بر طبق آموزشهای فرهنگِ عرفانی نیاموخته باشد و نداند که در سلوک، مقام پیر تا حدی ست که اگر تو را به چیزی برخلاف شرع هم، فرمان داد باید از

او اطاعت کنی و در برابر سخن او چون و چرا نورزی و پیر را عین «راه و رسم» و عین «منزل» بدانی، اینها همه و همه عمرها و عمرها مقدمات و زمینه‌های فرهنگی لازم دارد. حالا از تمام این دشواریها می‌گذریم. فرض بر این می‌گیریم که توانستیم تمام این اطلاعات را در اختیار مخاطب فرنگی قرار دهیم. نفس دانستن، مراحلی دارد. این که با فشار به مغز، شما مطلبی را تداعی کنید که مثلاً هر کول چنین و چنان بوده یا سیاوس چنین و چنان، بسیار فرق دارد با این که ویژگیهای سیاوش یا هر کول در ضمیر ناخودآگاه شما حضور داشته باشد.

التذاذ هنری اصل و راستین التذاذی ست حاصل ضمیر آگاه و ناخودآگاه؛ یعنی به هنگام لذت بردن از یک قطعه موسیقی یا شعر یا پرده نقاشی تنها ضمیر آگاه ما نیست که فعالیت می‌کند، بلکه بار اصلی این تجربه بردوش ضمیر ناخودآگاه ماست. برای یک ایرانی، سیاوش و رستم و حلاج در ضمیر نا به خود او حضور دارد. ولی اگر در پاورقی ترجمه فلان قطعه شعر فرنگی، اطلاعی درباره هر کول به او بدهند، آن اطلاع در التذاذ هنری او، آن قدرت و توانایی را ندارد که آگاهی وی نسبت به سیاوس و رستم به هنگام التذاذ از شعر فارسی. عکس همین قضیه در مورد مخاطب فرنگی صادق است؛ یعنی گیرم در حاشیه یک شعر ما توانستیم چند کلمه درباره سیاوش یا حلاج به مخاطب فرنگی اطلاع دهیم و او هم با فشار به حافظه اش آن را به یاد آورد، ضمیر ناخودآگاه او در این تجربه هیچ نقشی نخواهد داشت و از بخش عظیمی از این التذاذ هنری محروم خواهد بود. این همه دشواریها برای التذاذ از ترجمه «یک بیت» حافظ بود، حالا حساب تمام دیوان او را خودتان بفرمایید که چه مبانی و مقدماتی را لازم دارد!

تهران

یادداشت :

* به نقل از فصلنامه هستی، دوره دوم، سال سوم، شماره ۱۱، پائیز ۱۳۸۱، ص ۱۰-۱۸.

۱- تنها کسی که نظری شبیه نظر او ارائه کرده است زمخشری (متوفای ۵۳۸) صاحب تفسیر کشاف است که در کشف زبایبهای هنری قرآن کریم، سرآمد تمام مفسران جهان اسلامی ست. زمخشری، ابوحنیفه - فقیه بزرگ اسلامی (متوفای ۱۵۰) - را که عقیده داشته است در نماز می‌توان ترجمه فارسی قرآن را خواند، مورد انتقاد قرار داده است و گفته است وقتی قرآن به زبان دیگری ترجمه شود «اسلوب» (ساخت و صورت هنری) آن از بین می‌رود و دیگر «قرآن» نخواهد بود.

حماسه سرایی سعدی؟

مرا در سپاهان یکی یار بود
که جنگاور و شوخ و عیار بود

سعدی یکی از دوسه تن بزرگترین غزل گوینان فارسی ست. بوستان او هم بهترین نمونه شعر روایی اخلاقی ست.^{*} چنان که مثنوی مولوی - که تقریباً همزمان با آن سروده شده - بهترین نمونه شعر روایی عرفانی ست.^۴ این انواع شعر سعدی در اشکال و مضامین خود تقریباً در حد کمال اند. و می گویم تقریباً، چون طبق تعریفی که من از کمال دارم انسان هرگز به کمال نمی رسد، و اگر رسید دیگر انسان نیست. قصایدش هم - چه در اندرز و عبرت، چه در سپاسگزاری و ستایش، چه در رثاء و سوگواری - همین طور است؛ اگرچه صلابت و زنگ و طنطنه قصیده های خوب سبک خراسانی و ترکستانی را ندارند - مثلاً از نوع قصاید فرخی سیستانی، منوچهری دامغانی، ناصر خسرو، انوری ایبوردی و خاقانی شروانی - و نباید هم داشته باشند.

«قصیده» و «غزل» و «مثنوی عرفانی» و «مثنوی اخلاقی» و غیره، همه الفاظ و مفاهیم قدیم اند در تعریف اشکال و اغراض انواع شعر قدیم فارسی. اما لفظ «حماسه» را نمی دانم از چه زمانی به یک نوع (ژانر) شعر فارسی اطلاق کرده ایم - نوعی که بهترین و

^{*} «اخلاقی» اصطلاح کاملاً به جایی نیست. شاید «آموزشی» مناسبتر باشد. یعنی آنچه در ادبیات انگلیسی didactic می خوانند. ولی آن هم فقط در مورد بعضی از حکایات بوستان صادق است. یک فصل بوستان که تماماً عرفانی ست. حکایات عرفانی در فصول دیگر آن نیز هست. شاید عنوان «اخلاقی - آموزشی - عرفانی» از همه مناسبتر باشد، اگرچه ظریف و موجز نیست. از ویژگیهای بوستان و گلستان (و حتی غزلهای) سعدی یکی این است که نمی توان آنها را در چارچوبهای مشخص سنتی به کلی محاط کرد.

۴ هم بوستان سعدی و هم مثنوی مولوی، به شکل مثنوی سروده شده اند و از نظر طبقه بندی شعرهای قدیم مثنوی اند. منتها اولی تماماً به وزن «فعولن فعولن فعولن» است و دومی تماماً به وزن «فاعلاتن فاعلاتن فاعلاتن».

مشهورترین نمونه اش شاهنامه فردوسی ست. گمان می‌کنم کار دوره‌های اخیر باشد، به ویژه در قیاس با نوع epic در شعر اروپایی، که قدیمترین نمونه‌های معروفش ایلیاد و ادیسه* هومر است؛ اگرچه پیش از آن هم آثاری از آن دست در تمدنهای دیگر پدید آمده بود، به ویژه داستان سومری گیلگمش.* و چنان که از همین حماسه باستانی (و نیز از آثار هومر، خاصه ادیسه) مشهود است، لازم نیست که یک حماسه حتماً مجموعه‌ای از اساطیر و افسانه‌های باستانی یک قوم باشد (اگرچه مسلماً این نیز نوعی از حماسه است). چنان که گرشاسنامه اسدی طوسی چنین نیست، یا بخش کوچکی از آن این طور است. یا «بهشت گمشده» میلتن (Paradise Lost) که حماسه‌ای در هبوط آدم و حواست، و به جزء یا کل اساطیر و افسانه‌های قومی ربطی ندارد.

در اروپای قرون وسطی نوعی از افسانه سرایی شاعرانه پدید آمد که نام آن را «رمانس» گذاشته‌اند. مؤلف و سراینده اصلی اینها هم - مثل خیلی از آثار باستانی - معلوم نیست؛ البته درست این است که بگوییم «سرایندگان اصلی» و بزرگترین و مشهورترین اینها در ادبیات قدیم انگلیسی مجموعه افسانه‌هایی ست درباره یک فرمانده، سردسته یا پادشاه افسانه‌ای به نام «آرثر» یا آرثور،⁺ که کل آن را «افسانه‌های آرثری» یا «ادبیات آرثری» می‌گویند. همان که در روایات اخیرتر و منسجم‌تر داستان، پادشاهی انگلیسی - ویلزی ست، و بیشترین بهره‌ای که در دوره ما از آن گرفته می‌شود کاربرد واژه «میزگرد» است، در بحثها و گفتگوهای علمی و سیاسی و رسانه‌ای.

گفتیم که در سنت ادبیات غربی آثاری از نوع ادبیات آرثری را رمانس می‌خوانند. اما غالباً همین آثار خود حاوی حکایاتی هستند که می‌توان آنان را حماسی خواند - «حماسی»، نه به معنای کل اساطیر و افسانه‌های یک قوم، بلکه به معنای وجه یا وجوهی از

* «ادیسه» نام یونانی آن قهرمان جنگ تروا (ترویا) است که نام رومی او «اولیس» است. و جیمز جویس عنوان رمان معروفش را از همین اقتباس کرده، چون «ادیسه» یا «اولیس» در ادبیات اروپایی کنا به از آوارگی طولانی همراه با ماجراهای غریب است، مانند سرگذشت خود ادیسه.

♣ داستان گیلگمش تقریباً پنج هزار سال قدمت دارد، اگرچه در دوره‌های اخیر کشف شده. گیلگمش مانند اسکندر ذوالقرنین (از جمله در اسکندرنامه نظامی) نیهوده به دنبال جاودانگی می‌گردد، و مانند نوح با طوفان عظیمی رویه رو می‌شود. بنابراین احتمال زیاد می‌رود که بر این دو افسانه حماسی بعدی یعنی ایلیاد و ادیسه تاثیر گذاشته باشد.

+ به نسبت قدمت این افسانه‌ها، آرثر به هر سه شکل فرمانده و سردسته و پادشاه ظاهر می‌شود، که این آخری جدیدترین شکل آن است، از قرن دوازدهم به بعد.

آن، به شرط آن که رنگ ماجراجویی و پهلوانی داشته باشند* . باری به سبب سنت ادبیات رمانس بود که وقتی فرنگی ها با ادبیات شرقی آشنا شدند، آثار مشابه آنها را نیز رمانس خواندند. مانند خمسة نظامی (خسرو و شیرین، لیلی و مجنون، هفت پیکر، مخزن الاسرار، و شرفنامه و اقبالنامه،* که هر دو را با هم اسکندرنامه خوانده اند) و ویس و رامین فخرالدین اسعد، و حتی گرشاسبنامه اسدی. پاره ای از ماجراهای این داستانها - به درجات گوناگون - عشقی اند و پاره ای حماسی. در واقع این دو نوع ماجرا در این داستانها به هم بافته اند، و به طور منسجمی ساختار و مضمون آن را می سازند. مثلا ماجراهای اسکندرنامه اساسا حماسی ست و ماجراهای خسرو و شیرین اساساً عشقی. حتی شاهنامه فردوسی هم دارای چنین ویژگیهایی ست، که خاصه در داستانهایی چون داستان «زال و رودابه»، «سیاوش»، «رستم و سهراب»، «بیژن و منیژه» و «خسرو پرویز» بارز است.

یک وقت در جایی بحث کوتاهی کردم در مفاهیم «داستان» و «افسانه» و «اسطوره» و «تاریخ» و جز آن در ادبیات فارسی، که به جاست بخشی از آن را برای ادامه بحث این مقاله در این جا نقل کنم:

«داستان در ادبیات فارسی هم واژه و هم استنباط و مقوله ای قدیمی ست. و اگرچه هیچ گاه معنای کاملاً دقیق و محدود و مشخصی نداشته، اما در هر حال معنای آن تغییر و تحول یافته است... امروز در ایران «اسطوره» را برابر با myth و «افسانه» را به جای legend به کار می برند. اما کسانی که با زبانها و ادبیات فرنگی آشنایی نزدیک دارند می دانند که اگرچه myth و legend اساساً دو واژه و مقوله متمایز و مشخص اند - یعنی قرار است که یکی کاملاً بر مبنای خیال استوار باشد، و دیگری پایه هایی در واقعیت داشته باشد - باز هم، نه فقط در زبان که حتی در ادبیات، همیشه این واژگان از هم مشخص نمی شوند و گاهی حتی به عنوان مترادف به کار می روند.

باری گفتیم که «داستان» به معنای گوناگون به کار رفته، و این نه فقط درباره یک دوره تاریخی که حتی در مورد یک منبع به خصوص نیز واقعیت دارد. از جمله، در شاهنامه فردوسی گاهی به معنای افسانه و اسطوره به کار رفته، چنان که از عبارت و عنوان «رستم داستان» و «رستم دستان» بر می آید. و در جاهای دیگری - مثلا در سرآغاز داستان رستم

* مثل داستان «سرگوبین و مرد سبز رنگ»، و کل ماجراهای جستجو برای «جام مقدس» در همان افسانه های آرثری.

* اقبالنامه را خردنامه هم خوانده اند.

و سهراب، که «یکی داستان است پُر آب چشم»- تاکید بیشتر بر قصه ای ست که نقل می شود. در گلستان و بوستان سعدی که «حکایت» پس از «حکایت» می آید، ضمناً در حکایتی می خوانیم که «به گیتی حکایت شد این داستان». یعنی این داستان را همه جا گفتند، یا به اصطلاح امروز «این خبر همه جا پخش شد». و از متن حکایت هم پیداست که این «داستان» به عنوان یک رویداد واقعی- یک خبر- وانمود و نقل شده است. در «حکایت هنبوی با ضحاک» (در مرزبان نامهٔ سعدالدین وراوینی) معانی قصه و افسانه و اسطوره در هم آمیخته است. اما جالب توجه است که برای سایر قصه های این کتاب- مثلاً «داستان گرگ خنیاگر دوست با شبان» و «داستان شگال خرسوار»- همان عنوان «داستان» به کار رفته. در حالی که کیفیت خیلی از حکایات یا داستانهای مرزبان نامه- در هر حال- به آنچه فرنگیان fable می نامند نزدیک است [و ما در ادبیات قدیم فارسی ظاهراً نام و عنوان جداگانه ای برای این نوع داستانها نداشته ایم]. پاره ای از این ملاحظات از خیلی از حکایات مخزن الاسرار نظامی گنجوی- مانند «داستان فریدون و آهو» و «داستان کودک مجروح» و «داستان هارون الرشید با حلاق»- نیز مشاهده می شود.

افسانه های منظوم عشقی و پر حادثهٔ قدیم - مثل ویس و رامین، خسرو و شیرین، لیلی و مجنون، یوسف و زلیخا، همایون و همام، و امق و عذرا، هفت پیکر و... بیشتر با آثار مشابه فرنگی در قرون وسطی که «رمانس» خوانده می شوند قابل قیاس اند. اما برای این که تداخل کاربرد الفاظ و واژگان گوناگون را در این زمینه نشان داده باشیم، بی مناسبت نیست چند بیت از نظامی (در خسرو و شیرین) نقل کنیم:

نهادم تکیه گاه افسانه ای را	بهشتی کردم آتشیخانه ای را ...
ولیکن در جهان امروز کس نیست	که او را در هوسنامه هوس نیست ...
حدیث خسرو و شیرین نهان نیست	وز آن شیرین تر الحق داستان نیست ...
ز تاریخ کهنسالان آن بوم	مرا این گنجنامه گشت معلوم ...
اساس بیستون و شکل شب‌دیز	هم آیدون داستان کاخ پرویز ...
حدیث بارید با باده و رود	همان آرامگاه ⁺ شه به شه‌رود
حکیمی کاین حکایت شرح کرده ست	حدیث عشق از ایشان طرح کرده ست ...
چو بشنیدم ز شیرین داستان را	ز شیرینی فرو بردم زبان را ...
چنین گفت آن سخنگوی کهن زاد	که بودش داستانهای کهن یاد ... ^۲

دو اصطلاح مهم- گنجنامه و هوسنامه- در ابیات بالا به کار رفته که یکی از آنها

+ منظور از «آرامگاه» جای آسوده است نه مقبره.

(گنجنامه) را در یکی دو منبع قدیم دیگر هم دیده ام. به نظر می آید که این هر دو را می توان به جای لفظ فرنگی رمانس به کار برد. اما شاید «گنجنامه» نزدیکتر به همان چیزی باشد که بعدها حماسه خوانده شده است (به معنای اعم کلمه که پیش از این شرح دادیم) در برابر epic فرنگی؛ و «هوسنامه» نزدیکتر به آنچه فرنگی ها romance می خوانند (باز هم به معنای اعم کلمه). یعنی مثلاً می توان گفت که شاهنامه فردوسی و اسکندرنامه نظامی و گرشاسبنامه اسدی گنجنامه هایی هستند که طبق تعریف، ماجراهای عشقی نیز جزئی از آن است؛ ویس و رامین فخرالدین اسعد و خسرو و شیرین و هفت پیکر نظامی هوسنامه هایی هستند همراه با وجوه و جنبه های حماسی.

این گفتگو برای روشن شدن پاره ای از این الفاظ و مفاهیم، چه در چارچوب ادب قدیم فارسی و چه در مطالعه تطبیقی آن با سنتهای اروپایی، بیفایده نبود. اما غرض از فتح این باب ضمناً این بود که چارچوب و مفاهیم بحث این مقاله را دقیقاً تعیین، و خاصه معنای دقیق حماسه و حماسه سرایی را در اشکال گسترده آن بیان کرده باشیم.

سعدی چنان که گفتیم استاد غزل، و مثنوی روایی آموزشی - اخلاقی - عرفانی ست، و چند نوع شعر دیگر. اما گنجنامه و هوسنامه ننوخته است. در بوستان هم - جز در حوزه مباحث عرفانی - هیچ حکایت عشقی وجود ندارد، مگر گاهی به عنوان مقدمه برای رسیدن به نتایج آموزشی - اخلاقی. مثلاً آن حکایت زلیخا با یوسف که با این دو بیت ممتاز بازمی شود:

زلیخا چو گشت از می ناب مست به دامان یوسف در آویخت دست
چنان دیو شهوت رضا داده بود که چون گرگ در یوسف افتاده بود

و نیز به طریق اولی در بوستان داستانهای حماسی و قهرمانی نیست. فقط در یک جا - در افتتاح باب پنجم، «در رضا» - موضوع شعر پهلوانی و قهرمانی را طرح می کند، دقیقاً برای این که بگوید سعادت در زور بازو نیست. خلاصه حرفش این است که شبی در جایی شعر می خواندم و آدم «پراکنده گویی» هم جزو شنوندگان بود. وقتی دید چاره ای جز ستایش از شعر من ندارد گفت که شعر سعدی بسیار خوب است، اما فقط در مضامین اخلاق و ارشاد و نظایرشان؛ نه در شعر حماسی که «دیگران» (لابد یعنی فردوسی) بهترینش را گفته اند. در حالی که نمی داند که من (سعدی) نه با کسی رقابت دارم نه برای جنگ ارزشی قائلم، «وگر نه مجال سخن تنگ نیست»:

شبی زیت* فکرت همی سوختم
 چراغ بلاغت می افروختم
 پراکنده گویی حدبشم شنید
 جز احسنت گفتن طریقی ندید
 هم از خُبث نوعی در آن درج کرد
 (که ناچار فریاد خیزد ز درد)
 که فکرش بلیغ است و رایش بلند
 در این شیوه زهد و طامات و پند
 نه در خشت و کویال و گرزِ گران
 که این شیوه ختم است بر دیگران
 نداند که ما را برِ جنگ نیست
 و گرنه مجال سخن تنگ نیست
 توانم که تیغ زبانش بر کشم
 جهانی سخن را قلم در کشم
 بیات در این شیوه چالش کنیم
 سرِ خصم را سنگ بالش کنیم
 مشاهده می کنید که شعر در کمال فصاحت است و لحن و صلابت سه چهار بیت آخر آن در حد بهترین ابیات حماسی ست - زبان، زبان رستم و گیو و فرود و افراسیاب و کیخسرو و اسفند یارو بهمن و اشکبوس است (به ویژه در حال رجزخوانی برای دشمن، پیش از آغاز نبرد)، یا هر قهرمان ایرانی و تورانی دیگری در شاهنامه.

اما کار به رجزخوانی پایان نمی پذیرد، و پهلوان شعر، دو داستان به دنبال این مقدمه می آورد تا حریف بدگورا بر سر جایش نشاند و لیاقت خود را در سرودن شعر خوب حماسی به ثبوت رساند. اما در این کار موفق نمی شود.

حکایت اول این است که، من که سعدی باشم زمانی با پهلوان شایسته ای در اصفهان دوست بودم. بر حسب اتفاق از اصفهان به شام سفر کردم و چون به اصفهان بازگشتم او را پیر و شکسته و ناتوان یافتم. وقتی سبب این را از او پرسیدم گفت که در جنگ با «تتر» (هنگام حمله مغولان به اصفهان) بخت از او و یارانش بر می گردد، شکست در لشکرشان می افتد، و هریک از کناری می گریزند. اول پاره ای از شرح سعدی را در پهلوانی آن دوست از متن شعرش نقل کنیم:

مرا در سپاهان یکی یار بود	که جنگاور و شوخ و عیار بود
مدامش به خون دست و خنجر خضاب	بر آتش دل خصم از او چون کباب
ندیدمش روزی که ترکش نیست	ز بولاد پیکانش آتش نجست
دلور به سر پنجه گاو زور	زهولش به شیران در افتاده شور...
گوش بر فریدون بُدی تاختن	امانش ندادی به تیغ آختن...
گرفتی کمر بند جنگ آزمای	وگر کوه بودی بکندی ز جای
زره پوش را چون تبر زین زدی	گذر کردی از مرد و بر زین زدی...

* زیت به معنای روغن زیتون است ولی به معنای کلی روغن نیز به کار برده شده.

گفتن این که این بدترین شعری ست که سعدی گفته ظلم به شعر سعدی ست: «که جنگاور و شوخ و عیار بود»، «بر آتش دل خصم از او چون کباب»، «ندیدمش روزی که ترکش نیست»، و چنین و چنین و چنین. اگر این ابیات در بوستان سعدی نبود خواننده گمان می کرد که گوینده اش یک شاعر گمنام ردیف سوم و چهارم است.

این از شرح مدارج پهلوانی آن دوست اصفهانی. اما در مشاهدات سعدی (یا راوی داستان او) پس از بازگشت به اصفهان دربارهٔ تغییر حال عجیب پهلوان:

جوان دیدم از گردش دهر، پیر
 چو کوه سفیدش سر از برف موی
 به در کرده گیتی غرور از سرش
 بدو گفتم ای سرور شیرگیر
 خدنگش کمان، ارغوانش زریز
 دوان آبش از برف پیری به روی...
 سر ناتوانی به زانو برش
 چه فرسوده کردت چو روباه پیر
 این بیتها چندان از معیار شعر سعدی به دور نیست - دست کم به نسبت ابیات پیشین.
 بیتهای بعدی هم چیزی بین اینهاست، و هیچ کدامشان چنگی به دل نمی زنند (دربارهٔ کل داستان بعداً سخن خواهیم گفت):

بخندید کز روز جنگ تتر
 زمین دیدم از نیزه چون نیستان
 من آنم که چون حمله آوردمی
 ولی چون نکرد احترام یاوری
 به در کردم آن جنگجویی ز سر
 گرفته علمها چو آتش در آن
 به رُمح* از کف انگشتی بردمی
 گرفتند گِردم چو انگشتی
 (که نادان کند با قضا پنجه تیز)
 غنیمت شمردم طریق گریز

پهلوان اصفهانی تا این جا از بخت بد خود می گوید. ولی ناگهان - وبدون هیچ حلقهٔ ارتباطی - ضمیر شخصی به ضمیر جمعی بدل می گردد، و معلوم می شود که بخت از همهٔ لشکر اصفهان روی تافته بوده است، نه فقط از او:

گروهی پلنگ افکن پیل زور
 دو لشکر به هم بر زدند از کمین
 به تیر و سنان موی بشکافتیم
 چه زور آورد پنجهٔ جهدِ مرد
 در آهن سرِ مرد و سم ستور...
 تو گفتی زدند آسمان بر زمین...
 چو دولت بُد، روی برتافتیم
 چو بازوی توفیق یاری نکرد؟...
 نیامد، جز آغشته خفتان به خون
 فتادیم هر دانه در گوشه ای...
 سپر پیش تیر قضا هیچ بود...
 کس از لشکر ما ز هیجا برون
 چو صد دانه مجموع در خوشه ای
 چو طالع ز ما روی بر پیچ بود

همین. انگار پهلوان همیشه و در هر حالی باید پیروز شود، آن هم پهلوان واقعی، نه افسانه ای و اسطوره ای. در حالی که حتی رستم هم از سهراب و از اسفندیار تقریباً شکست خورد. در مورد جنگ با سهراب، به یک معنا بخت از رستم برگشته بود، اما به دعا بازگشت. در مورد اسفندیار هم بد آورده بود، به خاطر روین تنی حریش - ولی این بار هم از مهلکه جست: «بدان سان که سیمرغ فرموده بود». اما سهراب و اسفندیار هم پهلوانان بزرگی بودند که نه فقط شکست خوردند، بلکه جانشان را هم در نبرد از دست دادند؛ و خیلی پهلوانان دیگر در شاهنامه فردوسی و جاهای دیگر. خود رستم را هم بالاخره - به قول خود سعدی - «شغاد از نهادش بر آورد گرد».

و باز هم معلوم نیست که این پهلوان شیر گیر چرا در اوج جوانی با یک بار شکست خوردن (آن هم نه در نبرد تن به تن) سرش از «برف موی» مانند «کوه سپید» شد، و فلان و فلان. و بعد از آن هم معلوم نیست که اصل مصیبت، شکست شخص خود پهلوان بود، یا شکست لشکر اصفهان. چون این دو الزاماً یکی نیست، و حتی بیان مطلب هم جوری ست که هر دو با هم جور نمی آید. اول می گوید:

ولی چون نکرد احترام یاوری
غنیمت شمردم طریق گریز...

ولی بعدا می گوید:

دو لشکر به هم بر زدند از کمین
کس از لشکر ما ز هیچجا برون
تو گفستی زدند آسمان بر زمین...
جز آغشته خفتان به خون
فتادیم هر دانه در گوشه ای...
چو صد دانه مجموع در خوشه ای

حکایت بعدی، که تنها کوشش دیگر سعدی در این نوع حماسه سرایی ست حتی از این هم ضعیف تر و مأیوس کننده تر است: در اردیبل پهلوان رستم صولتی بود. روزی نمد پوشی به جنگ او رفت. پهلوان هر چه به او تیر انداخت یکی کارگر نشد، یعنی حتی نمدی را که بر تن داشت نشکافت. نمد پوش خود را به او رساند، در کمندش افکند، به خیمه برد و دستش را مانند «دزدان خونی» بر گردنش بست (و گمان می کنم که «دزدان خونی» تنها عبارت بدیع این شعر باشد که در خورشاعر است):

یکی آهنین پنجه در اردیبل
نمد پوشی آمد به جنگش فراز
همی بگذرانید بیلک به ییل
جوانی جهانسوز پیکار ساز...
کمان در زه آورد و زه را به گوش
چو دید اردیبل نمد پاره پوش
که یک چوبه بیرون نرفت از نمد
به پنجاه تیر خدنگش برزد

در آمد نمدپوش چون سام گُرد به خَم کمندش در آورد و بُرد
 به لشکر گهش برد و در خیمه دست - چو دزدانِ خونی - به گردن بیست...
 به روزِ اجل نیزیه جوشن درَد ز پیراهن بسی اجل نگذرد...
 این نمدپوش باید یا جادوگر یا نظر کرده بوده باشد که پنجاه تیر توانست از پیراهنش بگذرد. بنابراین شکست پهلوان اردبیلی به کلی اجتناب ناپذیر بوده است. و به هر حال باز هم معلوم نشد که به این دلیل پهلوان اردبیلی شکست خورد، یا به این جهت که نمدپوش «جوانی جهانسوز و پیکار ساز» بود.

راستش این است که هیچ یک از این دو داستان حکایتی «ز گفتار مردی و از پهلوانی»^{*} نیست. یعنی نه این که گنجنامه ای از نوع شاهنامه و غیره نیست - که واقعا هم نیست. بلکه یک کار حماسی کوتاه هم نیست. اینها داستانهای حماسی نیستند، بلکه قطعاتی هستند که به شکل دراماتیک بسیار ساده ای این نظر شاعر را می رسانند که پهلوانی و قهرمانی الزاماً ضامن رستگاری نیست؛ حتی ضامن توفیق هم نیست. در واقع حتی به زحمت می توان اینها را حکایت خواند، از هر نوع. داستان اولی قالب بسیار ساده ای دارد که «من در اصفهان پهلوانی را می شناختم، سپس به شام رفتم و باز گشتم...» دومی این را هم ندارد و به کلی عریان است.

دو چیز مرتبط با هم اندک شبهه حماسه سرایی را ایجاد می کند. یکی لاف زنی شاعر در مقدمه به این که می تواند به خوبی از عهده گفتن شعر پهلوانی بر آید؛ دیگر زبان حماسی اصیلی که به آن لاف می زند: نداند که ما را سر جنگ نیست / و گرنه مجال سخن تنگ نیست... بیا تا در این شیوه چالش کنیم / سر خصم را سنگ بالش کنیم. اما وقتی به شرح آن دو داستان - که قرار است مهارتش را نشان دهند - می رسد، همین زبان حماسی هم به کلی ارزش خود را از دست می دهد، و در خیلی از ابیات به سطح این بیت تنزل می کند: مُدامش به خون دست و خنجر خضاب / بر آتش دل خصم از او چون کباب. شاید آن «پراکنده گو» از گفتن این که سعدی نمی تواند شعر پهلوانی خوب بگوید نیت ناپاکی داشته. اگرچه اول گفته بود که شعر سعدی در حوزه مضامین خودش ممتاز است (و سعدی درست می گوید که، چاره ای هم - جز احسن گفتن - نمی داشته است). اما صرف نظر از نیت «پراکنده گو»، حرفش درست از آب درآمده. و بد جوری هم. جز این

* قطعه شعری منسوب به فردوسی ست که با این مصرع آغاز می شود: بسی نامه خواندم ز گفتار مردی و از پهلوانی. (قطعه شعری هم فرخی سیستانی دارد شبیه، ولی متفاوت: خوشا عاشقی، خاصه وقت جوانی / خوشا با پر یچهرگان زندگانی).

که - چنان که نشان دادیم - اصلاً آن داستانها حماسهٔ پهلوانی نیستند. بیان بسیار ضعیفی هستند از این که چرا سعدی داستان پهلوانی نمی گوید.

اگر سعدی اهل سرودن حماسه ها و افسانه های پهلوانی بود، بی شک از بهترین سرایندگان این گونه شعرها می شد. اما به دلایلی که مستقیماً و به طور غیر مستقیم در همان جا می گوید دلش در این کار نبود و در نتیجه - به رغم لاف زنی زیبایی که کرد - حتی «در آن شیوه چالشی» هم نکرد، چنان که آن دو داستان حماسه پهلوانی نیستند. در نتیجه، به پایین تر از حداقل توانایی او نزول کرده اند؛ نه فقط در مضمون، که در زبان و بیان و بدایع و ابزارهای ادبی نیز. و این یک بار دیگر ثابت می کند که شکل و محتوای آثار هنری به هم وابسته اند.

حماسه ها و افسانه های سعدی همه در حوزهٔ ذهنیاتند نه عینیات؛ در حوزهٔ آزمایشها و کوششها و بی باکیهای عشقی و اخلاقی و عرفانی؛ نه پهلوانی و میدانی. ببینید حماسهٔ عشقی - عرفانی، شمع و پروانه اش را با چه زبان و با چه بیان و با چه مضمونی گفته:

شبی یاد دارم که چشم نخفت	شنیدم که پروانه با شمع گفت
که من عاشقم، گر بسوزم رواست	تورا گریه و سوز باری چراست؟
بگفت ای هوادارِ مسکین من	برفت انگین، یار شیرین من
چو شیرینی از من به در می رود	چو فرهادم آتش به سر می رود
همی گفت و هر لحظه سیلاب درد	فرو می دويدش به رخسارِ زرد:
که ای مدعی، عشق کار تو نیست	که نه صبر داری نه یارای ایست
تو بگریزی از پیش یک شعله خام	من استاده ام تا بسوزم تمام
تورا آتش عشق اگر پر بسوخت	مرا بین که از پای تا سر بسوخت
همه شب در این گفتگو بود شمع	به دیدار او وقتِ اصحاب جمع
نرفته ز شب همچنان بهره ای	که ناگه بکشتش پرچهره ای
همی گفت و می رفت دودش به سر:	که ابن است پایان عشق، ای پسر!
اگر عاشقی خواهی آموختن	به کشتن فرجِ یابی از سوختن...
فدایی ندارد ز مقصود جنگ	وگر بر سرش تیر بارند و سنگ...

یا در بیان آن همه حماسه های عشقی خودش، مثلاً در آن جایی که می گوید:

دوستان عیب کندم که چرا دل به تو دادم	باید اول به تو گفتن که چنین خوب چرایی
ای که گفתי مرو اندر پی خوبان زمانه	ما کجاییم در این بحر تفکر، تو کجایی...

حلقه بر در توانم زدن از دستِ رقیبان* این توانم که بیایم به محلت به گدایی
 عشق و درویشی و انگشت نمایی و ملامت همه سهل است، تحمل نکم بار جدایی...
 سعدی حماسه های ذهنی را بر حماسه های عینی برتر می داند. و به همین جهت در بیان
 حماسه عشق - در غزلهايش - و حماسه عدل و انصاف و تواضع و قناعت و گذشت و
 فداکاری و ایثار در بوستان تقریبا در حد کمال سخن گفته است. و ارزش این حماسه را
 به عالی ترین زبان، با زیباترین هنر و با صمیمی ترین عواطف و ارادت، در مقدمه باب
 هفتم بوستان - «در عالم تربیت» - بیان می کند:

سخن در صلاح است و تدبیر و خوی	نه در اسب و میدان و چوگان و گوی
تو با دشمن نفس همخانه ای	چه در بند پیکار بیگانه ای؟
عنان باز پیچانِ نفس از حرام	به مردی ز رستم گذشتند و سام
تو خود را چو کودک ادب کن به چوب	به گرز گران مغز مردم مکوب
وجود تو شهری ست پُر نیک و بد	تو سلطان و دستور دانا خرد... چو سلطان عنایت کند با بدان
چو سلطان عنایت کند با بدان	کجا ماند آسایش بخردان؟
تورا شهوت و حرص و کین و حسد	چو خون در رگاند و جان در جسد
هوا و هوس را نمآند ستیز	چو بینند سر پنجه عقل تیز
رئسی که دشمن سیاست نکرد	هم از دست دشمن ریاست نکرد

ای کاش وقتی که در مقدمه باب پنجم حرفِ آن «پراکنده گو» را نقل کرد، و رسید
 به آن جا که گفت «توانم که تیغ زبان بر کشم / جهانی سخن را به هم در کشم»، بلافاصله
 می گفت: سخن در صلاح است و تدبیر و خوی / نه در اسب و میدان و چوگان و گوی... و
 آن دو داستان به کلی خارج از مقام شاعرانه خود را نمی گفت.

دانشکده شرق شناسی، دانشگاه آکسفورد

ژوئیه ۲۰۰۲

یادداشتها:

۱- برخورد سعدی با عرفان در مقاله زیر بحث کرده ام و امیدوارم در آینده با شرح و تفصیل بیشتری (و به زبان

فارسی) به آن بپردازم. رجوع فرمائید به:

Homa Katouzian, "Sufism in Sa'di and Sa'di on Sufism", in *The Heritage of Sufism*, Vol. II, *The Legacy of Medieval Persian Sufism*, ed. Leonard Lewisohn, Oxford and Washington, 1999.

۲- رجوع فرمایید به محمدعلی همایون کاتوزیان، بوف کور هدایت، تهران: نشر مرکز، چاپ سوم، ۱۳۸۱، ص

۱۱-۱۰ این کتاب حاوی نقد این جانب است از داستان بوف کور، نه ویرایش دیگری از کتاب هدایت.

سیاست دینی خسرو دوم (پرویز - ابرویز)

رویدادهای ایران در نیمه دوم سده ۶ و اوایل سده ۷ میلادی در آثار گروهی از مؤلفان ایرانی و غیر ایرانی آمده است. گذشته از آن در خزاین و بایگانیهای دربار ساسانی، اسناد، فرمانها، پیمانها و زندگینامه ها نگاهداری می شده اند. ظاهراً در روزگار پادشاهی خسرو اول انوشیروان کوششهایی برای تدارک تاریخ ایران صورت گرفت که شامل روایتهایی درباره شاهان بوده است.^۱ نامه تنسر یکی از آثار بود که مطالب آن را به سالهای ۵۵۷ تا ۵۷۰ م. مربوط دانسته اند.^۲ ولی گریناسچی پژوهشگر ایتالیایی تاریخ نگارش این اثر را پس از سال ۶۳۲ م. نوشته است.^۳ شماری از نوشته های عهد ساسانی از جمله «مزدک نامک» که انگیزه نگارش آن دفاع از آیین مزدایی بوده، باقی نمانده است. دیگر از آثار مربوط به عصر مورد نظر ما «بهرام چوین نامک» است که از روی نوشته های عربی و نیز شاهنامه فردوسی از آن آگاهیم. از آثار ایرانی دیگر می توان به «خوتای نامک» (خدا ینامه) اشاره کرد که گویا روزبه (عبدالله بن مقفع) آن را از پارسی میانه به عربی ترجمه کرده بود. حمزه اصفهانی از وجود هشت ترجمه تاریخ ایران نام برده است که جز از ابن مقفع، محمد بن جهم برمکی، زادویه بن شاهویه اصفهانی، محمد بن بهرام مطیار اصفهانی، هشام بن قاسم اصفهانی، بهرام بن مردانشاه از ولایت فارس بدین کار پرداخته بودند.^۴ در میان آثار عربی می توان به کتاب المعارف عبدالله بن مسلم بن قتیبه، اخبار الطوال دینوری، تاریخ یعقوبی، تاریخ طبری، ترجمه تاریخ طبری از بلعمی، تاریخ سنی ملوک الارض والایماء حمزه اصفهانی، فارسنامه ابن بلخی، نهایت الارب از مؤلفی ناشناخته، مجمل التواریخ و دیگر آثار اشاره کرد که شمار آنها اندک نبوده است. از میان

مآخذ خارجی می توان از تاریخ توفیلاکتوس سیموکاتا، تاریخ سبتوس نویسنده ارمنی، اخبار سریانی سده ۷ م. از مؤلفی ناشناخته و جغرافیای منسوب به موسی خورنی و یا آنانیا شیراکاتسی Anania Shirakatsi، نام برد.

برای موضوع مورد نظر، شاهنامه فردوسی اثر ارزشمندی در زمینه تاریخ فرهنگ ایران است. گرچه فردوسی منظومه مربوط به روزگار ساسانیان خود را تاریخ نامیده است. با این وصف نمی توان شاهکار برجسته او را همانند آثار طبری، یعقوبی، دینوری و دیگر مورخان، اثری صرفاً تاریخی نامید. فردوسی از مطالب تاریخی به شیوه خود بهره گرفته و گاه رویدادهای تاریخی را از زمانی به زمان دیگر منتقل کرده است. به عنوان نمونه او بسیاری از رویدادهای پیکار با رومیان را که مربوط به روزگار شاپور اول پادشاه ساسانی بوده، به دوران پادشاهی شاپور دوم مربوط دانسته است. در واقع این شاعر بزرگ بیش از هر چیز به تاریخ فرهنگ ایران توجه داشته است.

اردشیر پاپکان بنیادگذار دولت ساسانی پس از پدر و جدش از سال ۲۰۸ تا ۲۲۷ م. بر استخر فارس حکومت داشت و از این سال دولت ایران ساسانی را بنیاد نهاد که تا مرگ یزدگرد سوم حدود ۴۳۴ سال (تا ۶۶۱ م.) ادامه یافت. طی این مدت حدود ۲۶ پادشاه بر ایران فرمان راندند.

فردوسی ۱۸۴۰۱ بیت از شاهنامه را به دوران پادشاهی ساسانیان اختصاص داده است.^۵ از این مجموعه ۱۱۲۵۱ بیت تنها مربوط به دوران فرمانروایی سه پادشاه است: ۲۶۰۰ بیت مربوط به دوران پادشاهی وهرام پنجم (بهرام گور)، ۴۵۲۶ بیت به دوران خسرو اول انوشیروان و ۴۱۲۵ بیت مربوط به دوران پادشاهی خسرو دوم (پرویز) است. فردوسی کمتر به تواتر تاریخی رویدادها توجه داشته و خود را اسیر محدودیتهای زمانی نکرده است. او بیشتر به سخنان شاهان، شرح قهرمانیها، دلاوریها، صفات قهرمانان و جلال و شکوه شاهان پرداخته که در نوع خود بسیار مهم و سودمند است.

سیاست دینی خسرو دوم از جمله مسایلی ست که فردوسی درباب آن به اظهار نظرهای جالبی پرداخته است که در جای خود ضمن مقایسه با آثار مورخان، بدانها اشاره خواهد شد.

درباره موضوع مورد نظر جا دارد به پژوهشهای بسیار ارزشمند محققان عصر ما چون تئودور نولدکه، آرتور کریستنسن، پیگولوسکایا، لوکونین نیز اشاره شود و قدر زحمات و خدمات آنان شناخته گردد.

به روزگار خسرو انوشیروان کتابها و نوشته های بسیاری در زمینه مسایل فلسفی و دینی از کتابخانه های جهان گرد آورده شد. این خود نشانه ای از توجه پادشاه ساسانی به مسایل مذکور بوده است. در میان کتابهای دینی آثار و نوشته های مرتبط با مسیحیت از جایگاه معینی برخوردار بوده اند. مؤلفان و مورخان، وجود متون یونانی پیرامون مباحثات مذهبی در بار ساسانی را به اواخر دوران پادشاهی خسرو انوشیروان و عهد فرزندش هرمزد چهارم مربوط دانسته اند. گرچه در بعضی موارد نامهای نمایندگان ادیان و مذاهب، جعلی و ساختگی ست. با این وصف می توان دریافت که متنها مربوط به گفتگو و مناظره میان نمایندگان کلیسای مسیحی و روحانیان زرتشتی در سده ۶م و محل وقوع حادثه در بار ساسانی بوده است.^۶

در سده ۶م. و پس از آن مسیحیت در میان گروههای محترفه (پیشه وران و بازرگانان) نفوذ یافت. گروه کثیری از بازرگانان و پیشه وران ایرانی مسیحی بودند. با گذشت زمان شمار این گروه فزونی گرفت. در شهرهای نصیبین، اربیل، کتسفون (تیسفون)، گنده شاپور (جندی شاپور) و غیره مجامع پر جمعیتی از مسیحیان وجود داشتند که دارای کلیساها و اسقفهای خاص خود بودند. این اسقفها بر مجامع دینی مسیحیان نظارت داشتند. در وصیتنامه مارآبای اول بطریق نسطوری به سال ۵۴۳م. مهر و امضای کسانی دیده می شود که یکی از آنها شخصی با مقام کروگبد با نام وردایاب بوده است. این شخص ریاست پیشه وران را بر عهده داشت. ژ.ب. شابوعنوان کروگبد را *maitr des ouvrages* و *chef des ouvriers* (رئیس و سرپرست کارکنان) ترجمه کرده است.^۷ شخص دیگری با نام ارداک فرزند شیلبا با عنوان رئیس نفره کاران معرفی شده است.^۸ در بعضی نوشته ها از جمله داستان هزار و یک شب که از زبان پارسی میانه (پهلوی) به عربی ترجمه شده بود، به عنوانهایی چون شیخ زرگران، شیخ بزازان، رئیس التجار و از این قبیل برمی خوریم که به احتمال بسیار ترجمه ای از عنوانهای رایج در زبان پارسی میانه بوده است.

بدین روال وجود گروه کثیری از مسیحیان در جامعه ایرانی ایجاب می کرد که دولت ساسانی از دیدگاه سیاسی به مسیحیت توجه بیشتری مبذول دارد.^۹

در روزگار خسرو انوشیروان و پس از او به موازات اعمال فشار بر مسیحیان، نمونه هایی از تساهل و مدارا نیز وجود داشت. به عنوان نمونه اسقف ها اجازه ورود به دربار شاهی را داشتند و می توانستند شخصا تقاضاهای خود را به شاهنشاه عرضه کنند. شاهنشاه نیز به منظور ایجاد ارتباط با دولت امپراتوری روم شرقی و شناخت هرچه بیشتر، از آگاهیهای این گروه بهره می جست. طبری پیرامون سیاست دینی هرمزد چهارم نوشت که هیربدان

نامه ای به او نوشتند و خواستند که مسیحیان را تباه گردانند. هرمزد در پاسخ آنان نوشت: چنان که تخت ما به دو پایهٔ پیشین قوام نگیرد و دو پایه پسین نیز باید، پادشاهی ما نیز با تباه کردن نصارا و پیروان دینهای دیگر که به دیار ما جای دارند، استوار نشود. از ستم با نصارا دست بردارید و به کارهای نیک پردازید تا نصارا و اهل دینهای دیگر ببینند و شما را سپاس کنند و به دبتان راغب شوند.^{۱۰}

از روایات نسطوری چنین بر می آید که هرمزد چهارم به مسیحیان نسطوری عنایت خاصی داشته و از این رهگذر روحانیان زرتشتی را رنجانده است.^{۱۱} رابطهٔ هرمزد چهارم با مسیحیان تا بدان جا پیش رفت که اجازه داد مجلس اسقف های مسیحی در ایران برگزار گردد. در قطعنامهٔ شورای اساقفهٔ ایران به سال ۵۸۵ م. هرمزد چون شاهنشاهی نیکوکار، پیروزمند، صلح دوست و انسان دوست، صاحب و فرمانروای عالم «مرد عالمین» معرفی شده است،^{۱۲} ولی در مورد خسرو پرویز، تفاوتی میان عنوانهای او و پدرش مشهود است. در قطعنامهٔ اسقف های مسیحی به سال ۵۹۶ م. تنها عنوان «شاهنشاه پیروزمند، نیرومند، نیکوکار و صلح دوست» آمده است که در آن نسبت به عناوین هرمزد چهارم، اندکی امساک مشاهده می شود.^{۱۳}

در قوانین ایران، کیفر خروج از آیین مزدایی مرگ بود. چنان که در روزگار خسرو اول انوشیروان، ایرانیان سرشناسی که راه ارتداد در پیش گرفته به آیین مسیحیت گرویده بودند، به قتل رسیدند. جاثلیق کلیسای مونوفیزیت (یعقوبی) به گناه آن که کسانی از دودمان شاهی را غسل تعمید داده بود، اعدام شد.^{۱۴} اما در زمان خسرو دوم این قانون گرچه اعمال می شد، لیک تسامحی نیز در آن مشهود بود. به عنوان نمونه در ایبری (گرجستان) دو مسیحی را به جرم ارتداد و بازگشت از آیین مزدایی دستگیر کردند. اما یکی از آن دو توانست ثابت کند که از پدر و مادری مسیحی تولد یافته است. شخص مذکور بی درنگ آزاد شد.^{۱۵} آناستاسیوس قدیس، اندکی پیش از پادشاهی خسرو دوم به عنوان مرتد اعدام شد وی در دادگاه از تکلم به زبان پارسی خودداری ورزید، زیرا در دیدهٔ او ناپاک می نمود.^{۱۶} این گونه سخنان بعدها در دورهٔ اسلامی نیز از سوی کسانی تکرار شد، چنان که بعضی دشنام و قدح به عربی را بر مدح فارسی ترجیح می دادند.^{۱۷} و یا در آینه نمی گریستند تا چهرهٔ محوس نبینند. از زندگینامه ها می توان دریافت که آن گروه از ایرانیان زرتشتی که از آیین خود باز می گشتند، به مجازاتهای سنگین محکوم می شدند.

در نوشته های اکثر مورخان آمده است که خسرو دوم با بشتیانی موریکیوس (موریق) امپراتور روم شرقی بر بهرام چوبینه پیروز شد و بر اریکهٔ شاهی تکیه زد. در نتیجه میان دو

دولت بزرگ آن روزگار اتحادی پدید آمد. موریکیوس ظاهراً دختر خود ماریا (مریم) را به همسری خسرو روانه ایران کرد. فردوسی، مریم را بانویی خردمند و با رای و کام نوشته است.^{۱۸} مریم اغلب در جریان اختلافهای دینی، خسرو را یاری می کرد. نمونه این ادعا ماجرای جامه ای با نشان صلیب است که امپراتور بیزانس برای خسرو فرستاد و از او خواست تا این جامه را بپوشد. خسرو از دیدن جامه نگران شد و با وزیر گفت: «اگر جامه را بپوشم مرا ترسا خواهند خواند و اگر نپوشم مایه آزردهی خاطر امپراتور خواهد شد.» در ضیافتی که خسرو به احترام ولیعهد و فرمانده سپاه روم برپا کرد، ضمن داشتن نشانی از آیین زرتشت، جامهٔ قیصر را که نشان صلیب بر آن نقش شده بود، بر تن داشت. این دوگانگی بر فرستادهٔ قیصر روم که فردوسی او را نیاطوس نامیده است، گران آمد و در حالی که بر خوان نشسته بود، دست از غذا کشید و این کار خسرو را ستم بر مسیحا نامید. بندوی که برسم در دست داشت و ناظر این رفتار بود، با پشت دست ضربه ای به صورت نمایندهٔ امپراتور زد. نیاطوس با قهر ضیافت را ترک گفت و در حدود معارضه برآمد. خسرو که از واقعه نگران شده بود، از همسرش مریم خواست که میان آن دو را التیام بخشد، نیاطوس را آرام کند و به وی بفهماند که شاه از آیین خود باز نخواهد گشت. آرامش برقرار شد و فرستادهٔ امپراتور از خسرو عذر خواست.^{۱۹}

چو مریم برفت این سخنها بگفت	نیاطوس بشنید و کینه نهفت
هم از کار بندوی دل کرد نرم	کجا داشت از روی بندوی شرم
بیامد به نزدیک خسرو چو گرد	دل خویش خوش کرد زان گفته مرد
نیاطوس گفت ای جهاندار شاه	خردمندی از مست رومی مخواه
تو بس کن به دین نیاکان خویش	خردمند مردم نگرده ز کیش

فردوسی ضمن براءت خسرو می نویسد که اهل خرد دانستند، خسرو به احترام رای قیصر آن جامه را پوشیده است. اما کسانی نیز می گفته اند که خسرو آیین ترسایان را برگزیده است.^{۲۰}

به نظر می رسد که این داستان مقرون به واقعیت بوده است، زیرا جز از فردوسی و بلعی، گروهی از مؤلفان ایرانی و عرب و نیز مؤلفی سوریایی که نامش مشخص نیست، به این مطلب اشاره کرده اند.^{۲۱} اوتیکیوس مدعی شده است که خسرو دوم به آیین مسیح گروید، ولی کریستنسن این ادعا را مردود می شمارد و می نویسد راست است که خسرو دوم به کلیسای مسیحی بخشش بسیار کرد، اما قانون مجازات ارتداد همچنان باقی بود. مسیحیان گرچه به آزادیهای نایل شدند، ولی حق نداشتند زرتشتیان را به آیین خود

فراخوانند.^{۲۲} فردوسی نیز شایعهٔ مسیحی شدن خسرو دوم را مردود دانسته است.^{۲۳}

چو بشنید خسرو بر آشفت و گفت که کس دین یزدان نیارد نهفت
کیومرث و جمشید تا کیقباد کسی از مسیحا نکردند یناد
مبادا که دین نیاکان خویش گزیده سرافراز و پاکان خویش
گذارم، به دین مسیحا شوم نگیرم به خوان واژ و ترسا شوم

این داستان که از سوی فردوسی به زیبایی ارائه شده است، به گمان بسیار برگرفته از منابع ایرانی بوده که بعضی در صداقت خسرو دوم به آیین زرتشت شک و تردید روا داشته بودند. طبری و گروهی از مؤلفان به جای نیاطوس در نوشتهٔ فردوسی، از تئودوسیوس (تیادوس) نام برده اند. اظهار نظر مؤلفان درباره تئودوسیوس متفاوت است. گروهی چون طبری،^{۲۴} مسعودی^{۲۵} و یعقوبی،^{۲۶} تئودوسیوس (تیادوس) را که با گروهی از سپاهیان روم، مریم را به ایران آورده بودند، برادر موریکیوس دانسته اند، ولی دینوری او را فرزند موریکیوس معرفی کرده است.^{۲۷} تولد که درحالی که می پذیرد تئودوسیوس فرزند موریکیوس بوده است، ضمن اشاره به نوشتهٔ یوحنا افسی (افسوسی) می نویسد: این پسر در آن هنگام کودکی هفت ساله بوده و تولد او در چهارم اوت ۵۸۳ م. روی داده است.^{۲۸} دور نیست موریکیوس این فرزند و ولیعهد خود را به نشانهٔ احترام همراه مریم به ایران فرستاده باشد. از اشارهٔ طبری چنین بر می آید که اعزام تئودوسیوس (تیادوس) جنبهٔ تشریفاتی داشته است. تنها تردیدی که وجود دارد، برادر خواندن اوست. وی می نویسد موریکیوس (موریق) «دختر خویش مریم (ماریا) را زن او (خسرو) کرد و پیش او فرستاد و تیادوس برادر خویش را با شصت هزار سپاه روانه کرد با مردی سرجس (سرگیوس) نام که تدابیر امور کند».^{۲۹}

هرگاه نوشتهٔ تولد که در مورد کودک بودن ولیعهد امپراتور روم شرقی (بیزانس) پذیرفته آید، پس آن گاه می توان چنین دانست که شخص معترض به روش خسرو در مجلس ضیافت، تئودوسیوس نبوده، بلکه سرگیوس (سرجس) فرماندهٔ سپاه روم بوده است.

هستهٔ اصلی این داستانهای تاریخی مؤید آن است که نزدیکی خسرو پرویز با پیروان آیین مسیح تا بدان پایه بود که موجبات ناخرسندی محافل زرتشتی ایران را فراهم آورد. طبری می نویسد: «پرویز بیست هزار هزار درهم به سپاهیان روم بخشید و ایشان را به سوی موریسیوس (موریکیوس) بازگردانید و به مداین رفت. گویند پرویز نامه ای به ترسیان نوشت و ایشان را رخصت داد تا کلیساها بسازند و هرکس به جز مجوس که بخواهد به کیش ایشان در آید».^{۳۰}

چنین به نظر می‌رسد که مدارای خسرو دوم با مسیحیان، در محافل پیروان آیین مزداپی، نگرانیهای بسیار پدید آورد، به گونه‌ای که خسرو پرویز ناگزیر شد به نیای خویش خسرو انوشیروان استناد و چنین استدلال کند که «انوشیروان در پیمان باجی که از قیصر گرفته بود، چنان نهاده بود که قیصر با ایرانیانی که در خاک او باشند به نیکی رفتار کند و ایشان بتوانند در آن جا آتشکده‌ها بسازند و قیصر نیز چنین شرطی درباره‌ی ترسایان ایران نهاده بود».^{۳۱}

اسنادی پیرامون گفتگو میان نمایندگان مسیحیت نسطوری و یعقوبی در عهد خسرو دوم وجود دارد که از نویسنده‌ی سوریایی ناشناخته است.^{۳۲} گمان می‌رود یاری موریکیوس به خسرو دوم در پیکار با بهرام چوینه از همان آغاز مشروط به شرایط از جمله گذشتهای شاهنشاه نسبت به مسیحیان ایران بوده است. بنا به نوشته‌ی تئوفیلاکتوس سیموکاتا، دو فرستاده‌ی ویژه‌ی موریکیوس، اسقف‌ها دومیتسیانوس میلیتی و گریگوریس انطاکی در ناحیه‌ی قسطنطین با خسرو دوم ملاقات کردند و جز از گفتگوهای رسمی، در مذاکرات غیر رسمی شرایط کمک به ایران را با شاه در میان گذاردند که شامل مسایل دینی بود.^{۳۳} در سال ۵۹۱م. خسرو پرویز صلیب زرینی را که نیای او کواد (قباد) در پیکار با روم شرقی به غنیمت گرفته بود، همراه با پیامی به کلیسای سرگیوس مقدس در روسار باز پس فرستاد.^{۳۴}

مطالب بسیاری پیرامون سیاست خسرو دوم نسبت به مسیحیان در مآخذ سریانی، ارمنی و یونانی وجود دارند که نسبت به بسیاری از آگاهیهای مندرج در آنها نمی‌توان شک و تردید روا داشت.^{۳۵}

مهمترین اقدام خسرو دوم، اعلام قانون منع پیگرد مسیحیان بود. این قانون بی‌گمان با خواست دولت روم شرقی در دوران روابط دوستانه میان دو کشور پدید آمد. سبتوس این قانون را به صورتی روشن مورد تحلیل قرار داده است. بنا به نوشته‌ی مؤلف مذکور، بیشتر مسیحیان ایران به آیین نسطوری بودند. در شوش یکی از اشیاء مقدس منسوب به دانیال نبی در محفظه‌ی ای مسین و در یکی از خزائن شاهی نگاهداری می‌شد که ایرانیان آن را «کو-خسرو» می‌نامیدند. این نام به احترام خسرو اول انوشیروان بدان داده شده بود، زیرا انوشیروان مبالغه‌گفتی برای احداث این مکان مقدس صرف کرده بود. سبتوس می‌نویسد که موریکیوس از خسرو پرویز خواست تا این محفظه را به روم شرقی بفرستد. «خسرو دستور داد چنان کنند... ولی مردم همه در آن مکان گرد آمدند و با دعا و گریه از مسیح خواستند که مانع اجرای این اقدام شود». سرانجام تلاش و کوشش مردم مؤثر افتاد و آن شیء مقدس در ایران باقی ماند.^{۳۶}

توجه و عنایت خسرو دوم به مسیحیان در اوایل دوران پادشاهیش امری طبیعی بود. به نوشته ابن عبری، خسرو سه کلیسای بزرگ بنا کرد که اسقف اعظم انطاکیه آنها را تقدیس نمود و مسیحیت در ایران اوج گرفت.^{۳۷} همین مؤلف می نویسد که خسرو «در مدائن دو هیکل و پرستشگاه بنا نمود و یکی از آنها به نام مارسرجیس (مارسرگیوس) شهید نامگذاری کرد».^{۳۸} کلیسای سرگیوس در میان مسیحیان یونانی و غرب آسیا از جمله سوریا بیان و عربها از اعتبار فراوان برخوردار بود.^{۳۹} پس از آن که موریکیوس امپراتور بیزانس، خسرو دوم را در پیکار با بهرام چوینیه فرزند برگنسنپ یاری کرد، خسرو صلیب زرینی را همراه با نامه برای کلیسای سرگیوس مقدس فرستاد و در آن نامه خود را شاهنشاه و فرزند هرمزد نامید. وی در نامه متذکر شد که یکچند ناگزیر به سرزمین روم رفت. متن نامه در نوشته های اواگریوس و تئوفیلاکتوس آمده است.^{۴۰}

نامه دیگر خسرو پرویز با نام سرگیوس مربوط است، زیرا سرگیوس برای فرزند آوردن شیرین همسر خسرو، او را دعا کرده بود. داستان بر این گونه است که شخصی به نام گابریل که پزشک خاص خسرو و شیرین و در ستبد یا رئیس پزشکان دربار بود، به منظور آوردن فرزند، شیرین را تحت درمان قرار داد. سرگیوس نیز در کلیسا شیرین را دعا کرد و از خداوند خواست فرزندی به وی عطا کند. ظاهراً درمانهای گابریل و دعاهای سرگیوس موثر افتاد و شیرین پسری آورد که او را مردانشاه نامیدند.^{۴۱}

درباره همسران مسیحی خسرو دوم نظر مورخان ایرانی و یونانی متفاوت است. در روایات ایرانی از دو همسر مسیحی خسرو با نامهای مریم و شیرین یاد شده است. شیرین همسر محبوب و سوگلی خسرو بود که شرح عشق آن دو در ادبیات فارسی جایگاهی وسیع یافته است. نظامی گنجوی، امیر خسرو دهلوی و تنی چند از شاعران و نویسندگان به شرح داستان خسرو و شیرین پرداخته اند. طبری از بانویی به نام مریم، دختر موریکیوس (موریق) یاد می کند که همسر خسرو بود.^{۴۲} پیگولوسکا یا مدعی ست که هیچ یک از مؤلفان یونانی به این نکته اشاره نکرده اند و در نامه ای که تئوفیلاکتوس سیموکاتا ارائه کرده، تنها از یک همسر خسرو با نام شیرین یاد شده است.^{۴۳} تولد که بر این عقیده است که مؤلفان ایرانی و عرب به درستی از وجود دو همسر مسیحی خسرو پرویز یاد کرده اند. همین مؤلف مطالب مندرج در مآخذ یونانی را چندان جدی تلقی نکرده و نوشته است که «موضوع این مریم (ماریا) تا حدی عجیب است. روایات ایرانی متفقند بر این که او دختر قیصر و مادر شیرویه بوده است. اما نویسندگان غربی از او سخنی نمی گویند این عقیده اکنون پذیرفته شده است که در این جا او با شیرین زن محبوب خسرو اشتباه شده است،

زیرا مطابق روایات شرقی و یونانی، شیرین مسیحی بوده است.^{۴۴} سبتوس شیرین را همسر مسیحی خسرو و شهبانوی بزرگ می‌داند.^{۴۵} پیگولوسکایا بر این نظر است که مریم، یونانی، دختر موریکوس امپراتور بیزانس نبوده، بلکه از خویشاوندان او بوده است. وی نفوذ شیرین را بیش از مریم یونانی دانسته است.^{۴۶} نولدکه با اتکاء به نوشتهٔ تئوفیلاکتوس می‌نویسد: «ممکن نیست خسرو در سال سوم سلطنت خود دختر قیصر را به زنی داشته باشد، زیرا در این صورت قابل تصور نبود که در نامهٔ ارسالی به یکی از امکنهٔ مقدس امپراتوری روم فقط شیرین را به عنوان زن خسرو نام ببرند. پس تنها می‌ماند که قبول کنیم که بعدها قیصر دختری از خود به نام ماریا (مریم) به او داده بوده است».^{۴۷}

فردوسی مریم را دختر قیصر و مادر شیرویه (قیاد دوم) دانسته و تاریخ ازدواج او با خسرو را در پنجمین سال پادشاهی وی و تاریخ تولد شیرویه را در ششمین سال پادشاهی خسرو پرویز آورده است:

چو بر پادشاهی شد پنج سال به گیتی نبودش سراسر همال
ششم سال زان دخت قیصر چو ماه یکی پورش آمد همانند شاه^{۴۸}

این نوشتهٔ فردوسی مؤید نظر نولدکه است که ازدواج خسرو با مریم را در سومین سال پادشاهی ناممکن دانسته است. از نوشتهٔ فردوسی چنین بر می‌آید که مریم در دربار خسرو پرویز از اعتبار فراوان برخوردار بوده است و همین امر چه بسا سبب رشک و حسد شیرین نسبت به مریم شد و چنان که در بعضی مآخذ آمده است، سرانجام او را به زهر کشت و سال بعد شیرین در دربار شاهی مقام برتر یافت.

از آن پس فرزون شد بزرگی شاه که خورشید شد آن کجا بود ماه
همه روز با دخت قیصر بدی همو بر شبستانش مهتر بدی
ز مریم همی بود شیرین به درد همیشه ز رشکش دور خساره زرد
به فرجام شیرین ورا زهر داد شد آن نامور دخت قیصر نژاد
از آن چاره آگه نبد هیچ کس که او داشت آن راز تنها و بس
چو سالی بر آمد که مریم بمرد شبستان زرین به شیرین سپرد^{۴۹}

دینوری، هرمان را دایی شیرویه دانسته است.^{۵۰} هرگاه این نوشتهٔ دینوری درست باشد، معلوم می‌شود که مادر شیرویه زنی ایرانی بوده است. نولدکه ضمن توجه به نوشتهٔ دینوری و سکوت منابع یونانی در بارهٔ مریم، می‌نویسد: «این معنی با خبری که مادر شیرویه شاهزاده ای رومی بوده است، منافات دارد».^{۵۱}

با همهٔ مطالبی که ارائه شده است در یک نکته جای تردید نیست و آن نفوذ مسیحیت در

دربار ساسانی ست. چنان که در نوشته‌ها آمده است، شیرین از موقعیت خود برای تبلیغ انجیل در دربار ساسانی بهره می‌جست. وی کلیسای مسیحی را از نظر مادی مورد حمایت قرار داد و خسرو را به احداث کلیسا و صومعه ای برای عبادت خود واداشت.^{۵۲} به روزگار هرمزد چهارم کلیسای نسطوری از حمایت شاه برخوردار بود ولی در روزگار خسرو دوم موقعیت پیروان آیین یعقوبی نیز تحکیم یافت. دو عامل در حمایت خسرو از آیین یعقوبی مؤثر بود. عامل نخست حمایت مریم همسر خسرو از آنان بود. عامل دوم پشتیبانی شیرین از یعقوبیان بوده است که با ماجرای گابریل پزشک خاص خسرو و شیرین (درستبد دربار) مرتبط بود. این شخص در آغاز آیین یعقوبی داشت، ولی چندی بعد به نسطوریان پیوست و سپس بار دیگر آیین یعقوبی را برگزید.^{۵۳} گابریل از موقعیت خاص خود در دربار بهره می‌جست به گونه ای که در برکناری و جایگزینی اسقفهای مسیحی مداخله می‌کرد. نفوذ شیرین در اعطای اختیار به گابریل نیز اندک نبود. مؤلف سوریایی ناشناخته اواخر سده ۶م. و اوایل سده ۷م. می‌نویسد: «به سبب اعمال نفوذ شیرین، گریگوریس فراتی که هموطن شیرین بود، به سمت جاثلیق برگزیده شد، حال آن که همه خادمان کلیسا حتی شاهنشاه خواستار انتصاب گریگوریس کسکری از اهالی مردابهای واسط و رانده شده از نصیبین بدین مقام بودند».^{۵۴} مدتی بعد شیرین، شهبانوی بزرگ ایران آیین یعقوبی را پذیرفت. متعاقب آن گریگوریس فراتی معزول شد و در نتیجه تحریکات شیرین کلیسای نسطوری مدتی بی سرپرست ماند.^{۵۵}

پس از مرگ موریکیوس حمایت خسرو از یعقوبیان بیشتر شد، زیرا فوکاس امپراتور بیزانس از امتیازهای یعقوبیان کاست و مقام عالی مذهبی روم را به کلیسای کالسدونیا تفویض نمود. خسرو که از حمایت مسیحیان نواحی شرقی کشور برخوردار شده بود، برای جنگ با رومیان تدارک دید.^{۵۶} پس از حمله سپاهیان ایران به روم شرقی به بهانه انتقام خون موریکیوس، خسرو دوم برای کلیسای یعقوبی که حمایت رومیان را از دست داده بود، امتیازهایی قابل شد. به عنوان نمونه پس از فتح ادسا (الرها-اورفا) به اهالی شهر توصیه شد که یا آیین یعقوبی و یا مذهب نسطوری را برگزینند. به اهالی سرزمینهای تابع اجازه داده نمی‌شد که از آیین مسیحیت کلیسای کالسدونیا پیروی کنند.^{۵۷}

سیاست دینی خسرو دوم با ملامت‌هایی همراه بود. این نکته را از تعاریف و ستایشهای مجمع جاثلیق گریگوریس در پانزدهمین سال پادشاهی خسرو ۶۰۵م. می‌توان دریافت. در قطعنامه اساقفه مجمع آمده است که شاهنشاه «درباره ما دست به کاری نو و شگفتی انگیز زده و امکان‌هایی فراهم نموده که سابقه نداشته است».^{۵۸} چنین به نظر

می رسد که در روزگار خسرو دوم، روحانیان مسیحی از امتیازهایی برخوردار بودند. در رویداد نامهٔ یکی از کلیساها مطالبی آمده است که مؤید نفوذ مسیحیت در میان گروههای فرادست جامعهٔ ایران است. به عنوان نمونه از دو شخصیت مسیحی ایرانی یاد شده است که آیین مسیح داشتند. یکی از شخصیت‌های والا مقام پیرو آیین مسیح یزدین (Yazdin) از اهالی سوریه بود که عنوان واستر یوشان سالار داشت و در لشکر کشیها تقسیم غنائم به عهدهٔ او بود.^{۵۹} مراسم عبادت برای مسیحیان آزادانه انجام می گرفت و هیچ یک از مغان حق بدگویی از کلیسا و مسیحیانی را که در کلیساها عبادت می کردند، نداشتند.^{۶۰} تساهل و تسامح خسرو دوم موجب بروز شایعاتی مبنی بر مسیحی شدن شاه گردید که یکی از نمونه های آن ماجرای تصرف صلیب مسیح است که سپاهیان ساسانی به سال ۶۱۴ م. در جریان تصرف اورشلیم، آن را به چنگ آوردند. در این باره امپراتور بیزانس نامه ای به خسرو پرویز نوشت و ضمن بزرگ داشتن توانایی او در کشورداری و نیز ستایش از ثروت و خرد شاهنشاه از او خواست صلیب را که در گنجینهٔ اشیاء گرانبها نهاده شده و قطعه چوبی بیش نیست به او بازگرداند. خسرو در پاسخ اشاره ای گذرا به صلیب کرد و نوشت راست است که مسیح بر این چوب مصلوب شد، ولی سرانجام به سوی پروردگار به آسمان شتافت. دیگر چرا غم یک قطعه چوب با یست خوردن. اگر قطعه چوبی را برای تو فرستم، جهانیان بر ما خواهند خندید و موبدان چنین خواهند پنداشت که ترسا شده ام. فردوسی تمام این ماجرا را به شرح آورده است.^{۶۱}

کسی را که خوانی همی سوگوار
 که گوید که فرزند یزدان بد اوی
 چو پور پدر رفت سوی پدر
 ز قیصر چو بیهوده آمد سخن
 همان دار عیسی نیرزد به رنج
 از ایران چو چوبی فرستم به روم
 به موبد نماید که ترسا شدم
 گرچه فردوسی ماجرای صلیب را به شرح آورده، ولی به تصرف اورشلیم و تصاحب صلیب اشاره ای نکرده است. طبری و بلعمی نیز اشاره ای گذرا داشته اند.^{۶۲} دینوری این داستان را به فتح اسکندریه مربوط دانسته و سردار فاتح آن سرزمین را بوبود نامیده است. بنا به نوشتهٔ دینوری این سردار اسکندریه را مسخر کرد و «به کلیسای بزرگ اسکندریه رفت و اسقف بزرگ آن معبد را دستگیر کرد و شکنجه داد تا او را به چوبهٔ داری که

که کردند پیغمبرش را به دار
 بر آن دار بر کشته خندان بد اوی
 تواندوه این چوب پوده مخور
 بخندد بر این کار مرد کهن
 که شاهان نهادند آن را به گنج
 بخندد به ما بر همه مرزو بوم
 گراز بهر مریم سکوبا شدم

به پندار ترسیان حضرت عیسی را بدان آویخته بودند راهنمایی کرد». ^{۶۳} دینوری می نویسد که خسرو در جنگ با رومیان سه سردار خود شاهین، بوبود، و شهریار را در اس سه سپاه قرار داد. ^{۶۴} ولی همین مؤلف در شرح اتهام شیرویه به خسرو پرویز، شاهین را فاتح اسکندریه و فرستنده صلیب معرفی کرده است. ^{۶۵} این گونه آشفتگیها در نوشته های مؤلفان سده های نخست اسلامی بی سابقه نیست. آرتور کریستنسن از بوبود و شهریار نام نبرده، بلکه سه سردار خسرو پرویز را با نامهای شاهین و همزن زادگان، فرخان مشهور به رومی زن و شهرورار (شهر براز) معرفی کرده است. ^{۶۶}

صلیب مقدس به هنگام فتح اورشلیم ضبط شد. اسناد و مطالب مندرج در مآخذ مؤید آنند که ضبط صلیب امری تصادفی نبوده، بلکه باهدف و قصد معین صورت گرفته است. داستان تصرف و انتقال صلیب در بسیاری از نوشته ها آمده است، ولی آنتیوخوس استراتگوس کشیش یونانی ساوای مقدس که خود شاهد و ناظر ماجرا بوده، آن را به صورتی مشروحتر از دیگران ارائه کرده است. بنا به نوشته او شهروراز سردار خسرو پس از بیست روز محاصره، اورشلیم را فتح و گروهی از کشیشان را اسیر کرد که زکریا بطریق اورشلیم در میان آنان بود. صلیب مقدس در پرستشگاهی که گور مسیح در آن بود، در جعبه ای بزرگ نگهداری می شد. تا شهر بابل اسیران در معرض تحقیر و عتاب بودند. مغان از آنان می خواستند که صلیب را لگدمال کنند. بسیاری به خاطر خودداری از این کار گرفتار شکنجه و آزار شدند. در بابل شاه شخصاً به «اقبال صلیب» شتافت. او فرمان داد تا قداست صلیب از سوی روحانیان مسیحی مشخص گردد. سپس شاه صلیب را برابر خود نهاد و خواست تا میان بطریق زکریا و موبد بزرگ مناظره صورت گیرد. زکریا در مناظره پیروز و موبد محکوم شد. بی درنگ شاه فرمان مرگ موبد محکوم را صادر کرد. در آن زمان از میان کافران کسی جرأت نکرد به صلیب نزدیک شود. آنتیوخوس می نویسد صلیب مقدس به درخواست همسر خسرو در همان جعبه مهر و موم شد و به کلیسای جنب کاخ شاهی منتقل گردید. ^{۶۷}

بسیاری مؤلفان از مناظره میان نمایندگان مذاهب عمده مسیحی در برابر خسرو دوم خبر داده اند، ولی آنچه سبتوس نقل کرده، مشروحتر از نوشته های دیگران است. وی می نویسد پس از تصرف اورشلیم خسرو فرزند هرمیزد به اسقفهای سرزمینهای شرق و آشور فرمان داد تا همگان در کاخ شاهی گرد آیند. او گفت در میان مسیحیان دو گروه متخاصم وجود دارند که هریک طرف دیگر را ناحق و ناراست می شمارد. بهتر آن است که همگی در کاخ شاهی گرد آیند. و ایمان واقعی را مشخص کنند و ایمان غیر واقعی و دروغین را به دور

افکنند. بهتر است که تعالیم مذهبی نیکه، کنستانتینو پولیس، افس (افسوس) و کالدونیا مورد بررسی و تحقیق قرار گیرند. گابریل شیگاری درستبد شاه (که آن زمان پیرو آیین یعقوبی بود)، بطریق زکریا و تنی چند از خردمندان که در زمره اسیران از شهر اسکندریه آمده بودند، به عنوان داور برگزیده شدند. مقرر شد خسرو خود نیز در مذاکره شرکت ورزد. او ضمن بررسی تعالیم نسطوریان، فرمان داد که اصلا مورد بحث و بررسی قرار نگیرد.^{۶۸} همین مؤلف در دنباله سخن اشاره می کند که به فرمان خسرو از خزانه شاهی دستنوشته ای شامل مظاهر تعالیم کلیسای نیکه را حاضر آوردند. «این دستنوشته به مهر قباد و فرزندش خسرو انوشیروان مهور شده بود... شاه خسرو فرمان داد نسخه دیگری از این نوشته فراهم شود. او این نوشته را با مهر خود مهور کرد تا در خزانه شاهی محفوظ ماند».^{۶۹}

همه این اقدامهای خسرو، چنان که فردوسی نیز اشاره کرده است، در موبدان ابهامی پدید آورد. آنان چنان می پنداشتند که خسرو ترسا شده است. پس از دستگیری خسرو و بازداشت وی به فرمان فرزندش قباد دوم (شیرویه)، چند اتهام به وی وارد شد که یکی از آنها درباره صلیب مقدس بوده است. شیرویه در پیام به پدرش خسرو چنین گفت: «حق خدمات قیصر و کمکهای او را مراعات نکردی و نسبت به او کفران نعمت نمودی و چون پسر و کسانش نزد تو آمدند، صلیب حضرت مسیح را که شاهین از اسکندریه فرستاده بود، از تو خواستند، باز نپذیرفتی و آنان را مأیوسانه با دست تپی باز گرداندی بی آن که به آن صلیب نیازی داشته باشی یا از نگهداشتن آن سودی به تو برسد».^{۷۰}

پاسخ خسرو به این اتهام در خور توجه و نشانه ای از سیاست اوست. وی در پاسخ چنین گفت: «اما این ادعای تو که با پس ندادن چوبه دار حقوق سابقه قیصر را کفران نمودم، بدان ای پسر احمق که من سی هزار هزار درهم (سی میلیون درهم) به رومیانی که همراه وی آمده بودند، بخشیدم و هزار هزار درهم (یک میلیون درهم) برای خود قیصر فرستادم و پسرش تیدوس (تئودوسیوس) را هنگامی که به وطن خود باز می گشت، به همین اندازه صله بخشیدم. آیا کسی که پنجاه هزار هزار درهم (پنجاه میلیون) بخشش می کند، از دادن چوبه داری بخل می ورزد؟ من این چوبه دار بی قیمت را برای آن نگاه داشتم تا گروگان اطاعت و فرمانبرداری آنان باشد و اوامر ما را به سبب احترام و تعظیمی که برای آن چوبه دار در دل دارند، مطیع و منقاد باشند».^{۷۱}

در روزگار پادشاهی خسرو پرویز، مسیحیت از امکانها و موقعیتهای بهتری برخوردار گشت. لایبور در اثر خود در زیر عنوان «مسیحیت در امپراتوری ایران» شرح مبسوطی پیرامون مسیحیت در ایران ارائه کرده است.^{۷۲} در روزگار خسرو دوم تجدید نظر در متن

اوستا آغاز گردید و قراءت جدیدی از آن پدید آمد. خسرو در زمینه دین سیاست دوگانه ای در پیش گرفته بود. او از یک سو دستور می داد آتشکده هایی نو با مغان و موبدان برپا شود و از دگرسو اسقف نسطوری خوراک او را تبرک می کرد.^{۷۳} آیین زرتشتی که دین رسمی ایران بود، در عهد آخرین شاهان ساسانی رفته رفته نیرو و محتوای پیشین را از دست می داد. با ضربت هایی که جنبش مزدکیان بر آیین مذکور وارد آورده بود، موبدان مقام و موقعیت گذشته را از دست می دادند. موبدان موبد که در فهرست بزرگان کشور مقام نخست داشت، به مقام دوم تنزل کرد.^{۷۴} در روزگار پادشاهی خسرو دوم وسعت اراضی تابع دولت ساسانی از متصرفات امپراتوری هخامنشی فراتر رفته بود. این وضع ایجاب می کرد که دولت نسبت به مسیحیان به ویژه مونوفیزیتها سیاست تساهل و مدارا در پیش گیرد. با این وصف توجه به آیین زرتشتی نمی توانست از نظر دور بماند. در سده های ۵ و ۶ م. آیین زرتشتی صبغه احکامی تغییر ناپذیر به خود گرفته بود. از این رو در عهد پادشاهی خسرو دوم با در نظر گرفتن وسعت سرزمینهای تابع دولت ساسانی، روایت و قراءت جدید از اصول آیین مذکور ضرور می نمود. در ضمن مسیحیت از موقعیت استواری برخوردار شده بود و با آیین زرتشت رقابت می کرد.^{۷۵} بدین روای سیاست دینی خسرو دوم رفته رفته تابع محاسبات سیاسی وی شد. مسیحیان گرچه از آزادبهای معینی برخوردار بودند، ولی محدودیت هایی نیز داشتند. این محدودیتها در قوانین عهد ساسانی و نوشته های مؤلفان آمده است. در ماتیکان هزار داتستان چنین ذکر شده است که فروش بردگان به شخصیت های غیر زرتشتی ممنوع بود و هر کس از این قانون تخطی می کرد، مجازات می شد. هرگاه بانویی غیر زرتشتی به ازدواج فردی زرتشتی در می آمد و پسری نابالغ و غیر زرتشتی می داشت، در صورت مرگ شوهر حق بهره گیری از ارثیه او را نداشت و در ضمن موظف به پرداخت وام او نیز نبود.^{۷۶} حقوق مربوط به زرتشتیان در زمینه خانواده نیز تنها به زرتشتیان تعلق می گرفت. سبئوس مورخ ارمنی عهد ساسانی، گرچه آیین زرتشتی را «بی قانونی» و زرتشتیان را «قانون ناپذیران» نامیده است. با این وصف مطالبی ارائه نموده که درخور توجه است. وی می نویسد: «به فرمان خسرو کسی از قانون ناپذیران حق ندارد آیین مسیح را پذیرا شود و کسی از مسیحیان نیز مجاز به پذیرش بی قانونی نیست. همه موظفند در دین پدران خود باقی بمانند».^{۷۷} از این نوشته می توان دریافت که مردم نسبت به مسیحیت گرایشهایی ابراز می داشتند.

در ایات شاهنامه خسرو دوم شخصیتی بوده که در آیین نیاکان خود تعصبی ابراز نمی داشته است. در تبلیغات مسیحی نیز چنان که اشاره شد از خسرو پرویز دفاعی صورت

نگرفته است. از این جا می توان چنین نتیجه گرفت که خسرو در برخورد های دینی روشی بالنسبه متعادل داشت و طریق میانه روی در پیش گرفته بود. از اشاره فردوسی چنین بر می آید که خط مشی اصلی خسرو در مسایل دینی حفظ وضع موجود بوده است. نوشته سبئوس نیز گواه این امر است. اما همین سیاست ناگزیر به سود مسیحیت بود و سرانجام موجب بروز مجدد سختگیری های دینی شد. در روزگار خسرو دوم، مسیحیت نسطوری و یعقوبی در گروه های پیشه وران از نفوذ فراوان برخوردار گردید. همین امر فتور و سستی در آیین مزدا پرستی پدید آورد به گونه ای که جبران آن دشوار می نمود. تا زمانی که تساهل و تسامح نسبت به پیروان دیگر آیینها از جمله مسیحیت نسطوری و یعقوبی ادامه داشت، ایران در زمینه اجتماعی و بالطبع دیگر زمینه ها از نیروی فزونی برخوردار گشت. مردم در قیاس با امپراتوری روم شرقی، ایران را کشوری نمونه و دلخواه تلقی می کردند. اما پس از بازگشت به سختگیری های پیشین، ایران اعتبار گذشته را از دست داد، زیرا گرایش به یکتا پرستی، همواره روی به قوت داشت. آشفتگی های دینی و ایدئولوژیک از یک سو و عدم درک واقعیت های اجتماعی از سوی موبدان و دولتمداران سختگیر، رفته رفته زمینه را برای نفوذ اسلام و پذیرش این آیین در جامعه ایرانی فراهم آورد.

تهران

بی نوشتها:

Klima, O., Die Literatur weltlichen inhalts. Iranische Literatur - geschichte von ۱ - J. Rypka. Leipzig, 1959, S.56.

Kolesnikov, A.I., Iran v. nachale VII veka, Palestinskii sbornik, vipusk 22(85). ۲ - Leningrad, 1970, s.18

Grignaschi, M., Quelques spesimen de la literature, JA., t. CCLIV, fasc. I. Paris, ۳ - 1966, p.8-9.

۴ - حمزة بن حسن اصفهانی، تاریخ پیامبران و شاهان (سنی ملوک الارض والانبیاء)، ترجمه دکتر جعفر شعار، تهران، ۱۳۴۶، ص ۷.

۵ - در مقاله، از متن شاهنامه فردوسی چاب مسکواستفاده شده است. ر. ش. به ج ۷، ۸ و ۹

۶ - Bratke, Das sogenannte Religiosgesprach am Hofe der. Sassaniden, s. 268- 269. Texte und untersuchungen Neue Folge. Bd. IV, Heft Bratke, Das sogenannte Religiosgesprach am Hofe der 3, Leipzig, 1899.

۷ - Sinodicon Orientale ou recueil des syndes nestoriens, publ. par J. B. Chaboot, pp. 79, 331, Notices et extraits das manuscrits de la Bibliotheque nationale, t. 37 Paris,

1902.

Ibid, p. 79-80. -۸

Lukonin V. G., Drevnii i rannesrednevekovii Iran, Moscow, 1987, s. 187. -۹

۱۰- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل والملوک، ترجمه ابوالقاسم پاینده، ج ۲، تهران، ۱۳۵۲، ص ۷۲۵.

۱۱- نولدکه، تئودور، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان، ترجمه عباس زریاب، تهران، ص ۴۱۷.

Synodicon Orientale....., p.130-131. -۱۲

Pigulevskaia N.V., Vizantiia i Iran na rubezhe VI i VII vekov, Moscow- -۱۳

Leningrad, 1946, p.238.

۱۴- نولدکه، تئودور، تاریخ ایرانیان و عربها....، ص ۴۷۹-۴۸۰.

۱۵- همان جا.

۱۶- همان جا.

۱۷- ابوریحان بیرونی، کتاب الصيد نه فی الطب، تصحیح دکتر عباس زریاب، تهران، ۱۳۷۰، ص ۱۴.

۱۸- فردوسی، شاهنامه، به اهتمام آ. برتلس، زیر نظر ع. نوشین، مسکو، ۱۹۷۱، ج ۹، ص ۹۸.

۱۹- همان، ج ۹، ص ۱۳۱-۱۳۲.

۲۰- همان جا.

Lukonin V. G., Drevnii i rannesrednevekovii Iran...., s.259. -۲۱

۲۲- کریستنسن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، تهران، ۱۳۴۵، ص ۵۱۰، ۵۱۱.

۲۳- فردوسی، شاهنامه....، ج ۹، ص ۱۳۳.

۲۴- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل والملوک....، ج ۲، ص ۷۳۲.

۲۵- مسعودی، علی بن حسین، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۵۶، ج ۱، ص ۲۶۹.

۲۶- یعقوبی، احمد بن ابی یعقوب، تاریخ یعقوبی، ترجمه دکتر محمد ابراهیم آیتی، تهران ۱۳۴۲، ج ۱، ص ۲۰۸.

۲۷- دینوری، احمد بن داود، اخبار الطوال، ترجمه صادق نشأت، تهران، ۱۳۴۶، ص ۱۰۰.

۲۸- نولدکه، تئودور، تاریخ ایرانیان و عربها....، ص ۴۷۶.

۲۹- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل والملوک....، ج ۲، ص ۷۳۳.

۳۰- نولدکه، تئودور، تاریخ ایرانیان و عربها....، ص ۴۳۰.

۳۱- همان جا.

Pigulevskaia N.V., Anonimnaia siriiskaia khronika o vremeni Sasanidov, -۳۲

(Siriiskie istochniki po istorii Irana i Vizantii), Zapiski IVAN SSSR, T.7, 1939, §.10, s.64.

Theophlacti Simocatae, Historia edidit Carlus de Boor, Lipsiae, 1887, IV, 14, -۳۳

p.199.

Ibid, V,2, p.191. -۳۴

Lukonin, V.G., Grevnii i rannesrednevekovii Iran...., s.183. -۳۵

Sebeos, Istoriia episkopa Sebeosa, perevod S. Malakhasiana, Erevan, 1939, -۳۶

XII, 44-45.

۳۷- تاریخ ایران باستان به روایت ابن عربی، ترجمه از دو متن سریانی و عربی، به اهتمام یوسف بنیان و محمد جواد مشکور، تهران، ۱۳۳۶، ص ۲۰.

۳۸- ابن العبري، تاریخ مختصر الدول، وقف علی تصحیح و فهرسته الاب انطون صالحانی یسوعی، الحازمیة، لبنان، ۱۹۸۳، ص ۱۵۴.

۳۹- Sauvaget J., Les ghassanides et Sergiopolis. Byzantion, XIV, L. 1939, p.115-

130

۴۰- Euagrius, Historia ecclesiastica, Ed., Bides and Parmantier, London, 1898, 6, 21, p.235.

۴۱- Pigulevskaia N.V., Anonimnaia siriiskaia khronika..., s.66; Lukonin V.G., Drevnii i rannesrednevekovii Iran..., s.184;

۴۲- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل والملوک...، ج ۲، ص ۷۳۲.

۴۳- pigulevskaia N.V., Vizantiia i Iran..., s.241; Simocatta..., 5,14, p.213.

۴۴- تولدکه، تنودور، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان...، ص ۴۷۵.

Sebeos, Istoriia, p.28

Pigulevskaia N.V., Vizantiia i Iran..., s.241

۴۷- تولدکه، تنودور، تاریخ ایرانیان و عربها در زمان ساسانیان...، ص ۴۷۵.

۴۸- فردوسی، شاهنامه...، ج ۹، ص ۱۹۷.

۴۹- همان، ج ۹، ص ۲۱۷-۲۱۸.

۵۰- دینوری، احمد بن داود، اخبار الطوال...، ص ۱۴۰.

۵۱- تولدکه، تنودور، تاریخ ایرانیان و عربها...، ص ۴۷۵.

Sebeos, Istoriia..., iv, p.88

Ibid, XI, 43

Pigulevskaia N.V., Anonimnaia siriiskaia khronika..., 5. 64-68

Lukonin V.G., Drevnii i srednevekovii Iran..., 184

Ibid, s.183-184

Pigulevskaia N.V., Vizantiia i Iran..., p.202

Synodicon Orientale..., 207-208

۵۹- تولدکه، تنودور، تاریخ ایرانیان و عربها...، ص ۵۸۱-۵۸۲.

Sebeos, Istoriia..., XI, s.44

۶۱- فردوسی، شاهنامه...، ج ۹، ص ۲۰۴-۲۱۰.

۶۲- طبری، محمد بن جریر، تاریخ الرسل والملوک...، ج ۲، ص ۷۳۴.

۶۳- دینوری، احمد بن داود، اخبار الطوال...، ص ۱۱۵.

۶۴- همان جا.

۶۵- همان، ص ۱۱۷.

- ۶۶ - کریستنسن، آرتور، ایران در زمان ساسانیان..... ص ۴۶۸-۴۶۹.
- ۶۷ - Lukonin. V.G., *Drevnii i rannesrednevekovii Iran...*, s.185-186.
- ۶۸ - آیین نسطوری چون با مسیحیت را بیچ در بیزانس اختلاف و در بعضی موارد منافات داشت، لذا از زمان خسرو انوشیروان و فرزندش هرمزد چهارم مورد حمایت دولت ایران بود. احتمال می رود خسرو دوم نیز از پدر و نیای خود پیروی می کرد. از این رو نویسنده سطور تحقیق درباره خصوصیات آیین نسطوری را غیر ضروری و از این قاعده مستثنی دانست. ر.
- ۶۹ - Sebeos, *Istoriia...*, XIV, s. 102-105.
- ۷۰ - دینوری، احمد بن داود، اخبار الطوال..... ص ۱۱۷.
- ۷۱ - همان، ص ۱۱۸-۱۱۹.
- ۷۲ - Labourt, *Le christianisme dan l'empire Pers*, Paris, 1904.
- ۷۳ - Pigulevskaia N.V. *Vizantiia i Iran ...*, s.235.
- ۷۴ - Ibid.
- ۷۵ - Chomont M.L., *Les Sassanides et la christianisation de l'Empire iranien au IIIe siècle de notre ère* -RHR, 1964, p.165 etc.
- ۷۶ - Perikhanian A.G., *Sasanidskii sudebnik, (Mātakdān i hazār dātastan)*, Erevan, 1973, I, 13-15; 44, 6-8, 60, 16-61....
- ۷۷ - Sebeos, *Istoriia...*, XI, s.44.

خاطراتی چند از استاد فقید بدیع الزمان فروزانفر

گویند «الاسماءُ تنزل من السماء» (نامها از آسمان فرود می آید). اگر این سخن در همه موارد صادق نباشد و به مصداق «برعکس نهند نام زنگی کافور» موارد نقضی هم داشته باشد، بی گمان در مورد یک تن از معاصران مصداق کامل دارد و آن شادروان استاد بدیع الزمان فروزانفر است که به راستی یگانه دهر و اعجوبه روزگار خود بود، رحمة الله علیه.

استاد کم نظیر، بدیع الزمان فروزانفر علاوه بر تمام مراتب فضل و کمال در ادبیات فارسی و عربی از موهبت بزرگ حافظه ای شگفت آور نیز برخوردار بود که همگان را به تحسین و اعجاب و حیرت می افکند چنان که گفتم مغز او به تعبیر امروز رایانه یا «کمپیوتر» ی بود که محفوظاتش تمامی نداشت. استاد قدر این موهبت عظیم را نیک می دانست و خود نیز در تقویت آن می کوشید. نمونه و شاهدهی صادق بر این کوشش، مطلبی ست که شادروان استاد دکتر سید صادق گوهرین در سال ۱۳۳۱ برای این بنده نقل کرد و گفت: «من بعضی روزها سحرگاه به قصد پیاده روی از منزل، در خیابان تخت جمشید از طریق جاده قدیم شمیران تا قلعهک می روم. چندی پیش نزدیک خیابان ملک و ایستگاه کاج استاد فروزانفر را دیدم که پیشاپیش من در همان مسیر راه می پیمود. وجود ایشان را در آن سحرگاه مطبوع فارغ از اغیار، نعمتی غیر مترقبه شمردم و برای استفاده از محضرش با گامهای تندتر خود را به او رساندم و پس از ادای ادب و احترام عرض کردم دیدار استاد در این صبحگاه برای من افزون بر خجستگی، نعمتی بزرگ است تا به خوشه چینی از محضرش پردازم، آیا اجازه می فرمایند در این پیاده روی با استاد همراهی کنم؟» فرمود:

«از نظر من مانعی ندارد، اما می ترسم از این همراهی ملول و آزرده خاطر شوید زیرا این راه پیمایی صبحانه تنها فرصتی ست برای من که محفوظات خود را «تکرار* کنم و نگذارم به کلی فراموش شود».

دانشجویان و دوستان و نزدیکان استاد فقید نکته ها و خاطراتی بسیار، به ویژه از حافظه ایشان در یاد دارند که یکی از دیگری شگفت انگیزتر است. این بنده که برعکس بسیار کم حافظه است نکاتی چند در همین زمینه به یاد دارد که ذکر آنها را بی مناسبت نمی داند. استاد فقید در ایام مأموریت این بنده در بیروت (از سال ۱۳۳۹ تا ۱۳۴۴) دو نوبت به لبنان آمد. در سفر اخیر ایشان که دراز مدت تر بود راقم این سطور فرصت یافت کتاب سوانح العشاق شیخ المشایخ ابوالفتوح احمد بن محمد بن محمد غزالی طوسی (برادر کهنتر حجة الاسلام محمد غزالی) را از آغاز تا پایان در محضر استاد بخواند و از معلومات وسیع و دقیق حضرتش در عرفان، که به سبب جدایی ایشان از کتابخانه و یادداشتهای شخصی و دیگر کتابخانه های تهران تمام را از حافظه تقریر می کردند و گاه پاره ای ارجاعات را با قید شماره صفحه کتاب مرجع نیز ذکر می فرمودند، بهره فراوان جست تا آن جا که با کمال احترام به آستان دو استاد بزرگوار راهنمای لبنانی خود، شادروانان استاد دکتر آلبرنادرو استاد الاب نویا می توانم به جرات بگویم آنچه در ظرف چند روز از محضر استاد بدیع الزمان در خصوص منابع عربی مربوط به این موضوع، اکتساب کردم به مراتب بیش از مراجع و اطلاعاتی بود که آن دو بزرگوار درباره همان منابع در طول یک سال مرا بدانها رهنمون شده بودند. والغرض، در بسیاری از مآخذ، ضمن نام بردن از آثار متعدد امام احمد، از کتابی به نام منابر غزالی نام برده شده بود که یکی از شاگردان او به نام صاعد بن فارس کلبان (در بعضی مآخذ کلبانی) از هفتاد و دو مجلس وعظ او به زبان عربی در بغداد ترتیب داده است. بنده که دیگر آثار امام احمد را به دست آورده بودم سخت مشتاق دسترسی به این اثر مهم بودم و به هردری می زدم که نسخه ای از آن را بیایم ولی به هیچ روی روزنه امید بر من گشوده نمی شد. روزی با کمال نومیذی از استاد استفسار کردم که آیا جایی نشانی از این تالیف دارند. فرمود: بلی، سی سال قبل من نسخه ای از این کتاب را در خانواده نصیری در اصفهان دیده ام و گمان می کنم نسخه قرن باشد و اکنون در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است. استاد قول دادند که پس از بازگشت به تهران، عکسی از این نسخه را برای بنده بفرستند. افزون بر این گفتند من اکنون مشغول بررسی کتاب مقامات شمس هستم و در آن جا به چند داستان درباره احمد غزالی برخورده ام که رونویسی از آنها را برای شما خواهم فرستاد. استاد فقید فی المجلس آن داستانها را اجمالاً بیان کردند و من

بی درنگ با تند نویسی از تقریر ایشان یادداشتی برداشتم. پس از ماهی پاکتی نسبتاً ضخیم از استاد به دستم رسید متضمن نامه ای مهرآمیز همراه با تشکر ایشان از مصاحبتی که در بیروت صورت پذیرفته بود و مزده ای بزرگ بدین مضمون که «آن نسخه منابر احمد غزالی که عرض کردم در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران موجود است و از آقای دانش پژوه درخواست کرده ام که نقداً مشخصات آن را برای شما بنویسند تا بعد که نسخه ای از آن عکسبرداری و فرستاده شود». شادمانی بنده از این وفای به عهد و امکان دستیابی بر نسخه منابر احمد غزالی درخور وصف نبود. افزون بر این دیدم استاد، علی رغم ضعف باصره ای که همواره از آن شکایت می کردند، چندین صفحه از کتاب مقامات شمس را به خط خود رونویس کرده و ارسال فرموده اند، جزاه الله خیراً.

شرح مشخصات نسخه منابر که شادروان محمد تقی دانش پژوه، مدیر وقت کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نوشته بودند، شامل نام کتاب و نام مؤلف و شماره ثبت و تعداد صفحات و عرض و طول کاغذ و تعداد سطور هر صفحه و دیگر مشخصاتی بود که معمولاً در فهرست کتابخانه ها درج می شود. ایشان نیز وعده داده بودند که عکسی از آن نسخه را خواهند فرستاد. بنده در انتظار آن نسخه ارجمند که به رای استاد بدیع الزمان احتمالاً نسخه قرن بود، روزشماری می کردم. اما دریغ که پس از چندی استاد نامه ای دیگر روانه کردند به این شرح که «به قرار اظهار آقای دانش پژوه، متأسفانه از آن نسخه منابر احمد غزالی فقط جلدش در کتابخانه مرکزی وجود دارد و محتویات آن به جای منابر احمد غزالی، فصوص عبدالوهاب حنفی اردبیلی ست. یأس و اندوه من از این خبر نیز در وصف نمی گنجید.^۲ به هر حال کار تنظیم و بررسی منابع رساله خود را دنبال کردم و چون به بررسی مطالب مقامات شمس درباره امام احمد غزالی پرداختم، حیرت بر حیرتم افزود. زیرا دیدم آنچه از تقریرات اجمالی استاد در بیروت برنوشته ام عیناً و لفظ به لفظ (جز یکی دو کلمه) همان است که استاد در دستنویسهای خود از تهران فرستاده اند، البته به استثنای مطالبی که به ضرورت تلخیص در آن تقریرات اجمالی حذف کرده بودند. دستخطهای ارسالی استاد فقید از تهران و یادداشتهای فراهم آمده در بیروت اینک نزد این بنده موجود است.

خاطره ای دیگر از حافظه اعجاب انگیز آن استاد اعجوبه روزگار این که در بیروت شبی مرحوم سید امین الحسینی مفتی اعظم فلسطین مقیم بیروت، ضیافت شامی به افتخار استاد بدیع الزمان ترتیب داد که در آن ضیافت ناظم القدسی (رئیس جمهوری اسبق سوریه) و دکتر صلاح الدین المنجد (محقق و کتابشناس معروف سوریه ای مقیم لبنان) و همسرش

خانم دنیا مروءه (خواهر مرحوم کامل مروءه، مدیر روزنامه الحیاة که خود نیز مدیریت روزنامه انگلیسی زبان «دبلی استار» بیروت را بر عهده داشت) و استاد دکتر یحیی الخشاب (ایران شناس معروف مصری) و این بنده و تنی چند دیگر حضور داشتند.

گفت و گویهای مجلس به سبب شخصیت استاد بدیع الزمان بیشتر در حول مطالب ادبی و تاریخ و فقه اللغة دور می زد و استاد در هر زمینه و بیشتر در تائید سخنگویان، مطالبی می افزود که به مراتب مفصلتر و دقیقتر از گفتار سخنگوی آن مطلب بود و همچنان شگفتی می آفرید. در آن میان به مناسبتی ذکری از شهر دمشق و رحله ابن بطوطه به میان آمد. استاد پس از توضیحاتی چند درباره ابن بطوطه و سبک تحریر گزارش گونه او، که آن را به شیوه روزنامه نگاری تعبیر فرمود، و تفاوت آن با سبک تحریر مسجع و فاضلانه رحله ابن جبیر شروع به بازگویی بخشی از رحله ابن بطوطه درباره دمشق کرد و نزدیک به ربع ساعت همچنان داد سخن داد و به نقل قول پرداخت و همگان را مسحور پیوستگی بیان و حافظه شگفت انگیز خود ساخت تا آن جا که خانم دنیا مروءه گفت: استاد! رحله ابن بطوطه اکنون کتاب بستر من است و دیشب به همین قسمت در شرح شهر دمشق رسیدم، اینک می بینم که اغلب عبارات شما عیناً و لفظاً به لفظ همان عبارات ابن بطوطه و به همان نظم و نسق تحریر اوست. که خود آن را روش روزنامه نگاری توصیف کردید و من به سبب حرفه روزنامه نویسی خود با آن مانوس هستم. و چنان به نظر می رسد که شما نثری این چنین را مانند شعر حفظ کرده اید. استاد با فروتنی گفت: من این کتاب را سالیانی پیش دو نوبت خوانده ام.

در پایان این خاطرات گونه بد نیست نکته ای چند نیز از استاد فقید نقل شود.

در سفر اول استاد به بیروت، آقای فوآد افرام بستانی، رئیس دانشگاه لبنان دعوتی به ناهار از استاد به عمل آورد. منزل مهماندار در بیلاق برومانا در جایی مرتفع قرار داشت که پس از پیمودن راه با اتومبیل می بایست مقداری نیز پیاده کوه پیمایی کرد و سپس از پلکانی چند بالا رفت. چون استاد که در تابستان گرم و مرطوب بیروت این مسیر نه چندان آسان را پیموده و نفس زنان بدان جا رسیده بود، با استقبال مهماندار و همسرش مواجه شد و خانم بستانی به عادت مالوف عرب به او گفت: «اهلاً و سهلاً بالاستاذ». استاد بدیع الزمان که در حاضر جوابی نیز ید طولائی داشت و هنوز نفس نفس می زد گفت: «شو اهلأ و سهلاً؟ اهلأ و جبلاً» (سهل به دو معناست یکی «آسان» و دیگری «دشت هموار» که استاد «سهل» را به معنای اخیر گرفته و «کوه» را به جای آن نهاده است).

در ضیافتی که شادروان علی دشتی (سفیر وقت ایران در بیروت) و به تعبیر استاد

بدیع الزمان: نویسندهٔ سحرکار به افتخار استاد ترتیب داده بود، ماجرای از وقایع گذشته نقل کرد که استاد نیز در آن حضور و سهمی داشته است و از وی تأیید خواست ولی استاد تأییدی چندان نکرد. دیگر باردستی مطلبی دیگر از همان دست بیان کرد و استاد را شاهد گرفت و تأیید خواست. اما عکس العمل استاد مانند مورد نخست حاکی از بی توجهی او به موضوع بود. دشتی که تقریباً از این رفتار استاد به ستوه آمده بود گفت: «آقای فروزانفر! مگر شما در آن جا با من نبودید و قضیه را همین طور که عرض کردم ندیدید و نشنیدید؟ شاید این خاطره را از یاد برده اید؟» استاد گفت: «نه، من ماجرا را خوب به خاطر دارم و کمتر چیزی را فراموش می کنم، اما خود را عادت داده ام که به «عقب»^{*} نگاه نکنم زیرا واپس نگری انسان را از نگرستن به «جلو»^{*} باز می دارد. این مطلب را در مورد تألیفات خود نیز مراعات می کنم، وقتی یک کتاب را به چاپ رساندم، دیگر به آن بر نمی گردم، بل که به کار «نو» می پردازم».

خدای آن هر دورا بیامرزاد که از «مردان بی جانشین»^۳ بودند.

فریلند

پابریگ:

* استاد فقید کلمات یاد شده را با همین حرکات مشکول تلفظ می کرد و بر این روش تأکیدی داشت.

۱- اگر ضبط این مآخذ درست باشد، خود دلیلی دیگر است بر این که نسبت «غزالی» که باره ای نوشته اند نسبت «فعالی» بر خلاف قواعد صرف عربی، و مأخوذ از فارسی ست، در عربی رایج و در حکم صحیح است. نمونه ای دیگر که می توان به آن استناد و اشاره کرد در مورد معاصران، کلمه «قذافی» ست.

۲- بعداً آقای دکتر احمد مجاهد به مقداری از مطالب «متابیر» دست یافتند که آن را در رسالهٔ دکتری خود دربارهٔ تألیفات امام احمد غزالی که به چاپ رسانده اند منتشر کرده اند.

۳- تعبیری ست که - اگر خطا نکنم - شادروان عبدالرحمن فرامرزی در مقاله ای که در سوک بدیع الزمان در روزنامهٔ کیهان وقت نوشت به کاربرد و به راستی درست نوشت، رحمت خدا بر او باد که خود نیز از مردان بی جانشین بود.

شعر، نثر، و اندیشه ایرانی^۱

درونمایه (theme) بنیادی این نوشته کوششی ست در بررسی و تحلیل این راز ناگشوده در فرهنگ زبان فارسی: آیا علل شکاف ژرفی که، از نظر کیفیت و کمیت، مابین شعر و نثر در ادبیات فارسی وجود دارند کدامند، و وجود این شکاف بیانگر چه ویژگی نهادی در زبان فارسی و فارسی زبانان است؟

جای شگفتی ست که این خصوصیت آشکار و این ویژگی دیرینه در زبان فارسی را، تا آن جا که من با خیرم، زبان شناسان و اندیشمندان فارسی زبان هرگز مورد بررسی و پژوهش جدی قرار نداده اند و بر بنیاد نظریه های فلسفی و زبان شناسی نیاز موده اند. نویسنده این مقاله هرگز ادعای کشف این معما را ندارد؛ امید است که این نوشته سرآغازی باشد برای ادامه بحث و بررسی در این زمینه، و موجبی برای درگیریهای روشنفکرانه دیگران.

پیش از ادامه سخن، توضیح چند نکته و چند تعریف که در پیشبرد و دریافت درونمایه این نوشته جنبه کلیدی دارند سودمند به نظر می رسد. نخست این که در این نوشته هر جا سخن از نظم و نثر به میان می آید، اشاره نویسنده به نمونه های والا و فاخر این دو گونه (genre) ادبی ست؛ در این نوشته سخن را روی هرگز با نمونه های میان مایه (mediocre) و کم مایه نظم و نثر نیست. دیگر این که غرض از «نثر» در این نوشته «ضد نظم» یا «آنچه که غیر شعر است» نیست. غرض از «نثر» اشاره به یک متن نوشتاری ست که در آن مایه و موضوعی با تداوم و پیوستگی منطقی و باریک بینی در قالب زبانی رسا و شیوا عرضه شده باشد. این تعریف از نثر نه تنها در خدمت پیشبرد درونمایه و به نیت زمینه سازی مباحث در

این نوشته است، که در مورد گونه‌های بسیار نثر (فلسفی، تاریخی، نقد، جامعه‌شناسی، مردم‌شناسی، روان‌شناسی، زندگی‌نامه، ...) کاربرد دارد.

اشارهٔ لازم دیگر یادآوری این نکته است که «نظم» و «شعر» مترادف نیستند و آن دو را نباید به یک معنا در نظر گرفت. «نظم» (verse) یعنی کلام موزون؛ زنجیره‌ای از کلمات که برحسب قوانین شناخته‌شدهٔ علم عروض به نحو موزون دنبال هم ترتیب داده شده‌اند. در حالی که «شعر»، چه موزون و چه بدون وزن، بیان و تجسم تخیل، احساس، یا اندیشه‌ای زیبا و متعالی است در زبانی که معنا، صوت، و ضرب‌آهنگ آن برانگیزانندهٔ عواطف و احساسات آدمی است. به گفته‌ای، «شعر» گره خوردگی و پیوند اندیشه و احساس است در کلامی فشرده و آهنگین. پس، هر نظم‌شعر نیست، و هر شعری نیز الزاماً موزون نباید باشد. (به قول ملک الشعراء بهار: «ای بسا شاعر که او در عمر خود نظم‌ی نساخت / وی بسا ناظم که او در عمر خود شعری نگفت») در بحث‌های کلی در این نوشته «نظم» و «شعر» گاهی جا به جای هم به کار برده شده‌اند، اما هر جا مفهوم ناب و ویژه‌ای در نظر بوده واژهٔ مناسب با تأکید ذکر شده است.

نکتهٔ اساسی دیگری که در مورد آن بین خواننده و نویسندهٔ این نوشته باید در آغاز همخوانی و تفاهم پیدا بشود، پذیرش فرضیه‌ای است که درونمایهٔ بنیادی این نوشته بر پایهٔ آن استوار است: این که در واقع چنین شکاف ژرفی مابین نظم و نثر در ادبیات فارسی وجود دارد. تصور نمی‌کنم این فرضیه نیازی به اثبات داشته باشد زیرا شواهد موجود به خودی خود بدیهی و آشکار هستند. در قیاس با کاخ بلند پایهٔ نظم فارسی که از جنبهٔ کیفیت و کمیت شاید در میان همهٔ زبانها و فرهنگهای دیگر یگانه باشد، میراث نثر فارسی چیزی است محدود و اندک و در بسیاری زمینه‌ها، به خصوص فلسفه و سایر علوم انسانی، یافت نشدنی. به جز نمونه‌هایی از نثر در نیم قرن اخیر که به طور نسبی پذیرفتنی هستند - نه آن نثر والا، شیوا، و نافذ هم‌قیاس با نمونه‌های بسیار در زبانهای زندهٔ دنیا - به صراحت می‌توان گفت که در درازنای سه قرن گذشته حتی یک نمونهٔ برجستهٔ متن نوشتاری در زمینه‌های فلسفه و سایر علوم انسانی که در تراز جهانی قابل طرح و در حکم مرجع باشد به زبان فارسی نوشته نشده است. (گسترهٔ سه قرن اخیر را از این رو تأکید می‌کنم که نمایندهٔ عصر تعقل و روشنگری، دستاوردهای روشنفکرانهٔ شگرف این دوران، و تأثیرات عظیم آن در ساخت تمدن و تاریخ انسانی است.) مقایسه با گنجینهٔ سرشار و سنت دیرین متنبهای فلسفی غرب در سه قرن گذشته، حتی یک کتاب یا مقاله که در پیدایش و تکوین مفاهیم و مکتبهای فلسفی تأثیر یا نقشی داشته به زبان فارسی آورده نشده است. به عبارت

دیگر، زبان فارسی - یعنی، اندیشه ایرانی - در ساخت و شکل گیری جنبشهای عظیم فکری و فرهنگی سیمصد سال گذشته - یعنی، در بنیانگذاری تمدن انسانی در این گستره تاریخی - هیچ دستی در کار نداشته است.

در این دوران نه تنها متن فلسفی قابل ذکر به فارسی نوشته نشده و مفهوم فلسفی با اهمیتی مطرح نشده، ترجمه متنهای فلسفی غرب به فارسی نیز کاری بس دشوار و حاصل کار در بسیاری موارد نامفهوم و نامطلوب بوده است، زیرا واژه ها، اصطلاحات، و تعبیرات فلسفی جدید در زبان فارسی سنت و سابقه چندانی ندارند و برابریها و گویایی برای آنها هنوز پیدا نشده است. به عبارت دیگر، زبان فارسی قالب مناسب و شایسته ای برای طرح و بیان مفاهیم فلسفی نبوده است. تازه اگر هم واژه ها، اصطلاحات، و تعبیرات کاملاً مناسب و گویایی به زبان فارسی برای ترجمه آثار فلسفی وجود داشته باشد، انتقال اندیشه و معنا از زبانی به زبان دیگر اگر غیر ممکن نباشد کاری ست بس دشوار، زیرا زبان در زمینه ویژگیهای فرهنگی جامعه شکل می گیرد و معنا پیدا می کند. احساس و ادراکی که اهل هر زبان از اندیشه ها و معانی دارند به زبان دیگر انتقال پذیر نیست، زیرا زبان و فرهنگ جدایی ناپذیر هستند و درک و دریافت زبان تنها در زمینه فرهنگی ویژه خود میسر است. (مثلاً، حتی اگر برای کلماتی چون «خرابات»، «باد صبا»، «پیر مغان»، «درد کشان»، «خال هندو»، «جام جم»، برابریهای مناسبی در زبان دیگری یافت بشوند، هرگز آن معنا و مفهومی که این کلمات برای فارسی زبانان دارند به زبانی دیگر قابل انتقال نیست.)

ما به شگفتی ست که در مقایسه با شعرای ارجمندی چون فردوسی، حافظ، مولوی، خیام، سعدی، و در دوران معاصر، فروغ فرخ زاد، شاملو، اخوان ثالث، که شعر آنها در ترازوی برین در گستره زبان فارسی بالیده و متجلی شده است، یک دکارت، کانت، هیوم، هگل، شوپنهاور، روسو، نیچه، راسل، ویتگنشتاین، سارتر، گادامر، دریدا، از زبان فارسی برنخاسته است. این سترونی روشنفکرانه محدود به فلسفه نیست و در مورد همه گونه های بسیار نثر صادق است، اما در حوزه علوم انسانی و شاخه های آن بیشتر از آنچه که در حوزه ادبیات به چشم می خورد آشکار است.

باز گردیم به موضوع مورد بحث: آیا علل این تفاوت چشمگیر مابین میراث ادبی نظم و نثر در زبان فارسی چیست، و وجود این شکاف ژرف در تاریخ زبان و ادبیات ما بیانگر چه ویژگی در زبان فارسی و فارسی زبانان است؟

از آن جا که خاستگاه نظم و نثر اندیشه آدمی ست، و از آن جا که اندیشه تنها در قالب زبان است که بیان و باز نمود می شود، پس ریشه چیرگی و سروری نظم بر نثر در فرهنگ

ایرانی را در ویژگیهای «زبان» (language) باید ابتدا جستجو کرد. دربارهٔ رابطهٔ زبان و اندیشه در نوشتهٔ دیگری به تفصیل بیشتر سخن گفته ام،^۲ خوانندهٔ علاقه مند و کنجکاو با مراجعه به آن نوشته می تواند آگاهی بیشتری در این زمینه به دست آورد. آنچه در این جا گفتنی است این است که اندیشهٔ آدمی، چه در گفتار یا نوشتار بیان بشود یا نشود، تنها در قالب زبان شکل می گیرد و هستی پیدا می کند. به عبارت دیگر، در نبود زبان اندیشه وسیله یا بُردار (vehicle) دیگری برای بیان و باز نمود ندارد. به گفتهٔ افلاطون، اندیشه گفت و شنود (dialogue) روح است با خود. و گفت و شنود تنها در وسیلهٔ زبان می تواند صورت بگیرد. از این روست که بسیاری از فیلسوفان و زبان شناسان بر این باورند که زبان حتی از اندیشه پیشی می گیرد و بر آن مقدم است. یعنی، قالب زبان باید ابتدا فراهم باشد تا اندیشه بتواند در آن قالب شکل بگیرد و باز نمود بشود. حتی آنان که نظریهٔ تقدم زبان بر اندیشه را مردود می دانند منکر این واقعیت نیستند که زبان صرفاً وسیلهٔ بیان اندیشه نیست، بلکه پاره ای از ماهیت و ذات اندیشه است. از سوی دیگر، هستی، موجودیت، و ذات آدمی از اندیشهٔ او برمی خیزد، یعنی آنچه اسباب یگانگی انسان در دستگاه آفرینش و مایهٔ تمایز بین انسانهاست، اندیشهٔ آدمی است. مسلم است که وجوه تمایز ما بین انسانها بسیارند، اما هیچ وجه تمایزی به اهمیت و اعتبار اندیشهٔ آدمی نیست. پس، هستی انسان از اندیشهٔ او سرچشمه می گیرد و اندیشه خود در زبان تجلی می یابد. به عبارت دیگر، زبان خاستگاه هستی آدمی است. به گفتهٔ هایدگر (Martin Heidegger) «زبان خانهٔ هستی است». برخی بر آنند که، به طور کلی، خاستگاه زبان ایزدی است.

در چارچوب درونمایهٔ این نوشته، و در پی پیشگفتار یاد شده، این پرسش بنیادی را باید مطرح کرد: چگونه است که اندیشهٔ ایرانی - به عبارتی، هستی فارسی زبانان - در درازنای تاریخ فرهنگی خود، به نحو چیره، در قالب نظم شکل گرفته است؟ هر چند میراث ادبیات منظوم در زبانهای غربی سخت سرشار و غنی است، با این همه، در فرهنگ غرب نثر بر نظم چیرگی دارد. در حالی که چیرگی و سروری نظم بر نثر در زبان فارسی آن چنان فراگیر و قاطع است که برای نظریه پردازان و گمان ورزی جایی باقی نمی گذارد. چرا اندیشهٔ ما، یعنی هستی ما، برای بیان و باز نمود خود قالب نظم را درخور یافته است؟ و چگونه است که در گسترهٔ سه قرن گذشته حتی یک متن نوشتاری برین و برجسته که، هم از جنبهٔ ساختار زبان و هم از دیدگاه بیان اندیشهٔ تعقلی، همتراز صدها نمونهٔ متعالی در فرهنگ غرب باشد در زبان فارسی یافت نمی شود؟ چرا فرهنگ ایرانی این گونه از مفاهیم فلسفی و مباحث علوم انسانی تهی است؟ اگر پاسخهایی به این پرسشها ممکن باشد، در پهنهٔ

«زبان» است که در جستجوی آنها باید بود. آیا ویژگیهای زبان فارسی ست که قالب نظم را برای بازنمود اندیشه فارسی زبانان مناسب یافته، یا اندیشه، بینش، و منش ایرانی ست که قالب نظم را برای بازنمود برگزیده است؟ و آیا اصولاً این دو فرض را می شود از هم تفکیک کرد؟ در مباحث مربوط به خاستگاه زبان (origin of language) باید در جستجوی کلید این معما بود.

درباره ویژگیهای نهادی زبان نظم و نثر فیلسوفان و زبان شناسان سخن بسیار گفته اند، این که خاستگاه این دو از کجاست و هریک نماینده چه جنبه ای از ذهن و روان آدمی ست. آنچه مسلم است این است که نثر الزاماً به معنای وارونه نظم یا ضد نظم نیست، زیرا از نظر تعالی و زیبایی این هر دو زبان می توانند برابر باشند. در نثر نیازی به رعایت وزن و قافیه نیست؛ نقش وزن و قافیه در شعر، گذشته از جنبه بلاغی آن، تثبیت معناست در حافظه. به عبارت دیگر، آهنگین بودن زبان شعر عامل به یاد آوردن و مرور آن در حافظه است. سخنی که بیانگر اندیشه اصیل است ذاتاً سخنی شاعرانه است، اما هرگز لزومی ندارد که چنین سخنی حکماً در قالب ابیات و به زبان آهنگین نظم بیان شود. نثر ناب در حد هر شعر نابی شاعرانه و زیبا می تواند باشد و همان تاثیر ژرف و دگرگون کننده را در ذهن به وجود آورد. به قول دریدا (Jacque Derrida)، البته هم نوشتار خوب وجود دارد و هم نوشتار بد: نوشتاری که از روح سرچشمه می گیرد و آن که از تن، نوشتاری که بیانگر حوزه درون است و آن که بازنمودگر (representative) حوزه بیرون، نوشتاری که خاستگاهش وجدان آدمی ست و آن که خاستگاهش جوش و خروشها و هیجانهای او. به گفته افلاطون: «وجدان ندای روح است، و جوش و خروشها ندای تن». نثر ناب هرگز خشک و بی روح نیست، بلکه همتراز شعر زیبا و شاعرانه است. ندایی که از اندیشه ناب بر می خیزد باید شاعرانه باشد زیرا به قول هایدگر، شعر بیان حقیقت است، بیان ناپنهانی (unconcealedness) هستی.

در زمینه خاستگاه و شکل گیری زبان گنجینه بزرگی از اندیشه های فیلسوفان و زبان شناسان در دست است که آشنایی با آن نیازمند سالها پژوهش و بررسی ست. حتی اشاره ای کوتاه به نکته های مهم در این زمینه بیرون از حوصله این نوشته است. نظر کلی بر این است که نیاز و ضرورت نخستین عاملی بود که انسان بدوی را به برقراری رابطه با انسانهای دیگر واداشت و زبان ایما و اشاره را حکم کرد، در حالی که شور و هیجان نخستین کلمه ها را به اجبار به دهان آدمی آورد. از آن جا که خاستگاه اولیه زبان عاطفه و شور و هیجان بود، بیان و شیوه گفتار اولیه آدمی در واقع استعاری و مجازی (metaphorical) و از

این روشاعرانه بود. زبان استعاری و مجازی نخستین شکل زبانی بود که پدید آمد. زبان معنادار بعدها کشف شد. پس، در آغاز تنها شعر بود که به زبان می آمد. چه غنایی یا حماسی، افسانه یا ترانه، زبان باستانی شاعرانه بود. بدین ترتیب، شعر که نخستین شکل ادبی ست در اساس جنبهٔ ماوراء طبیعی (metaphysical) دارد. زمانهای درازی گذشت تا نشانه ای از تعقل پیدا شد که بیان آن نیازمند زبان دیگری به جز زبان استعاری شعر بود. به قول دریدا، عاقبت فیلسوفی که از رعایت قوانین نظم به تنگ آمده بود دل به دریا زد و برای نخستین بار به نثر نوشت. در واقع برخی بر این باورند که متفکر یونانی فرکیدس (Pherekydes)، در حوالی شش قرن پیش از میلاد مسیح، نخستین کسی بود که به نثر نوشت^۳ (نثر به معنا و تعریفی که در این نوشته مشخص شده است). پیشرفت زبان نثر در واقع به معنای پیشرفت تعقل است. بدین ترتیب، و بر اساس این فرضیه ها، فرآیند بالندگی انسان از مرحلهٔ نیازها و ضرورتهای زیستی صرف، به مرحلهٔ غلبهٔ شور و هیجانهای عاطفی، و عاقبت به مرحلهٔ رشد عقلانیت و خردمندی، به ترتیب، همراه با پیدایش زبان ایما و اشاره، نظم، و نثر بوده است. یعنی، شعر که زبانی استعاری و مجازی ست، بر نثر که زبان معنی و تعقل است، از جنبهٔ هستی شناختی پیشی و تقدم دارد. به سختی می توان این فرض را مردود دانست که در فرآیند رشد روانی آدمی، هیجانها و شور و التها بهای عاطفی بر ظهور عقل و درایت او تقدم داشتند. پس، زبان استعاری و مجازی شعر پیش از زبان معنادار و عقلی نثر می بایست پدید آمده باشد.

فراسوی مباحث هستی شناختی، به طور کلی قالب شعر قالب شایسته و فراخوری برای بیان دقیق و مشروح مفاهیم فلسفی (عقلی) نیست. شک نیست که «مسایل» و «مفاهیم» فلسفی را در قالب شعر می توان مطرح و بیان کرد، اما محدودیتهای وزن و قافیه و ملاحظات دیگر شعری موانع باز دارنده ای برای شرح و تحلیل و تفسیر مباحث فلسفی هستند. هیچ گونه محدودیت و ملاحظهٔ زبانی نمی تواند و نباید بررسی و بیان آزاد و بی قید و شرط مفاهیم فلسفی را به بند بکشد و مانع شود. در واقع، شرح و توجیه مفاهیم فلسفی گاهی زبان نثر را تا مرز افقهای ناشناخته و ناآمودهٔ آن می گسترده و زیر تنش قرار می دهد. مطالعهٔ متنهای فلسفی گاهی این احساس را در خواننده به وجود می آورد که زبان زیر بار سنگینی و تنش مفاهیم آن چنان در هم پیچیده که در حال فروپاشی و از هم گسیختگی ست. پس چگونه می توان بیان مباحث فلسفی را در چنگال وزن و قافیه به زنجیر کشید و در بند ملاحظات زیباشناختی اسیر کرد؟ اصولاً چه الزامی به این کار هست؟

مرور کوتاهی بر آثار شاعران به اصطلاح فیلسوف، یا فیلسوفان به اصطلاح شاعر،

ناسازگاری و ناروایی شعر را به عنوان زبان و قالب شایسته ای برای بیان مفاهیم فلسفی آشکار می سازد. در زبان فارسی، به عنوان نمونهٔ بارز این گونه اندیشمندان، گذشته از ناصر خسرو، از خیام و مولوی باید نام برد. این دو شاعر از برجسته ترین متفکران و سخنوران تاریخ فرهنگ ایرانی، و در واقع از افتخارات فرهنگ و تمدن انسانی هستند. مقام و پایگاه این دو در پهنهٔ ادبیات انسانی استوار و ایمن است. تاکنون دهها کتاب و هزاران صفحه در توجیه و توضیح اندیشه های فلسفی این دو شاعر نوشته شده و هر ادیب و صاحب نظری به ظن خود به بررسی مفاهیم نهفته در اشعار آنها پرداخته است. به عبارت دیگر، این دو متفکر بزرگ، و متفکران مشابه، فقط توانمندی ارائهٔ مفاهیم و طرح پرسشهای فلسفی را در اشعارشان داشته اند؛ گسترش و تجزیه و تحلیل این مفاهیم و پرسشها را دیگران در قالب نثر آورده اند. مسأله هرگز این نیست که این بزرگواران قادر به بیان مفاهیم فلسفی نبوده اند، بلکه قالب شعر برای چنین مهمی فراخور نبوده است. به عنوان نمونه، هر یک از رباعیهای خیام را می توان در نظر گرفت و درباره اش سخن گفت؛ فرضاً، نمونهٔ زیر:

آنان که محیط فضل و آداب شدند در جمع کمال شمع اصحاب شدند
 ره زین شب تاریک نبردند به روز گفتند فسانه ای و در خواب شدند

پس از این که خوانندهٔ این رباعی سخت زیبا، عرفانی، اندیشه برانگیز، افسونگر، و در عین حال اندوه زار، از مستی و خماری آن به هوش آمد و جوش و خروشها و غلیانهای ذهنی و عاطفی اش فرو نشست، یا به عبارت دیگر پس از این که اثرات مخدر و نشأ آور این رباعی بر تعقل، و نتایج برانگیزانندهٔ آن بر عاطفه، فروکش کرد و حجاب جذبه و خلسه از چهرهٔ عقل و خرد برداشته شد، آن گاه تازه آغاز احساس نابسامانی و بیقراری ست، زیرا با طرح این رباعی شاعر خواننده را در واقع در یک خلأ روشنفکرانهٔ بی بعد در حال تعلیق رها کرده است. به عبارت دیگر، خواندن این رباعی نه تنها پاسخگوی هیچ پرسشی نیست که خود پرسشهای بی پاسخ بسیاری را، بدون ارائهٔ هیچ گونه راهنما یا رهنمودی به قصد پاسخ یابی، مطرح می کند و خوانندهٔ مسحور و شگفت زده را در برهوت بی فضا و بی زمانی سرگردان به جا می گذارد. این گونه اندیشه پردازی حکم رعد و برق را دارد که درخشندگی شکوهمند آن تنها در لحظه ای زودگذر چشم را خیره می کند، اما هرگز آن چنان دوام ندارد که از خاستگاه درخشش و آنچه که درخشیده می شود پرده بردارد. از سوی دیگر، عظمت و بلند پایگی شعر و شاعری دقیقاً در آفرینش این گونه فضای ذهنی گنگ و مبهم، و در عین حال اندیشه برانگیز و افسونگرانه، است، فضایی که خیام در حد کمال در

این رباعی آفریده است.

پیش از ادامه بررسی این رباعی، در ابتدا باید گفت که به کلی نامعقول و خردستیز به نظر می رسد اگر تصور کنیم که چنین مفاهیم ژرف و اندیشه برانگیزی بدون هیچ گونه زمینه فکری پیشین و بیرون از چارچوب درون نگریها و در اندیشیدنهای فلسفی مفرط و متمادی، در لحظه ای زودگذر از الهام، همچون رعد و برقی در ذهن خیام درخشیده و خاموش شده، او آن مفاهیم را در قالب رباعی به روی کاغذ آورده، و سپس به دنبال کار روزانه خود رفته است. چنین تصویری دور از واقعیت و سست بنیاد است. بدون تأمل و تفکر ژرف و درازمدت، هرگز نمی توان چنین مفاهیم فلسفی پر اندیشه ای را، بی هیچ مقدمه و مؤخره، از آستین خلاقیت ناگهان بیرون کشید و سپس به کار و زیست روزانه پرداخت. پس این رباعی، و رباعیهای دیگر، حاصل و چکیده گفت و شنودهای روح و درگیریهای ذهنی شاعر هستند که در قالب این دو بیت متبلور و متجسم شده اند. اگر این فرض را بپذیریم - که چاره ای جز پذیرش آن نیست، زیرا رد آن نامعقول و خردستیز خواهد بود - گسترش منطقی این فرض ناگزیر به این جا می کشد که پس خیام آن اندیشه ها و مفاهیم کلی و پیش زمینه ای را که در چارچوب آنها این رباعی شکل گرفته کجا و با چه کسی در میان می گذاشته است: آیا آنها را با همزبانها و همدل‌های خود مطرح می کرده، در جای دیگر و به شکل دیگری به نثر در می آورده، یا با شاگردان و پیروانش در این باره به صحبت می نشسته است؟ هرگز نمی توان تصور کرد که نیازهای ذهن خلاق و اندیشه های سرشار، و فغانها و غوغاهای درونی، خاموش بمانند و تنها در قالب چهار مصراع سر برکشند. خاموشی در میان این همه ها کارش یا به جنون می کشد یا به خودکشی. نکته با اهمیت این است که، به هر حال، چه خیام اندیشه های خود را با کس دیگری در میان می گذاشته یا آنها را به شکل دیگری ثبت می کرده، از نظر خواننده ای که چند صد سال بعد این رباعیها را می خواند تفاوتی نمی کند و در واقع مساله ای ست نامربوط، زیرا ما از اندیشه های پیش زمینه ای که این رباعیها در متن آنها شکل گرفته اند به هر حال بیخبریم و باید به تفسیرهای کسانی که هر یک از دیدگاه ویژه خود، درست یا نادرست، آنها را تجزیه و تحلیل کرده اند متوسل شویم. به عبارت دیگر، به جز برانگیختن جوش و خروشهای عاطفی و ارائه مفاهیم فلسفی کلی، مبهم، و نامشخص، خواندن شعر خیام هرگز آن ارتباط ذهنی و عقلی را که از خواندن یک متن فلسفی بین خواننده و نویسنده برقرار می شود پدید نمی آورد. این ویژگی شعر خیام و شاعران فیلسوف دیگر، هرگز دال بر سست مایگی یا کم اعتباری شعر آنها نیست. در واقع عظمت و اعتبار شعر ایشان در زبان پر

ابهام، گنگ، و استعاری آثار آنهاست. اصولاً، ویژگی کلی شعر در این است که در قالب زبانی تمثیلی و استعاری حقیقت را در هاله‌ای از ابهام و گنگی بپوشاند و بیان کند. غرض از این اشاره‌ها پیشبرد درونمایه این نوشته است بدین معنا که نظم قالب شایسته‌ای برای بررسی و بیان مفاهیم فلسفی نیست، زیرا شعر در قلمرو افقهای ذهنی دیگری، فراسوی عقل و خرد، روح آدمی را لمس می‌کند.

آیا نیت خیام از سرودن این رباعی چیست و چه هشدار و پیامی در آن نهفته است؟ آیا منظور او این است که بهتر است «محیط فضل و آداب» نشد تا شاید بتوان «زین شب تاریک» به روزره برد؟ آیا تنها اهل فضل و ادب هستند که فسانه‌ای می‌گویند و در خواب می‌شوند؟ آیا چون چاره‌ای جز زیستن در دل این «شب تاریک» نیست، امید ره بردن به روز را یکباره باید از دست داد؟ آیا دستاورد کسب دانش و ادب گمراهی، نابسامانی، خاموشی، یأس، و ناامیدی است؟ آیا همه این‌ها و مقالها و کشمکشها بیهوده و پوچ اند؟ آیا این دلهره زیستی (existential angst) تنها گریبانگیر اهل فضل و ادب است، پس باید از آن پرهیز کرد؟ آیا.....؟

اگر کسی ادعا کند که پاسخ درست این پرسشها را می‌داند و هیچ‌گونه گنگی و ابهامی در کلام خیام پیدا نمی‌کند، حرف من به چنین کسی به سادگی این است: چگونه و از کجا می‌دانی؟ پی بردن به ژرفنای اندیشه‌های خیام و کشف و شناخت مفاهیم فلسفی نهفته در شعر او تنها از راه تفسیر و تأویل میسر است. تفسیر و تأویل خود در زمینه متنهایی درون متنهای بیشماری (ملی، فرهنگی، قومی، نژادی، تاریخی، سیاسی، دینی، فلسفی، ادبی،...) صورت می‌پذیرد که نه تنها تفسیر یک اثر ادبی بلکه آفرینش آن اثر در قالب آنها شکل گرفته است. بنابراین، ممکن است هر ادیب و فیلسوف و زبان‌شناسی این رباعی خیام را از دیدگاه ویژه خود تفسیر و تأویل کند، اما هرگز نمی‌توان ادعا کرد که یک تفسیر از تفسیر دیگر معتبرتر، راستین‌تر، و به حقیقت نزدیکتر است، زیرا هر تفسیری در زمینه متنهای ویژه‌ای شکل گرفته و در چارچوب آن زمینه خاص معتبر، راستین، و حقیقی است. تنها کسی که به کلید معانی و مفاهیم نهفته در این رباعی (ها) دسترسی دارد خود خیام است، که او نیز همچنان خاموش مانده است. این همان حالت تعلیق در خلأ روشنفکرانه بی‌بُعد است که در پیش به آن اشاره شد. خواندن این گونه اشعار فلسفی این نیاز و اشتیاق را در انسان پدید می‌آورد که گوشه‌قبا‌ی شاعر را به جد بگیرد، او را به سوی نزدیکترین میخانه بکشاند، و بر سر جام شرابی با او به صحبت بنشیند!

پس شعر قالب فراخوری برای بحث و بررسی مفاهیم فلسفی نیست. و شاعران

به اصطلاح فیلسوف و اشعار به اصطلاح فلسفی همواره نیازمند تفسیر و تأویل در زبان نثر هستند. ادبیات فارسی و زبانهای دیگر سرشار از کتابهایی است در تفسیر شعر این گونه شاعران. این هرگز بدان معنا نیست که مقام شاعر فرو دست تر از مقام فیلسوف است، یا این که شعر گونه ادبی نازل تری از نثر فلسفی است. در میان اندیشمندان و هنرمندان، شاعران والاترین مقام را دارند، زیرا شعر بیان حقیقت است، بیان ناپنهانی هستی. به گفته هامان^۴ (Johan-Georg Hamann) شعر زبان مادری انسانیت است. شعر بیانگر اندیشه ناب آدمی است. شعر بیان شنود پذیر (audible) عواطف انسان و وصف جهان بینی ای است که رهنمود این عواطف است. فیلسوف معاصر آلمانی هایدگر گفته ای دارد به این مضمون که شاعران آن ذوات فانی و میرنده ای هستند که در شب ظلمات انسانیت، دست افشان و پای کوبان، جای پای خدا یان گمشده و گریزا را در جستجوی بازگشت آنان دنبال می کنند.

پس، غرض از این مباحث سنجش مقام و اعتبار شاعر و فیلسوف، یا شعر و نثر فلسفی، نیست. غرض این است که شعر قالب و وسیله مناسبی برای شکل بندی و انتقال بار سنگین مفاهیم فلسفی نیست. اعتبار شعر در ابهام، تجرید (abstraction) و نمادگری (symbolism) آن است، در حالی که اعتبار نثر، به ویژه نثر فلسفی، در وضوح، صراحت، دقت، روشنی، و نبود ابهام و گنگی است. علاوه بر این، شعر در حوزه شعور نیمه آگاه (subconscious) و ناآگاه (unconscious) در روان انسان رخنه می کند و تاثیر می گذارد، در حالی که عملکرد نثر فلسفی در حوزه شعور آگاه (conscious) آدمی است. شعر برانگیزنده شور و شوقها، غلبانها و هیجانهای عاطفی، و جوش و خروشهای پوشیده و پنهانی است که در قلمرو شعور نیمه آگاه و ناآگاه روان آدمی در کمین نمود و تظاهرند. در واقع، شعر سبب ناپنهانی عواطف است، بدون این که در این فرآیند به اندیشه و تفکر در حوزه شعور آگاه الزاماً نیازی باشد. در حالی که درک و دریافت مفاهیم فلسفی ناگزیر نیازمند برانگیختگی مدام و پیگیر شعور آگاه است. یک لحظه پریشانی و آشفتگی خاطر، یعنی یک لحظه فراغت بیرون از حوزه عملکرد شعور آگاه، کافی است که راستای استدلال منطقی از دست برود و هرج و مرج فکری جایگزین آن بشود. وقتی عواطف برخاسته از حوزه شعور نیمه آگاه و ناآگاه از دری وارد شوند، اندیشه و خرد آگاه از در دیگر خارج خواهند شد. چه بسیار کسانی که بدون درک معنا و مفهوم یک شعر، اما ناخود آگاه، متأثر از مستی موسیقی و زیبایی زبان آن شعر قرار از کف می دهند. شاید کمتر مردمی مانند ما ایرانیان این گونه از خواندن یا شنیدن یک شعر چنین متأثر، منقلب، و دگرگون شوند.

چنین رفتار و واکنشی، به مقیاس زیاد، حاصل سروری و چیرگی مطلق و بی رقیب شعر در درازنای تاریخ زبان فارسی و فرهنگ ملی ایرانی، یا به عبارتی در شعور نیمه آگاه جمعی ایرانیان بوده است. شاید این خود تعریف دیگری از «فرهنگ» باشد: نفوذ ژرف روندی در حوزه شعور نیمه آگاه جمعی یک ملت.

اگر فرض غلبه شعر بر نثر در زبان فارسی و تأثیر آن در شعور جمعی فارسی زبانان را بپذیریم، و همچنین اگر باور داشته باشیم که شعر به طور نسبی، نه مطلق، برانگیزنده عواطف آدمی است، یعنی در حوزه شعور نیمه آگاه و نا آگاه عملکرد دارد، پس ادامه منطقی چنین استدلالی این خواهد بود که شعور نیمه آگاه و نا آگاه ما فارسی زبانان بر شعور آگاه ما سروری و چیرگی دارد. به عبارت دیگر، در تمایلات ذهنی ما، عاطفه بر خرد غالب است. از جانب دیگر، برانگیختگی عواطف و جوش و خروشهای درونی امری ست منفعل و بی کنش (passive)، در حالی که به کار گرفتن اندیشه و خرد امری ست فعال و کوشا (active)، به این معنا که اندیشیدن و خرد ورزی نیازمند بهره برداری از نیروهای ذهنی در حوزه شعور آگاه است که حتی گاهی آن چنان شدت می گیرد که به فرسودگی و فروماندگی منجر می شود، در حالی که عواطف حکم جریانها و سیلانهای نهفته ای در ژرفنای ضمیر نیمه آگاه و نا آگاه را دارند که هر لحظه مترصد جوشش و فوران هستند تا در حوزه ضمیر آگاه تجسم و تجلی پیدا کنند، بی آن که به هیچ گونه کوشش و کنش آگاه، یعنی بهره برداری از نیروهای فعال ذهنی، در این فرآیند نیاز باشد. بدین ترتیب، می توان این فرضیه را مطرح کرد که غلبه نظم بر نثر در فرهنگ ایرانی، و تمایل فارسی زبانان به لذت جویی از شعر در مقایسه با نثر، به نوعی انفعال و بی کنشی ذهنی (passivity) منجر شده است. وقتی می شود با سرکشیدن نیم جرعه شراب بی مست و سرخوش شد، چه نیازی ست که با شرابخوریهای بی حساب کفاره هشیار نشستن در میانه مستان سرخوش را داد. وقتی خواندن یک بیت شعر، بی نیاز از هر گونه تلاش ذهنی و حتی درک معنا و مفهوم نهفته در آن، آن گونه وجد و لذت و سرمستی به بار می آورد، چه نیازی به خواندن و فهمیدن صدها صفحه نثر سنگین فلسفی و تحمل فرسودگی ناشی از به کار گرفتن نیروهای ذهنی ست. نامعقول نخواهد بود اگر این گونه نتیجه بگیریم که غلبه نظم بر نثر در فرهنگ ایرانی، و تمایل ذهنی جمعی ما به شعر و شاعری، نیاز و شوق به تفکر منطقی و عقلانی را از ما سلب کرده است. از آن جایی که، به سبب ویژگیهای ساختاری و زبانی، نثر زبان اندیشه و تعقل است، پس یکی از علل تهیدستی و بی مایگی نثر، یعنی اندیشه و خرد، در زبان فارسی را می توان به سروری و چیرگی نظم در فرهنگ ما نسبت داد.

بحث ویژگیها و تفاوت‌های قالب نظم در مقایسه با قالب نثر و پرداخت و گسترش مفاهیم فلسفی و منطقی، تنها به خیام ختم نمی‌شود بلکه در مورد شاعران بزرگ دیگر فارسی زبان نیز مطرح است. تنها استثنای نادر در میان این بزرگواران، سخنور نامدار فردوسی است که کارنامه او فراسوی این ملاحظات است و جایگاه متعالی شاهکار جاودانه او شاهنامه در تاریخ ادبیات جهانی برین تر از مباحثات در زمینه قالبهای زبانی است. شاهنامه دستاورد لحظه‌های زودگذر الهام یا جوش و خروشهای عاطفی و غلیانهای درونی نیست، بلکه اثری است برخاسته از تفکری منطقی، عقلانی، و سامانمند (systematic) که در درازنای سی سال در قالب ساختاری روشمند (methodic) و علمی طرح ریزی شده است. ببینیم که از دیدگاه علمی این ادعا در مورد آفرینش شاهنامه را چگونه می‌توان توجیه کرد. به عبارت دیگر، بر مبنای نگرش علمی، فرآیند آفرینش شاهنامه - نخست در ذهن خلاق فردوسی، سپس گردآوری، تنظیم، و پرداخت مواد خام، و سرانجام بیان آنها در قالب نظم - به احتمال زیاد چگونه می‌بایست صورت گرفته باشد.

پیش از هر چیز، فردوسی در ابتدا با این فرضیه (hypothesis) می‌بایست آغاز به کار کرده باشد که افسانه‌ها و داستانهای تاریخی، اسطوره‌ای، و حماسی از ایران باستان، در آثار مکتوب و روایات منقول، به جا مانده بوده‌اند. طرح تجربی (experimental design) او برای اثبات این فرضیه، گردآوری متنهای موجود در این زمینه‌ها و ثبت روایات شفاهی رویدادها و داستانها از طریق یادداشت، شنیدن، و به خاطر سپردن بوده است. روش (method) او در انجام این پژوهش، بررسی و تجزیه و تحلیل دقیق گردآورده‌ها، تنظیم و ترتیب روشمند آنها از جنبه تاریخ وقوع رویدادها و ارتباط منطقی بین آنها، آرایش رویدادها و داستانها به شکل دراماتیک، و به نظم کشیدن آنها با زبان ناب و پاک در قالب مثنوی بوده است. دستاورد (result) این پژوهشها نیز کتاب شاهنامه است که قرن‌هاست در دسترس همگان بوده است تا هر کس از هر دیدگاهی آن را نقد و تفسیر کند. بدین ترتیب، فرآیند تدوین و تکوین شاهنامه فرآیندی بوده از هر جهت همانند یک پژوهش علمی و همساز با شاخصهای شناخته شده امروزی: فرضیه، طرح تجربی، روش، و دستاورد. اگر فردوسی در نیمه قرن بیستم زندگی می‌کرد و می‌خواست با کاربرد آخرین روشهای علمی پژوهش به کار سرودن شاهنامه دست یازد، همان مراحل و مراتب را می‌بایست پیگیری می‌کرد که هزار سال پیش کرده بود، جز این که امروزه گردآوری مدارک و منابع برای او آسانتر می‌بود.

از جنبه زمینه سازی و مقدمه چینی داستانها، معرفی و پروراندن شخصیتهای اصلی،

طرح ریزی داستانها، شرح و بازگویی صحنه‌ها و رویدادها، آفریدن تنش در جهت صعود به اوج حادثه، و سرانجام، سقوط به فرجام دراماتیک و تراژیک، شاهنامه شاهکار ادبی بی‌همتایی است که از عالی‌ترین نمونه‌های داستان‌نویسی در زبانهای دیگر پیشی می‌گیرد. هر یک از داستانهای شاهنامه نه تنها با بزرگترین آثار ادبی حماسی، اسطوره‌ای، و تاریخی جهان هم‌تاست که به خاطر موسیقی و ضرب‌آهنگ زبان از بسیاری از آنها برتر است. در بسیاری از داستانهای شاهنامه - مانند داستان رستم و سهراب، سیاوش، رستم و اسفندیار - زمینه‌سازی عناصر شکل‌دهنده طرح داستان - در ابتدا به طور پراکنده، اما در همه حال به نحو پیشرونده در جهت اوج تراژدی - ساخت و پرداخت شخصیت قهرمانها و ضد قهرمانها و جای دادن آنها، بی‌اختیار یا آگاهانه، در هزار توی (labyrinth) توطئه‌ها، دسیسه‌کاریها، و گاهی در چنگال نیروهای گریزناپذیر سرنوشت، آن چنان استادانه، منطقی، و بخردانه طراحی شده‌اند که با والاترین و برجسته‌ترین نمونه‌های تراژدی در ادبیات جهان، یعنی نمایشنامه‌های شکسپیر برابری می‌کنند. به علاوه، داستانهای شاهنامه همچون تراژدیهای شکسپیر سرشار از مضامین و گفته‌های سخت‌زبان و اندیشه‌برانگیز است که بازگفتنی (quotable) هستند.

یکی از علل ویژگی و یگانگی شاهنامه در قیاس با دیگر آثار نظم فارسی، عقلانی و منطقی بودن ساختار درونی آن است. شعر شاعران بزرگی چون حافظ، سعدی، و مولوی روان آدمی را به نحو غالب، نه همیشه، در حوزه شعور نیمه آگاه و ناآگاه اولمس می‌کند و عواطف و احساسات نیم‌خفته و خفته در ژرفنای ذهن و ضمیر انسان را بر می‌انگیزد و بیدار می‌کند. در حالی که شعر فردوسی در لایه‌های شعور آگاه با ذهن پیوند می‌خورد و آدمی را به تأمل و تفکر وامی‌دارد. به عبارت دیگر، در عوالم خلسه و سرخوشی نمی‌توان شعر فردوسی را خواند و دریافت. فهم شاهنامه نیازمند ذهنی تیز و هوشیار و بیدار، و اندیشه‌ای منطقی است. یعنی، بهره‌مندی از شعر فردوسی فرآیندی ست فعال و کوشا، نیازمند به کار گرفتن نیروهای ذهنی و عقلانی، و در حوزه شعور آگاه. شعر فردوسی را نمی‌توان همراه با تار و تنبور به آواز درآورد و با شنیدنش در عالم وجد و خلسه فرورفت! غرض از همه این شرح و بحثها در واقع طرح زمینه‌ای بود برای دستیابی به این نتیجه‌گیری مهم: درست است که شاهنامه از جنبه قالب و شکل بیرونی شعر است، اما، بر مبنای شاخصهای مطرح شده در این نوشته، از جهت محتوی و بافت درونی و ویژگیهای نثر را دارد، به طوری که اگر موسیقی و ضرب‌آهنگ آن که مدیون ساختار منظوم آن است حذف بشود، گرچه زیبایی و خوش‌آهنگی اش از دست خواهد رفت اما به ساختار دراماتیک و تراژیک داستانها

کوچکترین آسیبی وارد نخواهد آمد. پس، شاهنامه از جنبهٔ محتوی و ساختار درونی نثری ست که در قالب بیرونی نظم (شعر) به زبان آمده است. یعنی در واقع شاهنامه یک «نثر منظوم» («شاعرانه») است. شاید هیچ متن نوشتاری در زبان فارسی، در هیچ دوره ای، که از جنبهٔ همهٔ ویژگیها و شاخصهایی که معرف و مشخص نثر هستند بتواند با شاهنامه برابری کند وجود نداشته باشد. به عبارت دیگر، به گمان من، کنایی به عظمت و اعتبار شاهنامه، به نظم یا نثر، تاکنون به زبان فارسی نوشته نشده است.

در بحث و بررسی ادبیات فارسی هرگاه سخن از نثر به میان می آید، نمونهٔ فاخر و برجسته ای که بدون هیچ گونه تأمل و تردید نام برده می شود گلستان سعدی ست. حتی کسانی که کوچکترین شناختی از گلستان ندارند و به طور کلی در این زمینه ها صاحب نظر نیستند، بی درنگ از آن به عنوان مهمترین نمونهٔ نثر فارسی یاد می کنند. سبب این گونه واکنش بازتابانه (reflexively) - یعنی واکنشی که خاستگاه آن اندیشهٔ عقلی، که از فعالیت پوستهٔ خاکستری مغز ناشی می شود، نیست - این است که چنین حکمی به عنوان یک سنت و قاطعیت فرهنگی، نسل اندر نسل، در ذهن جمعی و حافظهٔ تاریخی ما حک شده است و بیان آن دیگر به تفکر، بررسی، و تعقل نیازی ندارد. پیامد اجتناب ناپذیر این گونه احکام جزمی، در هر زمینه ای، این است که هر نوع انحراف از آنها یا هر گونه پرسشگری و کنجکاوی دربارهٔ آنها به عنوان گستاخی، بی حرمتی، و حتی گناه در دادگاه سنت گرایان محکوم و مردود است. البته، آن گروه از اهل ادب که به هر حيله از برجسب سنت گرایان و جزم اندیشی فاصله می گیرند، این گونه انحرافها، پرسشگریها، و کنجکاوها را به عنوان نواندیشی و تجدید نظر طلبی محکوم می کنند.

از جنبهٔ زیبایی کلام، سخنوری، فصاحت و بلاغت (rhetoric)، گلستان شاهکاری ست بیهمتا در ادبیات فارسی. اما در چارچوب تعریف «نثر»، بر بنیاد شاخصهای یاد شده در این نوشته، گلستان نمونهٔ یک نثر ناب و راستین نیست. چگونه می توان چنین حکمی را توجیه کرد؟ پیش از پرداختن به این امر، ابتدا باید در نظر گرفت که آیا گلستان به چه نوع و گونهٔ (genre) ادبی تعلق دارد. شاید آسان تر باشد که نخست توجه کرد که گلستان در حوزهٔ کدام گونه های ادبی نیست. فرضاً، آشکار است که گلستان نه رمان بلند (novel) است، نه رمان کوتاه (novella)، و نه مجموعهٔ داستانهای کوتاه (short stories). گلستان، همچنین، نه نمایشنامه، زندگینامه (biography)، سفرنامه، شرح خاطرات، رساله، گزارش، شرح حال، یادداشتهای روزانه (journal)، و یا نقد ادبی و هنری ست. اگر متنهای وابسته به علوم انسانی (فلسفه، جامعه شناسی، مردم

شناسی، تاریخ، روان شناسی، ...). را نیز از جمله گونه های ادبی در نظر بگیریم، گلستان با هیچ یک از آنها نیز منطبق نیست. پس گلستان به چه گونه ادبی تعلق دارد و فرضاً اگر بخواهیم آن را در یک فهرست انتشارات فرضی بیاوریم، در چه رده ای باید از آن یاد کنیم؟

به گمان من، مناسب ترین، و شاید تنها، گونه ادبی که گلستان را در رده آن می توان قرار داد، گونه «یادداشتهای پراکنده» (notes) است. این کتاب در حقیقت مجموعه ای از یادداشتهای پراکنده است که خاستگاه آن تجربه های شخصی سعدی، آنچه خوانده و شنیده، و یا ذهن خلاق او بوده است. این یادداشتهای سپس توسط خود او یا دیگران، بر اساس درونمایه های مشترک، در بابهای مختلف آورده شده اند. احتمال نمی رود که پیش از آغاز ثبت این یادداشتهای سعدی با خود نشسته و قرار گذاشته که، مثلاً، ابتدا هر چه در باب «سیرت شاهان» در چته داشته روی کاغذ بیاورد، سپس «در اخلاق درویشان» یادداشتهایش را کامل کند، و تا آخر. چه سعدی یا دیگران بابهای گلستان را تنظیم کرده باشند، و چه این کار به نحو سامانمند از ابتدا ترتیب داده شده یا پس از پایان نوشتن یادداشتهای صورت گرفته باشد، در اساس این بحث تفاوتی نمی کند. زیرا به هر حال، هیچ گونه پیوستگی و پیوند منطقی یا رابطه ساختاری درونی یا بیرونی مابین یادداشتهای موجود در یک باب یا مابین بابهای گوناگون وجود ندارد، به طوری که خواننده می تواند یادداشتهای (حکایتها) را بدون رعایت تقدم و تأخر با لذت و شغف بخواند و تجربه کند زیرا هر یادداشتهای بدون هیچ گونه رابطه زبانی، ساختاری، منطقی، یا اندیشه ای با یادداشتهای پیش و پس از آن، قائم به ذات، بر پای خود ایستاده است و مسأله توالی و پیوستگی آنها کوچکترین نقشی در این فرآیند ندارد. به علاوه، پیش و پس کردن بابها نیز کوچکترین تاثیری در بهره مندی یا کسب لذت از گلستان ندارد. پس گلستان نمونه ناب یک متن نوشتاری (نثر) که در آن درونمایه (ها) ای با پیوستگی و پیشرفت منطقی بررسی و عرضه شده باشد نیست. از جانب دیگر، حداقل یک سوم، و شاید نزدیک به نیمی از، این کتاب به نظم آورده شده است. و بسیاری از جمله ها نیز در واقع حکم نظم را دارند زیرا از نظر ضرباهنگ و سجع بیشتر به نظم می مانند تا به نثر:

تلمیذ بی ارادت: عاشق بی زراست، و

رونده بی معرفت: مرغ بی پر، و

عالم بی عمل: درخت بی بر، و

زاهد بی علم: خانه بی در

(شیوهٔ نگارش و کاربرد نشانه‌های نقطه گذاری در نمونهٔ بالا از نویسنده است).^۵

بدین ترتیب، به این نتیجه کلی می‌توان رسید که در حالی که شاهنامه از جنبهٔ ساختار زبانی در واقع یک «نثر منظوم» (درست تر است بگوییم: یک «نثر شاعرانه») است، گلستان را یک «نظم منثور» می‌توان فرض کرد.

بنیاد نگرش عقلانی در این نوشته بر اساس این فرضیه است که غلبهٔ شعر، به عنوان قالب ادبی چیره در زبان فارسی، بالندگی و شکوفندگی اندیشهٔ عقلی را، که بیانش نیازمند قالب نثر است، سرکوب کرده است. آنچه تا به حال گفته شد شاهد و گواهی ست بر نظریه‌های متفکران و فیلسوفان غربی دربارهٔ اهمیت و اعتبار زبان در ساخت هستی و موجودیت انسان و این که چگونه زبان در شکل‌گیری فرهنگ و تاریخ انسانی نقش بنیادی دارد. به گفته گادامر (Hans-Georg Gadamer): «زبان شیوهٔ بنیادی کنش هستی ما در جهان و شکل فراگیرندهٔ ترکیب جهان هستی ست.»

در چارچوب درونمایهٔ این نوشته، چنین فرضی بدین معناست که در زبان فارسی، یعنی در اندیشهٔ فارسی زبانان، غلبهٔ شعر بر نثر و تمایل، آمادگی ذهنی، و رغبت ما به شعر در مقایسه با نثر در تمام ارکان هستی ما رخنه کرده و تاثیر گذاشته است، به طوری که بسیاری از ویژگیهای فردی، فرهنگی، و ملی ما را بر پایهٔ تاثیرات زبان در هستی ما می‌توان بررسی کرد. بررسی این مباحث نیازمند پژوهشها و نوشته‌های دیگری ست. به طور کلی، درست گفتن و درست نوشتن، یعنی درست اندیشیدن، در فرهنگ ما چندان اعتباری ندارد و آن گونه که باید مورد تاکید و توجه نیست. چنین فرآیندی را باید از دوران خردسالی و جوانی آموخت، به کار گرفت، و تجربه کرد. در نظام آموزشی ما مهارت در درست گفتن و درست نوشتن در هیچ یک از مراحل رشد فکری و عقلانی به نحو شایسته و جدی آموخته نمی‌شود. در نتیجه، روابط انسانی و میانکنشهای اجتماعی (social interactions) بر مبنای اصول منطقی و معیارهای بهنجار نیست. به عبارت دیگر، «چراغهای رابطه تاریکند.» ناتوانی در درست گویی و درست نویسی، و از این رو درست اندیشی، در همهٔ جنبه‌های زندگی ما به نحو بنیادی تأثیر گذاشته است و دستاوردهای زیانبخش آن در تمام شؤون اجتماعی ما هویداست. به جای اتکا به عقل سلیم و توسل به اندیشهٔ عقلی در داورِ مشروعیت رفتار، کردار، و تصمیم‌گیریها، چه بسیار کسانی که برداشت سطحی خود از اشعاری را که صدها سال پیش - در چارچوب زمینه‌های فرهنگی، تاریخی، سیاسی، و اجتماعی کاملاً متفاوت با زمانهٔ ما - از ذهن شاعران برخاسته اند به عنوان حکم قاطع ملاک عمل قرار می‌دهند،

غافل از این معرفت که زبان استعاری، نمادی، و تجریدی شعر بیانگر حقیقتی ست متعالی و برین، نه دستورالعملی برای حل و فصل کشاکشهای معیشتی روزانه. اشاره به نمونه های شایع و رایج این گونه رویکردهای نادرست نیازمند نوشته های دیگری ست.

یکی از پیامدهای نامیمون چیرگی نظم بر نثر، غفلت و سهل انگاری در آموزش زبان و به خصوص فن نوشتن در همه مراحل تحصیلی ست. در نتیجه، زبان فارسی از ابتدایی ترین جنبه تا قلمرو ظرافتها و پیچیدگیها، دچار درهم ریختگی و آشفتگی ست. پس چگونه می توان انتظار داشت که نثر رسا، منطقی، و پرباری که بیانگر و باز نمود اندیشه ای رسا، منطقی، و پربار است در قالبی چنین نارسا و نا استوار هستی پیدا کند؟ اندیشه تنها در قالب زبان شکل می گیرد و معنا پیدا می کند. پس ابتدا زبان شایسته و راستینی باید فراهم باشد تا در قالب آن اندیشه بتواند بیان و باز نمود شود. در واقع، اندیشه و زبان تفکیک ناپذیر هستند. ساختار زبان حکم چارچوبی را دارد که بنای اندیشه و تعقل بر پایه و در قالب آن چارچوب شکل می گیرد و برقرار می شود. اگر چارچوب کژ و بدریخت باشد، بنا نیز ناگزیر همان گونه شکل خواهد گرفت.

کافکا (Franz Kafka) گفته است: «کتاب تبری ست که دریای یخ زده درون ما را از هم می شکافد». یعنی این که نوشتار اندیشه برانگیز، نافذ، منطقی، و زیبا این توانمندی را دارد که در ژرفنای روان و در عمق هستی انسان رخنه کند و دنیای یخ زده و منجمد درون او را بلرزاند و از هم بشکافد. آن گاه است که جریانها و سیلانهای نهفته در ژرفنای هستی از بطن این یخ زدگی به فوران و جوشش برخوانند خاست و در حوزه شعور آگاه آدمی تجلی خواهند کرد. از این فورانها و جوششهای اندیشه است که فرهنگها و تمدنهای انسانی زاده می شوند و پا می گیرند. پس خاستگاه فرهنگ و تمدن کلام نوشتاری ست. آن کلام نوشتاری و آن کتابی که درون یخ زده جمعی ما را به لرزه درآورد هنوز به فارسی نوشته نشده است. و ما همچنان در جذبه و خلصه غزلها، رباعیها، و مثنویهای عارفانه و عاشقانه از خود بیخودیم. در درازنای سه قرن گذشته، بی اعتنا به زبان خردمندانه نثر، ما در حاشیه جنبشهای فکری بزرگ انسانی مبهور و سرگردان به تماشا ایستاده ایم و بر جدار همهمه های فرهنگی و تاریخی یخ زده و منجمد بر جا مانده ایم. امید ما به رستگاری، انتظار کشیدن در آرزوی بازگشت خدایان «گمشده و گریزا» نیست، که در فراگیری زبانی (اندیشه ای) ست رسا و راستین که جوشش و سیلان آن «غبار سُرپی» کهنگی و فرسودگی را از آئینه تاریخ ما بشوید تا زایش و درخشش تاریخ و فرهنگی نو در این آئینه تجلی یابد.

یادداشتها و منابع:

- ۱- نکته سنجیها و اظهار نظرهای دوست ادیب و دانشمند ایرج پارسى نژاد در تنظیم مطالب این نوشته بسیار سودمند بوده اند. بدین وسیله از او سپاسگزاری می کنم.
 - ۲- دکتر حمید صاحب جمعی، «زبان و اندیشه». ایران شناسی، سال ۱۴، شماره ۲ (تابستان ۱۳۸۱)، ص ۳۰۰-۳۰۸.
 - ۳- فرکیدس که شش قرن پیش از میلاد مسیح در جزیره سیرس (Syros) می زیست از جمله حکمای دوران باستان بود که برای اولین بار، به جای سنت کهن شاعرانه، زبان نثر را برای بیان حکمت به کار برد و در واقع از بنیانگذاران آن مکتبی بود که یونانیان «فلسفه» نام گذاردند. بسیاری معتقدند که فرکیدس مبدع سبک نثر است.
 - ۴- یوهان- گئورگ هامان (۱۷۳۰-۱۷۸۸) منتقد ادبیات و متفکر مذهبی آلمانی ست. هامان معتقد بود که زبان وسیلهٔ دستیابی انسان به معنای حیات و تاریخ است.
 - ۵- محمد علی فروغی. گلستان سعدی، از روی قدیمیترین نسخه های موجود. انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۷.
- Derrida, Jacques. *Of Grammatology*, trans. Gayatri Chakravorty Spivak. Johns Hopkins University Press, Baltimore, 1974.
- Heidegger, Martin, *Poetry, Language, thought*, trans. Albert Hofstadter, Harper & Row, New York, 1971.
- Gadamer, Hans-Georg. *Truth and Method*, trans, Joel Weinsheimer and Donald G. Marshall. The Continuum Publishing Company, New York, 1999.
- Heidegger, Martin. *Being and Time*, trans. John Macquarri and Edward Robinson, Harper & Row, New York, 1962.

یادی از مهدی اخوان ثالث (امید) و هوشنگ گلشیری

سر کوه بلند آهوی خسته شکسته دست و پا، غمگین نشسته
شکست دست و پا درد است اما نه چون درد دلش کز غم شکسته

سر کوه بلند افتان و خیزان چکان خونش از دهان زخم و ریزان
نمی گوید پلنگ پیر مفرور که پیروز آید از ره یا گریزان

سر کوه بلند آمد عقابی نه هیچش ناله ای نه پیچ و تاب
نشست و سر به سنگی هشت و جان داد غروبی بود و غمگین آفتابی

مهدی اخوان ثالث، متخلص به امید و هوشنگ گلشیری دو چهره درخشان و افتخار آفرین ایران در سده بیستم بودند. دو پهلوان عرصه ادب فارسی، یکی در شعر و دیگری در داستان نویسی. گذشته از اندیشه های بلند و قریحه بی مانند و خلاقیت کم نظیر، در رفتار و کردار و برداشتهای اجتماعی نیز شباهتی غریب به یکدیگر داشتند. هر دو آزادیخواه و بشر دوست بودند، رک و راست، بی دروغ و بی ریا، هر دو دشمن بی باک شیادان و عوام فریبان و متظاهران دین فروش، دو رادمرد ادیب و ادب شناس و تیزهوش و خردمند و بیداردل، هر دو ایران دوست و نیک کردار و پاکدل و صمیمی و صادق، هر دو مبارز راه

حقیقت و انسانیت، هر دو شاخصهای برجسته صفات و خصالی که در ضمیر تاریخی قوم ما نهفته است و همچون آتش فشان گهگاه شعله اش در هیكل زنان و مردانی چون فروغ فرخزاد و سیمین بهبهانی و اخوان ثالث و گلشیری سر به آسمان می کشد. یاد همه شان هزاران بار به خیر که اگر در این لیلۀ لیلایی که روزگار ماست هنوز نور امیدی می دمَد، از درخشش همین ستاره های شرف و عزت و افتخار تاریخی ماست.

در عرصۀ شاعری، ایران قرن بیستم عارف و عشقی و ایرج و پروین و پادشاه شاعران بهار را داشت. نیما و فرخزاد و شاملو و سپهری و ابتهاج و مشیری و بهبهانی و نادرپور و کسرابی و صد گویندۀ نام آور دیگر چون شهریار و خانلری و حمیدی و رهی معیری و عماد و فیروز کوهی و فرخی و لاهوتی و سرمد و آذرخشی... را پرورد. اما امید، لاقل در چشم من، یکتا بود. نه یکسره به جبهۀ شعر نو پیوست و نه در صف شاعران سنتی درجا زد. با سینه ای فارغ از کینه نسبت به شعر قدیم و بدون شیفتگی شتابزده نسبت به موج نو طبع خود را در هر دو مکتب آزمود و در هر دو سبک پیشوا و استادی بی بدیل و سرآمد گویندگان قرن خود گشت. مردی که در مشهد دبستان و دبیرستان دیده بود و باقی عمر را در خراسان و خوزستان و تهران به کاری پرداخته و درویشانه زیسته و لقمه نانی به کف آورده و با دوستان خورده بود. سرایندۀ جگرسوز غمها و دردهای ملت خویش و نوع انسان گشت.

امید هم به اسلوب استادان هزار سال پیش در نهایت قوت و صلابت شعر گفت و از احدی عقب نماند، و هم به مکتب نیما پیوست و بندهای قالب و قافیه و وزن را هر جا که دلش خواست شکست. بی آن که سرمویی از فصاحت و صراحت سخن بکاهد. در اندیشه و کردار سر خیل عاشقان پر خاشاکر و تندخوی و دغل ستیز عصر جدید شد. هیچ شاعر ایرانی در این قرن - به چشم من - تسلط شگفت انگیز امید را بر زبان فارسی و گنج واژه های کهنه و نو آن نداشت. هیچ گوینده ای مانند امید پیام خود را در قالب حکایت و روایت نگفت، هیچ شاعری در شوخی و طنز گوینی سبک تلخ و گیرای امید را نداشت. هیچ فریادی در شکایت از نابه سامانیهای اجتماعی و سیاسی بلندتر از فریاد او نبود. من در ادبیات فارسی چکامه هایی نظیر قصۀ شهرسنگستان، زمستان، آواز کرک، چاووشی، مرد و مرکب، پیوند باغ، آواز چگور، سگها و گرگها، آخر شاهنامه، خوان هشتم... نمی یابم. البته سخن از غزل نیست که حریم سعدی و حافظ است، از شاهنامه نیست که کاخ بلند آن را هزار سال پیشتر فردوسی برافراشته است، از پنج گنج نظامی نیست که قرنهای شاعران را به تک و دو انداخته، و احدی به او نرسیده، از رباعیات خیام و مثنوی مولانا - قرآن در زبان پهلوی - نیست. سخن از چند هزار شاعر دیگر است. سخن از شعری امروزی ست که بیان عواطف و

آرزوها و آرمانهای قوم فریب خورده ایران در قرن بیستم است، آن هم به زبانی چنان فخیم و بی پروا و استادانه، پیچیده در پرده های تو در توی رمز و استعاره و تمثیل، در همه حال خوش آهنگ و موزون و شورانگیز...

اخوان ثالث صادق تر و بی ریاتر و بی تکلف تر و درویش تر از هر کس دیگر بود. در کار دین و ایمان هم بدعتی آورد که فقط او می توانست بیاورد و از زبان هر فرد دیگر حیثیت گوینده را بر باد می داد. مانی و مزدک را از تهمت های یک هزار و دو هزار ساله تبرئه کرد و نام زردشت و مزدک را به یکدیگر گره زد و خود را رک و راست پیرو مزدشتی نامید، و هر جا که مجال یافت، خواه در شعر و خواه در مقالاتش، به ویژه در مؤخره طولانی کتاب از این اوستا، از آفرین و درود بی پروا بر آن مردان اهورایی و امشاسپندان مزدیسنی دریغ نوزید، پته «یه وری» ها را هم حسابی بر آب ریخت.^۲

شاید اوصافی که درباره امید پشت سر هم ردیف کردم گزافه و اغراق پنداشته شود و ناشی از شیفتگی من به سخن و سیرت این اعجوبه روزگار به حساب آید. ولی چنین نیست، و با آن که مجال این یادداشت تنگ است، شاهد را، از میان چندین کتاب و دهها مقاله که در شناساندن و نقد شعر او نوشته اند، فقط چند عبارت فصیح و زیبای زیرین را از نویسنده ژرف نگر صاحب سبک ابراهیم گلستان نقل می کنم از مقاله او به نام: «سی سال و بیشتر با اخوان». گلستان می نویسد:

من شادم از این که در دوره ای زندگی کردم که مهدی اخوان شعر می سرود. ذهنم محصول آشنایی سی سال و بیشتر را تقطیر کرده بود. دیگر چه می خواهم؟ ... شعرش بیان آدمیت بود اما خودش نمونه آدم در روزگار پست و بلند ندیده های بمانند، بی ادعا ولی یکی شده با کار و شعرش بود. احمق، عجول و پررو نبود که مفهوم شعر نوین را از روی ترجمه ها بی بگیرد که از فرنگی به دست می آید، با آه و آوه های رمانتیک بیسوادانه، با تصویرهای باب اقالیم دیگر و فرهنگهای بیرونی. شعر را از خودش به دست می آورد نه از تقلید یا رونوشت برداری از روی ترجمه ها. وقتی که سد شکست که البته کار نیما بود، درجه دوم ها دنبال او رفتند... در کارهای اصلی اخوان یا فروغ تقلیدی از نیما نمی بینی - تقلید نمی بینی... باور نمی کردی این همه استقلال و استغنا، این اندازه عزم و سربلندی و یکدندگی، این قدر صبر و هوشیاری و آمادگی به تحمل، این قدر تصمیم در استواری و این قدر استوار در تصمیم، این قدر بس کردن به حد اقل در جسم و هیچ بس نکردن به حداکثر در حس، در عین حال این قدر ناقلا در ذهن، تند در ادراک، شوخ در زبان و قلم در عین بکرنگی... اخوان درست بود، بی قلب بود، بی دست کج، بی دهان آلوده... نفرین و غیظ اگر می آمد از یک گره در روح، از نقص عضو، از ناجنسی نمی آمد، از

دل بستگی به حفظ روشنایی بود... او بی شعر مهدی اخوان بود و مهدی اخوان با شعر و در درون شعر می ماند... او آشنای عشق بود، از اهل رحمت بود، و این موهبت را از میراث فطرت داشت. بر سر تاج رندی داشت زیرا که سرفرازی عالم را در این کلاه می دانست. در خیل عشقبازان ذکرش بماند، که می ماند...^۲

این دورند عالم سوز، اخوان و گلشیری را نمی توان در مقاله ای کوتاه شناساند. آن دو مرد گرمی را باید در شعر و داستان‌شان جستجو کرد و دید. هر شعر اخوان و هر داستان گلشیری را که باز کنید راه به حوادث و عالمی می برید که مانند کاتا کومب های رم قدیم پیچ در اندر پیچ است. راهنمایی چراغ به دست لازم است که شرح و تاریخ هر کدام را بگوید. آنچه در باب اخوان گفتم و نقل کردم ناشی از شباهت اخلاقی این دو مرد کم نظیر بود. و داعی این نوشتن، نقل نقال گلشیری ست که در آن حکایت سفر اخوان را به مشهد توأم با ظرافت و چاشنی که خود بر آن افزوده است گفته و من آن را به زبان انگلیسی نقل کرده ام تا در کتابی از داستانهای گلشیری که زیر چاپ است به طبع برسد.^۴ چند ماهی کار روی گلشیری، آشنایی مرا با روان و اندیشه و قلم این عزیز از دست رفته بیش از پیش نزدیک کرد و جایز شمردم که چند سطر به یاد آن دو بزرگ بنویسم.

شخصیت و رفتار گلشیری، در اساس و اصول، با وجود خصال جداگانه هر کدام، شباهتی چشمگیر به اخوان داشت و می شود گفت که هر کدام از بعضی جهات یا در لحظه هایی از زندگی آینه دیگری بود.

گلشیری مردی بود سخت آزاده و آزاد بخواه. تعصب نژادی و حتی دینی نداشت، می گویم حتی. چون تعصب دینی بیش از هر نوع دیگر رایج است و چشم را کور و دل و زبان را آلوده به دروغ می سازد. هر انسانی را به میزان انسانیتش می شناخت و حرمت می نهاد. در کودکی و اوان جوانی تا وقتی کاری نگرفته و چند غاز پول به کف نیاورده بود، در عسرتی غم انگیز می زیست. به هر جان کنندی بود دبستان و دبیرستان را در زادگاه خود اصفهان و سپس در آبادان تمام کرد، شغل معلمی گرفت، و با یک دوچرخه فکسنی ساعتها پا می زد و به یکی از دهات نه چندان نزدیک می رفت و برمی گشت. بعد وارد دانشکده ادبیات شد و تحصیل ادبیات را به پایان برد. با گروهی از دوستان باهوش گرد هم آمدند، از آن جمله یکی زنده یاد بهرام صادقی بود، یکی ابوالحسن نجفی (همان دانشمندی که چند سال پیش شاهکار فرهنگ عامیانه را در دو جلد منتشر کرد) و نیز میرعلانی و دوستخواه. حلقه گلشیری در سالهای چهلم شمسی جنگ اصفهان را به راه انداخت که در آن آثار آنها از جمله چند داستان گلشیری و شعر و مقاله او به طبع رسید. اولین مجموعه

داستانهای گلشیری مثل همیشه بود و سپس شازده احتجاب که یک شبه نام او را بر سر زبانها انداخت: یک نویسنده بزرگ متولد شده بود.^۵

گلشیری در کوره تنگدستی پخته شد و چشم بینا یافت. درسی سال گذشته با قلم و قدم پیشوای هم نسلان و نسل جواتران بود. نمی ترسید. به فکر خودش نبود، به فکر ابدیت ارزشهای فرهنگ سرزمین خود بود. برای آزادی قلم مبارزه می کرد. کانون نویسندگان را بعد از انقلاب او و سیمین بهبهانی، و البته با یاری دیگر صاحب قلمان، زنده کردند. هم حکومت پهلوی او را به زندان فرستاد و هم حکومت خمینی. بارزترین صفت انسانی او، همانند اخوان، بی‌ریایی و پاکبازی بود. هر دو به نوعی لایالی و قلندر پیشه امروزی بودند. جز شرف و حرمت اخلاق و انسانیت قید و بندی نمی شناختند. با آدمهای رسمی و به ظاهر متعهد و دین دار آیشان به یک جو نمی رفت. تجاوز به حق حیات و آزادی فکر دیگران را از خصائص مردم دغلباز و سودجو و عوام فریب و خررنگ کن یافته خود راه مخالف را در پیش گرفته بودند. تظاهر نمی کردند که عابد و زاهد و مسلمان اند. اگر شراب می خوردند پنهان نمی کردند. دهانشان را نمی شستند. اگر هوس فسق داشتند، صاف و ساده دنبال فسق می رفتند. کفش کنی مسجد را نمی پسندیدند. پیشوای هردوشان حافظ و دستور زندگیشان حکم حافظ بود:

اگر فقیه نصیحت کند که عشق مبار *

گرچه بر واعظ شهر این سخن آسان نشود *

ریا حلال شمارند و جام باده حرام *

صوفی شهر بین که چون لقمه به شبیه می خورد *
پاردمش دراز باد این حیوان خوش علف

گلشیری بارها به اروپا سفر کرد. خانه هاینریش بل (Boll) برنده جایزه نوبل در ادبیات، همیشه مقدمش را گرامی می داشت. تعدادی از آثارش، از جمله آینه های در دار و رمان جن نامه را به همت و یاری ایرانیان سوئد به چاپ رسانید. دو جایزه ادبی اروپا به او تعلق گرفت. دوبار هم به امریکا آمد. همه جا در مجامع ایرانیان و کنفرانس ها سخن می گفت. روزنامه معروف آلمان فرانکفورتر آگماینه دوبار، هر بار یک صفحه تمام به او اختصاص داد. خبر درگذشتش را نیویورک تایمز با شرحی درست همراه با عکسش انشار داد (۱۲ ژوئن ۲۰۰۰). گلشیری بیش از هر نویسنده دیگر نوشت و اثر پرداخت. جریان سیال ذهن را از غرب آموخته بود و آن را با تردستی و ابتکارهای خود و با شرایط زمینه زندگی ناآرام ایرانی و آرمانهای عشق و آزادی پیوند زده و سبکی به وجود آورده بود که

برای فهمیدنش هر خواننده ای، هر قدر هم تیزهوش، به تلاش می افتاد و می افتد. گلشیری چالشگر ذهنهای متفکر بود. خواندن آثارش تفریح خاطر نمی آورد، تقلای فکری می طلبد. حتی ساده ترین و کوتاه ترین داستانش موسوم به سبز مثل طوطی - سیاه مثل کلاغ^۱ وقتی یک خواننده ایرانی را به اشتباه غریبی انداخت که گمان کرد حکایت پچگانه ای ست که در آن حسنی طوطی می خورد و بعد از چند روز بالهایش سیاه می شود و می فهمد که کلاغ خریده است و این ماجرا به زبانی ساده چند بار تکرار می شود. همین. خواننده ایرانی به این صرافت نیفتاد که در این قصه کود کانه یا احقانه حسنی رمزی هست که درک آن رمل و اسطرلاب نمی خواهد. و پیچ در پیچ هم نیست. با یک تلنگر می شود آن را شکافت. حکایت ملتی ست به ساده دلی حسنی که هی انقلاب می کند و هی گول می خورد. از این ساده تر نمی شود خصلت ملتی را نشان داد که در همین صد تا صد و پنجاه سال گذشته بارها به پا خاسته و آزادی و قانون خواسته، و هر بار کلاه سرش رفته و رسن ستمگران بر گردنش سفت تر شده است؟ گلشیری که دلک نبود و کارش مثل گفتن برای کود کان نبود!

باری گلشیری و اخوان با وجود شباهتهای بسیار در خلق و خوی انسانی، تفاوتی بارزی نیز داشتند. در وجود اخوان سادگی و صداقت موج می زد و اصالت یک روستایی سرفراز از تبار دهقانان روزگار فردوسی. اما گلشیری کار مبارزه و قلم زنی را با چاشنی زرنگی و سخت کوشی و فریب ناپذیری یک اصفهانی کامل عیار در هم آمیخته بود. بسیار شوخ و خوش صحبت بود، و مانند اخوان رک و راست و مرد میدان آزادی و انسان دوستی بود. هر دو عاشق ایران بودند، جز این که اخوان راه افراط می پیمود و به قول نظامی که «همه عالم تن است و ایران دل» ایمانی راسخ داشت و خراسان را خاستگاه و پاسگاه معنویت ایران می دانست، و البته طوس به اعتبار خاک پاک فردوسی در سویدای قلب او جا داشت و شگفتا که در همان طوس در کنار خوابگاه پرشکوه فردوسی به خاک رفت. اخوان در ۱۹۲۸ در مشهد تولد یافت، در ۱۹۹۰ سفری به اروپا رفت و به دعوت ابراهیم گلستان چند روزی در لندن مهمان او بود. می خواست به امریکا بیاید، ولی رواید امریکا را از چنان بزرگمردی دریغ داشتند. به ایران برگشت و طولی نکشید که درگذشت.

گلشیری در بهار ۱۹۹۲ به امریکا آمد. به چند شهر سفر کرد، از جمله به شیکاگو آمد. در آن ماهها به علت شکستن زانو مدتی خانه نشین بودم، تا در همان روزها نسخه های کتاب «جنگ شیکاگو» شامل ترجمه انگلیسی ۳۴ داستان از نویسندگان ایران، که

به لطف بنگاه انتشاراتی میچ (Mage) منتشر شده بود، به دستم رسید و دوستان و همکارانم را برای تجدید دیدار و نیز «جشنکی» برای چاپ کتاب دعوت کرده بودم. غروب روز پیش از مهمانی تلفون زنگ زد، گوشی را برداشتم. صدایی نا آشنا با لحنی «خودمونی» و ملامت آمیز و شوخ گفت: «آقا، مهمونی راه انداختی، بچه ها را دعوت کردی، ما را دعوت نکردی؟». گلشیری بود که البته قدمش جا بر چشم من داشت. غروب روز بعد پیش از دیگر دوستانم آمد. در را که باز کردم و دیده بوسی کردیم، چنان گرم و طبیعی و صمیمانه بود که گفתי سالهای سال همدم و همنشین بوده ایم. نشست و گل گفت و گل شنید. وجودش در آن جمع سخت عزیز بود. کتاب را ورق زد. اسم نویسنده آخرین داستان را نشنیده بود، مرا سرزنش کرد که این کیست که توی این کتاب گذاشته ای. حق هم داشت و من هم او را ابدانمی شناختم و تا امروز هم نمی شناسم و آن قصه را به خواهش دوستی که همان جا نشسته بود پذیرفته و در کتاب گذاشته بودم.

شب خوشی بود. دکتر خسرو شاکری هم که در آن ایام در شیکاگو بود حضور داشت. چند ماه پیشتر، طرف غروبی بود که از پله های عمارتی در دانشگاه افتادم. دکتر شاکری تنها کسی بود که دید و به فریادم رسید و به دنبال آمبولانس تا مریضخانه دویده بود. نمی دانم حالا کجاست. محبت او را از یاد نبرده ام. باری یکی دو ساعت که گذشت گلشیری آهسته از من پرسید که آقا این چه وضعی ست! هیچ کس سیگار نمی کشد، چیزی هم نیست که گلو مان را تر کنیم. این که زندگی نشد!... به شوخی گفتم «بله به همین دلیل است که ما را در ایران می کشند»، خیلی خندید. او را به اطاقی دیگر بردم و پنجره را باز کردم (۲۵ از دیپهست بود و هوا هنوز سرد). قدری دو نفری نشستیم و گپ زدیم و او سیگارش را کشید. اما گلوش خشک ماند. وقتی کم کم مهمانان متفرق می شدند، چند ورق از جیب خود درآورد. قصه «نقل نقال» بود در شرح سفر اخوان ثالث به مشهد، ترکیبی از واقعیت و خیال و فوق العاده شیرین و خواندنی. دو سه صفحه آن را برایمان خواند که دوستان غیر ایرانی البته نمی فهمیدند. نسخه را به من سپرد و ماند تا پس از وفاتش در مجله کاوه منتشر کردم، اما اندکی پیشتر از آن در جلد دوم باغ در باغ که مجموعه مقالات اوست، طبع شده بود.^۸

جای این دو شاعر و نویسنده که در زمره قله های افتخار فرهنگ ما و قوم ما در قرن بیستم بودند خالی ست. از من ایشان را هزاران یاد باد.

بخش زبانها و تمدنهای خاور نزدیک، دانشگاه شیکاگو

یادداشتها:

- ۱- گزیده از «سرکوه بلند»، از مجموعه عاشقانه ها و کیود، طهران، ۱۳۴۸، ص ۱۱۶.
- ۲- از این اوستا، طهران ۱۳۴۴، مؤخره، ص ۱۰۹-۲۲۲.
- ۳- ابراهیم گلستان، «سی سال و بیشتر با مهدی اخوان»، ایران شناسی، سال دوم، شماره ۴، ص ۷۵۵-۷۷۳.
- ۴- *Black Parrot, Green Crow*، شامل ۱۸ داستان و چند شعر گلشیری با مقدمه، ۲۰۰۳، چاپ Mage.
- ۵- حسین سنابور: همخوانی کاتبان: زندگی و آثار هوشنگ گلشیری. ۳۹۲ ص، طهران، نشر دیگر، ۱۳۸۰.
- ۶- مجموعه جبه خانه، تهران ۱۳۶۲، ص ۱۱۵-۱۱۹.
- ۷- *Stories from Iran. A Chicago Anthology 1921-1991*, Mage Publishers, . Washington 1992.
- ۸- «نقل نقال»، در مجموعه باغ در باغ، جلد دوم، تهران ۱۳۷۸. ص ۵۷۳-۵۸۳.

«آیه های شیطانی» و ترجمه های فارسی آن در ایران

مقدمه

در ۱۹۸۸ کتابی به نام *The Satanic Verses* (آیه های شیطانی) چاپ شد. عنوان کتاب اشاره ای ست به «داستان غرائبق» که محمد بن اسحاق در شرح حال پیمبر اسلام از آن سخن به میان آورده است. برای مسلمانان، این داستان که آسمانی بودن قرآن را به شک می اندازد، حقیقت ندارد و ذکر آن نشانه بد اندیشی ست نسبت به دین اسلام. نویسنده کتاب، سلمان رشدی، مسلمان هندی الاصلی ست که در ۱۹۴۷ در بمبئی به دنیا آمده است. آیه های شیطانی، یکی از چهاررمان رشدی ست که با فرهنگ و تاریخ مردم شبه قاره هند سرو کار دارند. سه کتاب دیگر او عبارت است از: *Midnight's Children* (بچه های نیمه شب که به فارسی ترجمه و برنده جایزه ای شد)، *Shame* («شرم»)، *The Moor's Last Sigh* («آخرین آه مور»).

آیه های شیطانی در ۱۵ اکتوبر ۱۹۸۸ در هند مهر سانسور خورد. دولت راجیو گاندی کتاب را به خاطر محتوای مذهب ستیزی اش خطرناک شمرد. در اوائل سال ۱۹۸۹، آیه های شیطانی بارها در انگلستان و پاکستان سوزانده شد. در بعضی از این کتابسوزیها تعدادی هم مجروح و کشته شدند. در ۲۴ فوریه به فتوای آیت الله خمینی خون رشدی و ناشران کتابش حلال اعلام شد و برای کسی که سلمان رشدی را به قتل برساند جایزه ای

نیز اعلام گردید. در پی این فتوا برخی مترجمان کتاب به قتل رسیدند و رشدی مجبور شد با محافظین انگلیسی اش در پناهگاههای گوناگون دور از همسر و فرزندش زندگی کند. برای بسیاری از غربیها فتوای آیت الله خمینی نشانه عدم آزادی بیان در اسلام است در حالی که برای بسیاری از مسلمانان کتاب رشدی نشانه اهانت به اسلام است. در ایران عقیده اساسی آن است که کتاب چیزی جز توطئه علیه اسلام نیست. برای بعضی اندیشمندان ایرانی خارج از کشور فتوای آیت الله خمینی وسیله ای بود برای جدا کردن طرفداران انقلاب اسلامی از دشمنان آن.

*

پس از صدور فتوای آیت الله خمینی علیه سلمان رشدی و ناشران آیه های شیطانی،^۱ از روز ۲۵ بهمن ۱۳۶۷ به بعد، شماری از نویسندگان فارسی زبان در ایران به ترجمه و تفسیر آن پرداخته اند.^۲ بیشتر نوشته های آنان، در حکم «رد علی» های علمای مسلمان مبارز در دورانه های گذشته - مخصوصاً در جنگهای صلیبی - است و می توان گفت که پاسخهای به آیه های شیطانی مجموعاً مکتب ماندی را از رشدی ستیزان تشکیل می دهد. اهل این مکتب، کتاب رشدی را اثری ادبی نمی دانند بلکه از آن به عنوان حربه ای در نبرد دیرینه بین مغرب زمین و جهان اسلام سخن به میان می آورند. به دید رشدی ستیزان، نویسنده «هندی الاصل و مرتد ملی» دسیسه گر و یا آلت دست نیروهای «استعمار جهانخوار» است که به قصد سست کردن شالوده عقاید مسلمانان، مقدسات اسلام را مورد استهزاء و توهین قرار داده است. یکی از پیامدهای اتفاقی تلاشهای مکتب رشدی ستیزان این است که قسمتهایی از آیه های شیطانی برای اولین بار به فارسی برگردانده شد. این ترجمه ها به درد آن فارسی زبانانی می خورد - که برخلاف تعداد قلیلی دانشمندان مورد اعتماد مقامات جمهوری اسلامی - دسترسی به کتاب رشدی ندارند ولی از روی کنجکاوی می خواهند هتک حرمت اسلام را که به قول رشدی ستیزان در این کتاب وجود دارد با چشم خودشان ببینند. هدف این مقاله بررسی چگونگی برخی از این ترجمه های فارسی آیه های شیطانی ست.

یکی از اولین مترجمان بخشی از آیه های شیطانی نصرالله پورجوادی ست، مدیر مسؤول و سردبیر مجله نشر دانش. ترجمه وی در نشر دانش مورخ فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۸، یعنی دو ماه پس از صدور فتوای آیت الله خمینی، به چاپ رسید. در مقاله پورجوادی درباره پیدایش رمان رشدی سخن به میان می آید. به گمان وی، احساس حقارت رشدی در برابر عظمت و نیرومندی غرب، که «حدود دو قرن ملت او را به فقر و فلاکت و

درماندگی و استعمار و استضعاف مادی و معنوی کشانده است»، انگیزه نوشتن آیه های شیطانی بوده است. پورجوادی شاید اولین دانشمند فارسی زبانی ست که نظریه «عقدۀ حقارت» را در توجیه تألیف کتاب و «پدیده ای» به نام سلمان رشدی را پیشنهاد کرده است.

اما تکه ای از آیه های شیطانی را که پورجوادی به فارسی برگردانده است به موضوع احساس حقارت رشدی بستگی ندارد. قسمت منتخب (ص ۲۱۱) به امامی مهاجر اشاره می کند که مقیم لندن است و شبیه آیت الله خمینی. در این تکه سخنگوی امام که «بلال» نام دارد شعارهای وی را می خواند:

‘Death to the tyranny of Empress Ayesha, of calendars, of America, of time! We seek the eternity, the timelessness, of God. His still waters, not her flowing wines.’ Burn the books and trust the Book; shred the papers and hear the Word, as it was revealed by the Angel Gibreel to the Messenger Mahound and explicated by your interpreter and Imam, ‘Ameen...’

ترجمۀ پورجوادی، که جز در چندجا با اصل کاملاً هماهنگی دارد، تسلط وی را بر دوزبان و فرهنگ به خوبی نشان می دهد:

مرگ بر جباریت ملکه عایشه، مرگ بر جباریت تقویمها، مرگ بر امریکا، مرگ بر زمان. ما طالب ابدیتیم، خواهان رسیدن به لازماتیم، مشتاق لقای خدا ایم. کتابها را بسوزانید و فقط به کتاب الهی اطمینان کنید. اوراق را پاره کنید و به کلمه گوش دهید، به همان صورتی که جبریل به پیامبر ماهوند وحی کرد با تفسیری که امام از آن می کند. آمین.

از ترجمه پیداست که عباراتی بر اصل افزوده شده است و، به گمان این نویسنده، دست توانای مترجم در این اضافات نمایان است. یک مثال: در جمله زیر، زبان اصل به نهایت

موجز است: We seek the eternity, the timelessness, of God

اما در ترجمه، با اضافه کردن دو صفت فاعلی، به اصل، جمله بسط داده شده است:

صفت فاعلی

ما طالب ابدیتیم، خواهان رسیدن به لازماتیم، مشتاق لقای خدا ایم.

مفهوم اصل نیز در این ترجمه تغییر داده شده است. رشدی می نویسد که پیام پیروان امام مهاجر این است که ابدیت و لازماتی خدا را می خواهند، ولی در ترجمه، آنها سخت

خواهان دیداری با خدا می باشند. اما این دگرگونی عیبی ندارد، چون «مشتاق لقای خدا» نه فقط روح اصل را می رساند - به دیگر سخن از ابعاد معنوی آن بهره های مناسب و مجاز می برد - بلکه چاشنی از نثر مسح رشدی (که البته در این تکه نیست ولی در هر صفحه کتاب مشهود است) به خورد خوانندگان فارسی زبان می دهد. یک نمونه مشابیه: در ترجمه جمله اول این قسمت، پورجوادی چند تا «مرگ بر...» به اصل می افزاید که با توجه به مقتضیات سخنگویی فارسی کنونی خیلی به جاست، و حتی می توان گفت که در این مورد زبان ترجمه از زبان اصل رساتر است.

متأسفانه بیشتر مترجمان فارسی آیه های شیطانی دارای مهارت پورجوادی نیستند. هدف اساسی اکثر مترجمان رشدی ستیز، ارائه بدگویی و بداندیشی نویسنده نسبت به اسلام، انبیاء و پیغمبر و یاران و زنانش است. از این روست که در ترجمه های شان نوآوریهای زبانی رشدی نادیده گرفته می شوند. آیت الله محمد صادقی از این دسته مترجمان است. در آیات رحمانی،^۳ وی پاره ای از کتاب رشدی را ترجمه می کند که بر اساس داستان عبدالله بن سعد ابی سرح، یکی از کتاب وحی نوشته شده است. طبق روایتی در کتاب المغازی الواقدی،^۴ عبدالله بن سعد کاتب موثقی نبود. هنگامی که پیغمبر «سمیع علیم» املاء می کرد، عبدالله بن سعد به جای آن «علیم حکیم» می نوشت و پیامبر از تحریفات کاتب کاذب در حرفهای خدا غافل بود. این واقعه، عبدالله بن سعد را به این نتیجه رسانید که قرآن ساخته خود او بود نه خدا. پس از بازگشت محمد به مدینه، قرار بود عبدالله بن سعد به دستور پیغمبر به قتل برسد.

در آیه های شیطانی داستان عبدالله بن سعد تا اندازه ای عوض شده است. به جای وی، در روایت رشدی کاتب وحی سلمان فارسی (یکی از هم نامان مؤلف) است. اما غیر از این جابه جایی، رشدی (ص ۲۶۷) همان روایت الواقدی را نقل می کند:

After that, when he sat at the Prophet's feet, writing down rules rules rules, he began, surreptitiously, to change things.

'Little things at first. If Mahound recited a verse in which God was described as *all-hearing, all-knowing*, I would write, *all-knowing, all-wise*. Here's the point: Mahound did not notice the alterations. So there I was, actually writing the Book, or rewriting, snyway, polluting the word of God with my own profane language. But, good heavens, if my poor words could not be distinguished from the Revelation of God's

own Messenger, then what did that mean? What did that say about the quality of the divine poetry?»

ترجمهٔ صادقی (ص ۱۶) مفهوم اصل را کم و بیش می‌رساند اما در عین حال برخی بدایع نثر رشدی در آن از بین می‌رود:

هنگامی که سلمان با بین پای پیغمبر نشسته بود و فوانین را می‌نوشت، به طور یواشکی و به دور از چشم پیغمبر شروع کرد به تغییر دادن مطالب که ابتدا چیزهای بی‌اهمیت را تغییر دادم اگر «ماهوند» آیه ای را بیان می‌کرد که در آن خداوند را واقف و عالم به همه چیز خطاب کرده بود، من می‌نوشتم عالم و دانا به همه چیز، مهم همین جا بود که «ماهوند» به این تغییرات توجه نمی‌کرد، بنا بر این در حقیقت این من بودم که این کتاب را می‌نوشتم یا باز نویسی می‌کردم و کلام خداوند را با زبان ناپاک خود نجس و آلوده می‌کردم، اما ای خدای بزرگ اگر کلمات ناچیز من با وحی مرستادهٔ خداوند فرقی نداشت و نمی‌شد آنها را از هم متمایز و جدا کرد، بنا بر این به چه معنی بود؟ چه چیزی می‌توان دربارهٔ نظم و نثر الهی و آسمانی گفت؟

با افزایش پیشوند «all-» به «seeing»، «hearing» و «knowing»، رشدی می‌کوشد طنینی از سه صفت بسیط خداوند «سمیع»، «علیم» و «حکیم» که عیناً در قرآن و همچنین در داستان الواقدی هست، در گوش انگلیسی زبانان به وجود بیاورد. اما در ترجمه، واژه‌های مأنوس کتاب آسمانی نیست، و به جای آن کلمات غیر معمول «واقف» و «عالم» و «دانا» به کار برده می‌شود.

در پائیز ۱۳۶۸، حدود سه ماه پس از انتشار آیات رحمانی، کتاب رشدی ستیز دیگری به نام حقارت سلمان رشدی! به چاپ رسید. چنان که از عنوان کتاب پیداست، این اثر به دنبال علت نوشتن آیه‌های شیطانی در زخم خوردگیهای روانی مؤلفش می‌گردد. نویسندهٔ کتاب، مصطفی حسینی طباطبائی سابقه ای در پاسخگویی به نوشته‌های جنجالی دارد. بخش اول کتاب وی، خیانت در گزارش تاریخ، که نقد تند است بر ۲۳ سال علی دشتی در پائیز ۱۳۶۱ انتشار یافت.^۵

حقارت سلمان رشدی در حقیقت تاریخچهٔ عداوت سیاسی و فکری غرب با اسلام است. نویسنده، سخن از وقایعی مانند جنگهای صلیبی و از فیلسوفان اسلام ستیز مثل منتسکیو (Montesquieu) و ولتر (Voltaire) و نیز از مستشرقین «معرض» چون هانری لامنس (Henri Lammens) و اگناس گلدزیهر (Ignac Goldziher) به میان می‌آورد. همچنین کتابهای دیگر رشدی مانند «شرم» و بچه‌های نیمه شب را بررسی می‌کند تا ریشه‌های کینهٔ وی را نسبت به اسلام جستجو کند. چون این همه مطلب در کتابچهٔ سی و

هشت صفحه ای گنجانیده شده است، دیگر جایی برای برگرداندن بخشهایی دراز از آیه های شیطانی باقی نمی ماند. بنا بر این حسینی طباطبائی تنها به ترجمه ناسزاهایی اکتفا می کند که نویسندهٔ رمان آنها را برای توصیف یاران پیمبر به کار می برد. در آیه های شیطانی (ص ۱۰۱)، خالد بن سعید و بلال بن رباح حبشی و سلمان فارسی با لقب هجوآمیز «trinity of scum» نامیده می شوند، که حسینی طباطبائی (ص ۳۲) آن را «مثلث تُفاله» ترجمه می کند. البته منظور نویسندهٔ داستان از «Trinity» ثالوث [= تثلیث: اب، ابن، و روح القدس] است که نه فقط از لحاظ لغوی با اصل نزدیکتر است، بلکه به دلیل این که در ذهن خوانندگان انگلیسی زبان «ثالوث اقدس» را به یاد می آورد بیشتر به درد کتابی می خورد که درون مایهٔ آن اصالت شک است، نه اصالت درستی کلام خدا.^۱ به عبارت دیگر، راوی آیه های شیطانی نه تنها رویدادهای معروف را در تاریخ اسلام با دید غیر دینی و طنزآمیز می نگرد بلکه بسیاری از روایات کتابهای آسمانی و سیره نویسان را درخور تردید و تمسخر می داند. در ترجمه، که «مثلث» جای «ثالوث» را می گیرد، هستهٔ لامذهبی اصل پنهان می گردد.

بدون تردید مفصلترین و پرفروشترین^۲ فرآورده های مکتب رشدی ستیز، نقد توطئه آیات شیطانی به قلم سید عطاءالله مهاجرانی، وزیر سابق فرهنگ و ارشاد اسلامی ایران است. مهاجرانی انواع روشها و نوشته ها را برای توضیح و توجیه فتوای آیت الله خمینی به کار می برد. گاهی به افزارهایی توسل می جوید که مرسوم نقض نویسی در جدالهای مذهبی قرون وسطی بوده است مانند آیات قرآن، احادیث نبوی و ائمه، و امثال عربی چون «من احب شیئاً اکثر ذکره» (ص ۴۷؛ در توضیح اشاره های فراوان رشدی به حرامزادگی). و گاهی نیز به آثار پراکندهٔ مستشرقین متوجه می شود. یکی از اکتشافات پژوهشهای مهاجرانی «وجه مشترکی» (ص هفده) ست در کارهای چهارتن از خاورشناسان بزرگ اروپایی که همهٔ آنها دربارهٔ افکار و زندگی پیمبر اسلام تحقیقات فراوانی دارند. این مستشرقین عبارتند از: تئودور نولدکه (Theodor Noldeke)، ویلیام مونر (William Muir)، مونتگمری وات (Montgomery Watt) و گلدزیهر. آن وجه مشترک این است که هر چهار خاورشناس پذیرای واقعیت حدیث غرائبق («آیات شیطانی» عنوان رمان) اند و بنا بر این منکر اصالت قرآن. از این دریافت، مهاجرانی استنباط می کند که مستشرقین مزبور و سلمان رشدی، که طرح بیشتر زمانهایش با فقدان ایمان سر و کار دارد، در یک توطئهٔ جهانگیر علیه اسلام همدستند.^۳

مهاجرانی نیز بیش از همهٔ رد نویسان بر آیه های شیطانی کارهای ادبی و غیر ادبی

رشدی را با دقت مطالعه می کند. وی دنبال قرائنی می گردد تا ثابت کند که آیه های شیطانی محصول غربردگی مزمن نویسنده اش است. با بهره گیری از رمانهای بچه های نیمه شب، «شرم» و آیه های شیطانی نسبتاً ای درست می کند از سلسله افراد شکاک و از خدا برگشته ای که همه آنها به قول وی در اصل همان سلمان رشدی می باشند.

خاندان خدانشناسان

سلمان رشدی



سلیم سنایی در «بچه های نیمه شب»



عمر خیام در «شرم»



جبرئیل فرشته در «آیه های شیطانی»

یکی از اعضای این خاندان، شخصیت اصلی و بنیادی آیه های شیطانی ست به نام اسماعیل نجم الدین (چنان که رشدی می نویسد در عربی «ستاره مذهب» معنی دارد). او پس از وفات پدرش، نجم الدین ستاره سینمای هند می شود و به اسم مستعار جبرئیل فرشته سرشناسی و ثروت حیرت آوری به دست می آورد. گویا شک ایمان زدای جبرئیل از داستانی آب می خورد که روزی پدرخوانده اش، باباصاحب مهاتره («مهتر» در ترجمه مهاجرانی)، روایت می کند. باباصاحب به تناسخ اعتقاد دارد و گاهی وانمود می کند که می تواند به وسیله لیوان جادویی با ارواح تماس بگیرد. داستان سرنوشت سازی که باباصاحب برای پسر خوانده اش نقل می کند در آیه های شیطانی (ص ۲۱) چنین است:

Once (Mhatre recounted) the glass had been visited by the most cooperative of spirits such a too-friendly fellow. see. so I thought to ask him some big questions. *Is there a God*, and that glass which had been running round like a mouse or so just stopped dead. middle of table, not a twitch, completely phutt kaput. So, then, okay, I said, if you won't answer that try this one instead, and I came right out with it, *Is there a Devil.* After that the glass – baprebap!– began to shake – catch your ears! – slowslow at first then faster-faster, like a jelly until it

jumped! – ai-hai! – up from the table, into the air, fell down on its side, and – O-ho! – into a thousand and one pieces, smashed. Believe don't believe. Babasaheb Mhatre told his charge but thenandthere I learned my lesson: don't meddle, Mhatre, in what you do not comprehend.

ترجمه مهاجرانی مانند ترجمه حسینی طباطبائی مفهوم اصل را کم و بیش می رساند، اما چون توجه مترجم بیشتر روی از دست دادن ایمان جبرئیل متمرکز است ترجمه اش (ص ۷۹) فاقد واژه ها و عباراتی است که در تعیین سبک و لحن استثنایی کتاب سهم بسیار مهمی دارد.

یک بار روحی در لیوانی ظاهر می شود. بابا صاحب از روح می پرسد که آیا خداوند وجود دارد؟ این سؤال سؤالی مهم و بزرگ برای او بوده است. لیوان مثل موش نیمه جانی تکانی مختصر می خورد و متوقف می ماند. سپس می گوید. اگر نمی خواهی جواب بدهی به این پرسشم پاسخ بگو. آیا شیطان است؟ لیوان شروع به تکانهای شدید و گوشخراش می کند و به بالا می پرد! از میز کنده شده و به هوا پرتاب می شود و به هزار و یک تکه تقسیم می شود و بابا صاحب از آن پس این درس را می آموزد و به خود می گوید: «به چیزی که درک نمی کنی نپرداز».

یکی از ویژگیهای برجسته سبک رشدی لهجه شناسی وی است. بابا صاحب مثل بسیاری از شخصیت‌های رمان به لهجه خاص خود به انگلیسی حرف می زند. در این بخش کوچک چند بار «انگلیسی هندی» زبانان را تقلید می کند یعنی پرگویی و تند تند حرف زدن با بهره گیری از ترکیبها و تعبیرهای عامیانه، روح لیوانی، روح ساده ای نیست بلکه به گفته بابا صاحب «همکارترین و جون جونی ترین ارواح» است. افزون بر این در ترجمه، لیوان فقط «متوقف می ماند»، ولی در اصل «وسط میز، بدون لرزه ای، کاملاً حاج و واج» می ماند. در سخن بابا صاحب، که زائیده فرهنگ گفتاری پناهجویان هندی/اردو زبان است، پر حرفی و استعمال اصطلاحات اهالی محله های مهاجرنشین لندن کاملاً طبیعی و به جا به نظر می آید.

گذشته از لهجه شناسی، امتیاز دیگر نثر رشدی نوآوری زبانی اوست. در نیمه دوم سده بیست، هجوم مهاجران از مستعمرات سابق بریتانیا در هند و آفریقای شرقی و جزایر کارائیب نیازی در زبان انگلیسی به وجود آورد به بیان معانی و مفاهیم جدید. برای برآوردن این احتیاج، رشدی دست به نوآوری‌هایی می زند که ویژه نثر وی است. یکی از ابتکاراتی که در پاره بالا دیده می شود ولی در ترجمه اثری از آن نیست، برگرداندن تحت اللفظی اصطلاحاتی از هندی/اردوست. عباراتی مانند «slowslow» («آهسته آهسته») و

«believe don't believe» («باور کن باور نکن») و «thenandthere» (روی هم نوشته: «همینهمانجا») در انگلیسی نوشتاری «رسمی» سابقه ندارد. این عبارات نه فقط صبغه محلی به اصل می دهد بلکه، به عقیده این نگارنده، امکانات سخن پردازی را در انگلیسی به طور کلی می افزاید. رمانهای رشدی با لحن و زبان خاصشان احساسات و اندیشه های مردمی را بیان می کند که در آثار ادبی انگلیسی معاصر، به ویژه در رمانهای برنده جایزه های معروف، بی صدا مانده بوده اند. اما در ترجمه مهاجرانی، زبان پیراسته و نو رشدی به گویشی خشک، محدود و کمرنگ دیگرگون می شود.

پس از نقد توطئه آیات شیطانی، عده ای از پژوهشگران شاید به تقلید کتاب مهاجرانی و شاید هم به امید کسب توفیق در این میدان، شروع به رشدی ستیزی کرده اند. نویسنده دسیسه آیات شیطانی، که کتابش در زمستان ۱۳۶۹ انتشار یافت، تنها دو سه صفحه به آیه های شیطانی و «وقیحانه ترین اهانتها به ساخت مقدس پیامبر» آن (ص ۳۵) اختصاص داده است. از این روست که وی فقط به بازگویی و تصحیح نکته ای از نقد توطئه آیات شیطانی اکتفا می کند و آن نکته این است که مهاجرانی (ص ۱۰۶) می نویسد، «سلمان رشدی... اسماعیل را (ابراهیم، در اصل، ص ۹۵) - العیاذ باللہ - حرامزاده می داند». در دسیسه آیات شیطانی (ص ۳۶) می خوانیم «رشدی... حضرت ابراهیم علیه السلام را - نعوذ باللہ - حرامزاده معرفی می کند». در این مورد مترجم نمی تواند از آیه های شیطانی نقل قول کند بدون این که عبارت نعوذ باللہ را اضافه کند، که به حکم طلسمی کار او را از شر سب پیمبران یا صحابه و زنان پیمبر اسلام مصون نگه می دارد.^۱ در اسلام از دیدگاه دانشمندان جهان، محتوای آیه های شیطانی فقط در پنج صفحه (۱۲۲-۱۲۷) تلخیص و به غایت فشرده شده است. پیداست که نگارنده کتاب، حجت الاسلام علی آل اسحاق. از ترجمه های دیگران و نه از روی اصل (ص ۱۲۸) درباره چند و چون آیه های شیطانی آگاه شده است. به هر حال ترجمه پاره ای از کتاب را (ص ۳۶۴) می آورد که در آن توجه به صورت ظریفی در تعریف و تعیین آداب خواب و اکل و معاشرت اسلامی مسخره می گردد:

The revelation - the *recitation* - told the faithful how much to eat, how deeply they should sleep, and which sexual positions had received divine sanction, so that they learned that sodomy and the missionary position were approved of by the archangel.

البته برخلاف هذیانات خواب جبرئیل فرشته، که منبع این قسمت کتاب است، این

مقررات جزو وحی نبود.

در ترجمه، مفهوم عبارات «sexual positions»، «sodomy» و «missionary positions»، از انگلیسی به فارسی به خوبی انتقال نیافته است:

وحی به مؤمنین گفت چقدر بخورند. چقدر بخوابند و در چه شرایطی رابطه نزدیک جنسی حرام شده حتی مؤمنین فهمیدند که لواط و رابطه نزدیک جنسی توسط سرکرده فرشتگان معین شده است.

در اصل «شرائط» جماع دقیقاً مطرح نیست گفته شده است که در حین آن زن و مرد چطور باید بخوابند، بنشینند یا بایستند. پس در این بافت زبانی، منظور از «sodomy» لواط (به معنی امردبازی) نیست بلکه وطی فی دُبر است و همچنین مفهوم «missionary position» عکس آن یعنی طرز نزدیکی مورد تأیید مبلغین مسیحی «missionaries» است. نویسنده اسلام از دیدگاه دانشمندان جهان نیز به این نکته اشاره می کند که خود ماهیت آیه های شیطانی مانع ترجمه آن به فارسی ست. پس از نقل هفت جمله از کتاب رشدی (ص ۱۲۷-۱۲۸)، می نویسد: «اینها تازه جملاتی ست که نویسندگان مسلمان توانسته اند ترجمه کنند، آن طوری که نقل می کنند این نوشته نسبتهای بس ناروایی به عائشه و دیگر همسران پیامبر اسلام داده است که مسلمانان توان ترجمه و قدرت بیان نگارش آنها را ندارند».

و شاید این نکته دلیل دیگری ست بر این که اکثر ترجمه های فارسی آیه های شیطانی تعریفی ندارند. بسیاری از مترجمان فارسی زبان، کتاب رشدی را نه فقط «ملالت آور و کسل کننده و اغلب مشمئز کننده» (پورجوادی، ص ۳) بلکه مغایر با اخلاق و ژرفترین باورهای دینی آنها می دانند. به سخن دیگر در برگرداندن کتابی مانند آیه های شیطانی به فارسی، اختلافات بنیادی فرا زبانی راه انتقال اصل را از فرهنگ مبدأ (دنیوی، غیر دینی) به فرهنگ مقصد (اسلامی، توحیدی) ناهموار ساخته است.^{۱۱}

در ردی بر کتاب آیات شیطانی، نوشته سید هادی مدرسی، که ترجمه ای از اصل عربی ست، تعدادی از پاره های کتاب رشدی برگردانده شده است. بعضی از آنها همان تکه هایی هستند که در اسلام از دیدگاه دانشمندان جهان ترجمه شده اند. ترجمه های ردی بر کتاب آیات شیطانی تا اندازه ای دقیق تر از آنها یی ست که در کتاب آل اسحق اند. یک نمونه: ترجمه قسمت «The revelation... archangel» (ص ۱۰۹) این طور است:

وحی به مؤمنین می گوید که چقدر بخورند، چه اندازه بخوابند و کدام حالات جنسی ممنوع است و حتی فرا می گیرند که لواط و حالت همبستری مستقیم از سوی رئیس فرشتگان به رسمیت پذیرفته

شده است.

«حالات همبستری مستقیم» و «رسمیت ملکوتی» از - به ترتیب - «شرایطی را بطه نزدیک جنسی» و «رابطة نزدیک جنسی» دقیق تر و در عین حال امین تر با اصل به نظر می آید. اما باز هم «sodomy»، به «لواط» ترجمه شده که همان طوری که گفته شد مفهوم اصل را نمی رساند. در ترجمه های این کتاب نیز معاذالله های تبرئه کننده دیده نمی شود. یک مثال قسمت اصل (ص ۹۵) که ابراهیم در آن «حرامزاده» خوانده می شود چنین برگردانده می شود:

اسقف بزرگ، ابراهیم با همسرش هاجر و فرزندشان اسماعیل به این وادی قدم می گذارند. او در این جا، در این وادی هولناک، همسرش را تنها می گذارد. همسرش می پرسد: آیا ممکن است که این کار خواست خدا باشد؟ و او جواب می دهد: آری، این خواست خداوند است. و آن گاه زنارزاده خود، آن جا را ترک می گوید.

کاربرد «اسقف» به ترجمه «patriarch» (پدرسالار یا ابای بزرگ اقوام یهودیان، نه «مطران» که معادلی ست کاملاً تحت اللفظی) نیز اشتباهی ست که شاید از عربی وارد فارسی شده است.

می توان گفت که کم و کاستیهای ترجمه های فارسی آیه های شیطانی از چگونگی برخورد مترجمان با اصل کتاب ناشی شده است. همه منکر ادبی بودن کتاب رشدی اند و آن را دسیسه ای غربی علیه اسلام تلقی می کنند. در نتیجه، ترجمه هایشان مفاهیم کتاب را به طور صحیح و کامل نمی رساند. بلکه توهین رشدی را به مقدسات اسلام نشان می دهد. برای این کار کیفیت ترجمه اهمیت بسیاری ندارد و گاهی هم نیازی به ترجمه نیست. دوتا از فرآورده های اخیر مکتب رشدی ستیز، آزادی ابراز عقیده یا اهانت به توده ها و آیات شیطانی بارزترین جلوه دشمنی استکبار جهانی با اسلام ناب محمدی به چاپ رسیده اند که با وجود این که مؤلفین این دو کتاب فصلی به معرفی محتوای رمان رشدی اختصاص داده اند دست به ترجمه کوتاه ترین تکه هایی از آن نزده اند.

سدهایی که در برابر ترجمه مطلوب فارسی آیه های شیطانی قرار دارد در حقیقت بیشتر فرهنگی ست تا زبانی. تا زمانی که کتاب سندی برای اثبات مرتد بودن نویسنده اش تلقی شود، مترجمان از آفریدن ترجمه ای روان و رسا و غیر مغرضانه از آن عاجز خواهند بود.

ترجمه ناپذیری کتابهایی مانند آیه های شیطانی که با اصول اخلاقی و دینی مغایرت دارند مطلبی ست که نظریه پردازان ترجمه شناسی در اوایل دهه هشتاد به آن توجه ویژه ای

کرده اند. مکتب زبانشناسی به نام «polysystem» بر آن است که:

the social norms and literary conventions in the receiving culture... govern the aesthetic presuppositions of the translator and thus influence the ensuing translation decisions.¹²

یعنی هنجارهای اجتماعی و سنتهای ادبی فرهنگ مقصد بر پندارهای زیباشناختی مترجم حکمفرماست و به خاطر این، بر طرز ترجمه وی اثر می گذارد.

ترجمه های فارسی آیه های شیطانی که تا به حال از مکتب رشدی ستیزان در ایران صادر شده اند نمونه هایی بارز از این نظریه اند.

دانشگاه راتگرز، نیوجرسی

یادداشتها:

- ۱- عنوان کتاب در بعضی نوشته های فارسی «آیات شیطانی» ست.
- ۲- برای متن فتوا و تاریخ صدورش، ر.ک. به مهاجرانی (۱۳۷۶، ص ۱۱۷-۱۱۸).
- ۳- در تسمیه این کتاب، مؤلف رسم «ردوا الحجر من حیث آتی» را، که در ردیه نویسی مرسوم است، به کار گرفته است (ر.ک. به محدث، ص ۸).
- ۴- الواقدی، جلد ۲، ص ۸۵۵.
- ۵- بخش دوم این رساله در ۱۳۶۳ چاپ شد.
- ۶- درویش (ص ۱۴۷)، این لقب را «ثالوث الحثالة» به عربی ترجمه می کند.
- ۷- چاپ یازدهم کتاب، که دست من است، در آذر ۱۳۷۶ در ۳۱۵۰ نسخه انتشار یافته. پرفروشی نقد نوطه آیات شیطانی آن را با رمانی عوام بسند و زودخوان مثل دالان بهشت نوشته نازی صفوی (چاپ نهم، ۱۳۸۰، پنج هزار نسخه) قابل مقایسه می سازد. برای کتاب غیر داستانی که تعداد یادداشتها و مراجع آن کم نیست این توفیق تعجب آور است و شاید هم دلالت می کند بر این که فارسی زبانان سخت تشنه ترجمه روان و کامل کتاب رشدی اند.
- ۸- بیست سال پیش، م.م. احسن در مقاله ای به توجه مفرط مستشرقین اروپایی، به ویژه مونگمیری وات به «حدیث الغزانیق» اشاره کرد.
- ۹- واژه هایی که زیر آنها خط کشیده شده است در ترجمه مهاجرانی نیست.
- ۱۰- شگفت این نکته است که معمولاً در نقض نویسی به مصداق «نقل کفر، کفر نیست» نیازی به چنین جمله هایی وجود ندارد.
- ۱۱- جی سی کت فورد (ص ۹۹)، از اولین زبانشناسانی ست که مسأله «حدود ترجمه پذیری» را مطرح کرده است. برای خلاصه فشرده ای از نظریات کت فورد، ر.ک. به برگزیده مقاله های نشر دانش درباره ترجمه، ص ۴۵.
- ۱۲- Gentzler، ص ۱۰۷.

کتابشناسی:

- آیات شیطانی بارزترین جلوه دشمنی استکبار جهانی با اسلام ناب محمدی، مؤسسه فرهنگی قدر ولایت، بی جا، ۱۳۷۳.
- ابوحسین، آزادی ابراز عقیده یا اهانت به توده ها (پاسخی به اتهامات نویسنده کتاب «آیات شیطانی» و تحلیلی بر فتوای امام خمینی، ترجمه احمد بهپور، تهران ۱۳۷۱.
- برگزیده مقاله های نشر دانش درباره ترجمه، زیر نظر نصرالله پورجوادی، تهران، ۱۳۷۶.
- پورجوادی، نصرالله، «آیه های شیطانی و مسأله تمدن غرب»، در نشر دانش، سال نهم، شماره سوم، فروردین و اردیبهشت ۱۳۶۸، ص ۲-۹.
- حسینی طباطبایی، مصطفی، خیانت در گزارش تاریخ: نقد کتاب «بیست و سه سال»، بخش اول، تهران، ۱۳۶۱؛ حقارت سلمان رشدی، تهران، ۱۳۶۸.
- درویش عادل و عماد عبدالرزاق، الآیات الشیطانیه بین القلم و السیف، لندن، ۱۹۸۹.
- دسیسه آیات شیطانی فتوای امام خمینی و عکس العملهای جهانی، تألیف ستاد منطقه ۲، با تجدید نظر و اضافات کلی واحد مطالعات و تحقیقات معاونت فرهنگی، تهران، ۱۳۶۹.
- صادقی، آیت الله محمد، آیات رحمانی، در پاسخ به کتاب آیات شیطانی، تهران، ۱۳۶۸ (۲۶ رمضان ۱۴۰۹).
- محدث، جلال الدین حسینی ارموی، «مقدمه نقض و تعلیقات آن»، تهران ۱۳۳۳.
- مدرسی، سید هادی، ردی بر آیات شیطانی، ترجمه حمید رضا شیخی، قم ۱۳۷۱.
- مهاجرانی، عطاء الله، نقد توطئه آیات شیطانی، چاپ یازدهم، تهران، ۱۳۷۶.
- الواقدی، محمد بن عمر بن واقد، کتاب المغازی، تحقیق مارسدن جونس، اکسفورد، ۱۹۶۶.
- Ahsan, M.M. 1982. "The Satanic Verses' and the Orientalists" in *Hamdard Islamicus*, vol V. no. 1, pp. 27-36.
- Catford, J. C. , 1966. *A Linguistic Theory of Translation*, London.
- Gentzler, Edwin 1993. *Contemporary Translation Theories*, London and New York.
- Rushdie, Salman, 1981. *Midnight's Children*, New York.
- _____, 1983. *Shame*, New York.
- _____, 1987. *The Jaguar Smile: A Nicaraguan Journey*, New York.
- _____, 1988. *The Satanic Verses*, New York.

یهودیان ایران در سفرنامهٔ یاکوب پولاک

بررسی تاریخ اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی یهودیان در طول حیات تاریخی و زیستی آنان در ایران از قدیمترین عهد تا امروز بخش تفکیک ناپذیر و بسیار اساسی برای تدوین تاریخ ایران است. تحقق چنین امر خطیری جز بر پایهٔ طرح پژوهشی وسیعی که تمامی اسناد اقتصادی و سیاسی، نوشته‌های تاریخی مورخان ایرانی و خارجی، آثار قوم‌شناسی، دین‌شناسی، جغرافیایی متون ملل و نحلل، اسناد دولتی و بالاخره سفرنامه‌ها و خاطرات و تک‌نگاریها را شامل شود برآوردنی نیست. بیتی و اشارتی و حکایتی و حاشیتی در متنی حجیم یا باریک چه بسا که گره‌ای سخت در مسأله‌ای دیرسال را در تاریخ ایران یا زندگی این قوم همزیست کهن را بگشاید. به همین اعتبار هیچ‌سندی با چنین چشم‌داشتی ناچیز انگاشته نمی‌شود و نباید از تیررس رسیدگی به دور بماند. مردم یهود چیزی بیش از سه هزار سال به نحوی تنگاتنگ با مردم سرزمین ما زیسته‌اند و در فراز و نشیبهای تلخ و شیرین روزگاران با عزاها و عزادار و با شادیهایمان چه بسا اگر دست‌نابکاری شربت و شهد شادمانیشان را به اسم کینه و عناد تلخ نمی‌ساخت شادمان بوده‌اند. اما دریغ که ما با فریفتاری حاکمان و دروغزنیهای کذابان چه بسیار که بر این قوم ستم روا داشته‌ایم و ناعادلانه حق آدمیت را از آنان سلب کرده‌ایم. و اینک زمان آن فرارسیده است تا پاک‌اندیشان و دوستان حیات تاریخی ایران بر مبنای زمینهٔ مرجع شناختی که به‌ایجاز در بالا به آن اشاره کردم به بازجویی تاریخی زندگی این قوم بلاکشیده در ایران بکوشد و رازهای نامکشوف زندگی اجتماعی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی آنان را در سرزمین ما آغاز کنند.

سفرنامه دکتر یاکوب پولاک پزشک مخصوص ناصرالدین شاه با عنوان ایران و ایرانیان در زمره سفرنامه های فرنگیان یکی از پرمحتواترین آنهاست. اهمیت سفرنامه دکتر پولاک علاوه بر مزایای فراوان، ناشی از اطلاعات دست اول، ابتناء آن بر روش علمی تحقیق و طبقه بندی موضوعی و گزارش تطبیقی ست. ایران و ایرانیان به دو بخش تقسیم شده که یهودیان به اعتبار نگاهی مردم شناسانه در تقسیمات دوازده گانه بخش اول مورد گزارش قرار گرفته اند. این بخش موضوعاتی چون تعداد نفوس، تبار و صنوف، خانه ها، غذاها و طرز تهیه آنها، زندگی خانوادگی و فعالیت جنسی، تربیت و علوم و فنون، دین و قانون و بالاخره گرما به و گورستان و اعیاد را شامل می شود. چنین خصوصیتی ایجاب می کند تا این اثر به عنوان مرجعی مستقل موضوع بررسی قرار گیرد.

دکتر یاکوب ادوارد پولاک (Jakob Edward Polak) در سال ۱۸۱۸ در یکی از نواحی بوهم به دنیا آمد و در هشتم اکتبر ۱۸۹۰ در وین درگذشت. او از سال ۱۸۵۱ تا ۱۸۶۰ در ایران زیست. در سال ۱۲۷۲ قمری به عنوان طبیب مخصوص ناصرالدین شاه برگزیده شد. او پس از ده سال اقامت در ایران به وطن خود بازگشت و کتابی درباره ایران بنام «ایران، مردم و سرزمین آن» نوشت. او در همان هنگام به تدریس زبان فارسی در وین پرداخت و در سال ۱۸۸۲ که برای بار دوم به ایران بازگشت و مدتی را در همدان به تحقیق در منطقه الوند پرداخت و بعدها کتاب خود «ایران» را در دو جلد انتشار داد.^۱

توصیف دکتر پولاک در «ایران، مردم و سرزمین آن» به نحو مطلوبی چشم انداز وسیع و قصد والای او را در تألیف آن ترسیم می کند چندان که هر بیان و توصیف دیگری را غیر لازم می سازد:

در کتاب حاضر کوشش کرده ام از اخلاق و رفتار، آداب و طرز زندگی یکی از جالب توجه ترین ملل عالم تصویری به دست دهم، ملتی که افتخاراتش بیشتر زاده اعمال و اقداماتی ست که در گذشته های دور انجام گرفته است ولی هنوز گرفتار عوارض کهولت نشده بلکه کاملاً لیاقت آن را دارد که باز در تاریخ فرهنگ و جهان آینده سهم به سزایی به عهده بگیرد... هنگامی که در سال ۱۸۵۱ به ایران آمدم سخت مفتون جامعه ایرانی و طرز زیبای تکلم و ریزه کاریهای محاوره آنان شدم و رفتار مؤدبانه مردم تربیت شده مرا سخت تحت تأثیر قرار داد. متأسفانه بعدها دریافتم که نیرنگ و دروغ و فریب در پس این رفتارهای انعطاف پذیر پنهان است. پس حس تحقیر من نسبت به این ملت برانگیخته شد. باز سالی پس از این دانستم که در قضاوت خود به راه خطا رفته ام و ندانستم که آیا این عادات از خصال ذاتی ایرانی ست یا باید آن را معلول فشار متمادی استبداد شمرد که این ملت مقهور و منکوب آن است.^۲

پولاک کوشیده است تا قضا یا و اتفاقات را حتی المقدور بر کنار از پیشداوری و سبق ذهن به صورتی واقعی شرح دهد. اقامت نه سالهٔ او در ایران با آشنایی با زبان و ادبیات آن، اشتغال به معلمی در مدرسهٔ طب تهران و پس از آن برگزیده شدن به عنوان پزشک مخصوص شاه، مسافرت‌های متعدد به شهرها و ولایت‌های مختلف، به ویژه چنان که گفتم اقامت چند سالهٔ تحقیقاتی در همدان و دامنهٔ الوند، همهٔ اینها موجب شده است که بتواند پابخت و همچنین بیشتر نواحی مختلف کشور را و اصل و بنیاد زبان و دین مردم مختلف مردم ایران را در اوضاع و احوال سیاسی و اخلاقی و فرهنگی تا جایی که برای یک بیگانه امکان پذیر بوده است بشناسد.^۳

گزارش پولاک در مورد یهودیان ایران با تمامی اختصار آن تا به همان حد دقیق است که گزارش او دربارهٔ نباتات دارویی ایران چنان است. نخستین وظیفه ای که هر پژوهش قوم شناسی فراروی پژوهنده قرار می دهد جستجو دربارهٔ چگونگی کوچ قوم به منطقهٔ جغرافیایی مستقر در آن است. اگرچه سفرنامهٔ پولاک مشخصاً یک اثر مردم شناسی نیست اما نحوهٔ طبقه بندی که او در بخش اول از کتاب به عمل آورده است و ضمن آن اقوام گوناگونی را منفرداً و جدا از یکدیگر مورد پژوهش قرار می دهد و به ویژه نوع تقسیم بندی موضوعی که در مورد هر قوم اعمال می کند، اقتدای او به الگویی قوم شناسانه را الزام کرده است. اختصاص بخش مهمی از کتاب به پارسها و مادها، ترکان، تاتارها، کردها، ارمنیان، گبرها، ترکمانان، افغانها، بلوچها، کولپها، لوطپها، درویشان و بالاخره یهودیان به نحو مطلوبی ساخت مردم شناسانهٔ سفرنامه را تصریح می کند. با چنین زمینه ای است که پولاک نخستین مورد از موارد مربوط به یهودیان یعنی تاریخ مهاجرت و استقرار آنان به ایران را به گفتگو و اشاره می گیرد.

هرچه من به تکرار از تاریخ مهاجرت قوم یهود به ایران جويا شدم نتوانستم مطلب قابل اطمینانی از آنان به دست آورم، زیرا نه مراجع تاریخی در اختیار دارند و نه صاحب سنن اصیل هستند. پس از اصرار فراوان سرانجام یهودی فاضل کتاب تاریخی برایم آورد که چیزی نبود مگر ترجمهٔ عبری کتاب یوزفوس فلاویوس.^۴ یهودیان روزگاری در عهد ساسانیان و حتی در دورهٔ اسلامی در جنوب ایران بسیار بوده اند و اقتدار داشته اند. مناطقی را تماماً اشغال کرده بودند و شهرها پر از آنها بود. بعدها بر اثر ظلم و آزار و تعقیب از تعداد آنها کاسته شد آن طور که یک خاخام فاضل یهودی از شهر همدان به من اطمینان می داد کل خانوارهای یهودی در ایران به دوهزار محدود است.^۵

پولاک پس از این توضیحات با توجه به حجم اطلاعات موجود در آن زمان به توزیع جغرافیایی جمعیت یهودیان در ایران اشاره می کند و ضمن تقسیم آنها به دو گروه بزرگ و

کوچک می نویسد:

سه گروه بزرگ از یهودیان در شیراز، اصفهان و کاشان و گروه‌های کوچکتر در تهران، دماوند، بارفروش [= بابل] و کارزان ساکنند. تعدادی هم در مناطق کردنشین پراکنده اند.^۱

پولاک در پایان این اشاره به یکی از مهمترین و در عین حال فاجعه آمیزترین وقایع تاریخ یهودیان در ایران یعنی واقعه «الله داد» مشهد بدون ذکر نام الله داد می پردازد، واقعه ای که به قتل ۳۸ تن و جراحت صدها نفر و عاقبت به مسلمان کردن دسته جمعی یهودیان انجامید و نام «جدید الاسلام» بر آنان نهاده شد. لازم به یادآوری است که پس از ژوزف وولف،^۲ پولاک دومین فردی است که به این رویداد نفرت انگیز که ملایان مشهد محرک آن بودند اشاره می کند و با نگاهی انتقادی به کوشش نافرجام همین وولف برای مسیحی کردن یهودیان می پردازد.^۳

جمعیت بزرگ یهودیان مشهد به کلی تحلیل رفته است زیرا روحانیون طغیان و شورشی را به آنها نسبت دادند و یادآور شدند که قلع و قمعشان خواهند کرد. بسیاری از یهودیان ظاهراً به اسلام گرویده اند ولی در خفا مجامع یهودی خود را تشکیل می دهند. بسیاری نیز به هرات گریختند زیرا با اجتماع بزرگ یهودیان در دیار در ارتباط بودند. مسیحی شدنهای فرضی هم که به قرار باید در اثر مساعی مبلغ ماجراجویی به نام یوسف وولف انجام پذیرفته باشد هم از زمره خیالات و افسانه است. این مبلغ بیچاره به سهولت فریب می خورده و دلخوش می شده است. وی به اندازه کافی از زبان فارسی اطلاع نداشته است وارد مباحثاتی می شد که طرفین زبان و منظور هم را نمی فهمیده اند و چون می دیده طرف مقابل بحث مطالب او را رد نمی کند سکوت او را علامت رضا دانسته و او را وارد به دین مسیح می پنداشته است.^۴

مطالعات مربوط به لهجه شناسی و ساختار گویشی یهودیان در ایران رشته نسبتاً جدیدی است. قدیمترین پژوهش مستقل در این باب به احتمال چیزی از اواخر قرن نوزدهم پیشتر نمی رود. لذا با جرأت می توان اشارت گذرای پولاک را به این موضوع یکی از نخستین توجهات به این مطلب شناخت. پولاک در این اشارت به اجمال ساخت گویشی زبان را در میان یهودیان ایران مورد گفتگو قرار می دهد و به خصوص کاربرد کلام را متناسب با حرکات رفتاری و تغییرات شکلی اعضای صورت (mimic) در آنان مورد دقت قرار می دهد.^۱ واقعیت این که لهجه شناسی یهودیان ایران یکی از رشته های اساسی در قوم شناسی و مردم شناسی ایران است. یهودیان امروز یا به زبان فارسی سخن می گویند یا گویش خودشان را دارند. لذا تعمیم یک لهجه به یهودیان مناطق مختلف ایران فاقد دقت علمی است. گویشهایی چون آنچه که در همدان، کاشان، اصفهان، شیراز، کرمان و مناطق

دیگر معمول است از جمله گویشهای ویژهٔ یهودیان در ایران است.^{۱۱} پولاک ضمن متمرکز کردن خود بر شکل شناسی عمومی گویش یهودی می نویسد:

یهودیان به لهجه ای که سخت با فارسی قدیم آمیخته است صحبت می کنند و همچنین تنها قوم و قبیله ای در ایران هستند که می توانند اصوات نوک زبانی را ادا کنند در حالی که ایرانیها با تمام تلاش از عهدهٔ تلفظ آن بر نمی آیند. بدین ترتیب کلمهٔ سال را مانند *thal* در انگلیسی ادا می کنند. به هنگام سخن گفتن دستها را زیاد تکان می دهند و عضلات صورت را به حرکت در می آورند و این کاری ست که ایرانیان به کلی از آن اجتناب می ورزند زیرا نمی خواهند کسی از مکثات درونی آنها باخبر شود. طبقهٔ درس خوانده و فهمیده عبری را به نحو مطلوب و اصیل می نویسد و صحبت می کند اما معمولاً نامه ها را به زبان فارسی ولی با خط عبری می نویسند.^{۱۲}

پولاک بی درنگ پس از اشارتش به پاره ای ویژگیهای گویشی و شیوهٔ فارسیهود یهودیان در نگارش به شکل شناسی یا مورفولوژی یهودیان ایران می پردازد و تصریح می کند:

شهرت دارد که یهودیان به دو نوع تقسیم می شوند: آنها که کاملاً به نژاد عرب منسوبند با بینی عقابی شکلی، چشمهای سیاه درخشانده و اعضای طریف. دیگر آن تیره که در زمانهای قدیم با «حامی»ها در آمیخته اند. بینی پهن دارند و شیارهای بینی و دهانشان عمیق است و موهایشان مجعد و به هم پیچیده همچون موی زنگیان... از این هر دو نوع در ایران وجود دارد. اصلاً آب و هوا و شرایط اجتماعی هیچ در آنها موثر نیفتاده است به طوری که هیچ تفاوتی بین آنها و یهودیان سایر نقاط جهان محسوس نیست.^{۱۳}

مرور و نظر به مسائل دینی و اجتماعی و پاره ای مراسم و اعیاد یهودیان از مفصل ترین قطعات سفرنامهٔ دکتر پولاک است. آنچه در این مورد قابل توضیح است این که پولاک یهودیان ایران را از نظر اصول دینی و مقررات مذهبی همانند یهودیان سفارادی که آنها را سفر دیم می خواند می داند، بدون آن که تفاوت موجود بین گروه سفارادی یعنی یهودیگری رایج در بابل و آسیای صغیر^{۱۴} و یهودیگری اشکنازی که در غرب و به ویژه در آلمان رواج داشت بیاورد. لازم به توضیح است که سفارادی یا صفارد نامی ست که در صحیفهٔ عوبد یای نبی (۲۱:۱) بر ناحیه ای اطلاق می شود که ظاهراً آسیای صغیر باید باشد و همان جاست که باختصر در ۵۹۷ قبل از میلاد گروهی از یهودیان را به آن جا کوچانید بعدها این اسم به اسپانیا اطلاق شد و یهودیان آن منطقه خود را سفر دیم می خواندند و نسبتشان به قبیلهٔ شاهی یهودانی رسانیدند و در حالی که اشکنازی های آلمان نسبت خود را به اشکناز نوادهٔ یافت می دادند می دادند. پولاک با تأکید بر سفارادی بودن یهودیان ایران به وضع دینی و اجتماعی آنان می پردازد.

اصول دینی و مقررات مذهبی آنها مانند یهودیان سفر دیم است، منتها تعدد زوجات برای آنها مجاز است هر چند به علت تفسیقاتی که دچارند تنها به طور استثناء از آن استفاده می کنند. جشنها یشان هم همان است. جشن پوریم^{۱۵} این طور آغاز می شود که نام هامان را بر زبان می آورند و به در می کوبند. کتابهای فقهی با رعایت رسوم خاصی نسخه برداری و نگاهداری می شود. تندروانی هم هستند که با افراط در روزه گرفتن از سه تا هفت روز ریاضت می کشند. اینها در نهایت مضیقه و فقر زندگی می کنند در محله ای از شهر جمع شده اند و مجبورند که در خانه خود را به آن اندازه کوتاه بسازند که تنها در صورت خم شدن امکان عبور از آن باشد. علت آن است که اگر ناگهان مورد هجوم قرار بگیرند بتوانند راحت در پشت آن سنگر بگیرند.^{۱۶}

پولاک در این موضع بیدرنگ به یکی از جهات غم انگیز تاریخ یهود در ایران می پردازد که همان آزار و کشتار و تلخکامی آنان است که از سوی عوام و جهال و به تحریک ملایان بر آن قوم ستم کشیده رفته است:

بعضی از حکام و زیردستان آنها هر نوع تخطی از قانون را چه واقعی و چه خیالی باشد و فرد واحدی مرتکب آن بشود بهانه قرار می دهند که تمامی یهودیان را سرکیشه کنند و جزیه ای را که اسلام برای غیر مسلمانان مقرر داشته افزایش دهند. این ظلم و فشار لایبقطع بسیاری را وادار به مهاجرت به ترکیه عثمانی و ممالک شرقی کرده است. هر چند که دولت به انحای مختلف از این مهاجرت مانع می شود. در نتیجه تنها با توسل به فرار مخفیانه می توان مهاجرت نمود. وضع و روزگار یهودیان افغانستان و ترکستان بسیار بهتر است و در آن ممالک یهودیان تنها کسانی هستند که رابطه و داد و ستد بین قبایل و عشایری را که با همه خصومت دارند برقرار می کنند. به سال ۱۸۵۴ یک یهودی اهل بیت المقدس به قصد جمع آوری اعانه به تهران آمد. در جواب سؤال من که به دنباله سفر او مربوط می شد جواب داد که قصد دارد به افغانستان و ترکستان برود و هنگامی که من وی را به مخاطراتی که در این راه وجود دارد و در کمین اروپا بیان است توجه دادم در پاسخ گفتم: مشکل عبور برای من فقط در ایران وجود دارد و بس. زیرا به هنگام عبور از هر شهر عوارضی از من می خواهند. به محض این که از مرز خارج بشوم از این قبیله تا قبیله دیگر یک نفر یهودی همراه من می کنند که مرا در امن و امان به موضع بعدی ببرد. من از روی تجربه اینها را می گویم چون قبلاً یک بار همین سفر را کرده ام. در حقیقت هم وی دو سال بعد با پول کم ولی صحیح و سالم دوباره به تهران بازگشت.^{۱۷}

پس از ذکر این مطلب و در تعقیب همان شرایط نامطلوب زندگی یهودیان در ایران، پولاک به بیان ماجرای می پردازد که صاحبمنصبان دولتی عامل و موجب آن بوده اند:

در آخرین تصرف هرات از طرف شاهزاده سلطان مراد میرزا مشهور به حسام السلطنه به یهودیان

ایران آسیب و زیان فراوان رسید. می‌گفتند یک قطعه الماس که در شرق شهرت دارد و سکه نامیده می‌شود در اختیار یهودیان است. این گوهر بهانه‌ای شد برای غارت و شکنجه‌ولی خبری نرسید که آیا آن الماس پیدا شده یا نه. با این همه شاهزاده گنج بی‌یانی گردآورد و به پادشاه نیز الماسی به قیمت هشتصد تومان طلا (دوکات) پیشکش کرد.^{۱۸}

بولاک چهار سال پیش از به قتل رسیدن ناصرالدین شاه درگذشت و شاهد فجیع‌ترین رویداد در مورد یهودیان همدان که در سال ۱۳۱۵ و در دومین سال سلطنت مظفرالدین شاه روی داد نبود. آنچه که در آن سال بر یهودیان گذشت با همهٔ سرشت مصیبت بارانه‌ای که داشت در هیچ تاریخی ثبت و ضبط نگردید و تنها در عبرة لمن اعتبر نوشتهٔ میرزا کریم کرمانی در ارتباط با واقعهٔ شیخی کشان همدان در همان سال ۱۳۱۵ از آن یاد شده و به یادگار مانده است. نقل آن واقعهٔ خونین را به عنوان تمهیم اشارات بولاک بی‌مورد نمی‌دانم. واقعهٔ شیخی کشان که همزمان دامان یهودیان را نیز گرفت به تحریک ملا عبدالله بروجردی و ملا رضا شش انگشتی به وقوع پیوست. صاحب عبرة... در این باره می‌نویسد:

ملا عبدالله که منتظر فرصت و اجرای احکام نوظهور و بدعت بود... به خیال فسادی دیگر افتاد و جمعی از سادات شرور و اشرار شریر را فرمان داد که جماعت یهود همدان را حاضر کرده تا به ذلت تمام بر آنها وصله گذارند. سبحان الله جمعی سادات بیکار و اشرار مکار که جمله مستعد فتنه و فساد می‌باشند... بیکاره در خانه‌ها و دکاکین یهود ریخته و وضع زندگی آنها را از هم گسیخته و به هیاهوی تمام آنها را کشان کشان به زحمت انداخته که خلاصی شماها یا به قتل است یا به مسلمانی. پس به این خدعه و مکر از متمولین آنها به قدر قوه و میسور رشوه‌های وافر گرفته و آنها را فراری دادند و بعضی از فقرا و مساکین را که جلب نفعی از آنها متصور نبود به لگد و مشت و چوب و چماق به هزار خواری به حضور محکمهٔ شرع برده و وصله اش بر نهاده و به منزلش رسانده و هرچه ممکن بود به غارت می‌ربودند.^{۱۹}

به بولاک بر می‌گردیم و به گزارش او دربارهٔ وضع و موقع اقتصادی یهودیان ایران می‌پردازیم. اشاره می‌کنم که نقش یهودیان ایران در ساختار اقتصادی ایران و تحولات آن در تمام طول تاریخ ایران از اهمیت بزرگی برخوردار بوده است. آنان نه تنها در بخشهای سرمایه‌گذاری، بانکداری و تجارت از پایه‌گذاران بی‌رقیبی در حیات اقتصادی ایران بوده‌اند، در گشایش رشته‌ها و رسته‌های جدید در اقتصاد و پیشه‌وری نیز فعالان مبتکری به شمار می‌آمده‌اند. تا همین دیروز رشته‌هایی چون بانکداری، صرافی، بزازگری و زرگری با نام یهودیان قرین بود. دیرزمانی ست که یادآوری شده است که برجسته‌ترین خانوادهٔ بانکدار بابل خانوادهٔ آگیبی در اصل یهودی بوده و نام بنیادگذار آن در زبان خودش یعقوب

بوده است. اگر بتوان از نامهای نه چندان بزرگ یهودی در حیات اقتصادی ایران گذشت به دشواری می توان نام سعیدالدوله و رشیدالدین فضل الله را با عاقبت خونینشان نادیده گرفت.^{۲۰} اما پولاک یهودیان دوران خود را تنها از این زاویه نمی نگرد بلکه آن را زمینه ای قرار می دهد تا بر آن تصویری از سیاست، صنعت، علوم، هنر و پزشکی یهودیان را ثبت و ترسیم کند:

گذران زندگی آنها اغلب با ابریشم بافی، تراش شیشه، کارهای زرگری و جواهرسازی ست. الکل، عرق، شراب، آمونیاک، اسید کلریدریک، اسید سولفوریک و اسید نیتریک درست می کنند و در علم شیمی خبره اند. به همین دلیل در کار ضرب سکه وجودشان بسیار مفتم است و کارهای فنی این هنر را مباشرت می کنند. بسیاری از آنان نیز اطبای معتبری هستند. یکی از پزشکان مخصوص شاه پشین یعنی محمد شاه یک نفر یهودی بود به نام حق نظر. از آن گذشته شهرت آنان در خوانندگی و نوازندگی ست و به همین دلیل اغلب در جشنها برای تفریح خاطر مدعوین دعوت می شوند. در سال ۱۸۵۹ (برابر با ۷۶-۱۲۷۵ هجری قمری) کلاتر شیراز به افتخار من سور کوچکی در باغ خود داد و به همین مناسبت بهترین مطربهای یهودی را اجیر کرد. نوازندگی آنان که میهمانان را سخت مجذوب کرده بود درست به آوازهای لهستانی شباهت داشت. حتی صداهای تودماغی و حلقی هم به همان ترتیب از گلوی خوانندگان به گوش می رسید.^{۲۱}

دکتر پولاک ضمن توصیف از وضع یهودیان شیراز از فرصت استفاده می کند تا از سرنوشت خانوادهٔ حاجی قوام یکی از مهمترین خاندانهای شیرازی که در ضمن از تباری یهودی نیز برخوردارند و اینک از حامیان یهودیان به شمار می روند یاد کند. او دربارهٔ این خانواده می نویسد:

در شیراز روی هم رفته وضع یهودیان نظم و نسقی دارد. زیرا آنان از حمایت خانوادهٔ متنفذ حاجی قوام برخوردارند. جد اعلائی حاجی قوام خود یهودی بود و پدری موسوم به حاجی ابراهیم سلسلهٔ فعلی قاجاریه را در رسیدن به قدرت مساعدت کرد. اما بعد فتحعلیشاه وی و تمام افراد متعدد فامیلش را امر به کشتن داد. حاجی قوام در آن اوان پسری کوچک بود و حالا پیری هفتادساله است از این سرنوشت اسف انگیز گریخت. شهرت دارد که وی مکارترین فرد در سراسر ایران است و هم اوست که توفیق یافت جلال و شکوه گذشتهٔ خانواده اش را تجدید کند و با وجود مقام مهمی که احراز کرده به سن هفتاد سالگی برسد. پسرش همان کلاتری ست که من میهمان او بودم.^{۲۲}

در توصیف و ذکر احوال از خاندانهای بزرگ یهودی پولاک در موضع دیگری به احوال خسروخان گرگی می پردازد و می نویسد:

در دورهٔ فتح‌المشاه و محمد شاه بسیاری از خواجهگان به بالاترین مقامها و مراتب دیوانی رسیدند. دو تن از این جمله یعنی معتمدالدوله و خسروخان والی هنوز هم نزد ایرانیان سخت مشهورند... خسروخان که متناوباً حکومت یزد، کردستان و قزوین را داشت از نظر قدرت جسمی ممتاز بود... من با وی که پیرمردی سالخورده و هفتاد ساله بود در تهران ملاقات کردم... به حرف زدن از مسایل دینی علاقه داشت... به این خیال که چون از خانواده‌های اشرافی گرجی ست و در اصل یهودی بوده است به دین یهود رغبت یافت. یک روز به من گفت که چگونه نسبت به اصل و نسب خود تردید در دلش پیدا شده و از خدا به زاری خواسته است که در رؤیا حقیقت را به وی بنمایاند. در شب بعد حضرت داود با تمام زرو زیور خود به خواب وی آمده و به او به عنوان یکی از اعقاب مستقیم خود درود می‌فرستد. از آن به بعد دیگر دودلی اش به یقین بدل شده است. عبری می‌آموزد و همهٔ غذاها را مطابق دستور دین یهود شخصاً برای خود تهیه می‌کند.^{۲۳}

بخش پایانی و در عین حال مفصل سفرنامهٔ پولاک در ارتباط با یهودیان به استر و مقبرهٔ او اختصاص دارد که ضمناً می‌کوشد تا دربارهٔ صحت و اصالت تاریخی آن کتاب [کتاب استر در عهد عتیق] به استدلال بپردازد. از میان کتب عهد عتیق، کتاب استر طی یک قرن اخیر از لحاظ صحت تاریخی وقایع آمده در آن و اصالت خود کتاب مورد بحث و مشاجرهٔ مخالف و موافق بسیار بوده است.^{۲۴} اما اعتقاد من بر اساس سه دهه پژوهش بر سر این کتاب این است که «کتاب استر» تألیفی فراهم آمده از موادی تاریخی و داستانی ست که در دو نوبت و توسط دو نویسنده و یا نویسندهٔ واحدی در دو مرحلهٔ متفاوت اعتقادی به رشتهٔ تحریر درآمده است. از لحاظ تاریخی آنچه که محرر است کتاب استر در محور حوادث جاری در دربار اردشیر دوم هخامنشی و مناقشات پیرامون استیترا شهبانوی اردشیر - که در عهد عتیق به استر تبدیل شده همچنان که اژه سرپرست زنان حرم اردشیر به ایجای بدل گردیده - و مخالفینش فراهم آمده بخش تماماً ضد یهودی کتاب که از باب دهم آغاز می‌شود و تقریباً تا پایان کتاب ادامه دارد خود به روشنی مؤید این واقعیت است که نویسنده یا اساساً یهودی نبوده است یا آن که نویسندهٔ دومی مطالب از باب دهم به بعد را به کتاب افزوده است.^{۲۵} به هر حال چنانچه از سر تسامح صحت و اصالت «کتاب استر» را فرض قرار دهیم پس از او به عنوان نخستین بانوی یهودی در مقام شهبانویی تنها یک بانوی دیگر یهودی را با این عنوان در تاریخ پادشاهی ایران قبل از اسلام می‌شناسیم و او سوشندخت دختر راس جالوت یا رئیس جامعهٔ یهودی در دربار یزدگرد دوم است. پولاک نیز زیر عنوان بنای یادبود ملی یهودیان در ایران به بیان آخرین یادداشتهای سفر خود در ایران در ارتباط با یهودیان می‌پردازد و می‌نویسد:

تنها بنای یادبود ملی ای که یهودیان در ایران دارند مقبره استر در همدان - یا اکباتان قدیم - است. از قدیمترین زمانها یهودیان به زیارت این محل می آیند. در آن جا در وسط محله یهودیان ساختمان کوچکی ست با قبه ای که بر فراز آن لکلکی لانه کرده است. قسمت اعظم مدخل ساختمان را دیوار کشیده اند و فقط سوراخ کوچکی هست که تنها در حال خم شدن می توان از آن گذشت. این سوراخ با تخته سنگ متحرکی به جای در بسته می شود و این تمهیدی ست برای جلوگیری از حملات و شیخونهای بی که به تکرار رخ می دهد. زائر به هشتی کوچکی وارد می شود، در آن جا نام بسیاری از زائران و سال مرمت بقعه حک شده است. از هشتی به یک تالار کوچک چهار گوش که از بنجره آن نور ضعیفی به داخل می تابد وارد می شود. در این تالار دو ضریح بلند از چوب بلوط وجود دارد و اینها قبور استرو مردخای است. دور تا دور آن به زبان عبری آیاتی نقر شده است، از آخرین فصل کتاب استر به همراه نام سه طیب که مرمت بنا به خرج آنها بوده است.

به دلایل زیر در صحت قصه استر و انتساب آن گور به او، تردید ناپدید کرد:

۱- یهودیان از زمان اسارت بابل در ایران زندگی می کنند، مشکل است بتوان مطلبی را که به همه قوم و ملتی مربوط می شود به آنان تحمیل کرد.

۲- وصف خیمه ها و غذا در مدخل کتاب چنان عالی ست که به اقرب احتمال می توان گفت نویسنده خود در آن جا و مقام بوده است.

۳- پادشاهان در شوش اقامت داشته اند و این شهر در عربستان [خوزستان] قرار دارد، در زمستان اقامت در آن دیار بسیار مطبوع است و در عوض به شهادت بسیاری از شهود و به خصوص خانلر میرزا در تابستان درنگ در آنجا قابل تحمل نیست. حرارت به اندازه ای ست که در طول روز هیچ حیوان وحشی از لانه اش خارج نمی شود. در نتیجه این رسم ایرانی به وجود آمده که شاه در ناحیه ای کوهستانی خیمه و خرگاه برپا کند. به این منظور در آن حوالی جایی مناسب تر از همدان در دامنه کوه الوند که از آن نهرهای متعددی به دشت جاری می شود و آن دشت را بارور می کند نمی توان یافت... یهودیان در نزدیک شهر تپه ای هموار شده را به من نشان دادند که مصلی نامیده می شود و خیمه و خرگاه شاه آهاس و روس [خشا یارشا] قاعده می باید در آن جا برپا می شده است. پس این احتمال هست که استر به هنگام اقامت در بیلاق مرده باشد و او را در آن جا دفن کرده باشند.

۴- طبق عادت و رسوم شرقی هیچ غیر عادی نیست که شاه در حال مستی با از روی هوس دستور کشتن زنی را بدهد و بعد زنی دیگر از طبقات عامه مردم را به همسری برگزیند بدون این که جویای اصل و نسب یا خلق و خویش بشود. این هم که چنین زنی در اثر جاذبه تن یا هوش

فوق العاده چنان بر وی تاثیر کند که در امور مملکتی هم دارای نفوذ کلام بشود هیچ استبدادی ندارد.^{۳۱}

دکتر یاکوب ادوارد پولاک به منظور تأیید موضوع شماره چهار خود به ماجرای جیران و ورود او به عنوان سوگلی ناصرالدین شاه و بیماری ولیعهد که فرزند جیران بود و ظن جیران به توطئه میرزا آقاخان و مسموم ساختن ولیعهد و کمک حق نظر پزشک یهودی در تشدید این ظن و باقی ماجرا می پردازد و بدین فصل به بحث خود درباره یهودیان ایران، خاتمه می دهد.

کار پولاک در پرداختن به یهودیان ایران بدین تفصیل و دقت در میان سفرنامه های بیگانگانی که به ایران سفر کرده اند اگر بی نظیر نباشد از مهمترین آنهاست.

سالت لیک سیتی

یوتا، ۲۸ ژانویه ۲۰۰۳

پانویسها:

- ۱- برای اطلاعات اضافی در مورد زندگی و آثار و فعالیت های علمی پولاک دیده شود: یادداشت مترجم کتاب. محبوبی اردکانی. تاریخ مؤسسات تمدنی جدید در ایران. چاپ و انتشارات دانشگاه تهران؛ و مرآة البلدان، جلد دوم، ص ۱۸۱؛ وقایع اتفاقیه. نمره نود و هشتم. مورخ پنجم ربیع الاول ۱۲۶۹، ص ۱.
- ۲- پولاک. سفرنامه. ترجمه کیکاوس جهانداری. انتشارات شرکت سهامی انتشارات خوارزمی ص ۹-۱۰.
- ۳- همان. ص ۱۰.

۴- فلاویوس یوسفوس. مورخ، مرد جنگی، متولد اورشلیم در آغاز جنگ رومیان با یهودیان به حکومت جلیل منسوب شد. چون مخالف جنگ و موافق سازش با روم بود مورد توجه و سپاسیانوس و تیتوس قرار گرفت و به روم رفت. کتاب های جنگ یهود، تاریخ باستانی یهود و رد آیین (دفاعیه قوم یهود) و یک اتوبیوگرافی از او بر جای مانده است. دایرة المعارف فارسی، مصاحب، جلد دوم، بخش دوم، ص ۳۳۷۳.

۵- پولاک. سفرنامه. ص ۲۶.

۶- پولاک. سفرنامه. ص ۲۶.

۷- دیده شود اثر او با عنوان *Narrative of a mission to Bokhara in the Years 1843-1845*

۸- برای آگاهی از تفصیل واقعه الله داد مشهد دیده شود: ژاله پیر نظر، «یهودیان جدید الاسلام مشهد». ایران نامه. شماره ۱-۲، زمستان ۱۳۷۹-۱۳۸۰، ص ۵۸-۴۱. در این فرصت از سرکار خانم دکتر ژاله پیرنظر که از سر لطف نسخه ای از مقاله خود را برای من فرستادند سپاسگزاری می کنم.

Raphael Patai *Jadid al-Islam- The Jewish "New Muslim" of Meshed*. 1997.

۹- لازم به یادآوری است که یهودیان جدید الاسلام مشهدی اینک یکی از متشکل ترین و وسیع ترین جماعات یهودی در امریکا هستند که مرکز و محل سکونت آنها در نیویورک قرار دارد. این گروه دارای کنیسه، مجامع فرهنگی، رفاهی، آموزشی و تفریحی متعدد است. فصلنامه دوزبانه ای به فارسی و انگلیسی به نام «مگیلا» و بولتن خبری ماهانه با نام «هاخودش» را نیز منتشر می کند.

۱۰- بولاک. سفرنامه. ص ۲۷.
 ۱۱- علاوه بر مقاله هایده سپهر و ژیلبر لازار که به ترتیب در تروعا: یهودیان ایرانی در تاریخ معاصر، و پادیانند جلد دوم انتشار یافته اند، برای دستیابی به منافع تفصیلی تری رجوع می دهیم به کتابشناسیهای این هر دو مقاله. جز اینها مقالات زیر را توصیه می کنم:

Amnon Nétzer. An Isfahani Jewish Folk Song. Sarah Sorodi. Shira-ye Hatani. A Judeo-Persian Wedding Song. in Irano-Judica. Ed. Shaul Shaked. Jerusalem 1982.

- ۱۲- بولاک. سفرنامه. ص ۲۷، ۱۷۵.
 ۱۳- بولاک. سفرنامه. ص ۲۷.
 ۱۴- دایرة المعارف فارسی، مصاحب. جلد اول. ص ۱۵۶۶ و همچنین کتاب مقدس. سفر پیدایش. ۴۰/۱.
 ۱۵- عید یوریم [مصاحب] یا یوریم [کتاب مقدس. کتاب استر] یا سرنوشت و عید قرعه ها به کتاب استر مربوط است و آن به یاد نجات یهود از توطئه هامان وزیر دربار به منظور قتل عام یهودیان و فداکاری استر و مردخای پسر عموی استر که در دارالسلطنه شوش کار می کرد در جهت عقیم ساختن آن توطئه نوشته شده است.
 ۱۶- بولاک. سفرنامه. ص ۲۸.
 ۱۷- همان جا.
 ۱۸- همان جا.
 ۱۹- تاریخ عبرة لمن اعتبر. در وقایع ۱۳۱۵ هجری قمری همدان، ص ۶۵-۶۶.
 ۲۰- دیده شود. ا. ب. اومستد. تاریخ شاهنشاهی هخامنشی. ترجمه دکتر محمد مقدم. به خصوص صفحه ۲۵۱-۲۶۴.

Walter J. Fischel. *Jews in the Econominc and Political Life of Medieval Islam*. London 1937.

- ۲۱- بولاک. سفرنامه. ص ۲۹.
 ۲۲- همان. ص ۲۷۳. بولاک در موضع دیگری ضمن توصیف اوضاع ایران هنگام به سلطنت رسیدن ناصرالدین شاه به خانواده حاجی قوام اشاره می کند و می نویسد: شیراز تنها گوش به فرمان حاجی قوام و همسرش حاجیه بی بی بود تا علم طغیان بر افرازد. این بانوی برجسته در سراسر کشور به توانایی شهرت داشت. همسر منحصر به فرد حاجی بود و چون به تمام جزئیات کارهایش آشنا بود در غیاب او همه کارها را اداره می کرد. می گویند که در بسیاری از عصیانها و طغیانها او را دیده اند که چادر به سر از انبارهای خود بین مردم سلاح بخش می کرده است.
 ۲۳- بولاک. سفرنامه. ص ۱۸.
 ۲۴- از جمله این مجادلات، دو تحقیق در دفاع و مخالفت واجد اهمیت بسیارند. رساله اول در دفاع از اصالت کتاب استر و صحت وقایع آن از لحاظ تاریخی عبارت است از:
The Book of Esther in the Light of History, By J. Hogchander
Introduction to the Old Testament. By Robert H. Pfeiffer. New York 1948, P737...

۲۵- برای تفصیل نظر من درباره کتاب استر دیده شود مقاله آماده انتشارم «استیرا یا استر».

۲۶- بولاک. سفرنامه. ص ۲۹-۳۰.

سفره ایرانی

به عقیده بیشتر پژوهشگران گستردن
سفره جزئی از فرهنگ هر کشوری ست

در غرب که تسلط ماشین بر انسان فرصت هیچ استفاده ای را برای بشر، چه از طبیعت و چه از سایر لذایذ دلیزیر زندگی باقی نگذاشته است. در عصری که دوران سفره های زیبای گسترده که حداقل افراد خانواده را هنگام صرف غذا به دور هم جمع می کرد به سر آمده است. در دورانی که لذت خوردن غذاهای لذیذ - نه افراط در آن - در قالب ساندویچی سرد و کوچک خلاصه شده و گوارایی آشامیدن آن همه شربتهای خانگی معطر و دوغهای خوش نمک به نوشیدن کولایی پر گاز و اشک آور ختم می شود، چه اندازه درد آور است اگر در فرصتهای استثنایی و اعیاد نیز رخصت نشستن خویشان و دوستان به ویژه کودکان را به دور هم و با سنتهای فرهنگی کشور خود از آنان بگیریم.

استادی گرانقدر^۱ که درباره غذاهای ایزانی تحقیقاتی جامع و دقیق کرده است، در مقاله ای با عنوان «بسم الله: سفره ایرانی» می نویسد:

.... شناخت سفره ایرانی می تواند چیزی از ایران گذشته را از غرقاب تقلید و تسلیم امروزیه

نجات دهد.

در هر حال اگر درست است که فرهنگ و تربیت از پرورش جسم شروع می شود چگونه می توان تاثیر غذای ایرانی را در ایجاد ویژگیهای روحی و اخلاقی او نادیده گرفت! در واقع غذا که ماده خام زحمت و حتی ماده خام نظام اجتماعی ست بیش از هر عامل حیاتی دیگر حدود تمدن، درجه رفاه، و میزان عدالت اجتماعی اقوام جهان را تعیین می کند و از این جا می توان دریافت که بررسی گذشته غذای ایرانی لازم است تا بتوان واقعاً به درستی معلوم کرد که چگونه می توان

ایرانی بود.^۲

باری، ادبیات چونان آینه ای تمام نمای، منعکس کننده فرهنگ هر قوم و ملتی ست. بدین سبب از دیرباز در عرصه شعر و ادب کهن سرزمین ما، ادبیات مربوط به سفره و غذا تدریجاً به وجود آمده است که در آن سنتها و ویژگیهای خاص سفره های ایرانی را می توان با ظرافتی شاعرانه دریافت.

در کتابهای کهن افسانه های شرقی مثل هزار و یک شب، جوامع الحکایات، فرج بعد از شدت، و جامع التمثیل قصه های فراوانی هست که از خلال آن می توان اطلاعات سودمندی درباره غذاهای گذشته ایران به دست آورد.

در قلمرو شعر نیز در اشعار شاعران به مناسبتهایی از نام برخی از غذاهای قدیم ایران سخن به میان آمده است. دکتر زرین کوب در این باره می نویسد:

... از جمله خاقانی شاعر که خود را مثل مادرش طباخ - اما طباخ معانی - می دانسته است بارها از اصطلاحات مربوط به مطبخ و از نام اغذیه سخن رانده است و مخصوصاً در تحفة العراقرین خویش گاه ضمن زبان آوریه و لفظ بازیهای مخصوص خود نام عده ای از غذاهای تجملی را هم که خاص سفره بزرگان بوده است به مناسبت یاد کرده است. در اشعار مسعود سعد وانوری و سنائی و اثیراومانی و منوچهر شصت کله و دیگران هم نام تعدادی از غذاها آمده است و سعدی هم شاید مکرر کوفته و بریان را به عنوان دو غذای مطبوع و عالی نام برده است...^۳

در میان همه شاعران گذشته، هیچ شاعری مانند ابواسحق شیرازی - معروف به بسحق اطعمه - در ذکر اغذیه چنین شور و شوق و دل بستگی عاشقانه ای به خرج نداده است. در دیوان این شاعر، غزلهای عشقی سوزناکی یافت می شود که اشعار عرفانی حافظ و شاه نعمت الله ولی و مثلهای شهریار سخن سعدی را به صورت تقلید در قالب غزلهایی (سفره ای) در آورده است. این دیوان کوچک که شاعر به جای توجه به عشقهای آسمانی در آن به «مائده های زمینی» پرداخته است کنزالاشتها نام دارد. البته در این باره نباید دیوان حکیم سوری ققی دانش را نیز در سالهای نزدیک به عصر حاضر نادیده گرفت. این سروده های پرشور «سفره ای» در تاریخ ادب ایران هرچه باشد دست کم منابع سودمندی ست در بررسی تحول اغذیه.

... این تحول را بدون شک از آنچه در اشعار جاهلی و اسلامی عرب آمده است، از آنچه در نام رساله های مربوط به آشپزی در الفهرست ابن الندیم و کشف الظنون و امثال این مآخذ هست، از آنچه در شاهنامه ها و تاریخهای در باب مجالس و ضیافتهای شاهان گذشته ایران ذکر شده است، از باره ای حکایات و اشارات که در سیاحت نامه ها و تذکره ها به مناسبت آمده است، و

مخصوصاً از آنچه در کتابهای لغت عربی و فارسی از قدیم و جدید درباره لغت‌های مربوط به نام غذاها هست می‌توان جستجو نمود و سیر آن را دنبال کرد چنان‌که در امثال جاری و تعبیرات رایج در گفت و شنود عوام هم موارد و شواهد بسیار هست که محبوبیت و شهرت پاره ای غذاها را در بعضی ادوار نشان می‌دهد و از این همه، می‌توان تا حدی گوشه‌هایی از سیر تحول معیشت و عدالت اجتماعی را در تاریخ گذشته به طور ضمنی دریافت و در عین حال نشانه‌هایی از مهاجرت‌ها و هجوم‌های مستمر طوایف و اقوام مجاور و برگه‌هایی از آمیختگی عناصر گونه‌گون نژادی و اجتماعی را در فرهنگ متحرک و پویای گذشته منعکس دید.

در هر حال، اختراع خورش‌هایی را که از انواع گوشت درست می‌کنند در افسانه‌ها و اساطیر باستانی ایران به اهریمن نسبت داده‌اند آن هم در دوره فرمانروایی ضحاک که آدم‌خواری اونه فقط در داستان مارهای دوشش جلوه دارد بلکه حتی در یک نام پدرش - مرداس (مردخور)^۴ نیز هست. چنان‌که حکایت آن ضیافت نفرت انگیز افسانه‌ای که اژدهاک جهت وزیر خویش هارپاک ترتیب داد نیز از مواردی است که ارتباط اژدهاک و ضحاک را می‌تواند در نزد پژوهندگان افسانه‌های باستانی قابل قبول جلوه دهد.^۵

بیرونی نیز درباره کراهت خوردن گوشت می‌نویسد: در شریعت مانی خوردن گوشت برای «برگزیدگان» ممنوع بود.

در میان آثار محققین، آنچه به تاریخ باستانی ایران مربوط است به نکات جالبی درباره ذوق و سلیقه طبقات ممتاز عهد ساسانی اشاره شده است. همچنین در ادبیات اوستایی و پهلوی و نیز در نزد نویسندگان یونان و روم - هرودوت، گزنفون و دیگران - می‌توان پاره‌ای اطلاعات در مورد غذای ایرانیان آن زمان را به دست آورد.

پروفسور آرتور کریستنسن در کتاب ایران در زمان ساسانیان در بخش تجملات و ظرایف درباری، درباره سفره‌های مجلل پادشاهی و ذوق و سلیقه طبقات ممتاز عهد ساسانی چنین اشاره می‌کند:

... در قصر شاهنشاه غذاهای مطبوع و گوارا بسیار مورد توجه بود. از جمله طعام‌هایی که برای پادشاه ولاش مهیا می‌کردند، یکی «خورش شاهی» نام داشت که مرکب بود از گوشت گرم و گوشت سرد، و برنج فسرده، برگ معطر، و مرغان مسمن، و خبیص، و طبرزد. دیگر از طعام‌ها «خورش خراسانی» بود، که از گوشت کباب شده به سیخ، و گوشت پخته در دیگ، و کره و عصارات، ترکیب می‌یافت؛ دیگر «خورش رومی» که گاه با شیر و شکر، و گاه با تخم مرغ و عسل، و گاه با کره و شکر و شیر ساخته می‌شد؛ دیگر «خورش دهقانی» که عبارت بود از گوشت گوسفند نمک‌سود، و نارسود (گوشتی که در رب آنار بخوابانند)، و تخم مرغ پخته.^۱

باری، دانستن این نکته ضروری است که بسیاری از این خورشها به حکم آن که از اجزا و مواد تنگیاب و گران تهیه می‌شد، در عمل تنها به طبقات ممتاز و نازپرورده اختصاص داشت و بسیاری از آنها خواه ناخواه برای عامه مردم مثل نوعی تابو (Tabou) تلقی می‌شد.

خسرو پرویز که عجایب بارگاهش ورد زبان مورخان ایرانی و عرب است و افسانه‌های عاشقانه اش موضوع برخی از منظومه‌های عشقی و حماسی ایران، به همه اقسام لذایذ دبستگی فراوان داشت. بدان سان که در قصور و کاخهای او بوی عود و عنبر و مشک و کافور و صندل پیوسته هوا را معطر می‌ساخته است. بنا بر روایت ثعالبی خسرو غلامی داشت به نام ریدگ خوش آرزو. این غلام که وقوف کاملی از بسیاری تجملات درباری و لطایف سفره‌های اشرافی زمان خود داشت، در پاسخ خسرو، بهترین طعامها را چنین می‌شمارد:

از جمله گوشت بزغاله دوماهه، که شیر مادر و شیر ماده گاوی خورده باشد، مخصوصا اگر با عصاره زیتون بپزند؛ دیگر سینه گاو فربهی، که در سپید پاک (Spedh-pak) پخته باشد (سپید پاک آشی است، که با اسفناج، آرد، و سرکه می‌ساخته اند)، و بعد آن را با شکر مصفی و طبرزد تناول کنند. از میان انواع طیور، خوش آرزو، مخصوصا مایکانی را نام می‌برد، که خوراکش شاهدانه، و روغن زیتون باشد. این مرغ پیش از کشتن باید ناشتا باشد؛ بعد از کشتن باید آن را پر کنند و یک روز به پا، و یک روز به گردن بیاویزند، و سپس در شورا یک (به فارسی شورابی یعنی آب نمک) بپزند؛ پشت آن مرغ، مخصوصا آن قسمت که نزد بکتر به دم است، لذیذترین قسمت‌های آن است، لذیذترین غذاهای سرد آنها بی هستند، که از گوشت گورخر، و شتر یک ساله، و گاو میش، و خوک ساخته باشند. از جمله غذاهای سرد بسیار مطبوع و لذیذ، خورش است، که از گوشت گورخر اهلی، که یونجه و جو خورده باشد، ساخته می‌شود؛ این گوشت را در ماست می‌خوابانند و انواع ادویه بر آن می‌پاشند. از غذاهای مطبوع قیمه‌های مختلف است، که با گوشت خرگوش و سینه اسب، و سمور، و سر تذرو می‌سازند و بهترین نوع آن را از گوشت آهوی ماده سترون پیه دار، که منجمد شده باشد، می‌سازند.

در ناپستان، لوزینه، که با بادام، و گردو و غیره تهیه کنند و انواع نان شیرینی بسیار مطلوب است، خاصه آنها، که با پیه غزال ماده آماده و در روغن گردو پخته شود. اما در زمستان باید نانهای بی، که بادام و هل دارد، تناول کرد. نیکوترین مربا برای لیموی خاردار (خارواترنگ) و به، و هلیله، و گردو، و زنجبیل چینی است، و بهترین میوه‌ها نارگیل است، که با قند خورند، و پسته گرگانی، که در شورا یک بوداده باشند، و عدسی که با آب کامک^۷ آمیزند، و خرما هیبت

Hert (پهلوی حیره) که با گردو انباشته نمابند، و هلوئی ارمنی، بلوط و شاه بلوط، که شکر آلود کنند....

بر واضح است، که ظروف و اوانی هم کاملاً شایسته غذاهای لذیذ بوده است، که بر خوان شاهنشاه می نهادند...^۸

کریستنسن، سفره های مجلل درباری، ضیافتهای پر شکوه سلطنتی را با آن همه فراوانی و تنوع خوراکیهای لذیذ فقط مخصوص ایام صلح می داند و می نویسد که هنگام جنگ در ایران همه چیز رنگ و بوی دیگری داشته است:

وقتی که نائزۀ جنگ اشتعال می گرفت، مهمانیهای بزرگ سلطنتی متروک می شد و پادشاه غیر از موبدان موبد، و ایران دبیرید، و رئیس اسواران کسی را بر خوان خود نمی پذیرفت. آن گاه بر سر سفره چیزی جز نان، و نمک، و سرکه و سبزی نمی نهادند. پس غذایی به نام بزم آورد می آوردند (گوشت پخته و تره و خاگینه که در نان تنگ پیچند و... برهان قاطع) بعد از آن که شاه قدری از آن می خورد، سفره را برمی چیدند، و شاه مجدداً به کار می پرداخت. اما وقتی که جنگ به خوشی خاتمه می یافت، رسم ضیافتها مجدداً برقرار می گردید، درباریان دوباره جمع می شدند. موبد بزرگ نطقی ایراد می کرد، و وزرا پس از او هر یک سخنی می گفتند، پس افسران عالیتر به در قسمت علیای تالار در حضور شاه غذا صرف می کردند، و در قسمت سفلی تالار، عوام خوراک می خوردند.... و بر خوان زمزمه می کردند. در پایان غذا، خوانندگان و بازیگران احضار می شدند.^۹

در این جا باید بدین نکته اشاره شود که سفره بینویان از بیشتر خورشهایی که در عهد ساسانی سفره توانگران را رنگین می نمود خالی بود و با کمال تأسف آنچه در کتابهای تاریخی یا ادبی و یا آثار محققین درباره سفره های ایرانی منعکس شده است بیشتر شرح سفره های خوش رنگ و بوی سلطنتی یا طبقه ممتاز ساسانی ست. پس از استیلای قوم عرب بر ایران، سفره های ایران مثل تمامی فرهنگ این سرزمین دستخوش دگرگونیهای بسیاری شد. اما رفته رفته غذاهای ایرانی نیز مثل سایر جنبه های فرهنگی این ملت کهنسال بر فرهنگ قوم عرب اثر قابل ملاحظه ای گذاشت و غذاهای آنها را به رنگ و بوی ایرانی درآورد.

دکتر زرین کوب درباره دیگرگون شدن سفره های ایرانی هم در نوع غذا و هم در آداب آن در عهد اسلامی می نویسد:

در آغاز دوره اسلامی که «ابا هریره» تا حدی جانشین «کودک خوش آرزو» شد آداب تازه ای هم برای نان خوردن پدید آمد که بازماندگان طبقات ممتاز عهد ساسانی آن را نمی پسندیدند و

یک جا - در قطعه پهلوی معروف «آمدن شاه بهرام» - نسبت به آن اظهار نفرت و کراهت شدید هم کردند. مع هذا رسوم تازه، به معنای آداب جدیدی شد که در کتابهای ادب و اخلاق - از جمله قابوس نامه، مصباح الهدایه، اخلاق ناصری و جز آنها - به عنوان معیار درست تربیت و تهذیب، در آداب غذا خوردن، تعلیم شد. این آداب البته، مثل همه آداب دیگر، ترکیب و التقاطی از آداب باستانی ایرانی با آداب و رسوم اسلامی بود. چرا که در دنبال فتوح اسلامی تدریجا فرصتهایی پیدا شده بود که این دورشته آداب و رسوم با یکدیگر آمیزش پیدا کنند.^{۱۱} جرجی زبدان در کتاب تمدن اسلامی به غذای اعراب در دوره پیش از اسلام چنین اشاره می کند:

درواقع غذای اعراب بدوی در دوره پیش از اسلام، تا حدی مثل امروز بیشتر لبنیات و خرما بود، و گهگاه نیز گوشت. البته گوشت و شیر هم غالباً از شتر بود و خوردنیهای دیگر از شیر و آرد یا عسل و پیه درست می شد.

هنگامی که عربها با ایرانیان آشنا شدند خیلی زود ذائقه شان با غذاهای تازه آشنایی یافت. درباره اولین برخورد آنان با خوردنیهای ایرانی - در طی جنگ الیس که بین خالد ابن ولید و سپاه ساسانیان روی داد - چنین روایت شده است: عربها که تا آن وقت نه نان تنگ (= رقاق) دیده بودند و نه حلوائی شکر چشیده بودند در برخورد با این خوردنیها دست و پایشان را به کلی گم کرده بودند.

... در هر حال از قرا بن پیداست که در دنبال فتوح اسلام، انواع خورشها و شیوه های مربوط به خوالیگری آن گونه که در ایران معمول بود تدریجا در بین اعراب و سایر اقوام غیر عرب نیز انتشار یافت.

از خلفای اموی کسانی چون معاویه بن ابی سفیان و سلیمان بن عبدالملک که جزو شادخواران عصر بودند با تجمل غذاهای خسروانی آشنایی داشتند. در مجالس بعضی از خلفا در همین ادوار گهگاه در این باب که از انواع خوردنیها کدام بهتر است سخن در میان می آمد و غالباً از خورشهای ایرانی یاد می شد، چنان که در باب ترتیب و آداب مهمانی هم نزد حکام و امراء عصر احیانا به آداب و رسوم «فُرس» توجه می شد و می گویند حتی حجاج بن یوسف والی معروف عراق یک بار ترتیب و آداب ضیافت خسروانی ایرانی را از یک دهقان سؤال کرد تا از آن تقلید کند.^{۱۲}

عباسیان که در بغداد یک تیسفون تازه، تقریباً با تقلید از تمام آداب آن، به وجود آوردند در ترتیب سفره و آداب غذا نیز، تا حد زیادی از پادشاهان گذشته تیسفون تقلید کردند. علاقه به خوردنیهای ایرانی در آنچه از مجالس بزم آنها تقلید شده است پیداست.

در مجالس هارون الرشید از این که فالوذج و لوزینج کدام بهترند صحبت می شد.^{۱۲} بدون تردید حیثیت و نفوذ برامکه و ضیافت‌های پرآوازه آنها در ترویج ذوق و غذای ایرانی در بین طبقات ممتاز اعراب تاثیر قابل ملاحظه داشت.^{۱۳}

از تاثیر همین تقلیدها بود که خلفای عباسی و رجال دولت عباسیان در آرایش سفره و در تهیه غذا و مواد آن گهگاه خرجهای متکلفانه می کردند. از جمله جوجه‌هایی را که می بایست برای سفره خلیفه یا امیر آماده سازند گاهی با مغز گردو تغذیه می کردند و به آنها به جای آب شیر ناب می دادند.^{۱۴} آنچه در وصف سفره‌های بعضی از خلفا و امرای این عصر در کتابهای تاریخ و ادب آمده است، گهگاه گزاف یا اغراق آمیز به نظر می رسد.^{۱۵} در تاریخ یبھی از خوانهای با تکلف که در دستگاه سلطان غزنوی بوده است مکرر سخن می رود. راتب مطبخ سلطان سنجر بنا بر مشهور، سالانه سی هزار گوسفند بود که وضع خوان و مطبخ را ناچار از همین باید قیاس کرد. از پادشاهان سلجوقی، ارسلان بن طغرل مخصوصاً در آنچه به خوردنی ارتباط می یافت، تکلف بسیار داشت.^{۱۶}

پادشاهان و شاهزادگان صفوی هم در باب غذا سلیقه و ذوقی تجمل پسند نشان می دادند. حتی در بعضی موارد، آشپزهاشان را به خاطر درست کردن یک غذای تازه و دلپذیر انعامهای وافر می بخشیدند و در برخی موارد برای ترکیب بعضی غذاها نسخه‌های ابتکاری می دادند و یا تصرفهایی در ساختمان آنها می کردند. در بین خوالیگران دربار نورالله آشپز که در دستگاه صفویها مثل بشامل (Bechamel) در دربار ورسای بود، رساله‌ای به نام مادة الحیوة دارد که از ذوق و ابتکار او در این صنعت حکایت دارد. غیر از وی از جمله کسانی که در این فن از سرآمدن این عصر بوده‌اند استاد حسین کیایی و استاد فولاد بریانی نام و آوازه‌ای بزرگ داشته‌اند. این که در این عهد تعدادی طبّاخان معروف در شاعری نیز نام یافته‌اند نشان می دهد که در طبقه طبّاخان حرفه‌ای، تربیت و ذوق‌اهمیتی داشته‌است. نام غزالی ابهری را که طبّاخ بود و مولانا ذهنی را که دکه سیرابی بزی داشت از این گونه اشخاص می توان بر سبیل نمونه ذکر کرد...

مع‌هذا نه فقط در این دوره بلکه حتی از خیلی پیش نیز، به جنبه بهداشت و پرهیز اغذیه هم توجه می شد و تنها مسأله بر کردن شکم مطرح نبود. از خیلی قدیم بعضی خلفا یا پادشاهان وقتی در سر سفره می نشستند پزشکان را هم در کنار خویش داشته‌اند... از این رو بود که غیر از کتابهای طب، در عرف عام و در تجارب عادی پیر زنان خانواده‌ها نیز غذاها را به زود هضم، دیرهضم، سنگین، و نفخ‌انگیز تقسیم می کردند... با این همه مکرر پیش می آمد که تفنن یا تکلف در اغذیه، و اسراف و افراط در خوردن غذاهای چرب و شیرین، مخصوصاً در زندگیهایی بی تحرک و ملال‌انگیز حرمخانه‌های شرقی گهگاه منتهی به بیماریهای هاضمه و احیاناً

به ناراحتیهای روحی و اخلاقی می شد که آثار آن را غالباً در درگرونی بعضی نام آوران این ادوار نیز می توان سراغ داد...^{۱۷}

گرچه از دوران قبل از اسلام، از سفره های ایرانیان عادی اطلاع چندانی نداریم و آنچه بیشتر درباره آن سخن گفته شده است، سفره های مجلل درباری و یا طبقات ممتاز ساسانی است، اما سیاحان اروپائی وصفهای روشنی از چگونگی غذاهای طبقات مختلف مردم ایران در عهد صفویه، زنده، و قاجاریه کرده اند و سفره های عادی مردم را در برابر دیدگان خواننده گسترده اند.^{۱۸} نه تنها روشنگری سیاحان اروپایی در این مورد راهنمای ماست بلکه رساله های متعددی که در مورد آشپزی نوشته شده است و همچنین نام پاره ای از غذاهایی که در متون صوفیه^{۱۹} مکرراً از آنها سخن به میان آمده راهگشای آیندگان برای تحقیقات گسترده تری درباره این موضوع دلپذیر فرهنگ ایران است.

برگزاری ضیافت های بزرگ و مجلل تنها منحصر به جشنهای درباری و مهمانیهای پر تکلف بزرگان مملکتی نبود بلکه طبقات عامه نیز برحسب میزان ثروت و تمکن خویش گهگاه به مناسبتی مهمانیهای می دادند که برخی از آنها نام به خصوصی داشت. بدان گونه که در کتاب طبقات الاطباء آمده است طعام مربوط به ضیافت عروسی را ولیمه، طعام مربوط به شب هفت تولد کودک را عقیقه و طعام مربوط به خانه نوساخته را وکیره می خواندند.^{۲۰} البته بعضی از این ضیافتها نیز مربوط به دعوتهای مذهبی بود. تشریفات نیز برای پختن غذاهای نذری و عزاداری در ایران برقرار بود که شاید برگزاری مراسم آن هنوز با گذشته فرق چندانی نکرده باشد. این گونه غذاهای نذری عبارتند از سمنو، شله زرد، کاجی، و آش که به عنوان هدیه و برای تبرک و تیمن به خانه دوستان و خویشان به ویژه همسایگان فرستاده می شد.

سمنورا بدان گونه که در کتاب هجو آمیز کلثوم ننه^{۲۱} آمده است البته در همه وقت می شود پخت. اما به هر حال سالی یک بار پختن آن واجب بود. شله زرد هم هرچند، وقت معین نداشت اما آن را مخصوصاً می بایست در محرم و صفر پخت.

اما آش در میان سفره های ایران چه در شهرها و چه در روستاها نقشی به سزا داشته و دارد. آش غذای آبداری است که به اقسام مختلف با برنج و روغن و سبزی یا آرد و حبوبات و گاه با گوشت طبخ می کنند و هرگاه چیزی اضافه بر اینها در آن بریزند از قبیل آلو، انار، کدو، کشک، ماست به نام آن خوانده می شود مثل آش انار یا آش آلو. جلال آل احمد در کتاب اورازان درباره دهی از دهات بی نام و نشان ایران که به قول او در هیچ نقشه ای نشانه ای از آن نیست و در هیچ مورد به هیچ حسابی نمی رسد ولی به هر صورت

هسته اصلی تشکیلات اجتماعی این سرزمین و زمینه اصلی قضاوت درباره تمدن آن می باشد. می نویسد:

... هیچ روزی نیست که در هر خانواده اورازانی دیگ آتش پیا نباشد. آتش را روان و آبکی می بزند که سبزی در میانش شناور است. حتی آن را هر روز به عنوان چاشت می خورند. صبحها از جای خبری نیست. چایی را روزی یک بار عصر که از کار برمی گردند می خورند.

تابستانها که مردها خیلی زود سر کار می روند نمی رسند که در خانه چاشت کنند، نمازشان را که خواندند اول طلوع فجر راه می افتند و چون مزارع دور است تا به محل درو یا شخم برسند آفتاب سرزده است. از راه که رسیدند سفره کمری خود را که به آن «ابزار» می گویند باز می کنند و با نان و پنیر جزیی سدجوع می کنند و به کار می پردازند. دوسه ساعتی که کار کردند زنهای دیگ به سر، چاشت آنها را ازده می آورند. نان و پنیر که در خیک نگاهش می دارند و آتش؛ با فاشقهای چوبی بزرگ که یک شهری به زحمت می تواند آن را به دهان ببرد. و یک سطل دوغ. به هر آشی دوغ می زنند، و گاهی کشک. زنهای نیز همان جا سر کوه با مردهای خود چاشت می کنند و به ده برمی گردند و این چاشت که در حوالی یکی دو ساعت به ظهر خورده می شود ناهار هم هست... غروب که به خانه برگشتند شام حاضر است. باز هم آتش. و بعد می خوابند...

در فصل بیکاری یعنی وقتی که برف و بوران اجازه نمی دهد بیرون بروند غذا سه وعده است. صبح و ظهر و شام. ولی آتش صبح حتی یک روز هم فراموش نمی شود. آشهای مختلف: «گندم آتش» گندم است که پوست می کنند و می کوبند و با چغندر و عدس می بزند و با دوغ می خورند. «بلغور آتش» چیز دیگری شبیه آتش گندم است. «آردین آتش» تقریباً آتش رشته است... «گوروس آتش» آتش ارزن است که باز با عدس و چغندر می بزند. ارزن هم پوست کنده است. و چاشنی آن دوغ است. «سج آتش» را با بلغور و برنج و چغندر می بزند و با قره قروت می خورند...^{۲۲}

در میان انواع آشها که در هر نقطه ایران به روشهای گوناگون پخته و با چاشنیهای مختلف مانند ماست و کشک و سرکه و آب غوره و غیره صرف می شود، چند آشی به دلایل خاص از شهرت بیشتری برخوردار می باشند. آتش رشته، آتش جو، آتش ماش نیز از آشهای دلپذیری هستند که در خانه ها زیاد پخته می شود. یکی از مواردی که مردم عامی ساده دل دیگ آتش را پیوسته روی بار گذاشته و می گذارند آن است که به پندار آنان آتش نذری آن اندازه قدرت و تأثیر جادویی دارد که می تواند تمام خواستهای آنان را بر آورده کند.

... اما آش شله قلمکار که آن را آش زمین العابدین هم می خوانند غالباً در اوایل پائیز پخته می شود و آن را در دفع بدبختی و بلا که هوای متغیر و مسموم پائیز منشأ عمده این گونه بلاهای نابیوسیده بود، موثر می شمردند. در واقع این غذای بالنسبه بر ما به که معجونی هماهنگ از برنج و سبزی و گوشت پرندگان و انواع حیوانات بود به اعتقاد پیرزنان خانواده ها در رفع هرگونه بلایی مجرب بود. از این رو غیر از آن که در داخل خانواده ها با تشریفات خاص پخته می شد در بعضی ولایات هم رسم بود که در سر چهارراهها و گذرگاههای نزدیک بازار، اهل هر محله در اوایل فصل پائیز بولی جمع می کردند، و به نیت «دفع بلا» این آش مقدس را می پختند و بین عامه - مخصوصاً فقرا - تقسیم می کردند. به همین جهت تا نیمه قرن پیش هنوز در سر گذرهای بسیاری از شهرها در اوایل پائیز گهگاه این دیگ مقدس در جوش بود و فقرا کاسه به دست دور آن جمع بودند و سهم خود را می خواستند.

آش معروف ناصرالدین شاه هم که «آش سرخه حصار» خوانده می شد و دکتر فوریه فرانسوی طرز تهیه و اجزاء ترکیبات آن را به طرز جالبی وصف کرده است نوعی از همین آش شله قلمکار بود که قبله عالم با درست کردن آن، در عین آن که هرگونه آفت و بلایی را از ذات مبارک خویش دفع می نمود برکت هدا یای نجبا و درباریان را هم به کیسه مبارک جلب می نمود.^{۲۳}

اما آبگوشت، طعامی ست که با گوشت و دنبه و پیاز و بُنشن (نخود و لوبیا...) و سیب زمینی و گوجه فرنگی و یا رب آن تهیه می شود. این غذا، غذایی ست سنتی که خوراک غالب مردم ایران می باشد. چه در شهرها و روستاها و چه در خوان توانگران و یا سفره تهیدستان، آبگوشت انواع مختلف دارد که بنا بر آنچه بدان می افزایند طعمی دیگرگون می یابد و نامی خاص، مانند آبگوشت بزباش...

طرز تهیه آبگوشت و مقدار مواد اولیه آن بستگی به بودجه هر خانواده دارد. هر اندازه درآمد خانواده ها بیشتر باشد گوشت آن مرغوب تر و زیادتر و طبیعتاً تنگاب تر خواهد بود. در خانواده های کم درآمد گوشت آبگوشت بسیار کم و به جای دنبه اغلب از پیه و چربی بدن گوسفند استفاده می شود. مثلی ست معروف که اگر مهمانی از راه برسد می گویند: «مهمونم داریم آبش زیاد کن».

طرز خوردن آبگوشت نیز در بین طبقات مختلف مردم متفاوت است ولی روش سنتی متداول در بیشتر خانواده ها آن است که معمولاً گوشت و بنشن و موادی که به همراه آن پخته اند در ظرفی جداگانه می ریزند و با گوشتکوب آن را می کوبند و با نان می خورند. دنبه آبگوشت را نیز جداگانه می کوبند و به آب آن می افزایند، سپس نان خرد کرده را در آن ترید می کنند و آماده خوردن می سازند.

در این جا بد نیست با میل و اشتها نگاهی به سفره های رنگین طبقات مختلف مردم ایران بیندازیم. البته آنچه را که نگارنده در این قسمت منعکس می سازد حال و هوای سفره های ایرانی در سالهای گذشته می باشد، زیرا با کمال تأسف از رنگ و بوی سفره های ایرانی در حال حاضر اطلاع چندانی ندارد تا آن را به درستی در برابر دیدگاه خواننده بگذارد.

در ایران به ویژه در نقاطی که در فصل تابستان هوایی گرم و خشک داشتند، ناهار طبقات عادی غالباً چیز مختصری بود و بیشتر فقط برای شام غذای پخته تدارک می دیدند. این غذاهای ساده که آنها را «حاضری» یا «ماحضر» - مقابل پختنی - می نامیدند، طعامی بود که پختن نمی خواست. مثل نان و پنیر که آن را با انواع مختلف میوه ها و تره بار مانند خیار و انگور و هندوانه و یا خربزه و طالبی و غیره می خوردند. غذای دیگری که در تابستان بسیار متداول بود آبدوغ خیار نام داشت که در گرمای تابستان بسیار گوارا و لذیذ بود. آبدوغ خیار خوراکی بود عبارت از خیار و سبزی که آنها را بسیار ریز خرد می کردند و در میان آبدوغي نه چندان آبکی می ریختند و در آن نان ترید می کردند. به آبدوغ خیار بسته به ذوق و سلیقه و بودجهٔ صاحب سفره، مغز گردوی خرد کرده، کشمش، برگ خشک شدهٔ گل سرخ و غیره اضافه می کردند. سپس تکه یخی بلورین در قده فیروزه گون سفالین آن می انداختند که در گرمای تابستان بیشتر نقاط ایران غذایی بهشتی می نمود. گاهی نیز خیار را در سکنجبین که شربتی بود پخته شده از سرکه و شکر به اضافهٔ مقداری نعناع تازه می ریختند و برخی در آن نان ترید می کردند و در سفره می گذاشتند.

ولی در همهٔ سفره های ایرانی، انواع پلوهای رنگارنگ همیشه جایی ویژه داشت. پلو، برنج پخته شده و صاف کرده مخلوط با گوشت و سبزی یا یکی از حبوبات بود که بنا بر آنچه بدان اضافه می شد آن را بدان نام می خواندند: سبزی پلو، باقلا پلو، قیمة پلو، اسلامبولی پلو، هویج پلو، کلم پلو، عدس پلو، لویا پلو، ماش پلو و غیره. آلبالو پلو، زرشک پلو، شیرین پلو و جواهر پلو (مرصع پلو) نیز در میان پلوهای ایرانی طعمی مطبوع و جلوه ای خوشایند داشتند که آن را بیشتر در جشنها و عروسیها و میهمانیها می پختند.

باری، در بیشتر نقاط ایران، در تمام خانه ها نه تنها در مواقع عادی بلکه در موارد خاص نیز پلو می پختند. در شب عید در غالب نقاط ایران سبزی پلو با ماهی یا مرغ و کوکو می خوردند و در روز عید رشته پلو می پختند تا به قول معروف رشتهٔ کارها را در طول سال به دست داشته باشند. اگر برنج را آبکش کنند و بدان چیزی نیفزاند آنرا «چلو» گویند. چلورا یا با کباب و کره می خورند (چلوکباب) و یا با انواع خورشها (چلو خورش).

خورشهایی که سفره ایرانیان را رنگین می ساخت بسیار گوناگون بود و در هر نقطه ای به گونه ای تهیه می شد. ماده اصلی هر خورش معمولاً گوشت خرد کرده بود که آن را با پیاز سرخ می کردند و به آن نمک و ادویه و مواد دیگری نیز می افزودند. گاهی نیز از گوشت پرندگان مانند مرغ و اردک و بوقلمون و غیره استفاده می کردند. معروفترین خورشهای ایرانی عبارتند از خورش قرمه سبزی، خورش فسنجان، خورش قیمه، خورش قیمة بادنجان یا مسمای بادنجان، خورش کدو، خورش کرفس، خورش کنگر، خورش ریواس، خورش آلو اسفناج، خورش به، خورش سیب، خورش نعنای و جعفری، خورش بامیه و غیره. آنچه را در مورد سفره های ایرانی باید در نظر داشت آن است که بدون تردید غذاهای روزانه هر شهر و ولایتی در ایران نه تنها با آب و هوای آن اقلیم تناسب دارد بلکه مناسب با میزان ثروت و درآمد مردم و دگرگونیهای احوال اقتصادی آنهاست و همین نکته در هر نقطه ای از ایران غذاهای خاصی را در «دستور» غذاهای روزمره مردم قرار می دهد. برای مثال در مازندران که برنج و ماهی و مرغان دریایی فراوان یافت می شود سفره های ساکنان آن منطقه با غذاهای پخته شده با برنج و ماهی و مرغان دریایی رنگین می شود. گیلان نیز به دلیل وضع جغرافیایی خاص با داشتن انواع گوناگون ماهی و مرغ و برنج و زیتون و مرکبات از دیرباز همیشه در تمام ایران مهد زرین «هنر آشپزی» تلقی می شده است. چنان که در بیشتر رساله های آشپزی از جمله در رساله نورالله آشپز نیز بارها از شیوه و روش خاص گیلانیان در طبخ هر غذا سخن به میان آمده است.^{۲۴} در آذربایجان نیز که مردم آن به پختن غذاهای لذیذ مشهورند کوکوی سبزی و کوفته تبریزی و دلمه کلم - علاوه بر سایر غذاهای رایج در ایران - همیشه سفره های اهالی آن سامان را رنگ و بویی خاص می بخشد.

باری غذای روزانه عامه، در همه جا، غیر از آنچه در خانه تهیه می شد، در بعضی موارد هم از بازار به خانه می آمد. چرا که تهیه آنها جز به اسباب و وسایل بسیار که در بازار بهتر دست می داد، ممکن نمی شد. در بین این گونه غذاهای بازار: بریان، گکیا، حلوا، و کله پاچه تقریباً همه جا متداول بود و ذکر آنها در بعضی کتابها مثل اسرارالتوحید، تذکرة الاولیاء، اشعار اثیر اومانی، و بسحق اطمعه مکرر آمده است. چنان که در بازار تبریز هم، آن گونه که از تاریخ تبریز نادر میرزا برمی آید، غیر از چلوکباب، کباب لوله، بریانی، پاچه، پلوخورش، دیزی، آش رشته و حسرت الملوک (از احشاء گوسفند) عرضه می شد.^{۲۵}

اینها و بعضی دیگر از اغذیه بازاری مثل هرپسه، شله قلمکار، سیرابی و غیر آن هنوز

باقی مانده است... باری بسیاری از غذاهای روزانه و عادی- خانگی یا بازاری- همه جا به بهای ارزان و از مواد و اجزائی که در هر سرزمین به اقتضای احوال آن اقلیم به فراوانی به دست می آمد تهیه می شد. تتماج ترکمانی به علت سادگی و ارزانی مخصوصا در همه جا رواج داشت.^{۲۶}

تکلفهایی هم که در میهمانپنیا می شد ناشی از روح ادب و مهمان نوازی بود و غالباً اقتصاد خانوادگی، آن گشاده بازیهای نادر را از راه صرفه جوییها و پرهیزهای ایام عادی جبران می کرد.^{۲۷}

در زبان شیرین فارسی امثال و تعبیرات زیادی هم در مورد غذا وجود دارد. حال برای حسن ختام این پژوهش بد نیست نیم نگاهی تند و گذرا به برخی از آنان بیندازیم:

اول طعام، بعد کلام- نفس را به طعام وعده دادن به که قصاب را به درم- کباب پخته نگردد مگر به گردیدن- سیلی نقد به از حلوائ نسبه- کوفتهٔ همسا به تخم غاز دارد- هر چه پول بدهی آش می خوری- آشپز که دوتا شد آش یا شور است یا بیمزه- آفتاب به لگن شش دست شام و نهار هیچی- از حول حلیم توی دیگ افتاد- توی دعوا حلوا پخش نمی کنند- در دیزی باز است حیای گربه کجاست- دیگ شراکت به جوش نمی آید- داغ لقمه تا چهل سال است یا داغ شکم تا چهل ساله- آش دهن سوزی نیست- از هضم رابع گذشت- اول پچش و بعد بگو بی نمک است- برای کله ماهی خور کله ماهی پیدا می شود- توی دعوا حلوا پخش نمی کنند- کاجی به از هیچی- هم حلوائ مرده هاست هم خورش زنده ها- بلوی معاویه چرب تر است- تا تنور گرم است نان توان بست- تره خریدم قاتق نانم بشه قاتل جانم شد- تغاری بشکنه ماستی بریزه - یک کاسه کاجی صدتا سرناچی...^{۲۸}

نیوجرسی

یادداشتها و مآخذ:

- ۱- عبدالحسین زرین کوب محقق گرانقدر ایران، که زمینهٔ اصلی کار او نقد ادبی، تاریخ، مطالعه در فرهنگ ایران و حکمت اسلامی ست. با تبحر در زبان فارسی و تسلطی که بر زبان عربی و چند زبان اروپایی دارد آثار گونه گونی انتشار داده است.
- ۲- از چیزهای دیگر، مجموعهٔ نقد، یادداشت، بررسی و نمایشواره، نوشتهٔ دکتر عبدالحسین زرین کوب، ناشر سازمان انتشارات جاویدان، چاپ اول: زمستان ۱۳۶۴، ص ۹.
- ۳- از چیزهای دیگر، همان، ص ۱۰.
- ۴- نام مرداس برای پدر ضحاک در شاهنامه و بعضی مآخذ دیگر از جمله تاریخ گزیده، طبع طهران ۸۱ نیز

هست. خوالیگری ابلیس هم در شاهنامه هست با تصریح به این که قبل از آن غذاهای گوشتی وجود نداشت. در باب داستان مهمانی اژدهاک رجوع شود به پیرنیا، ایران باستان، جلد اول ۲۳۶. در باب اشتقاق مرداس از ریشه فارسی که تودور نولدکه، حماسه ملی ایران، ترجمه فارسی/ ۳۳، آن را تأیید نمی کند رجوع شود به تحقیق ROTH در ZDMG 423/4.

۵- از چیزهای دیگر، همان ماخذ، ص ۱۱.

۶- ایران در زمان ساسانیان، پرفسور آرتور کریستنسن، ترجمه رشید یاسمی، ناشر: دنیای کتاب، چاپ هشتم، ۱۳۷۵، ص ۶۲۰.

۷- به فارسی آب کامه (کیگر، مجله شرقی، وین ۱۹۳۷، ص ۶۴). خورشی ست در اصفهان، که از ماست و شیر تازه و اسید و شیر خشک و سرکه می سازند.

۸- ایران در زمان ساسانیان، همان، ص ۶۲۱-۶۲۳.

۹- ایران در زمان ساسانیان، همان، ص ۵۴۲.

۱۰- از چیزهای دیگر، همان، ص ۹۲.

۱۱- برای آگاهی بیشتر در این مورد نگاه کنید به اثر دیگری از دکتر زرین کوب به نام دو قرن سکوت، ص ۸۰-۸۱.

۱۲- در باب سؤال مربوط به فالوذج و لوزیتج رجوع شود به: ابشیهی، المسطرف، ۱/ ۲۱۰.

۱۳- مقایسه شود با: مسعودی، مروج الذهب، ۴/ ۱۶۳.

۱۵- راجع به تحمل و تفنن در طرز پرورش و تغذیه جوجه، نگاه کنید به: طبقات الاطباء، ۱/ ۱۴۰.

۱۵- در باب توصیفهای مبالغه آمیزی که راجع به خوانهای خلفا و امرا شده است رجوع شود به: تاریخ الوزراء، الفخری، ۲۳۲.

۱۶- تاریخ سیستان، ۲۷۷.

۱۷- از چیزهای دیگر، همان ص ۱۳-۱۵.

۱۸- در مورد روشنگری سیاحان اروپایی در عهد صفویه، زنده به و قاجار به نگاه کنید به: سفرنامه پیترو دلا واله، ترجمه شجاع الدین شفا، ۱۳۴۸ مکتوب اول ۲۶-۲۸، مکتوب چهارم ۲۱۹-۲۳۳، مکتوب پنجم ۳۰۷؛ سرهاردفورد جونز، آخرین روزهای لطفعلی خان زند، ترجمه هما ناطق و جان گرنی، ۱۳۵۳، ص ۲۰-۲۱، ۳۲-۳۳؛ سفرنامه مادام دیولاقوا، ترجمه مترجم هما یون فروه شی، ۱۳۳۲، ص ۱۴۸، ۲۳۴.

۱۹- نام باره ای از متون صفویه که در آن نام غذاهای ساده به مناسبت آمده است: نان و حلوا، اسرار التوحید، فردوس المرشدیه، نان و مویز، پیاز و سرکه، مقامات زنده پیل.

۲۰- طبقات الاطباء، ۱/ ۱۷۵.

۲۱- کتاب کلثوم نه به آقا جمال خوانساری از محققان و مجتهدان بزرگ عهد صفویه منسوب است. این کتاب هجوآمیز با قلمی رکیک و دور از حرمت اخلاقی نگارش یافته است که برخی آن را خوشمزه می دانند. به هر حال، این کتاب بیانگر بعضی از سنتهای رایج در ایران آن زمان می باشد.

۲۲- اورازان، جلال آل احمد، زیر نظر شمس آل احمد، انتشارات فردوس، چاپ اول ۱۳۷۳، ص ۴۰-۴۲.

«اورازان» بر وزن جوکاران ده کوهستانی از تمدن شهری دور افتاده ای ست در منتهای شرقی کوهپایه های طالقان.

۲۳- از چیزهای دیگر، همان، ص ۱۷.

۲۴- این شهرت هنر آشپزی در سرزمین گیلان سبب شد که در عهد فتحعلیشاه هم رساله ای در باب خوراکیهای

گیلان تهیه شد و به همراه عده ای دختران «آشپز» به درگاه «خاقان» گسیل گشت.

۲۵- دربارهٔ غذاهای تبریز و خوراک روزانهٔ مردم در آن جا، در عهد قاجاریه، رجوع شود به: نادر میرزا، تاریخ تبریز، ص ۲۴۰-۲۴۲.

۲۶- دربارهٔ تماچ ترکمانی و قصیدهٔ تماچیه منسوب به منوچهر شصت کله رجوع شود به: بهار و ادب فارسی، ج ۲۲۰-۲۱۶/۱.

۲۷- از چیزهای دیگر، همان، ص ۲۰.

۲۷- برای امثال دیگر و هم برای اطلاع از ریشه و سرچشمهٔ این امثال و تعبیرات نگاه کنید به: علی اکبر دهخدا،

امثال و حکم، ۱-۴. تعداد لغت‌های مربوط به انواع خوردنیها و وسایل سفره و مطبخ نیز در فرهنگهای فارسی بسیار است.

نکته ای در باب هویت جامع کتاب اختیارات شاهنامه

کتاب اختیارات شاهنامه را که اخیراً به تصحیح آقایان مصطفی جیحونی و محمد فشارکی در مشهد به چاپ رسیده است (آستان قدس رضوی، مرکز خراسان شناسی، ۱۳۷۴)، ابتدا آقای دکتر خالقی مطلق در مجله هستی (پائیز ۱۳۷۲، ص ۱۰۲-۱۱۹) به صورت مفصل معرفی و بررسی کردند. هم آقایان مصححین کتاب و هم جناب خالقی در باب خصوصیات دستنویس و ارزش این مجموعه برای تصحیح شاهنامه آنچه را که باید متذکر شده اند و بنده دیگر این جا تکرار مکررات نمی کند بلکه به خلاصه یادآور می شود که اختیارات شاهنامه مجموعه ای ست شامل ۲۴۱۷ بیت از ابیات شاهنامه فردوسی که در سیزده باب مرتب شده اند. به عبارت دیگر جامع این اختیارات، شاه بیتهای شاهنامه را در موضوعات مختلف مثلاً توحید، خرد و آفرینش، وصف بزم و بهار، امثال و حکمت و غیره جمع کرده و با افزودن مقدمه و مؤخره ای منظوم، این کتاب را از آنها ساخته است. نام جمع آورنده کتاب به تصریح خودش در مقدمه، علی بن احمد بوده. نه مصححین محترم و نه استاد خالقی در باب هویت جامع کتاب بیش از این چیزی نگفته اند زیرا از متن اختیارات بیش از این هم فراجنگ نمی آید.

بنده برحسب تصادف در عکس رنگی که از مؤخره یکی از نسخ شاهنامه فردوسی که اکنون در کتابخانه ملک به شماره ۶۰۳۱ نگهداری می شود به مطلب زیر برخوردی که در مورد هویت جامع کتاب اختیارات شاهنامه مفید است. این دستنویس در قرن نهم هجری

کتابت شده و کاتب آن محمد بن مطهر نیشابوری، از کاتبین دربار بایسنقرین شاهرخ نوۀ امیر تیمور، یعنی همان که مقدمۀ معروف بایسنقری به فرمان او بر شاهنامه نوشته شد، بوده است. چون این مؤخره خالی از اهمیت نیست آن را قدری به تفصیل نقل می‌کنم و چون از شعر علی بن احمد هم نقل کرده است موارد تفاوت ابیات چاپی را با متن مؤخره در پرانتز متذکر می‌شوم. لازم به تذکر نیست که متن ابیات و به نظر بنده توالی آنها در این مؤخره بر آنچه که در دستنویس اختیارات که اساس طبع حاضر بوده است آمده، برتری دارد.

[اگر شاهنامه در اعلی درجۀ فصاحت نبودی] به کتب دیگر که بعد از آن نظم کرده اند منسوخ شدی چون گرشاسب نامه و بهمن نامه و داراب نامه و سکندرنامه و سلجوق نامه و شهنشاه نامه و غیره. لیکن مقرر است که شهرت شاهنامه در کدام مرتبه است و از آن این کتب تا چه غایت حتی در بلادی که زبان فارسی کم می‌گویند مثل مصر و شام و روم و ترکستان کتاب شاهنامه بسیار می‌توان یافت و در خراسان و فارس و عراقین و هندوستان خود هیچ قصبه نباشد که آن جا کتاب شاهنامه متعدد نبود و این زمان که چهار صد سال از آن تاریخ گذشته است هنوز می‌نویسند. دیگر آن است که در هر معنی که خواهند ابیات خوب از شهنامه در آن معنی می‌توان یافت از آن جمله کتابی ساخته است علی بن احمد قاینی به نام سلطان ملکشاه و آن را میبوب کرده و در هر بابی از ابیات شاهنامه اختیار کرده و این ابیات خاصه اوست که در مقدمۀ آن اختیارات گفته است،
مثنوی:

همی خواندم آن (این) نامه از بهر پند	سخنهای شایسته دیدم بلند
از آن اختیاری بکردم چنان	که خواننده را شاد گردد (دارد) روان
ز توحید و از (وز) آفرینش زرای	ز نعت محمد رسول خدای
ز مدح و نسیب و بها (غزل و زبهار) و ز بزم	ز تشبیه روز و شب و وصف رزم
ز امثال و حکمت ز پند جهان	ز عیب و ز پیری ز یاد مهان (چاپی ندارد)
کجا مغز شهنامه آن است (این بود) و بس	نگفت و نگوید چنان (چنین) نیز کس
بیاراسته با بها چون نگار	که هر باب از او گوهری (لؤلؤی) شاهوار
همی خواند آن کس که داند سخن	کند تازه زو روزگار کهن
به رأی و به اندیشه روزگار	بکردم ز شهنامه این اختیار
نگه کن به ابیات او سر به سر	معانیش بنگر همه در به در
که عقدی ست پیوسته از چند باب	بدخشی و یاقوت و در خوشاب
که فردوسی آن (این) عقد پیوسته کرد (است)	در اندیشه جان و روان بسته کرد
به اندیشه نغز و رای درست	معانی و الفاظ شیون [کذا! ظن: شیوا]
	و چست (شیرین بجست)

در این نامور نامه تا آن (او) بگفت
 یقین دان که تا مثنوی گفته اند
 به الفاظ شایسته بی غبار (بی عوار)
 چوشه نامه از طبع یا از ستیز
 گل پند در باغ (باغ در پند) حکمت شکفت
 گر از باغ دانش گلسی رفته اند
 معانی با یسته آبدار
 نگوید کسی نیز تا رستخیز*

پنج شش هزار بیت از شاهنامه اختیار کرده است و آن را علیحده کتابی ساخته که مرغوب و مطلوب فضلاست.

این بود آنچه که در آخر نسخه شاهنامه کتابخانه ملک آمده است. در یکی از شاهنامه هایی که تحت شماره ۱۹۱۵ در موزه کاخ گلستان نگهداری می شود نیز این مطالب با تفاوتی که معلول فساد متن و بیسوادی کاتب آن است این بار بدون ذکر ابیات علی بن احمد قاینی آمده است که باز نقل آنها هم مفید فوایدی تواند بود:

هرچند شعراء بعد از او [یعنی بعد از فردوسی] سعی نمودند و کوشش کردند در صناعت و لطافت کوشیدند سیاق و عضمت [کذا] و رتبت که سخن شاهنامه است نتوانستند رسانید مع ذالک [کذا] ابیات شاهنامه لمجموع در تمهید هر سخن و قصه به اعلی مدارج فصاحت و بلاغت است و اگر چنین نبود به کتب دیگر که بعد از آن نظم کرده اند و [کذا] منسوخ شدی چون کرشاسف و بهمن تا سردار اب نامه [کذا] و اسکندرنامه و سلجوق نامه و شاهنامه [کذا] و غیر ذالک ولیک مقرر است که شهرت شاهنامه در شام و روم ترکستان از کتاب شاهنامه بسیار می توان یافت [کذا] و در خراسان و فارس و عراقین و هندوستان خود هیچ قصه [کذا] نباشد که آن جا کتاب شاهنامه مقعد [کذا] نباشد و این زمان چهارصد سال از آن تاریخ گذشته است و هنوز می نویسند و از آن جمله علی بن احمد قایی [کذا] به نام سلطان ملک شاه کتابی [تکرار در متن است] ساخته است و آن را میوب کرده و در هر بابی از ابیات شاهنامه اختیار کرده و آن را علاهده [کذا] کتابی ساخته که مرغوب و مطلوب فضلاست و فردوسی را به غیر از شاهنامه این اشعار [کذا] بسیار است اما شهرت ندارد.

چند نکته در مورد آنچه که در این یادداشتهای آخر شاهنامه آمده است قابل توجه است. اولاً نام کامل جامع این مجموعه گویا علی بن احمد قاینی بوده است که در روایت نسخه کاخ گلستان به «قایی» گشتگی یافته. درباره این علی بن احمد قاینی بنده نتوانستم که اطلاعی بیش از همین نام او بیابم. صاحب المعجم (ص ۱۸۰ طبع مرحوم علامه قزوینی)

* با بیت پیش، پس و پیش شده.

از شاعری به نام قاینی و راق سه بیت شعر نقل می کند که اگر اشتباه نکنم به سبک شعرای سامانیه و غزنویه می ماند و گمان نمی کنم اثر طبع شاعری باشد که ایات مقدمه و مؤخره نسخه موجود اختیارات را سروده است:

همه ملاحظ و آهستگی و شرم تورا است همه ملامت و دلخستگی و عشق مرا است
دل من و دل تو چون دو یار ساخته اند مراست آن تو، آن من ای نگار، تورا است
در هر حال نسبت «قاینی» در اعلام تعدادی از علما و متصوفه آمده است و نسبتی نیست که از آن بتوان هویت کسی را به آسانی مشخص کرد. تکلیف اسامی علی و احمد هم که معلوم است. مطلب ثانی این که اگر نویسنده مؤخره نسخه کتابخانه ملک اغراق نکرده باشد، اصل مجموعه علی بن احمد شامل «پنج شش هزار» بیت بوده و بنابراین نسخه منحصر به فرد موجود در گوتا در آلمان که متن اختیارات از روی فیلم آن در مشهد تصحیح و چاپ شده است ممکن است کمتر از نصف یا حتی ثلث نسخه ای باشد که علی بن احمد فراهم کرده بوده است. نکته ای که این احتمال را به خاطر می آورد این است که پنجمین بیت از ایاتی که در مؤخره شاهنامه کتابخانه ملک به علی بن احمد قاینی منسوب شده است، یعنی بیت:

ز امثال و حکمت ز پند جهان زعیب و ز پیری زیاد مهان
در متن چاپی اختیارات نیامده است. اگر از قلم طابعین محترم آن بر حسب تصادف فوت نشده باشد لابد نویسنده مؤخره ما نحن فیها به نسخه کاملتری از این اختیارات دسترسی داشته است و این بیت را یا از روی آن و یا از آنچه که از آن متن در حفظ داشته نوشته است. مگر این که بگوییم که این بیت اصلاً در اختیارات نبوده و سهواً در نقل قولی که از علی بن احمد کرده اند وارد شده است. حقیقت مطلب هرچه که باشد به نظر بنده متن نسخه کتابخانه ملک به طور کلی از متن موجود در نسخه گوتا صحیحتر است و در این گمان نمی کنم که اهل فن تردیدی داشته باشند.

یکی دو نکته دیگر را هم در باب زمان جمع آوری اختیارات ذکر کرده می گذرم. چنان که هم جناب خالقی و هم طابعین محترم اختیارات یاد آور شده اند علی بن احمد که لابد شیعه بوده، کتاب را در نهمین سال سلطنت ملکشاه سلجوقی (۴۶۵-۴۸۵) ساخته است زیرا خود گوید:

ز بنده علی بن احمد که اوست نبی و وصی را وفادار و دوست (مقدمه: ۹)

که شد چارصد سال و هفتاد و چار ز هجرت که بردختم این اختیار (مؤخره: ۵۸)

در متن مقدمه و مؤخره خودش هم نه تنها نام و لقب ملکشاه را صریحاً ذکر می کند:

۶۵: ابوالفتح شایسته تاج و گاه بدر بر پدر خسرو و پادشاه
 ۱۲۷: جهاندار دایم ملکشاه باد بی اسب او افسر ماه باد
 بلکه در برخی از آیات به دیگر القاب او نیز اشاره می کند. مثلاً (۶۴) «از او یافته گاه دولت جلال» و یا (۶۳) «... که دنیا و دین عزّ او خواسته ست» که اشاره به القاب ملکشاه از دارالخلافة است که به تصریح صاحب تاریخ گزیده [لقب او] از دارالخلافة سلطان جلال الدوله معزالدین ملکشاه یمین امیرالمؤمنین بود» (تاریخ گزیده، طبع نوائی، ص ۴۳۹). این که یکی از القاب ملکشاه یمین امیرالمؤمنین بوده است شاید در تصحیح قیاسی بیت ۶۱ از کتاب اختیارات حاضر مفید باشد. این بیت چنان که در چاپ فعلی بدین صورت آمده است:

معین خلیفه، مغیث أمم به داد و به مردی به عالم علم
 بنده گمان می کنم که «معین خلیفه» گشته «یمین خلیفه» باشد زیرا لقب ملکشاه از دارالخلافة «یمین امیرالمؤمنین» بوده نه «معین امیرالمؤمنین» (قس مجمل التواریخ، چاپ بهار، ص ۴۲۹ که آن جا لقب ملکشاه را «بن یمین [کذا] امیرالمؤمنین» نوشته که به نظرم گشته همین یمین امیرالمؤمنین باشد). علی ای حال اگر این حدس درست باشد باید مصراع را از «معین خلیفه مغیث امم» به صورت «یمین خلیفه، مغیث امم» تصحیح قیاسی کرد.

نکته ای دیگر هم در باب این مجموعه گفتنی ست که می گویم و می گذرم. جامع اختیارات در مقدمه خود از دلآوری ملکشاه مطلبی ذکر می کند که گمان جنبه انتساب مردانگی یکی از سربازان سلطان را به خود سلطان دارد. تفصیل قضیه این که علی بن احمد قاینی می نویسد (مقدمه، ۱۲۰-۱۲۱):

بر آن دست و آن دست [کذا] باد آفرین که از فرق سرتا به قربوس زین
 دو نیمه کند مرد را بازه بدو ماه و خورشید گوید که زه
 اگر این آیات اشاره به واقعه ای باشد که بنده در ذهن دارد، گمان می کنم که مردانگی یکی از سربازان دلاور ملکشاه را در جنگ با عموی سلطان، یعنی قاورد، این جا تلویحاً به حساب سلطان گذاشته اند. تفصیل قضیه را راوندی در راحة الصدور (چاپ مرحوم اقبال، ص ۱۲۵) بدین صورت آورده است که:

... و چون بعد از واقعه پدرش از خوراسان به عراق آمد خصمی چون قاورد که عمش بود از کرمان
 با لشکری گران به قصد ملک روی به عراق نهاده بود.... گویند مبارزی از لشکر او (یعنی از
 لشکر قاورد) پیش صف لشکر ملکشاه به چالش آمده بود. سواری با او مبارزت نمود و او را زخمی

زد که نیمهٔ بالا از کمرگاه بگذارد و جدا شد. اسپ او با کفل و دو ران بازگشت. چون قاورد آن زخم بدید گفت جای ایستادن نیست، پشت بداد.
علی بن احمد این زخم «افقی» را که اصلاً کار سرباز گمنامی بوده تبدیل به زخمی «عمودی» کرده و به دست و بازوی ملکشاه بسته، والسلام.
کتابخانهٔ دانشگاه ایالتی کالیفرنیا، لس آنجلس

روایتی دربارهٔ نسخه برداری از دستنوشته‌ها

در شمارهٔ ۱۲ مجموعهٔ خوشه‌هایی از خرمن ادب و هنر (از انتشارات مؤسسهٔ عصر جدید در دارمستات، آلمان، ۱۳۸۰ خورشیدی)، استاد ارجمند دکتر حشمت موید، در مقالهٔ «پژوهش و پژوهشگران ادبیات و تاریخ از قزوینی تا کدکنی»، ضمن بحث از «روش پژوهش انتقادی در شناخت و تصحیح و انتشار ذخیره‌های تاریخ و ادبیات روزگاران گذشته...» دربارهٔ مقولهٔ نسخه برداری از دستنوشته‌های گذشتگان، شرح جامعی مرقوم داشته‌اند که بیگمان برای همهٔ علاقه‌مندان دانش و ادب ایرانی، به ویژه پژوهشگران این گونه مباحث، مفید فایده‌های فراوانی ست. بنده خود در عین حال که از این نوشتهٔ جامع بهره‌ها بردم، از لذت خواندن شواهد و مصادیقی که برای اثبات موضوع چاشنی کلام کرده و بر حلاوت نوشته افزوده بودند، به اهتزاز درآمدم و نشاط کردم - که عیشش مدام باد - که در این زمانهٔ کجمدار که درهای خوشی و شادمانگی بر روی یاران بسته مانده، نشانندن سایهٔ لبخندی بر لبان داغمه بسته و افسردهٔ آنان، حکم نوشدارو بر زخم دارد.

اما در بارهٔ حدیث «کاتبان» و «ناسخان» عرض می‌کنم که در میان مطالب کتابی به زبان ترکی در بارهٔ ahilik (اخوت) که بنده امروزها در حال ترجمهٔ بخشهایی از آن هستم، تصادفاً، عنوانی هم به چگونگی استنساخ کتاب، اختصاص دارد که مفهوم آن - به تداعی - نوشتهٔ آقای موید را به خاطر می‌آورد.

گرچه نویسندهٔ کتاب توضیح نمی‌دهد که این نسخه برداری از روی کتابها و نوشته‌های فارسی انجام گرفته یا ترکی، اما با توجه به تاریخ تحول زبان در آسیای صغیر -

از سلاجقه به بعد - که لاقفل تا نخستین قرن فرمانروایی عثمانیان زبان فارسی، یگانه زبان نوشتاری، در روم بوده است، می توان حکم کرد که بیشتر آن متنها و کتابها، فارسی بوده اند. اما اگر حتی نسخه برداریهای کاتبان از روی کتابهای ترکی دورهٔ عثمانی هم انجام گرفته باشد، باز هم نتیجهٔ بحث تغییر نخواهد کرد. زیرا الفبای دورهٔ عثمانی هم همان بود که در زبان فارسی برای نوشتن به کار می رفت. بنا بر این تمام آن اسباب و موجبات «اسقاط» و «تحریف» که در مقالهٔ استاد مؤید آمده، دربارهٔ نسخه های زبان ترکی هم مصداق پیدا می کند. زیرا «مقتضای ذات» چنین الفبایی، چنان سقطاتی ست. به هر حال بنده ترجمهٔ بخش کوتاهی از کتاب مذکور را در این جا نقل می کنم. به گمان بنده این قسمت تکمله ای خواهد بود برای بازشناسی علل و موجبات آن تحریفات یاد شده در مقالهٔ جناب مؤید.

«... چون هنوز صنعت چاپ به میدان نیامده بود، چاپخانه ای در کار نبود، نوشتن کتاب و تکثیر آن، ناچار باید با دست انجام می گرفت. بنا بر این در زمان قدیم صاحب کتاب و کتابخانه بودن نسبت به زمانهٔ ما گران و مسألهٔ مشکلی بود.

مؤلف، کتابش را می نوشت. اما اگر خطش خوب نبود، آن را به خطاطی می داد که پاکنویس کند. آنگاه کتاب را به پادشاه یا یکی از بزرگان عصر، هدیه می کرد.

علاقه مندان کتاب برای به دست آوردن کتاب مورد نظر خود، معمولا به رئیس صنف صحافان مراجعه می کردند. رئیس صنف، کتاب را در کوتاه ترین زمان ممکن به خطاطی می نویسانید و به مشتری تحویل می داد.

دوستاناران کتاب و نیز خریدارانی که از مکتب و دارایی مکفی برخوردار بودند، طالب آن بودند که کتاب در خواستیشان با دست بهترین خطاط استنساخ شود. خطاط، همزمان با نسخه برداری از کتاب، از شاگردانی هم که در پیش او فن خطاطی می آموختند می خواست که هر یک از آنان هم نسخه ای از همان کتاب را پاکنویس کند. بدین ترتیب از کتابی که استاد خط به پاکنویس آن مشغول بود، ده، پانزده نسخهٔ دیگر نیز تهیه می شد. با این تمهید هم شاگردان، تمرین خط می کردند و هم کتاب، تکثیر می شد. نسخهٔ پاکنویس شده به وسیلهٔ استاد به مشتری تحویل می گردید و دیگر نسخه ها (که به وسیلهٔ شاگردان نوشته شده بودند) به رئیس صنف صحافان داده می شدند. صحاف هم به نوبهٔ خود، کتابهای پاکنویس شده را به کاروانسالار کالای کتاب می سپرد و ترتیب فروش و توزیع آنها را نیز توضیح می داد... [!]

- «از این کتابها، دو نسخه در قونیه، دو نسخه در دیاربکر، دو نسخه در تبریز، سه نسخه در بخارا، دو نسخه در سمرقند، خواهی فروخت».

کاروانسالار بعد از ورود به شهرهای مورد نظر، کتابها را بر حسب دستوری که دریافت کرده بود، با راهنمایی و مباشرت رئیس صنف صحافان هر شهر به فروش می رسانید. فروش کتاب در هر شهر محدود به تعدادی بود که رئیس صنف صحاف هر شهر تعیین کرده بود. مثلا اگر به اوسفارش شده بود که در دیاربکر فقط دو نسخه از کتاب را بفروشد، موظف بود، چنین کند.

در هر محل خطاطان محلی نیز همراه با شاگردانشان، به تکثیر کتابهای رسیده می پرداختند و در قصبات و روستاهای آن ناحیه توزیع می کردند.

اگر خریداران- مثلا در همان شهر دیاربکر - خواهان فروش نسخه های بیشتری می شدند، جواب رد می شنیدند. این به آن معنی بود که دنیای «اخی گری (ahilik)» آماج بزرگترش از این کار انتشار کتاب و فرهنگ در سرتاسر جهان ترک بود... این کاروان فرهنگ رشته حساس و ظریفی بود که قلبهای روشنفکران کشور را به یکدیگر پیوند می داد...

کسانی که می خواستند کتابها را به عنوان مال اصلی خود داشته باشند، یا تکثیر آنها را از نسخه برداران می خواسته اند و یا اگر خود اهل [قلم و کتابت] بودند، شخصا به کتابخانه می رفته اند و از روی کتاب یا کتابها نسخه بر می داشته اند...»^{*}

اینک می توان از این «مجمعل»، حدیث مفصل خواند و دانست که آن «نواموزان خط» بر سر یک اثر دستنویس چه بلاهایی آورده اند.

لوس انجلس

مأخذ نوشته:

Kultur ve Sanat ve Medeniyetimizde AHILIK [بازتاب] اخی گری در فرهنگ و هنر و تمدن،
تالیف، Yasar Caliskan- M. Lutfi Ikiz، از انتشارات وزارت فرهنگ ترکیه، ۱۹۹۳، آنکارا.
توضیح آن که مؤلف کتاب، فهرست منابع و مأخذ خود را در پایان کتاب آورده است، بی آن که در هر مورد مأخذ را ذکر کرده باشد. بدین جهت معلوم نیست آنچه را که درباره کاتبان و ناسخان نوشته برگرفته از چه کتابی است.

برگزیده ها

سالگرد انقلاب اسلامی در ایران: «آن زلزله ای که خانه را لرزاند...»

در ایران تا پیش از انقلاب اسلامی، حتی مسلمانان شیعی که اعتقادات مذهبی استواری نداشتند، تقریباً محال بود نسبت به خداوند، قرآن مجید، پیامبر اسلام، دوازده امام و دیگر مقدسات دینی اسائۀ ادب کنند. عموم مسلمانان شیعی ایران، «اسلام» را البته در چارچوب «اسلام ایرانی» محترم می داشتند. نویسنده این سطور خوب به یاد دارد که با آن که در خانواده ای «مذهبی» تربیت نشده است، در دوران نوجوانی، در کوچه و خیابان هرگاه آخوندی را می دید به او سلام می کرد، با وجود آن که در همسایگی خانه پدری، دو سید روضه خوان شیرازی زندگی می کردند که یکی از آنان «کفترباز» بود و در روی بام خانه اش، کبوترها را با دامن قبای خود به آسمان پرواز می داد. ما غیبت امام دوازدهم را باور داشتیم. وقتی افراد خانواده قرآن می خواندند با آن که معنی آن را نمی فهمیدند، چون قرآن را کلام الهی و وحی می دانستند، آن را به دیده حیرت می نگرستند، حتی بسیار بودند کسانی که همیشه در جیب خود قرآن کوچکی داشتند. عموماً قرآن را می بوسیدند. در

مراسم عقد ازدواج، عموماً یک جلد کلام الله مجید ضمیمه «مهریه» بود، و هر خانواده ای این قرآن را تا پایان عمر خود عزیز می داشت. در برخی از خانواده ها، در عید نوروز، بزرگ خانواده اسکناسها یی را در بین صفحات قرآن می گذاشت و پس از تحویل سال آنها را به عنوان عیدی به فرزندان و نوه های خود می داد، و آنان این اسکناسها را خرج نمی کردند و به عنوان «برکت» و «مایه جیب» خود نگه می داشتند. روضه خوانی در بسیاری از خانواده ها رایج بود و در ماه یک بار و با یک روضه خوان. در سفره «هفت سین»، قرآن مجید و تمثال حضرت علی بن ابی طالب را - که با هفت سین مطلقاً ارتباطی نداشت - می گذاشتند و پس از تحویل سال افراد خانواده قرآن را با احترام به دست می گرفتند و می بوسیدند. بزرگ خانواده دعای تحویل سال را به عربی می خواند که عموماً معنی آن را نمی فهمیدند، و دهها مورد دیگر.

البته یک مورد استثنایی هم وجود داشت که برخی از همین مسلمانان شیعی، به مطلق «آخوند» که ریاکار است و نادرست و پدرسوخته و هیز، بد و بیراه می گفتند، و هرکس داستانی درباره نابکاری آنها شنیده بود برای دیگران نقل می کرد و می افزود که به آخوند و شیخ به هیچ وجه نباید اطمینان کرد و برای اثبات مدعای خود شواهدی هم از شعر فارسی نقل می کرد که «چون به خلوت می روند آن کار دیگری می کنند»... ولی این گونه افراد، عموماً از دیگران جواب می شنیدند که همه آخوندها که بی حقیقت و رذل و نادرست و بی ناموس نیستند، به خاطر یک بی نماز که در مسجد را نمی بندند.

ولی انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ ایران به پیشوایی آیت الله خمینی این وضع را به کلی دگرگون ساخت. او خود را «امام» خواند تا مردم او را به چشم امامان دوازده گانه خود بنگرند، اما آنچه به دست او و همکارانش انجام پذیرفت موجب گردید که حرمت آن امامان، پس از دوازده قرن، در بین مردم شیعی به حداقل برسد و مقدسات دینی به طور کلی مورد بی حرمتی مردم قرار بگیرد. سالهاست که مردم معتقد دیروزی می گویند از کجا معلوم است که آن امامان نیز مثل همین امام حاضر نبوده اند! مردمی که به بهشت و جهنم سخت معتقد بودند وقتی می دیدند امامی که خود را فرمانده کل ارتش ایران خوانده است، نوجوانان معصوم بیگناه ده دوازده ساله را به توسط آخوندهای محلی مغزشویی می کند و «کلید بهشت» به گردن به میدان جنگ عراق و ایران می فرستد تا از روی مین های عراقیها بگذرند و تکه پاره شوند تا راه برای عبور پاسداران اسلام و «سربازان امام زمان» هموار گردد، اعتقادشان از بهشت هم سلب شد. مردمی که قرنها در انتظار بودند تا امام زمان ظهور کند و بساط بیدادگران را برچینند، وقتی در ضمن اخبار جنگ عراق و ایران

می شنیدند که «امام زمان» برای تشویق و یا حفاظت رزمندگان اسلام در میدانهای جنگ حضور داشته، یا بر روی مجله فصلنامه هنر وزارت ارشاد اسلامی، در صحنه ای که از میدان جنگ نقاشی شده بود، امام زمان را سوار بر اسب با پرچم نصر من الله و فتح قریب در دست، در کنار رزمندگان می دیدند، و یا دولت عراق هم بنا به روایتی، اعلام کرده بود که «دیروز دو تا امام زمان اسیر کرده ایم»، با خود می گفتند قرنهای فریب آخوندها را خوردیم و مرتب فریاد برآوردیم: «یا صاحب الزمان به ظهورت شتاب کن»، پس معلوم می شود که امام زمان هم دکان آخوندهاست. مردم می گفتند به همه ما بارها گفته اند «دروغگو دشمن خداست»، و ما این موضوع را باور کرده بودیم، ولی وقتی می بینیم که امام حاضر بنا به مصلحت شخص خود و حکومت اسلامی اش کمتر سخن راست بر زبان می آورد، با خود می گوئیم آیا همه دروغگویان دشمن خدا هستند؟

وقتی دیوان اشعار عارفانه آیت الله خمینی در دهها هزار نسخه در اندازه های مختلف و به صورت رنگین از سوی دستگاہهای وابسته به دولت به چاپ رسید، کار بدتر شد، و بد و بیراه گفتن و ناسزا گفتن به حافظ و مولانا جلال الدین نیز رواج گرفت. از جمله روزی خانمی درس خوانده و آشنا با ادب فارسی به جد از من پرسید شما از کجا می دانید که حافظ و مولانا هم مثل همین امام شاعر، گفتارشان با کردارشان هزار فرسنگ فاصله نداشته است؟ من که پاسخی برای این سؤال نداشتم سکوت کردم. خلاصه آن که ما مسلمانان شیعی ایران در انقلاب اسلامی آیت الله خمینی از دو جهت زیان دیدیم. از یک طرف ایران و تاریخ و فرهنگ ایران به توسط هیأت حاکمه جدید از تمام جهات هدف حمله قرار گرفت، و از طرف دیگر اعتقادات دینی ما به کلی متزلزل و در حقیقت نابود شد. به همین سبب است که عده ای از شیعیان ایرانی مقیم امریکا و اروپا مسیحی یا زرتشتی می شوند. البته عده ای از هموطنان نیز از آیت الله خمینی سپاسگزارند به این دلیل که می گویند او بود که چشمان ما را باز کرد و به توسط او بود که ما با حقایق اسلام و آن هم اسلام ناب محمدی آشنا شدیم.

به مناسبت سالگرد انقلاب اسلامی (۲۲ بهمن ۱۳۵۷) برخی از سخنان آیت الله خمینی و همکارانش را در سالهای اول انقلاب در چند قسمت از نظر خوانندگان ایران شناسی می گذرانیم، به امید آن که به دقت آنها را بخوانند و آنها را به دست فراموشی نسپارند که ما مردمی هستیم بسیار فراموشکار.

جلال متینی

راستگوترین انسان در تاریخ معاصر

«آیا شما در تمام جهان معاصر سراغ دارید
انسانی را که راست تر از خمینی گفته باشد؟»
روزنامه کیهان تهران، ۵ شهریور ۱۳۶۰*

سخنان «امام» خمینی پیش از پیروزی انقلاب

«رغبت شخصی و وضع سنی و مزاجی من اجازه نمی دهد که بعد از سقوط رژیم فعلی، شخصاً نقشی در اداره امور مملکت داشته باشم» (در مصاحبه با خبرگزاری آسوشیتد پرس، پاریس، ۱۶ آبان ۱۳۵۷).

«کرارا گفته ام که نه میل و رغبت من، نه سن و موقعیت من، اجازه حکومت کردن را به من نمی دهد» (در مصاحبه با خبرگزاری یونایتد پرس، پاریس، ۱۷ آبان ۱۳۵۷).

«من خودم نمی خواهم قدرت یا حکومت را به دست بگیرم، من خواهان قدرت شخصی نیستم» (در مصاحبه با روزنامه گاردین، پاریس، ۲۵ آبان ۱۳۵۷).

«من نمی خواهم رهبر جمهوری اسلامی باشم، نمی خواهم حکومت یا قدرت را به دست بگیرم. من فقط مردم را برای انتخاب حکومت ارشاد خواهم کرد» (در مصاحبه با تلویزیون اتریش، پاریس، ۲۵ آبان ۱۳۵۷).

«این مردم ایران هستند که باید افراد کاردان و قابل اعتماد خود را انتخاب کنند و مسؤلیت امور را به دست آنان بسپارند. لکن من شخصاً نمی توانم در آن تشکیلات مسؤلیت و مقام خاصی را بپذیرم» (در مصاحبه با روزنامه لوزورنال، پاریس، ۷ آذر ۱۳۵۷).

«پس از خروج شاه از ایران، من نه رئیس جمهور خواهم شد و نه هیچ مقام رهبری دیگری را به عهده خواهم گرفت. مثل گذشته فقط به ارشاد و هدایت ملت اکتفا خواهم کرد» (در مصاحبه با روزنامه لوموند، پاریس، ۱۹ دی ۱۳۵۷).

«رژیم اسلامی با استبداد جمع نمی شود» (در مصاحبه با خبرگزاری فرانس پرس، پاریس، ۳ آبان ۱۳۵۷).

«حکومت اسلامی ما اساس کار خود را بر بحث آزاد و مبارزه با هر نوع سانسور گذاشته است» (در مصاحبه با خبرگزاری رویتر، پاریس، ۴ آبان ۱۳۵۷).

* عبارتهایی که در این بخش آمده همه برگرفته است از: شجاع الدین شفا، توضیح المسائل. پاسخهایی

به پرسشهای هزار ساله درباره تشیع دین و تشیع دکانداران دین، پاریس، چاپ اول، ۱۳۶۲.

- «در جمهوری اسلامی، حقوق اقلیت‌های مذهبی محترم بوده و کاملاً رعایت خواهد شد» (در مصاحبه با تلویزیون اتریش، پاریس، ۱۵ آبان ۱۳۵۷).
- «در حکومت اسلامی ایران، مطبوعات در نشر همه واقعات و حقایق کشور آزاد خواهند بود و تشکیل هرگونه اجتماعات و احزاب از طرف مردم نیز آزاد خواهد بود» (در مصاحبه با روزنامه ایتالیائی پانزه سرا، پاریس، ۱۱ آبان ۱۳۵۷).
- «جامعه آینده ما، جامعه آزادی خواهد بود، و همه نهادهای فشار و اختناق در آن از میان خواهد رفت» (در مصاحبه مطبوعاتی با مجله اشپنگل، پاریس، ۱۶ آبان ۱۳۵۷).
- «در دولت اسلامی آینده ایران، هرکس می‌تواند عقیده خودش را اظهار بکند، و دولت اسلامی تمام منطقیها را با منطق جواب خواهد داد» (در مصاحبه مطبوعاتی بین المللی، پاریس، ۱۸ آبان ۱۳۵۷).
- «ما می‌خواهیم حکومت اسلامی را به صورت مشابه صدر اسلام اجرا بکنیم تا شما معنی درست دموکراسی را بفهمید، و بشر بداند که دموکراسی اسلام با این دموکراسی‌های دیگر چقدر فرق دارد. اگر مزایای این اسلام را مردم دنیا بفهمند، امید من این است که همه آنها مسلمان بشوند» (در مصاحبه با گروهی از جوانان فرانسوی، پاریس، ۱۸ آبان ۱۳۵۷).
- «در حکومت اسلامی همه افراد دارای آزادی کامل در هر گونه عقیده ای خواهند بود» (در مصاحبه با سازمان عفو بین المللی، پاریس، ۱۹ آبان ۱۳۵۷).
- «پیشنهاد من برای ایجاد یک حکومت اسلامی، به معنی بازگشت به گذشته نیست. من قویاً طرفدار تمدن و ترقی هستم» (در مصاحبه با خبرنگاران بین المللی در پاریس، نقل از روزنامه اطلاعات، ۲۱ دی ۱۳۵۷).
- «این حرفهایی که راجع به زنان در حکومت آینده اسلامی شنیده اید همه تبلیغات مغرضانه است. در جمهوری اسلامی زنها کاملاً آزاد خواهند بود، چه در تحصیل، چه در هر کار دیگر، کاملاً همان طور که مردها آزادند» (در مصاحبه با خبرنگاران آلمانی، پاریس، ۲۱ آبان ۱۳۵۷).
- «زنان در جمهوری اسلامی در انتخاب نوع فعالیت و سرنوشت خود، و همچنین پوشش خود، آزاد خواهند بود» (در مصاحبه با روزنامه گاردین، ۱۵ آبان ۱۳۵۷).
- «مقامات روحانی شیعه قصد ندارند خودشان در ایران حکومت کنند» (در مصاحبه با خبرگزاری فرانس پرس، پاریس، ۳ آبان ۱۳۵۷).
- «در ایران اسلامی علما خودشان حکومت نخواهند کرد، و فقط ناظر و هادی مجریان

امور خواهند بود. حکومت مملکت در همه مراتب خود تحت نظارت و ارزیابی و انتقاد عمومی خواهد بود» (در مصاحبه با خیرگزاری رویتر، ۴ ابان ۱۳۵۷).

سخنان «امام» خمینی پس از پیروزی انقلاب

«این ملت هست و این روحانیت هم هست. این را بدانید که در هر جایی از این مملکت، فقط روحانیت می تواند کارها را از پیش ببرد. این قدر تعصب نکنید که بخواهید کنار بگذارید روحانیت را. آخر شما در ظرف چندین سال چه کار کردید برای کشور که حالا می گوئید روحانیون نباید مصدر کارها باشند؟ قدر این روحانیت را بدانید. شما نمی فهمید درست! اگر این طایفه را از کار کنار بگذارید، اسم و رسمی از اسلام نخواهد بود، فرض کنید یک روحانی هم یک جایی خلاف کرده است، چرا شما باید خلاف بکنید و فلان معمم نباید خلاف بکند؟» (در ملاقات با نمایندگان مجلس شورای اسلامی، جماران، ۶ خرداد ۱۳۶۰).

«به آنها که از دموکراسی حرف می زنند گوش ندهید، آنها با اسلام مخالفند. می خواهند ملت را از مسیر خودش منحرف کنند. ما قلمهای مسموم آنها را که صحبت ملی و دموکراتیک و اینها را می کنند می شکنیم» (در ملاقات با دانش آموزان و فرهنگیان، قم، ۲۲ اسفند ۱۳۵۷).

«آن قشری را که بواسطه مخالفت با اسلام با ما مخالفت می کنند با همان مستی که رژیم را از بین بردیم این وابسته ها را از بین خواهیم برد. به گفته های خودتان توجه کنید. از نوشته هایی که می نویسید توبه کنید. من به شما اخطار می کنم که هنوز وقت توبه باقی ست» (در مدرسه فیضیه، قم، ۱۵ خرداد ۱۳۵۸).

«اشخاص روشنفکر، اشخاص صاحب قلم، صاحب اطلاع و فکر، بعضیشان را می بینید که قلمها را برمی دارند و به نام دموکراسی هرچه دلشان می خواهد می نویسند و موجب تشتت می شوند. این طبقه به اصطلاح روشن باید خودشان را اصلاح کنند. ما هرچه می کشیم از این طبقه ای ست که ادعا می کنند روشنفکریم و حقوقدانیم. هرچه ما می کشیم از اینهاست» (خطاب به اعضای نهضت رادیکال ایران، قم، اول امرداد ۱۳۵۸).

«باید به این روشنفکران هشدار داد که اگر از فضولی دست برندارید سرکوب خواهید شد. ما با شما با ملایمت رفتار کردیم که شاید دست از شیطنت بردارید و اگر دست برندارید کلمه آخر را خواهیم گفت. این چپ روهای امریکایی و غیر امریکایی

بدانند آن روز که ما بخواهیم در ظرف چند ساعت تمام آنها به زباله های فنا ریخته خواهند شد» (پیام به ملت ایران، ۱۷ مرداد ۱۳۵۸).

«کسانی که جبهه های سیاسی تشکیل می دهند دست از کار خودشان بردارند. اگر بنا بود از اول مثل سایر انقلاباتی که در دنیا واقع می شود چند هزار از این فاسدها را در مراکز عام سر می بریدند و آتش می زدند، تا قضیه تمام شود، اشکال برطرف می شد. ما یک حزب یا چند حزب را که صحیح عمل می کنند می گذاریم عمل بکنند و باقی را ممنوع اعلام می کنیم. ما دیگر نمی توانیم آن آزادی را که قبلاً دادیم بدهیم و نمی توانیم بگذاریم این احزاب کار خودشان را ادامه بدهند. ما شرعاً نمی توانیم مهلت بدهیم. شرعاً جائز نیست که مهلت بدهیم. ما آزادی دادیم ولی خطا کردیم، با این حیوانات درنده نمی توانیم با ملایمت رفتار بکنیم. دیگر نمی گذاریم هیچ نوشته ای از اینها در هیچ جای مملکت پخش شود. تمام نوشته هایشان را از بین می بریم. با اینها باید با شدت رفتار کرد و با شدت رفتار خواهیم کرد» (در مجلس معارفه با نمایندگان مجلس خبرگان، قم، ۲۷ مرداد ۱۳۵۸).

«بعد از انقلاب مرزها را باز گذاشتند. قلمها را آزاد کردند، گفتار را آزاد کردند، احزاب را آزاد کردند. به خیال این که یک مردمی هستند که اگر لاقول مسلمان نیستند آدم هستند. اما معلوم شد اینها اعمال خارجیها هستند. حالا برای ما ماهیت این نویسنده ها، ماهیت این احزاب، ماهیت این الفاظ فریبده بی معنی، روشن شده است. ما دیگر آزادی نخواهیم داد. اینها اهل این نیستند که با نصیحت دست از کارهای خودشان بردارند. باید با شدت با آنها رفتار کرد» (در مدرسه فیضیه، قم، ۲۷ مرداد ۱۳۵۸).

«آنها بی که با اسم دموکراسی می خواهند مملکت ما را به فساد و تباهی بکشند باید سرکوب شوند. اینها از یهود بنی قریظه نیز بدترند و باید اعدام شوند. ما به اذن خدا و امر خدا آنها را سرکوب می کنیم» (در مدرسه فیضیه، قم، ۸ شهریور ۱۳۵۸).

«آنها بی که به جمهوری اسلامی رای ندادند معنایش این است که ما طاغوت را می خواهیم. اینها که تحریم کردند تا رای به جمهوری اسلامی داده نشود منافقند. ما با آنان مثل منافقین عمل می کنیم و آنها را سرکوب می کنیم. شما منافقین هستید که می خواهید فتنه بکنید. منافقین هستید که بر ضد اسلام و بر ضد کشور توطئه کردید. رفت و آمد شما کنترل است. به ما اطلاع دادند که شما با اشخاصی که می خواهند مملکت ما باز به حال اول برگردد رفت و آمد و روابط دارید. حالا که توطئه شما ثابت شد ما شما را سرکوب خواهیم کرد. اگر چنانچه دست از شیطنت برندارید بسیجی فوق این بسیج که انجام گرفت

انجام می دهیم و تمام را پاکسازی می کنیم. نمی گذاریم شما جرثومه های فساد باقی بمانید و دوباره کار خودتان را بکنید» (از پیام عید فطر، ۱۲ شهریور ۱۳۵۸).

«این ریشه های گندیده که الان در کار هستند سرکوب می شوند و در نتیجه مملکت پاکسازی می شود. حضرت امیرالمؤمنین وقتی که مواجه شد با لشکر معاویه که از کفار هم بدتر بودند و همچنین با خوارج که آنها هم همین طور بودند با شدت تمام رفتار نمودند و خوارج را چنان سرکوب کردند که از آنها فقط چند نفری توانستند فرار کنند» (خطاب به خانواده های خلبانان، قم، ۱۱ شهریور ۱۳۵۸).

«روز خوارج روزی ست که امیرالمؤمنین سلام الله علیه شمشیرش را کشید و این فاسدها را مثل غده های سرطانی درو کرد و تمامشان را کشت. آن روز «یوم الله» بود. روزهایی که خدای تعالی برای تنبیه ملتها به آنها زلزله وارد می کند، سیل وارد می کند، طوفان وارد می کند و خلاصه به مردم شلاق می زند که آدم بشوید. اینها همه، روز خداست و چیزهایی که به خدا مربوط است» (در یادبود شهدای ۱۷ شهریور، قم، ۱۷ شهریور ۱۳۵۸).

«در کارها کارشکنی نکنید. همه باید از جمهوری اسلامی تبعیت کنید که اگر نکنید محو خواهید شد» (خطاب به افسران نیروی هوایی اصفهان، قم، ۲۸ شهریور ۱۳۵۸).
«مخالفتان ما مثل غده سرطانی هستند که باید عمل کرد و بیرونش آورد والا همه چیز را فاسد می کند».

«این نوشته ها، این نطقها، این کارهای خلاف، این برنامه های دموکراسی، کناره گیری از اسلام است. هر ندایی که پیدا بشود از کفر است، از زندقه است» (خطاب به نمایندگان مردم تبریز، قم، ۲۸ شهریور ۱۳۵۸).

«ما باید این اشخاص و گروهها را که در مسیر اسلام و نهضت اسلامی نیستند، از مقالاتشان و گفتار و کردارشان بشناسیم. شما روحانیون که بحمدالله زمام امت اسلامی را در دست دارید باید مردم را به تشکل این شیاطینی که مشغولند مجالس درست می کنند و حرفها می زنند توجه دهید. اینها از یک مطلب می ترسند و آن اسلام است. از هرچه انتقاد می کنند نقطه اصلی که می خواهند بدان حمله کنند خود اسلام است. قلمهای اینها همان سرنیزه سابق است که به صورت قلم درآمده است... اینها باید بفهمند که تا این منبر و محراب هست و تا این خطابه خوانها هستند کاری نمی توانند بکنند. من توصیه می کنم به شما مخالفین که این قدر اجتماع نکنید، این قدر اعلامیه ندهید، این قدر نشریه ندهید، جرات کرده اید، سردرآورده اید؟ توی دهنتان می زنم. مگر قدرت این را دارید؟ دست از

این حرفها و از این مزخرفات بردارید» (خطاب به گروهی از روحانیون، قم، ۳۰ مهر ۱۳۵۸).

«در انقلابی که در ایران حاصل شد در سرتاسر این مملکت فریاد مردم این بود که ما اسلام را می خواهیم، این ملت قیام نکردند که مملکتشان دموکراسی باشد» (در ملاقات با شورای مدیره صدا و سیما، جمهوری اسلامی ایران، قم، ۱۹ آذر ۱۳۵۸).

«این جنایتکارها که در بازداشت هستند متهم نیستند بلکه جرمشان محرز است. باید فقط هویت آنها را ثابت کرد و بعد آنها را کشت. اصلاً احتیاج به محاکمه آنها نیست. هیچ گونه ترحمی درباره آنها مورد ندارد. ما معتقدیم که مجرم اصولاً محاکمه ندارد و باید او را کشت» (پیام به ملت ایران، ۹ تیر ۱۳۵۹).

«مردم باید پند بگیرند از آن مادری که پسر خودش را آورد و به دست محاکمه سپرد و آن پسر اعدام شد. که این یکی از نمونه های اسلام است و دیگران هم باید همین طور باشند. اولادها و برادرها و فرزندان خودشان را اگر نصیحت نپذیرفتند معرفی کنند تا به مجازات خود برسند... وظیفه اسلامی و وظیفه ایمانی و ملی آنهاست. به آن عمل کنند» (در ملاقات با افسران و درجه داران شهربانی جمهوری اسلامی، ۲ شهریور ۱۳۶۰).

«این کاری که تو کردی، ای زن، که پسر تو را به مجازات سپردی، نمونه ای شد در اسلام. این کار را همه باید بکنند. وظیفه همه مردم مسلمان است که این کار را انجام بدهند» (در ملاقات با مادر محمود طریق الاسلام، برای اعلام او به عنوان «مادر نمونه»، جماران، ۴ شهریور ۱۳۶۰).

«ایران دنبال یک برنامه ای هست که آن برنامه اسلام است. همان اسلامی که می گوید اگر کسی با چپ یا راست مراوده داشته باشد، این کس محارب با خداست. قصد محاربه با خدا را دارد، و مجازات او مجازات محارب است» (در ملاقات با مربیان امور تربیتی، جماران، ۲۸ شهریور ۱۳۶۱).

«دانش آموزان عزیز باید با کمال دقت اعمال و کردار دبیران و معلمین را زیر نظر بگیرند، که اگر خدای ناکرده در یکی از آنان انحرافی ببینند بلافاصله به مقامات مسؤولان گزارش نمایند. و خود دبیران و معلمین با هوشیاری مواظب همکاران خود باشند تا اگر بعضی از آنان خواستند افکار انحرافی خود را در خلال تدریس به فرزندان میهن اسلامیان القاء کنند از آنان جلوگیری نمایند. و در صورتی که فایده ای نبخشید با قاطعیت مطلب را با مسؤولان در میان بگذارند.

فرزندان عزیزم خود نیز از یکدیگر به بهترین رویه مراقبت نمایند و در صورتی که

مشاهده کردند که بعضی از دشمنان‌شان در لباس دوست و همشاگردی می‌خواهند آنان را جذب گروه خود کنند. به مقامات مسؤول معرفی نمایند و سعی کنند این کار را به صورتی مخفی انجام دهند.

مادران و پدران متعهد از رفت و آمدهای فرزندان‌شان سخت مراقبت نمایند و آنان را زیر نظر بگیرند» (پیام به مناسبت روز بازگشایی مدارس، اول مهرماه ۱۳۶۱)

برخی از کلمات قصار «امام» خمینی

«وقتی که این حقوق بشر آمدند حبسهای ما را دیدند، رفتند، گفتند: حبسها خوب است. مطابق با تمدن است. مطابق با دموکراتیک است، برای این که منطق منطق اسلامی ست» (قم، ۲۹ اردیبهشت ۱۳۵۸).

«در دنیا هیچ دموکراسی بهتر از این دموکراسی ما نیست. یک چنین چیزی تا حالا دیده نشده است» (خطاب به وزیر امور دارایی و اقتصادی، قم، ۲ تیر ۱۳۵۸).

«ملت ما امروز الگویی شده است از برای همه کشورهای» (در ملاقات با خانواده های شهدای نیروی هوایی، ۸ دی ۱۳۵۹).

«ما می‌خواهیم یک دانشگاهی داشته باشیم در خدمت خود ملت ما، نه دانشگاهی که شعارش این باشد که می‌خواهیم ایران متمدن و آباد داشته باشیم و رو به تمدن بزرگ برویم. این جور دانشگاه ما را وابسته به خارج می‌کند. ما با آن دانشگاه از اساس مخالفیم. ما اساتید دانشگاهی را می‌خواهیم که رو به غرب و شرق نایستند. آتاتورک نباشند، و تقی زاده هم نباشند» (در ملاقات با اعضای انجمن اسلامی و جهاد دانشگاهی دانشکده علم و صنعت، ۵ خرداد ۱۳۶۰).

«انقلاب ایران انقلابی ست نظیر آنچه در طول تاریخ به دست انبیاء صورت گرفت» (خطاب به خانواده رجایی و باهنر پس از ترور آنان، ۱۱ شهریور ۱۳۶۰).

«انحصار طلبی فی نفسه یک امر فاسدی نیست. پیغمبرها هم همه انحصار طلب بودند، خدای تبارک و تعالی هم انحصار طلب بود. انحصار این صحیح است. انحصار طلبی آقای بهشتی و این هفتاد شهید مظلوم هم خیلی صحیح است» (در ملاقات با شورای مرکزی حزب جمهوری اسلامی ایران، جماران، ۱۶ شهریور ۱۳۶۰).

«الان ملت ایران آرامش را به طور کامل در کشور ایجاد کرده است».

«توصیه می‌کنم رفتار خوبی را که با زندانیان دارید کماکان ادامه بدهید» (در ملاقات

با خانواده های رجائی و باهنر، جماران، ۱۱ شهریور ۱۳۶۰).

«در این دو سال آن قدر در مملکت کار شده است که آدم باور نمی تواند بکند» (جماران، ۲۷ بهمن ۱۳۶۰).

«ما الان هرچه گرفتاری داریم از رژیم گذشته داریم. رژیم حاضر برای شما گرفتاری بحمدالله نیاورده. آنهایی هم که به خارج می روند، هرجا می روند وقتی که بر می گردند می گویند که ملت ما همه عاشق ایرانند» (در ملاقات با مریبان امور تربیتی، ۲۸ شهریور ۱۳۶۱).

«امروز بانوان ما به طوری غرق در نعمت خدا هستند که حدی ندارد. و خودشان هم شاید از آن نعمتهای بزرگ الهی غافل باشند» (از پیام نوروزی سال ۱۳۶۲).

«کسی که تمام توجهش به دامداری ست او نمی تواند آدم شود، و کسی هم که توجهش به باغداری ست او هم نمی تواند آدم شود» (در ملاقات نوروزی با مسؤولان مملکتی، جماران، اول فروردین ۱۳۶۲).

«آنچه در این چند سال در مملکت ما شده است، ما قدرت احصاء آن را نداریم. ملت باید از این بابت از دولت تشکر کند».

«اگر این ابرقدرتها بخواهند سر ما حمله بکنند، ما نمی گذاریم اینها طیاره هایشان پیاده بشوند [!]. چتربازهایشان را بین هوا می کشیم و از بین می بریم. مگر آنها می توانند به این جا حمله کنند؟ (تکبیر حضار)» (در ملاقات با اعضای کمیته های مرکزی انقلاب اسلامی، جماران، ۲۱ فروردین ۱۳۶۲).

«خداوند تعالی عنایات خاصه غیبیه خودش را بر شما ارزانی فرموده. اگر از وضعی که الان دارید شکرگزار نباشید این جانب خوف آن را دارم که خداوند قهار بر شما غضب فرماید و خدای نخواستہ تر و خشک را با هم بسوزاند و راه گریزی هم برایتان نباشد» (از پیام به مناسبت آغاز پنجمین سال جمهوری اسلامی، ۱۲ فروردین ۱۳۶۲).

«هی می گویند گرانی ست. کمبود است. ما بیایم نوامیس خودمان را، جان خودمان را، اسلام خودمان را به خطر بیندازیم که گوشت گران است و میوه گران است و مردم ناراضی هستند، و خدای نخواستہ، این وحدت که هست از بین برود و همه نوامیس و همه زحمتهای انبیا علیه السلام هم به باد فنا برود. یک قدر آدم بشوید» (در دیدار با وزیر کشور و همکاران او، ۲۱ فروردین ۱۳۶۲).

امام زمان در خدمت حکومت اسلامی ایران

«ما وقتی مقایسه کنیم مملکت خودمان را با همه ممالکی که در عالم هست، با ثبات تر

از مملکت ما کدام مملکت است؟ همه جهاتش تمام است. همه جهاتش خوب است. با ثبات ترین ممالک است الان، این انفجارات و این طور چیزها خودش دلیل ثباتش است. دولتش آیا نقصی دارد؟ وفور نعمت بحمدالله هست، البته گرانی هم هست. ولی ما چه رفتاری داریم؟ صاحب این مملکت امام زمان سلام الله علیه است» (در ملاقات با هیأت وزیران جمهوری اسلامی، جماران، ۱۶ شهریور ۱۳۶۰).

«شما الان تحت نظر خدا و امام زمان هستید. شما را شخصا مرافبت می کنند، نامه اعمال شما را هم مرتباً برای امام زمان علیه السلام می فرستند» (خمینی، خطاب به سپاه پاسداران اسلامی، ۴ اسفند ۱۳۶۰).

«فرق است میان آنهایی که جنگ می کنند با اطمینان به این که صاحب الزمان روحی فداه شخصاً فرمانده آنهاست و آنهایی که صدام عقلی فرمانده آنهاست» (خمینی، پیام به مناسبت روز ارتش جمهوری اسلامی، ۲۹ فروردین ۱۳۶۱).

«فردی که به تازگی از جبهه آمده است در رابطه با امدادهای غیبی به من گفت: صدامیان مدرن ترین موشکهای خود را به سوی خارک شلیک می کنند، اما گویا دستی این موشکها را یا در آب یا در بیابان و زمین پایین می آورد و حتی وقتی موشک به مخزن بنزین می خورد از سوی دیگر آن خارج می شود بی آن که در مخزن انفجاری به وجود بیاید، و این جاست که انسان وجود صاحب الزمان عجل الله تعالی فرجه و نصرت خدا را می بیند و لمس می کند» (ناطق نوری، وزیر کشور جمهوری اسلامی، در خطبه نماز جمعه، ۱۴ آبان ۱۳۶۱).

«امدادهای غیبی زیادی در جریان این عملیات [در جنگ عراق و ایران] دیده شده بود، از جمله اصابت گلولهٔ توپ دشمن به سنگر برخی از فرماندهان که عادهٔ توسط آن توپ سنگر متلاشی می شود، ولی به سنگرهای آنان کوچکترین خسارت وارد نشد، این فتح المبین و همه پیروزیها از برکات حضور حضرت بقیه الله روحی لمقدمه الفداء در جبهه بوده است» (هاشمی رفسنجانی، رئیس مجلس شورای اسلامی، در جلسه شورای عالی دفاع، ۱۴ فروردین ۱۳۶۱).

«فرمانده فدائیان اسلام برایم نقل کرد که در جریان جنگ تحمیلی عراق، در جبهه ای گرفتار دشمن یعنی شدم و متوجه شدم که از چند طرف تیرباران می شوم. در حدود پنج دقیقه سی و چند تیر به من زدند، اما مثل این که هاله ای غیبی اطراف مرا گرفته بود و هیچ کدام از تیرها به من نمی خورد. بالاخره هم هیچ اتفاق بدی برایم نیفتاد» (دستغیب شیرازی، در کتاب توجید، ص ۲۴۲).

«پیش از حمله ما، جلسه ای با شرکت مسؤولان گروهها و گردانها با حضور فرمانده سپاه پاسداران تشکیل شد. بعد از جلسه فرمانده سپاه به ما اعلام کرد که حمله فردا استثنایی ست، زیرا فرماندهی مستقیم این تعلیمات را جناب امام زمان (عج) به عهده دارند... بر روی یکی از تپه های آزاد شده که رسیدیم از کنار تپه چند تانک ظاهر شدند. «آر پی جی» یکی از برادرها را گرفتم تا تانکها را بزنم. پشت سرهم به ماشه فشار آوردم اما هرچه کردم آر پی جی شلیک نکرد. وقتی تانک ها نزدیکتر شدند، دیدم که تانکهای خودی ست. آن وقت فهمیدم که فرمانده عملیات، دست مبارکش را جلو آرپی جی گرفته است. در همین وقت بود که دیدم یکی از برادرهای اصفهانی فریاد می زد: اخوی، برو جلو، امام زمان معطل هستند» (رپرتاز روزنامه کیهان، تهران، از عملیات محرم، ۲۹ آبان ۱۳۶۱).

«در نزدیکی خرمشهر به سمت راست پیش می رویم و به موازات خاکریز رزمندگان اسلام راه خود را ادامه می دهیم. صدای توپ و خمپاره فضا را پر کرده است، اما گویی نیرویی مافوق قدرت انسان در خط سیر توپ و خمپاره دشمن اخلاص می نماید، زیرا خمپاره ها یکی بعد از دیگری در وسط راه، راه خود را کج می کنند و در فاصله ای بین خط اول و دوم به زمین می نشیند.» (از مجله پیام انقلاب، ۲۲ خرداد ۱۳۶۱).

«همه نفرات دیگر در سنگر ما با تیرقوای دشمن کشته شده بودند. من هم خودم را برای شهادت آماده کردم، ولی در همان موقع دیدم آقای جوانی با شال سبز جست زد به درون سنگر، و دستش را جلو گلوله ها گرفت و بعد هم تیراندازی تمام شد. خواستم از او بپرسم کیست، ولی بیخبر رفت و فقط گفت: وقتی که به حضور امام رفتی سلام مرا به ایشان برسان.»

پس از برگشتن به تهران اجازه یافتم که به خدمتشان [خدمت «امام» خمینی] بروم و گزارش انجام وظایف مذهبی خود را در جبهه به عرضشان برسانم، ولی جریان چند ماه پیش را در سنگر به کلی فراموش کرده بودم. وقتی که اجازه مرخصی گرفتم، امام با تبسم فرمودند: پیغامی برای من نداری؟ با تعجب عرض کردم: خیر. فرمودند: از همسنگر آن روزی خودت چطور؟ آن وقت یادم آمد. با تعجب عرض کردم: مگر او کی بود؟ فرمود: چطور نفهمیدی؟ حضرت صاحب الامر بودند» (مجله صف، ۲۵ شهریور ۱۳۶۱).

گرمی بازار چابلوسی

فخرالدین حجازی، وکیل اول تهران در مجلس شورای اسلامی، در شرفیابی برای

معرفی سایر همقطاران خویش به آیت الله خمینی و خطاب به وی: «قائدا، رهبر، حقا که شما همان زیتونه مبارکه ای هستید که خداوند در قرآن کریم از او یاد فرموده است. مصباح وجود شما تجلی آیت الهی است. شما مشیت الهی را در کره ارض تجلی بخشیده اید و حالا تمام مردم جهان منتظرند که زمینه حکومت جهانی اسلامی را پدید بیاورید. فرزند علی که ذوالفقار در دست داری، تو تجلی قرآن هستی و استخوانت در خاندان وحی استوار شده. ای داود عصر، ایران برای تو تنگ است، کره ارض ارزانی حکومتت باد، ای سلیمان زمان!». حجت الاسلام خامنه ای رئیس جمهوری: «جامعه اسلامی ما سرافراز به رهبری امامی است که ملاک رهبری او جز با پیامبران الهی قابل مقایسه نیست». آیت الله موسوی تبریزی، دادستان کل انقلاب اسلامی: «امام بزرگوار ما اصولا در حد معصومیت قرار دارد».

«حجت الاسلام دعائی، سرپرست روزنامه اطلاعات: «کارآیی امام در مسائل جنگی ابرقدرتها را به زانو کشانیده و مبهور کرده است، و با اتخاذ این تاکتیک ها امام توانسته است هم ضایعات و تلفات را به حداقل برساند و هم کاربرد عملیات را به حداکثر بالا ببرد. بعضی از این تاکتیک ها را متخصصین نظامی جنگهای کلاسیک اصولی دانسته اند، ولی امام عزیز اینها را با الهام از مکتب وحی به کار گرفته است» (روزنامه اطلاعات، ۲۶ بهمن ۱۳۵۹).

حجت الاسلام والمسلمین هاشمی رفسنجانی، رئیس مجلس شورای اسلامی: «از عصر حضرت علی تاکنون سابقه نداشته است که رهبری ارتش اسلام را شخصیتی به صلاحیت امام خمینی به عهده داشته باشد».

خون و خاکستر*

آن زلزله ای که خانه را لرزاند
 یک شب، همه چیز را دگرگون کرد:
 چون شعله، جهان خفته را سوزاند
 خاکستر صبح را پر از خون کرد.

او بود که شیشه های رنگین را
 از پنجره های دل، به خاک انداخت
 رخسار زنان و رنگ گلها را
 در پشتِ غبارِ کینه، پنهان ساخت
 گهوارهٔ مرگ را بجنبانید
 چون گور، به خوردنِ کسان پرداخت
 در زیرِ رواقِ کهنهٔ تاریخ
 بر سنگِ مزارِ شهریاران تاخت
 تندیس هنرورانِ پیشین را
 بشکست و بهای کارشان نشاخت
 آنگاه، ترانه های فتحش را
 با شیونِ شوم باد، موزون کرد.

او، راه وصالِ عاشقان را بست
 فانوس خیالِ شاعران را کُشت
 رگهای صدای ساز را بگسست
 پیشانی جام را به خون آغشت
 گنجینهٔ روزهای شیرین را

در خاکِ غمِ گذشته، مدفون کرد.

تالارِ بزرگِ خانه، خالی شد
 از پیکره‌های مُرده و زنده
 دیگر نه کبوتری که از بامش
 پرواز کند به سوی آینده
 در ذهن من از گذشته، یادی ماند:
 غمناک و گسسته و پراکنده
 با خانه و خاطراتِ من، ای دوست!
 آن زلزله، کارِ صد شیخون کرد.

ناگاه، به هر طرف که رو کردم
 دیدم همه وحشت است و ویرانی
 عزم سفرم به پیشواز آمد
 تا پشت کنم بر آن پریشانی
 اما، غم ترکِ آشیان گفتن
 چشمان مرا که جای خورشید است:
 همچون افقِ غروب، گلگون کرد.

چون روی به سوی غربت آوردم
 غم، بار دگر، به دیدنم آمد
 من، بردهٔ پیر آسمان بودم:
 زنجیرِ بلا به گردنم آمد.
 من، خانهٔ خود به غیر نسپردم
 تقدیر، مرا ز خانه بیرون کرد.

اکنون که دیار آشنایی را
 چون سایهٔ خویش، در قفا دارم
 بینم که هنوز و همچنان، با او

در خواب و خیال ماجرا دارم
این عشق کهن که در دلم باقی ست
بنگر که مرا چگونه مجنون کرد.

این جا که منم، «کرانه نیلی»*
از پنجرهٔ مقابلم پیداست
خورشید برهنهٔ سحرگاهش
همبستر آسمانی دریاست
گاهی به دلم امید می بخشم
کان وادی سبز آرزو، این جاست
افسوس که این امید بیحاصل
اندوه مرا هماره افزون کرد.

این جا که منم، بهشت جاوید است
اما چه کنم که خانهٔ من نیست
دریای زلال لاجوردیش
آینهٔ یکرانهٔ من نیست
تابِ هوس آفرین امواجش
گهوارهٔ کودکانهٔ من نیست
ماهی که بر این کرانه می تابد
آن نیست که از بلندی «البرز»
تا بید و مرا همیشه افسون کرد.

این جاست که من، جبینِ پیری را
در آینهٔ پیاله می بینم
اوراقِ کتابِ سرگذشتم را
در ظرفِ پر از زیاله می بینم

* «کوت دازور»، بخشی از سواحل مدیترانه در جنوب فرانسه.

خود را به گناه کُشتن ایام
 جلاَدِ هزار ساله می بینم
 اما، به کدام کس توانم گفت:
 این بازی تازه را که گردون کرد.

هر بار که رو نهم به کاشانه
 در شهرِ غریب و در شبِ دلگیر،
 هر بار که سایه سیاه من
 - در نور چراغِ کوچه ای گمنام،
 بر پشتِ دری به رنگِ تنهایی -
 آوارگی مرا کند تصویر:
 با کهنه کلیدِ خویش می گویم
 کای حلقه به گوش مانده در زنجیر!
 این جا، نه همان سرایِ دیرین است
 در این درِ بسته، کی کُنی تأثیر؟
 کاشانه نو، کلیدِ نو خواهد
 در قلبِ جوان، اثر ندارد پیر
 از پنجهٔ سرد من، چه می خواهی؟
 سودی ندهد ستیزه با تقدیر:
 وقتی که خروسِ مرگ می خواند
 دیر است برای در گشودن، دیر!
 آن زلزله ای که خانه را لرزاند
 گفتن نتوان که با دلم چون کرد...

نیس (مارینا، به دِزائثر) - آبان ماه ۱۳۶۱

نقد و بررسی کتاب

ناصرالدین پروین

*Une république éphémère au
Kurdistan*
L'Harmattan. Paris 2002
ISBN: 2-7475-2803-0

«یک جمهوری مستعجل در کردستان»
نوشته محمد رضا خوبروی پاک
۳۱۰ صفحه، بها: ۲۶ یورو

هشتاد کیلومتر جمهوری در کشور شاهنشاهی

بنیاد ستم

از گذشته ای نه چندان نزدیک، «مسأله» کرد از حساسترین و در عین حال پیچیده ترین مسائل سیاسی غرب آسیا بوده است. ستم مستمر بر این اقوام مختلف را - که زیر یک نام واحد از آنها یاد می شود - باید مهمترین جنبه آن «مسأله» تلقی کرد.^۱ استثناء بر حکم کلی ستم بر کرد، کردان شیعی داخلی ایران (کرمانشاه - شمال خراسان) اند این خود، آنچه را که زمینه ساز تاریخی مسأله کرد بوده است متبادر به ذهن می سازد. در واقع، تأسیس دولت شیعی صفوی و سیاست خشونت بار تعمیم تشیع، بخش مهمی از کردان را ناگزیر از پیوستن به عثمانیان ساخت.^۲

معاهده سور (۱۰ اوت ۱۹۲۰) که پس از ختم جنگ جهانی اول به امضا رسید، به ملتها و اقوام امپراتوری عثمانی اجازه استقلال می داد. اگرچه بر پایه همان قرار و مدارهاست که کشورهای بی از مدیترانه تا مرز ایران تشکیل یافتند؛ آز و نیاز کشورهای فاتح جنگ اول، آنان را بر آن داشت که با تعیین مرزهایی برای کشورهای مخلوق خود، در کنفرانس لوزان (۲۴ ژوئیه ۱۹۲۳) معاهده سور را نادیده انگارند و کردها و ارمنیان امپراتوری پیشین عثمانی را

از داشتن دولتی مستقل محروم سازند. در نتیجه، بر پایه سیاستهای نژادی ترک و تازی، کردهای ترکیه به «ترک کوهستانی» و کردان عراق به «عشایر شمال» تبدیل یافتند و ستمهایی بر آنان رفت که کشتار مردم حلبچه با گازهای سمی نمونه اخیر آن است. در عین حال، تنها نقطه ای از سامانهای کرد نشین جهان که «کردستان» نامیده می شود، در ایران واقع بود و هنوز نیز چنین است.

مبارزه کردن سرزمین پیشین عثمانی برای اجرای معاهده سور و دستیابی به حقوق سیاسی و فرهنگی همچنان ادامه دارد و شگفت آن که، دولتهای تهران با وجود تاکید بر ایرانی بودن کردان و بدون در نظر گرفتن جنبه های انسانی مسأله، همواره از تاسیس یک دولت مستقل کرد در سرزمین پیشین عثمانی، وحشت داشته اند. راستی را، اگر سیاست و برنامه فرهنگی درستی داشته باشیم،^۳ رهیدن کردان عراق و ترکیه و سوریه از ستم همه جانبه و مستمر، با تشکیل دولتی مستقل با رنگ و بویی آشنا تر از رنگ و بوی ترکی و عربی، چه زبانی برای ایران خواهد داشت؟ آیا آن دولت، بیشتر از دستگاههای سیاسی و فرهنگی ترکیه و عراق با ما عناد خواهند ورزید؟ دولتی که پس از پایان بخشیدن به رنج و ستم دیرین، نوروز جشن ملی و رستم قهرمان اساطیری آن خواهد بود.

جمهوری مستعجل

پس از جنگ دوم جهانی، نه در عراق و ترکیه، بل، در ایران بود که یک حکومت خودمختار و متمایل به استقلال کرد تشکیل یافت. اما این «دولت مستعجل» بر پای و ادامه حیاتش را بیش از هر چیز مدیون اشغالگران روس بود که اندکی پیش از آن، حکومت خودمختاری نیز به «باش وزیر»^۴ی پیشه وری در تبریز مستقر ساخته بودند.

به حکومتی که از آذر ۱۳۲۴ در مهاباد تشکیل یافت، نامهای گوناگونی داده اند: «دولت مستقل جمهوری کردستان»، «دولت خودمختار کردستان»، «حکومت ملی کردستان»، «جمهوری خودمختار کردستان» و نام براننده تر «جمهوری مهاباد»،^۵ و درباره ۱۲ ماه دوام آن در هشتاد کیلومتر از استان آذربایجان غربی، کتابها و مقاله های متعددی نوشته اند؛ اما پیش از انتشار کتابی که مورد بررسی ماست، هیچ گونه اثر تحلیلی جامعی درباره تاریخچه و مبانی آرمانی و «دولتمردان» آن جمهوری در دسترس نبود. به ویژه آن که، نویسنده کتاب، حقوقدانی مسلط به تاریخ و فرهنگ ایران و کشورهای همجوار و صاحب پژوهشهایی در زمینه اقوام و اقلیتهاست.^۵

کتاب، «یک جمهوری مستعجل در کردستان» نام دارد و آقای محمدرضا خوبروی پاک آن را به فرانسه روانی نوشته و در ۳۱۰ صفحه به دست یک مؤسسه انتشاراتی معروف

فرانسوی منتشر ساخته است. یادداشت آغازین نشان می‌دهد که نویسنده نخست قصد انتشار آن را به فارسی و در تهران داشته و با موانعی رویارو شده است.

«یک جمهوری مستعجل در کردستان» دارای ۱۳ فصل است: «زمینه داخلی و بین‌المللی؛ نقش نیروهای اشغالگر؛ ایجاد کومله؛ مطامع نفتی و نابسامانیهای ایران؛ تأسیس حزب دموکرات کردستان ایران؛ اعلام جمهوری؛ جمهوری و بارزانیها؛ قاضی محمد؛ جمهوری و آذربایجان؛ تخلیه ایران؛ بحران؛ آغاز پایان؛ سرنوشت رهبران جمهوری؛ سببهای فروپاشی جمهوری.

دو جدول مفصل و دقیق نیز در پایان متن کتاب هست که در آنها، رویدادهای تاریخی سراسر مناطق کردنشین ایران و ترکیه و عراق و سوریه خلاصه شده است. جدول نخست، از ۱۸۰۶ م. و جدول دوم از قرن ۱۷ م. آغاز می‌شوند و هر دو، به سال ۱۹۹۹ م. خاتمه می‌یابند. در آنها، یک ستون به ایران و ستون یا ستونهای دیگر به دولت عثمانی و جانشینانش (ترکیه و عراق) اختصاص دارد. شاید به سبب کم‌اهمیت تر بودن اقلیت کرد سوریه و رویدادهای مربوط به آن، از سوریه - پس از تجزیه اش از عثمانی - یاد نشده است. جدولهای دوگانه، گویای یک نکته مهم نیز هست و آن این که در مقایسه با سامانهای کردنشین دیگر، رویدادهای کم‌اهمیت تری در کردستان ایران اتفاق افتاده و رفتار دولت مرکزی نیز کمتر با ستم و خشونت همراه بوده است. افزون بر این، کتاب حاوی آگاهیهای مشروح و مستند بسیاری نیز در مورد کردان عراق و ترکیه است.

کتابنامه «یک جمهوری مستعجل در کردستان»، نام ۱۲۰ منبعی را که خوبروی پاک برای تدوین کتاب از آنها استفاده کرده، در بر دارد. این کتابنامه، دارای تنوعی چشمگیر و بیشتر، از کسانی است که با نظر مثبت - بسا ایدئولوژیک - به آن رویداد نگریسته اند. به همین سبب، مؤلف ضمن ارجاع مکرر به آنها در متن کتاب و مقایسه و تجزیه و تحلیل، درست و نادرست بودن روایتها و برداشتها را نیز متذکر شده است.

چهار نقشه چاپ شده در پایان کتاب، موقع جغرافیایی ایران و همسایگان غربی آن و مناطق کردنشین را نشان می‌دهد. آخرین آنها، مربوط به «کردستان بزرگ» بر پایه نظریات پاره ای از محافل افراطی کرد است و اگرچه نویسنده این نکته را تذکر نداده است؛ بدیهی است که شهرهای خوزستانی دزفول و همدان را نمی‌توان در نقشه سامانهای کردنشین آورد.

کتاب، بری از غلطهای چاپی و اشتباههای ناشی از لاتینی کردن نامهای خاص نیست. به ندرت، واژه ای فارسی به نادرست به فرانسه ترجمه شده است. یکی از آنها، «آزیر» -

نام روزنامه ای کردی ست که خوبروی پاک معادل «سوت خطر»^۱ را برای آن برگزیده است؛ حال آن که معانی قدیمتر (همچون توانا یا بر حذر دارنده) مناسبتر است.

سیری در جمهوری مستعجل

ماجرای جمهوری مهاباد از هنگام اشغال کشور بیطرف ایران در جنگ دوم آغاز می شود. روسها ابتدا با حزب کومله (ص ۶۶) و سپس قاضی محمد (ص ۳۷) ارتباط برقرار کردند و با آن که مهاباد به طور رسمی از بخشهای اشغالی ارتش سرخ نبود، اجازه گسیل سرباز و پلیس بدان جا را به دولت مرکزی نمی دادند (ص ۸۹).

آنان، پیش از هر چیز شعبه ای از انجمن روابط فرهنگی خود را در مهاباد گشودند: در مراسم گشایش این مرکز (اردیبهشت ۱۳۲۴) و با حضور کنسول شوروی در ارومیه، «اِپرا»^۲ بی به گویش کردی مهاباد نشان داده شد که در آن، فرزندان «مادر وطن»، او را از اسارت سه راهزن، یعنی ایران و ترکیه و عراق، رهایی می بخشیدند. در ۲۶ آذر همان سال - که قیام شکل گرفته بود - و با حضور سه افسر شوروی، علامتهای دادگستری را محو کردند و پرچم ابداعی جمهوری مهاباد را به جای پرچم ایران بالا بردند (ص ۱۱۱). چندی بعد که رهبر جمهوری با هیأتی به باد کوبه رفته بود، باقراوف رئیس جمهوری شوروی آذربایجان به او گفت: «تا هنگامی که اتحاد شوروی وجود دارد، کردان نیز استقلال خود را حفظ خواهند کرد» و قاضی ساده دل، پاسخ داد که کردان دست دراز شده به سویشان را می فشارند و افزود: «نه تنها می فشارند، بلکه آن را می بوسند» (ص ۹۲). در پایان این دیدار، هریک از اعضا عکسی از استالین هدیه گرفت و هیات به مهاباد بازگشت (ص ۹۴).

خوبروی پاک، در فصل ششم، هدفهای روسها را از حمایت از نهضتی که - خلاف حکومت پیشه وری - آرمان کمونیستی نداشت به گسترده‌گی توضیح داده است. برنامه حزب دموکرات کردستان نیز به برنامه حزب دموکرات پیشه وری شباهت داشت و مؤلف گمان می برد که هر دو با نظر فرستادگان شوروی تنظیم شده است (ص ۱۰۷).

با این حال، خلاف وعده های پیشین، پیشه وری و باقراوف از شناختن بی فاصله جمهوری مهاباد سر باز زدند (ص ۱۱۴) و قاضی در دیدار با پیشه روی بازرسی بدنی شد. دیدار نیز کوتاه بود: پیشه وری، مهمان کرد خود را تنها گذارد تا با یک ژنرال شوروی ملاقات کند (ص ۱۵۳). روسها، به دادن اسلحه سبک بسنده می کردند (ص ۱۲۰) و خواستار آن بودند که قاضی از حکومت دموکراتها در تبریز حرف شنوی داشته باشد (ص ۱۵۵). اما او، از این که سرنوشت جمهوری اش با پیشه وری و حکومت او گره بخورد، ابا

داشت (ص ۹۲). حتی به ابراهیم اوف وزیر فرهنگ آذربایجان شوروی که به او اصرار کرد تا پیوستن کردهای ترکیه و عراق وابسته به حکومت پیشه وری باشد، گفت که با توجه به پیوندهای زبانی و نژادی، اگر قرار باشد کردان در کشور دیگری زیست کنند، آن کشور ایران خواهد بود و نه کشوری که زبان رسمی آن ترکی ست (ص ۱۱۹).

اما نه تنها با وجود تلاش قاضی، کردان ترکیه و عراق به او و جمهوری مهاباد نزدیک نشدند (صفحه های ۱۴۱ و ۲۶۷)، بل، علاوه بر کردهای شیعه و اهل حق که نظر مثبتی نداشتند (ص ۲۵۷)، کردان سنی مذهب کردستان و کرمانشاهان نیز همفکری و همراهی نکردند (ص ۲۳۱).

از کردان عراق، ملا مصطفی بارزانی و هزاران تن از پیروان او به پیرامون مهاباد آمده بودند. نزدیکی آنان با قاضی محمد موفقیت آمیز نبود. بارزانی ها اجازه دخالت در کارها را نداشتند و تفاوت گویشی چشمگیرشان با مردم محل، مانع از تماس آنان با اینان می شد (ص ۱۳۵). وانگهی، ملا مصطفی و قاضی محمد، یکدیگر را به عاملیت انگلیس متهم می ساختند (صفحه های ۱۳۶ و ۱۳۷).

تنهایی حزب دموکرات قاضی محمد محدود به بی اعتنایی کردان عثمانی سابق و کردان دو استان کردستان و کرمانشاهان نبود. قاضی، دشواریهای بسیار زیادی نیز با طایفه های کرد منطقه خود داشت. به نوشته خوبروی پاک، قاضی از سویی اسیر سیاست روسها و از سوی دیگر، رفتارهای سران کرد بود. وی، به سوی روسها کشیده می شد و در عین حال، از آنان می ترسید (ص ۱۴۵). مؤلف، یاد آور می شود که با پایان حمایت روسها، جمهوری مهاباد نیز سقوط کرد (ص ۲۶۶).

پیش از آن که ارتش ایران وارد مهاباد شود، روسها از حمایت از پیشه وری دست کشیده بودند. با آن که اکثر مردان اسلحه ای در اختیار داشتند، در مهاباد هیچ مقاومتی در برابر نیروهای دولت مرکزی نشد و رفتار خود قاضی محمد نیز مسالمت آمیز بود (ص ۲۱۳). از سوی دیگر، در حالی که برخی از رهبران مذهبی و ایلی کرد منطقه از مقامهای تهران تنبیه قاضی و اطرافیان او و حتی اعدام او را تقاضا می کردند (ص ۲۱۶)، قاضی محمد هیچ گونه کوششی برای بیرون رفتن از مهاباد نکرد (ص ۲۱۶).

خوبروی پاک معتقد است که به سبب فرار سران حکومت پیشه وری، ارتش نتوانست از آنان انتقام بگیرد و خشم خود را متوجه قاضی و برادران او کرد (ص ۲۲۵). در نتیجه، پرونده سنگینی با ۲۲ مورد اتهام برای قاضی تدارک دیدند؛ اما او، همه ماجرا را ناشی از اهمال دولت مرکزی در نفرستادن نیرویی دانست که جلوگیری روسها در منطقه باشد. وی

استدلال می کرد که می خواسته است خلأ عدم حضور دولت مرکزی را پر کند (صفحه های ۲۱۸-۲۱۹). البته دادگاه نظامی گوش به این استدلال نداد و قاضی و دو برادرش را اعدام کردند. مولف، به دلایلی، اعدام آنان را کاری نادرست ارزیابی کرده است (ص ۲۲۰). وی، در جاهای مختلف کتاب، از قاضی محمد، مردی دانش آموخته و در ضمن ساده نگر و زود باور تصویر می کند و می نویسد که قاضی محبوبیت زیادی در منطقه داشت (ص ۱۴۴). شاید با توجه به همین ویژگیها بوده است که با نظر فرمانده ارتش در آن سامان، رضا شاه فرمان قضاوت او را امضا کرده بود (ص ۱۴۰).

کتاب، به گونه پاسخی به ابهامها و سرگشتگیهای موجود در نوشتارهای محققان و روزنامه نگاران غربی در زمینه مسأله کرد، شرح گویا و مفصلی درباره پیوندهای کردان با دیگر ایرانیان و سنجش این پیوندها با آنچه میان کرد با عرب از سویی و با ترک از سوی دیگر وجود دارد، داده است که سراسر استوار بر نوشتارهای پژوهشگران نامدار است (صفحه های ۲۳۸-۲۴۵). مولف، یاد آور می شود که «دلبستگی کردان به هویت خودشان، دلیل بر جدایی خواهی آنان نیست» (ص ۲۳۸).

ژنو

یادداشتها:

۱- در جمهوری ترکمنستان نیز به اقلیت کردی که گرداگرد شهر عشق آباد و ویرانه های شهر باستانی نسا به سر می برند ستم و تحقیر روا می دارند. در سفری به آن سامان سخنانی در باره این ستمها شنیدم و در جوار قصه فیروزه- که متأسفانه دولت محمد رضاشاه پهلوی از حق مسلم ایران بر آن صرف نظر کرد- کردهای آن جا را دیدم که آنان را از زادگاهشان بیرون رانده بودند تا گوشه دنج «ترکمن باشی» رئیس جمهوری مادام العمر و نزدیکانش باشد. در بازگشت به تهران، به کتاب ترکمنستان برخوردیم که وزارت امور خارجه جمهوری اسلامی چاپ کرده است: درباره همه اقوام و زبانها و مذاهب این جمهوری شرح کشف داده بودند و نامی از هزاران کرد شیعی مذهب ترکمنستان نبود.

۲- جویس بلوسخنی معروف در این زمینه دارد. وی می نویسد که اگر صفویان تشیع را مذهب دولتی نساخته بودند، کردان همچنان که «از سپیده دم تاریخ» چنین بوده، به زیستن با دیگر ایرانیان ادامه می دادند. آن نوشته- که البته برای خود ایرانیان تازگی ندارد- در صفحه ۲۳۹ کتاب مورد بحث ما نیز نقل شده است.

۳- در همین زمینه، در گذشته شاهد برگزاری جشنهای پایه گذاری شاهنشاهی ایران به دست کوروش بودیم؛ حال آن که تاریخ مدون ما، دست کم از مادها آغاز می شود و هرچند کردان داخل و خارج از ایران تنها قوم ایرانی با تبار مادی نیستند، خود را وارث آن قوم و سلسله ماد معرفی می کنند.

۴- خوبروی پاک، ص ۱۱۴.

۵- دو کتاب دیگر محمد رضا خوبروی پاک، نقدی بر فدرالیسم به سال ۱۳۷۷ و اقلیت ها به سال ۱۳۸۰، از سوی

انتشارات شیرازه در تهران به چاپ رسیده اند.

ایران‌شناسی در غرب

حیب برجیان

Ulrich Marzolph,

Narrative Illustration in Persian

Lithographed Books

Leiden: Brill, 2001, 302 pp.

اولریخ مارزلف

«صورتگری داستانها در کتب چاپ سنگی»

فارسی»

میان رسم دیرین نسخه نویسی و صنعت چاپ امروز که بر فن حروف چینی مبتنی است، فاصله ای پنجاه تا صد ساله است که در طی آن کتب و جراید فارسی از راه چاپ سنگی (لیتوگرافی) فراهم می آمد. چاپ از روی لوح محکوک سابقه ای دیرین در خاور دور دارد ولی نوع سنگی آن که مورد نظر ماست در آخرین سالهای سده هجدهم در اروپا اختراع شد و دو سه دهه بعد به ایران رسید. چاپ سنگی، در عرض چند سال، چاپ با حروف متحرک را (که گوتنبرگ در سده پانزدهم اختراع کرده بود ولی در ایران رواجی نیافته بود) از میدان رقابت بیرون راند، زیرا هم ارزانتر تمام می شد و هم خواننده ایرانی شیوه نستعلیق را بر حروف چاپی نسخ ترجیح می داد.

بنا بر این در صنعت چاپ سنگی نه همان خوشنویسان به حرفه خود ادامه دادند، بلکه صورتگران کتب قدیم نیز میدان تازه ای برای بیان هنر خویش یافتند و بدین سان هر دو صنف هنرمند فعال ماندند. در حقیقت، نقاشیهای مضبوط در کتب چاپ سنگی را بخشی از هنر تصویر پردازی دوره قاجار می توان به شمار آورد.

بیش از نیم قرن پیش، زنده یاد سعید نفیسی اهمیت پژوهش در صنعت چاپ مصور را که در آن زمان رو به زوال بود، گوشزد پژوهندگان کرده بود، اما در دهه های آینده کار درخوری در این زمینه انجام نشد. پژوهش حاضر در زمانی صورت گرفته که از بسیاری از کتب چاپ سنگی حتی نسخه ای در دسترس نیست.

نویسنده «صورتگری داستانها در کتب چاپ سنگی فارسی»، اولریخ مارزلف، استاد مطالعات اسلامی دانشگاه گنورگ آوگوست در گوتینگن آلمان و از محققان نامدار فولکلور ایران است. وی برای فراهم آوردن این کتاب نفیس سالها وقت خود را صرف گردآوری و عکسبرداری از کتب چاپ سنگی کمیابی کرده که در کتابخانه های جهان یا مجموعه های خصوصی پراکنده اند و دستیابی به بسیاری از آنها آسانتر از شناختن و یافتن نسخه های خطی نیست. وی بالغ بر ده هزار تصویر از ۳۵۰ طبع، جمعا از ۱۱۰ کتاب مصور را مطالعه کرده است. از میان این تصاویر آنچه نمونه وار بوده دستچین و در ۱۵۰ صفحه از کتاب حاضر درج کرده است.

آنچه بیشتر مورد اعتنای نویسنده بوده دو دهه نخستین صنعت چاپ مصور در ایران است (۱۸۴۳ تا ۱۸۶۳). نفیس ترین پرده های نقاشی از همین دوره است. در آن زمان شمار خریداران کتاب هنوز اندک بود و کتاب کالایی گرانبها و خاص توانگران تلقی می شده است. با گذشت زمان و به ویژه پس از انقلاب مشروطه که کتابخوانی رواج بی سابقه گرفت، هم کمیت و هم کیفیت تصاویر کتابها رو به کاهش گذاشت چرا که ارزانی بهای کتاب مورد نظر ناشران بود.

در فصل دوم، کتابهای چاپ سنگی از نظر موضوعی بررسی شده است. در زمینه ادبیات کلاسیک، فردوسی از پر خواننده ترین مؤلفان است چه شاهنامه مصور تا سال ۱۹۰۴ پنج بار در ایران و ۲۵ بار در هند به طبع رسیده است. سپس سعدی است که کلیات مصور او در طی ۱۸۵۱-۱۸۹۲ پانزده بار در ایران چاپ شده است. خمسة مصور نظامی تا ۱۹۳۳ نه بار در ایران و اقلا یک بار در هند چاپ شده است. جامع التمثیل محمد علی حبله رودی تا ۱۹۰۳ دست کم به یازده طبع مصور رسیده بود. انوار سهیلی حسین واعظ کاشفی تا ۱۸۸۰ دست کم هفت چاپ مصور داشت. چون اینها بیانگر ذائقه جامعه کتابخوان ایران در سده نوزدهم است، از چند کتاب مصور دیگر که طبع مکرر یافت نام می بریم. دیوان حافظ، کلبه و دمنه، فرهاد و شیرین بافقی و وصال شیرازی، لیلی و مجنون مکتبی، منتخب مثنوی مولوی (مشهور به مثنوی اطفال)، نان و حلوا ی شیخ بهائی، رند و زاهد فضولی، یوسف و زلیخای منسوب به فردوسی، و کنزالاشتهاء اسحاق شیرازی، اخلاق محسنی

حسین واعظ کاشفی.

از ادبیات دینی رایج تر از همه نوع روضه خوانی (یا مرثیه یا مقتل) بود که اکثراً از روضه‌الشهدای حسین واعظ کاشفی مایه می گرفت. از آن جمله است حمله حیدریه ملا بمونعلی و اسرار الشهاده سرباز بروجردی و طوفان البكاء جوهری.

ادبیات عامه موضوع بخش بزرگی از آثار مصور عهد قاجار بود. این آثار یا بازنویسی ادب دیرین فارسی ست به نثری عامه پسند، یا تالیف و ترجمه نویسندگان آن دوره است. از آن جمله است اسکندرنامه و رموز حمزه که کتابهایی قطور و پر طرفدار بود و ترجمه فارسی الف لیله و لیله که در طی ۱۸۵۵-۱۹۰۲ دست کم به هفت چاپ مصور رسید. ذکر چند عنوان مردم پسند از مؤلفان گمنام در این جا بی مناسبت نمی نماید: بهرام و گل اندام، فلک ناز، فرخ شاه، حیدر بیگ، هرمز و گل، حسین کرد، خاور و باختر، خسرو دیوزاد، نساج و نجار، ناز و نیاز، نوش آفرین، قهرمان قاتل، رستم نامه، سلیم جواهری، شیرویه، ضریب خزاعی، زیبا و رعنا. ادبیات کودکان نیز به چاپ مصور می رسید، مانند شنگول و منگول، خاله سوسکه، خاله قورباغه (که مؤلف، خاله سوسکه و خاله قورباغه ضبط کرده)، و اینها به نظم بود.

فصل سوم، به هنر آفرینان چاپ سنگی اختصاص یافته. با این که بیشتر تصاویر مندرج در کتب بی امضاست و هم این که عده ای از نقاشان چند امضا داشته اند، مؤلف توانسته است زبردست ترین استادان را شناسایی و معرفی کند و در این راه علاوه بر تصاویر که موضوع پژوهش او بوده از منابع دیگر نیز سود جسته است. جمعاً ۲۲ نقاش معرفی شده اند و نامهای ۲۴ تن دیگر که کم اثرتر بوده اند در فهرستی مرتب شده است. در این میان میرزا علی قلی خوئی نه تنها بر دیگران فضل تقدم دارد بلکه با داشتن بیش از ۱۲۰۰ لوح تمام و صدها لوح ریز از پرکارترین رسامان زمان خود بوده است. وی در طول ده سال بیش از سی کتاب را تماماً نقاشی کرده، با امضاهای گوناگون: «فراش قبله عالم» در قانون نظام، «بنده درگاه» در کلیات سعدی، «خادم مدرسه دارالفنون» در روضه الصفا و «نقاش» در چند کتاب دیگر. میرزا علی قلی استادی بود چیره دست و صاحب سبک. نویسنده کتاب در باب هر جنبه از هنر وی، با ارجاع به تصاویر مربوط، توضیح کافی می دهد. مثلاً چند پرده ناظر بر انگشت تحیر به دندان گرفتن را در صفحه ۱۲۰ گرد آورده تا شناساننده سبک نقاشی باشد. و با شناختن سبک نقاشی، مارزلف گمان می برد که صاحب چندین پرده از آثار بی امضا کسی جز میرزا علی قلی نمی تواند باشد. مثال آن تصاویر روزنامه وقایع اتفاقیه و از جمله تمثال شیر و خورشیدی ست که بر تارک نخستین صفحه از هر شماره آن نقش بود

و برای هر شماره از نو باید کشیده می شد. با این همه، اوج هنر میرزا پرده هایی ست که برای خمسة نظامی چاپ ۱۸۴۷ کشیده است. این پرده ها و هم نقاشیهای میرزا حسن در رموز حمزه (۱۸۵۷-۵۹) و بهرام کرمانشاهی در تحفه الذاکرین در ردیف شاهکارهای این هنر جای می گیرند.

در فصل چهارم ویژگیهای تصاویر چاپ سنگی بررسی شده است. از مسائلی که مورد بحث قرار گرفته تأثیر فنون چاپ بر کیفیت تصاویر است. فرسایش یا آسیب دیدن لوح چاپی در حین چاپ باعث تفاوت نسخه های یک طبع واحد می شد. از این گذشته برای هر طبع جدید می بایست لوح تازه ای فراهم آید و نقاشی تجدید شود. نیز به علت فرسایش تدریجی سنگ چاپ عدد نسخه های هر طبع از سیصد تا چهار صد فراتر نمی رفت.

مطلب دیگر سانسوری ست که از سوی ناشران بر تصاویر الفیه و شلفیه اعمال می شد. از جامع التمثیل و عجائب المخلوقات و خسرو دیوزاد تصاویری برای نمونه چاپ شده که نشان می دهد چگونه، در چاپ نخست هر یک از این کتب، قلم رسام صحنه ها را بی پرده و رک و راست به تصویر کشیده ولی در چاپهای بعدی آثار جرم را محو کرده اند یا از نو پرده ای کشیده اند. این کیفیت نیز دال بر آن است که با گذشت زمان کتاب از حریم محافل خاص بیرون می آمده و جنبه عمومی تر می گرفته است.

کتاب با دقت و وسواسی فراهم آمده که در آثار نامی ترین فضلالی آلمانی دو قرن اخیر، در رشته های دیگر ایران شناسی، می توان سراغ کرد. فصول و فهارس کتاب انضباطی ستایش انگیز دارد و به گونه ای تنظیم شده که راه را برای پیگیری مطالعات در این رشته هموار سازد. در حقیقت هم نویسنده به جنبه پژوهشی کار خود نظر داشته و کتاب را برای محققان نوشته است. با این حال مطالعه کتاب برای همگان شوق انگیز تواند بود. نثری آراسته و بیانی رسا دارد. صدها پرده نقاشی مندرج در آن نمونه هایی گویا از فرهنگ و هنر تصویر پردازی چند نسل ایرانیان را با کلیه جزئیات یکجا در اختیار خواننده می نهد و سیر تحول این هنر را در یک دوره مهم دگرگونی فرهنگ ایرانی به نمایش می گذارد.

کرسی مطالعات ایرانی، دانشگاه دولتی ایروان



تخت میرزا علیقلی خونی
 در روز عروسی فاطمه زهرا
 اخطای پرورش

برده ۱۲۷ - مجلس عروسی فاطمه زهرا، از میرزا علیقلی خونی، از طوفان البکاء میرزا ابراهیم جوهری

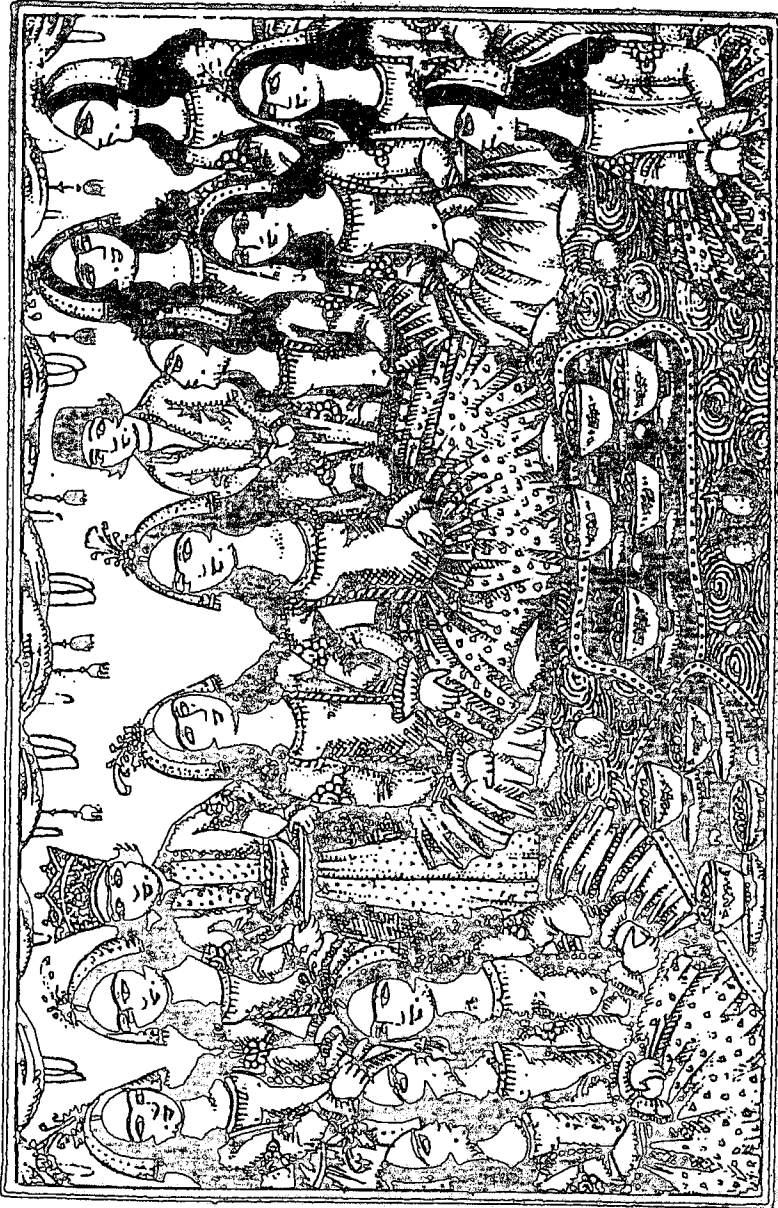
(۱۲۵۰ هجری)، چاپ سنگی ۱۲۷۱ (۱۸۵۴ م.)



بردهٔ ۷۹ - عمل میرزا نصرالله. از ترجمهٔ فارسی الف لیله و لیله. چاپ سنگی ۱۳۰۷ (۱۸۸۹ م.).

لوح بالا: پیرزن با دو کنیزش در دکان تاج الملوک (از قصهٔ شب صد و سی و یکم).

لوح پایین: هارون الرشید در مجلس بزم (از قصهٔ شب هفتصد و چهل و چهارم)



برده ۳۶ - از نقاشی ناشناس. از یوسف و زلیخا منسوب به فردوسی. چاپ سنگی ۱۳۱۶-۱۳۱۷-۱۸۹۸-۱۸۹۹ (م.)



برده ۱۱۴ - رستم در بارگاه سلیمان، از نقاشی ناشناس. از انوار سهیلی ملاحسین واعظ کاشفی

(متوفای ۹۱۰ هجری). چاپ سنگی ۱۲۶۳ (۱۸۴۶ م.)

گلگشتی در امتارات فارسی

هزاره های گمشده، جلد اول: اهورمزدا، زرتشت و اوستا

تالیف دکتر پرویز رجیبی، نشر توس (مقابل دانشگاه تهران)، با همکاری مرکز بین المللی گفت و گوی تمدنها، تهران، ۲۰۰۲/۱۳۸۰، صفحات: فارسی ۵۳۷ + انگلیسی ۴۶، بها (۴)

نمایه مطالب: پیشگفتار؛ سرسخن؛ بخش اول اهورمزدا، در زیر ۱۰ عنوان (ص ۲۱-۸۴)؛ اوستا، در زیر ۳۵ عنوان (۸۵-۱۸۰)؛ بخش دوم- نگاهی به ایران شناسی: ایزد آذر، در زیر ۲۷ عنوان (۱۸۳-۲۵۶)؛ آذرفرنبغ (آتور فرنیغ)، در زیر ۲۴ عنوان (۲۵۷-۳۴۲)؛ آبانگان، در زیر ۲۷ عنوان (۳۴۳-۴۰۰)؛ پنج گاه شبانه روز در ایران باستان، در زیر ۲۶ عنوان (۴۰۳-۴۶۲)؛ رساله تکذیب ورد فرق دینی (۴۶۷-۴۶۹)؛ نمایه اعلام؛ نمایه منابع و مآخذ

مؤلف پیشگفتار کتاب را با این عبارت آغاز کرده است: «هزاره های گمشده هزاره هایی را می نامیم که در تاریخ سیاسی و فرهنگی سرزمین ما وجود داشته اند، اما به سب آگاهی بسیار اندک ما می توان آنها را گمشده انگاشت و ما، در حالی که سخت شیفته یافتن این هزاره ها هستیم ناگزیریم تنها به نشانه هایی جستجو و گریخته از آنها بسنده کنیم. در فروردین یشت، که نشانی از تاریخ شناخته شده مادها و هخامنشیان ندارد، بیش از سیصد نام دشوار آریایی حفظ شده است. شگفت آور است که در روزگاران بی رسانه باستانی چگونه این نامهای دشوار، که امروز برای ما حتی تلفظ برخی از آنها دشوار است، با انتقال سینه به سینه و شفاهی به زندگی خود ادامه داده اند؟ میزان عشقی که به مردم توانایی حفظ میراث ملی را داده است غافلگیر کننده است. چه عشقی در درون آنها زبانه می کشیده، یا می جوشیده است...».

«هدف عمده این کتاب... بر آوردن نیاز عمومی، به ویژه نیاز دانشجویان است. مؤلف در این کتاب کوشش کرده تا از بیشتر منابعی موجود داخلی (که تعدادشان ناچیز است) و خارجی (که تعدادشان سرسام آور بشمار است)، اما قابل دسترس و ضرور، با پرهیز از نوشته های موازی و همانند استفاده شود. چون مخاطبان این کتاب، علاوه بر دانشجویان، عموم مردم است، هر مجلد را آگاهانه در دو بخش مستقل تالیف کرده ام. بخش نخست، به اصل موضوع که بافت منسجم تری دارد پرداخته ام و در بخش دوم به مسایل جانبی.

مثلا در بخش نخست مجلد اول به اهور مزدا، زرتشت و اوستا پرداخته ام و در بخش دوم به برخی از مقوله های آگاهی از آنها خواننده را به برداشت درست تری از آیین زرتشت نزدیک می کند. بخش دوم کتاب خواننده را تا حدودی با باورهای ایران باستان و همچنین اساطیر ایران آشنا خواهد کرد....». آقای دکتر رجیبی نوشته است که در ترجمه قطعات اوستا، به جای استفاده از ترجمه های خارجی، از ترجمه پورداوود برای یشت ها، و از جلیل دوستخواه برای وندیداد استفاده کرده است...

هزاره های گمشده، جلد دوم: هخامنشیان به روایتی دیگر

تالیف دکتر پرویز رجیبی، نشر توس، با همکاری مرکز بین المللی گفت و گوی تمدنها، تهران، ۲۰۰۲/۱۳۸۰، صفحات: ۴۹۱، بها (؟)

نمایه مطالب: پیشگفتار، فصل اول - نگاهی به همسایگان در زیر ۱۹ عنوان (آشور، ایلام، مادها)؛ (ص ۲۳-۸۲)؛ فصل دوم - آغاز سرگذشت کوروش بزرگ بنا بر روایتهای افسانه ای در زیر ۳۱ عنوان (ص ۸۳-۱۶۰)؛ فصل سوم: پاسارگاد، در زیر ۴ عنوان (ص ۱۶۳-۱۷۸)؛ فصل چهارم - کمبوجیه آخرین شاه هخامنشی از شاخه کوروش اول، در زیر ۹ عنوان (ص ۱۷۹-۱۹۸)؛ فصل پنجم - شاخه دوم دودمان هخامنشی، در زیر ۴۵ عنوان (ص ۱۹۹-۳۰۵)؛ فصل ششم - نظام اجتماعی و سازمان اداری ایران در زمان داریوش، در زیر ۲۹ عنوان (ص ۳۰۹-۴۴۰)؛ نمایه اعلام؛ منابع؛ و مآخذ.

آقای دکتر رجیبی در پیشگفتار ۱۴ صفحه ای کتاب مطالب متعددی را به صورت فشرده اما مستند در اختیار خواننده قرار داده است. او نوشته است «... در این کتاب می خواهیم با نشانه هایی که از گمشده ها و نیمه گمشده های در حال گم شدن برجای مانده اند، به دنبال گمشده های خود بگردیم... هخامنشیان فرمانروای امپراتوری پهناوری از سند تا دروازه اروپا بودند که بدون تردید آن را می توان نخستین حکومت فدراتیو جهان نامید. با این که اغلب میان ایران شناسان در قبول یا رد نظرها؛ نوعی منازعه وجود دارد، تقریباً همه در این باره یکدل اند که ایرانیان در میان ملت هایی که تاریخ جهان را شکل داده اند، مرتبه والایی دارند به قول هیتس عمیق که می شوی هنوز و امروز هم آنچه که ایرانیان زمان هخامنشیان انجام داده و به دست آورده اند بر صلابت است. به طور اسرار آمیزی به نظر می رسد که سر نخ تاریخ جهانی در جهان باستان، از طریق زرتشت به دست کوروش و داریوش رسیده است. داریوش سر نخ را به دست گرفته، آن را جمع کرده و به آن نظم بخشیده و سپس آن را به آیندگان خود سپرده است. هر چه پس از داریوش می بینیم، نشانی از نیروی شکل و هنجار دهنده داریوش را بر پیشانی دارد. داریوش به حرکت ایران برای سده های متمادی آهنگی تعیین کننده بخشیده است. اما چگونه؟».

مؤلف به موضوع مهم دیگری در این پیشگفتار اشاره می کند: «... ما درباره آشوریان که در حدود ۱۵ سده پیش از هخامنشیان ظهور و حدود نیم قرن پیش از پیدایش هخامنشیان برای همیشه غروب کردند (۶۱۲ پیش از میلاد) به مراتب بیشتر می دانیم، تا درباره هخامنشیان. از آشوریان حدود یک صد و شصت هزار گزارش درباره رویدادهای سیاسی، اجتماعی، اقتصادی و دینی در دست است. از زمان هخامنشیان و دو دودمان پس از آنها، یعنی اشکانیان و ساسانیان، حتی یک مورخ و وقایع نگار نمی شناسیم و در خدا ینامه های

ساسانی، که جسته گریخته به صورت ترجمه عربی بر جای مانده اند اشاره ای به هخامنشیان به چشم نمی خورد...».

حتی نقل خلاصه ای از آنچه در این پیشگفتار به قلم آقای دکتر رجیبی آمده است در این گفتار میسر نیست. وی از جمله علاوه بر سنگ نبشته های هخامنشی لوحهای گلی دیوانی تخت جمشید را مورد بحث قرار داده که چگونگی در سالهای ۱۹۳۳ و ۱۹۳۴ در تخت جمشید حدود سی هزار لوح گلی به خط میخی ایلامی یافت شد، که از آن میان حدود شش هزار لوح تقریباً سالم بود. از این تعداد در سال ۱۹۶۹ حدود دو هزار لوح وسیله هالک منتشر شد. سپس هالک ۱۵۰۰ لوح دیگر را بازخوانی کرد...»، که در آنها مطالب بسیار مهمی درباره هخامنشیان وجود دارد. البته آقای رجیبی این سؤال را نیز مطرح کرده است «که چرا این لوحها به خط ایلامی نوشته شده اند. این که گفته شود چون دیربان ایلامی بوده اند، کافی نیست. داریوش آگاه تر و مغرورتر از آن بود که از خط میخی فارسی باستان صرف نظر کند و یا به فکر تربیت دیربان ایرانی نیفتد...».

مؤلف با فروتنی تمام نوشته است: «هدف این کتاب انداختن نگاهی دوباره به عناصر این موزائیک است، برای هموار کردن راه دریافت و شناخت حقیقت همه آن چیزهایی که به نام واقعیت به ثبت رسیده اند. در این کتاب هر جا که نیاز به حدس و گمانی باشد دلیل آن آورده خواهد شد و جای هر گونه مصادره به مطلوبی خالی خواهد بود و کوشش نخواهد شد تا به هر قیمتی که شده است؛ برای یافتن هزاره های گمشده، حلقه های گمشده زنجیر تاریخ با حدس و گمان بازسازی شوند. تمایل به آفرینش هیجان، مانند امروز، در گذشته تاریخی نیز مخبران را در جنگال خود داشته است. در این جا کوشش خواهد شد تا سند هر گزارش - البته در حد امکان - بالوده شود.».

«من در این کتاب خبر تازه ای برای آوردن ندارم. حرف شاید تازه کتاب سست کردن برخی از گزارشهای جا افتاده، اما بی پایه مخصوصاً در ذهن خوانندگان غیر حرفه ای است. چیز تازه ای نیافته ام و هر چه بیشتر می گردم گمشده ام گم تر می شود. خواننده باید باور آورد که تابعی از گمراهی من نیست. هر جا به چنین حالتی بر بخورم به خواننده ام خواهم گفت که هوشیار باشد! برای نمونه، با همه احترامی که به داریوش می گذارم - نمی توانم به گفته او اعتماد کنم. ظاهراً هرودت هم چیزی را نوشته است که در نیای بی رسانه باستان برای جا افتادنش از سوی فرمانروایان سخت تبلیغ شده بوده است!».

کتاب را باید به دقت خواند. این همه مطلب در یک جلد کتاب، آن هم مستند، شاید به ندرت بتوان یافت .

هزاره های گمشده، جلد سوم: خشیارشا تا فروپاشی هخامنشیان

تألیف دکتر پرویز رجیبی، نشر نوس، با همکاری مرکز بین المللی گفت و گوی تمدنها، تهران، ۱۳۸۱/۲۰۰۲، صفحات: ۴۲۳. بها (؟)

نمایه مطالب: [بخش اول] حاشیه ای بر تاریخ برای آغاز پایان کار هخامنشیان (ص ۹-۱۲)؛ فصل اول - شیخ خشیارشا در تورات، در زیر ۱۴ عنوان (ص ۱۳-۴۶)؛ فصل دوم - ادامه ساختمان در تخت جمشید، در زیر ۴ عنوان (ص ۴۷-۶۰)؛ فصل سوم - بر تخت برآمدن اردشیر اول، در زیر ۶ عنوان (ص ۶۱-۷۲)؛ فصل

چهارم- خشیارشای دوم (ص ۷۳)؛ فصل پنجم- سفیدیان (ص ۷۵)؛ فصل ششم- داریوش دوم، در زیر ۷ عنوان (ص ۷۷-۸۷)؛ فصل هفتم- بر تخت برآمدن اردشیر دوم، در زیر ۹ عنوان (ص ۸۹-۱۱۰)؛ فصل هشتم- اردشیر سوم، در زیر ۴ عنوان (ص ۱۱۱-۱۱۷)؛ فصل نهم، آرسیس (ص ۱۱۹)؛ فصل دهم- داریوش سوم؛ حمله اسکندر، در زیر ۴۴ عنوان (ص ۱۲۱-۳۸۰) [بخش دوم] فرمانروایان شاهنشاهی هخامنشی، در زیر ۴۹ عنوان (ص ۲۰۷-۳۸۰).

آقای دکتر رجیبی در آغاز این جلد مطلبی کوتاه و پر معنی با عنوان «به جای پیشگفتار، حاشیه ای بر تاریخ، برای آغاز پان یان کار هخامنشیان» نوشته است: نوامبر ۴۸۶ پیش از میلاد، با سرد شدن هوا و بدن داریوش، زمستان ۱۲۰ ساله فرمانروایی هخامنشیان آغاز شد و به رغم برخی از تحرکات چشمگیر خشیارشا، شاهنشاهی هخامنشی فروپاشی خود را آغاز کرد. از این پس، در طول ۱۲۰ سال از باقی مانده این نخستین حکومت بزرگ جهان... دیگر هرگز موقعیتی فراهم نیامد که بتواند یاد آور شکوه و قدرت بی چون و چرای حکومت کوروش تا داریوش باشد... سرانجام داریوش سوم به روزگاری رسید که قرار بود یزدگرد سوم ساسانی، سلطان محمد خوارزمشاه و سلطان حسین صفوی نیز در جسدین تلخی آن شریک مردم ایران باشند. ما با بررسی همه تاریخ ایران- از کوروش بزرگ تا محمد رضا شاه پهلوی- به ندرت فرمانروایی را می یابیم که با آینده نگری در خور توجه جانشینی لایق برای خود تربیت کرده باشد و شاید به دلیل وجود بارز همین واقعیت باشد که همواره از سرزمین پهناور ایران کشوری به کوچکی دربار شاهان ساخته است... نه کوروش برای خود جانشینی تربیت کرد و نه داریوش با این اندیشه روزگار گذراند. ما از نحوه نگرش این دو، به پدیده جانشینی کاملاً بیخبریم، تنها با انبوهی از خبر، دستمان از این بابت پر است که اغلب شاهان ایران نه تنها چشم دیدن ولیعهد خود را نداشتند، گاهی حتی برای پرهیز از چشم آنها تدا بیری می اندیشیدند! سراسر این جلد را در سایه شوم توطئه های درباری گام بر خواهیم داشت...».

هر سه جلد کتاب را باید سر فرصت، با حوصله و به دقت خواند و بارها به صفحات خوانده شده نیز مراجعه کرد. و آن گاه کار مؤلف را تحسین کرد. بخش دوم جلد سوم، به نظر نویسنده این سطور که درباره «فرمانروایی شاهنشاهی هخامنشی» ست از جهتی بر دیگر قسمتهای کتاب برتری دارد. زیرا مؤلف در این بخش تقریباً چیزی را درباره شاهان هخامنشی و سازمانهای مختلف کشور آنان نا گفته نگذاشته است. این نوشته را با اشاره ای کوتاه به «نخستین رساله تاریخی ایرانیان» (ص ۳۵۳-۳۶۷) به پایان می رسانم:

«پیشتر، از داریوش بزرگ به نام نخستین مورخ شناخته شده ایرانی یاد کردیم [در جلد دوم]. بنا بر این سنگ نبشته بیستون از داریوش بزرگ نخستین نوشته تاریخی ایرانیان است... جا دارد که این رساله یک بار دیگر در این جا آورده شود، تا خواننده خود با نوشته دست نخورده و بدون تفسیر داریوش آشنا شود... و خواننده غیر متخصص خود به یکی از منابع بسیار مهم مورخان تاریخ ایران باستان دسترسی خواهد داشت. ذخیره نامهای تاریخی این سنگ نبشته، اعم از نامهای جغرافیایی و نام مردان تاریخ ساز، که هیچ گونه دگرگونی ای را نمی توانسته اند به خود راه دهند و همچنان به صورت تاریخی خود برای ما محفوظ مانده اند، نیز بسیار ارجمند و گرانبه است...».

یادآوری این نکته ضرور است که رساله غیر قابل تحریف داریوش بهترین محک مورخان برای سنجیدن

تاریخ هرودت است. چون درحالی که تاریخ هرودت می توانسته است در طول حدود ۲۵۰۰ سال دستخوش سهوهای نساخان قرار گیرد برای رساله پنج ستونی سنگسار داریوش در بیستون چنین امکانی وجود نداشته است. تاریخ هرودت نیز مقابلا رساله داریوش را می سنجد. گاهی هماهنگی این دوائر به قدری زیاد است که گمان می رود هرودت به نسخه یونانی نوشته داریوش دسترسی داشته است. پیشتر دیدیم که داریوش رونوشتها یی از بیانیة تاریخی خود را به ساتراپی های زیر فرمان خود فرستاده بوده است».

آقای دکتر رجیبی تمام ۵ ستون کتیبه را بند به بند به فارسی ترجمه کرده است و در مورد بند با بانی ستون پنجم نوشته است: «بند با بانی متن فارسی باستان این سنگ نبشته به شدت آسیب دیده و چندان به کار نمی آید. خوشبختانه این بند در متن ایلامی به سامان مانده است، که برای تکمیل گزارش داریوش ترجمه آن را در این جا می آوریم:

«داریوش شاه می گوید:

با یاری اهور مزدا خطی درست کردم

از نوعی دیگر (یعنی) به آریایی

که پیش از این نبود، هم بر روی لوحهای گلی،

هم بر روی پرگامنت. همچنین

امضا و مهر کردم.

این خط نوشته شد و برایم

خوانده شد. سپس فرستادم

این خط را به همه کشورهای.

مردم این خط را آموختند».

این همان خطی ست که به فارسی باستان معروف است و با آن آشنایی داریم.

گنجینه حماسه های جهان

تألیف زرار شالیان، ترجمه علی اصغر سعیدی، نشر چشمه، تهران، ۱۳۷۷، صفحات: ۸۲۹، بها ۳۵۰۰

تومان

فهرست مندرجات: یادداشت مترجم؛ روزگار پهلوانان (نوشته زرار شالیان)؛ عهد باستان: گیلگمش، ایلیاد، ادیسه، کتاب مکابیان، مهابهاراتا، بها گاوا د گیتا، رامایانا، سرود خلخال ها. قرون میانه در ادبیات غربی: بیولف، شانسون دورلان، ساگای اریکر فرمز، آثار رزمی ایرلندی، ترانه نیلونگن، ترانه مون سید، برانون- دختر لیر، کالوالا. قرون میانه، اروپای خاوری دیژنیس اکریتاس، ایلینامورومه، غم نامه کوزوو، مرگ مارکو کرابویچ، شهبسوار بیرینه پوش، نامه پهلوانان، داوید ساسونی. حماسه های مشرق زمین: شاهنامه، منظومه رزمی هلالی، سیره بیبرس، ایرتشتوق، مه م آلان. خاور دور: منظومه های یکه ها، کشتار کوریکارا، جنگ شینوهارا، فرجام سانه موری، سه قلمرو پادشاهی، سرود همسر جنگجو. امریکا: تولد هوئیت زلیو پوشتلی.؛ آفریقا: سونجاتا، سیلا ما کاو پولوری؛ کتابشناسی.

آقای علی اصغر سعیدی با ترجمه کتاب مفصل زرار شالیان از زبان فرانسوی به فارسی ما را با حماسه هایی آشنا کرده است که قطعاً نام بسیاری از آنها را نشنیده بودیم. از سوی دیگر دقت مترجم ستودنی است که از جمله در تمام موارد ضبط کلمات نا آشنا را به صورتی که در متن فرانسوی کتاب آمده ذکر کرده است، مع هذا در «یادداشت مترجم» یادآوری شده است که «چون بسیاری از نامهای اشخاص یا جاها، برای اولین بار است که در زبان فارسی عنوان و به خوانندگان ایرانی شناسانده می شود، از این رو مترجم سعی کرده است تا آن جا که برای او مقدور بوده با مراجعه به منابع متعدد و معتبر، به ضبط و تلفظ آنها دست یابد با این حال...».

تخصص مؤلف کتاب در شعر، ادب، اساطیر، فرهنگ عامه، سفرنامه، مسائل سیاسی و نظامی ست، و بیشتر در زمینه مناقشه ها و درگیری میان کشورها. او سالها در دانشگاههای معتبر امریکا و فرانسه تدریس کرده و بعد در دانشگاه جنگ فرانسه به تحقیق و تدریس مشغول گردیده است. وی به کُردشناسی علاقه مند است و سه جلد کتاب او در این موضوع به فارسی هم ترجمه شده است: شالیان بیش از چهل کتاب به فرانسه نوشته که فهرست آنها در کتاب آمده است ولی مهمترین اثرش کتاب مورد بحث است *Trésor des Récits Épiques de L'Humanité*.

مؤلف در «روزگار پهلوانان»، صفات مشترک قهرمانان حماسه های مختلف را برشمرده و تذکر داده است که وجوه اشتراک در آنها بیش از وجوه افتراق در آنهاست. در بیشتر آنها تولد دور از عرف، دوران کودکی استثنائی، برخورداری دائمی از یک نیروی فوق طبیعی یا توسل به جادو، روسپید بیرون آمدن از آزمونهای مختلف به چشم می خورد. البته این رویدادها برای زمانه ای طرح ریزی شده که زور بازو و قدرت نمایی رزمی به شدت مورد توجه بوده و بدین جهت حماسه ها اصولاً بر بنیاد سرگذشتهای دلآورانه و سرشار از گذشت و قهرمانی استوار است که حفظ آبرو و حیثیت از ارکان مهم آنهاست. حریفان قهرمانان عموماً غول آسا، یا خائن و نابه کار معرفی می شوند، قهرمان به شکل فاجعه آمیزی از پا در می آید. مؤلف اظهار نظر می کند که بسیار نادر است که جامعه ای در دوره ای معین فاقد این گونه اثر باشد...

موضوع مهمی که شالیان به آن اشاره می کند آن است که تا حدود ۱۵۰ سال پیش، این حماسه ها به زبانهای دیگر ترجمه نشده بود. در یک قرن و نیم اخیر شناخت هویت و مشخصات اصلی حماسه های ملی، یکی از جلوه های عمده پیدایش فرهنگهای ملی بوده است. در آنها عموماً نشانه های شور و حال، جوش و خروش نیروی زندگی و آثار دلآوری برای چیره شدن بر دنیایی که از سوی نیروهای ظلمانی احاطه شده است به چشم می خورد. پهلوان علاوه بر قدرت جسمانی به فراست و پا در میانی خدایان و نیروهای جادویی نیازمند است این پهلوانان عموماً به گونه نیمه خدا یا از سلاله خاندان اشراف معرفی گردیده اند (به جز یک مورد که در کتاب ذکر شده است).

مؤلف کتاب، در «روزگار پهلوانان» شاهنامه را یکی از پنج اثر جاودان (گیلگمش، ادیسه، مهابهاراتا، شاهنامه، و هایکه ها) و از امهات ادبی جهان معرفی کرده و پس از بررسی همه حماسه ها به این نتیجه رسیده است که به سایر حماسه ها ممکن است عیب و ایرادی وارد کرد، اما «تنها شاهنامه فردوسی ست که از هر نظر اثری یگانه و بیهمتاست».

آقای علی اصغر سعیدی در یادداشت مترجم «یادآوری کرده است که شوق وانگیزه واقعی من در ترجمه این کتاب، «همانا نشان دادن جایگاه بس رفیع این شاعر آزاده ایرانی [فردوسی] در عرصه جهان و شنیدن عظمت آوازه اش از زبان دیگران بوده است...».

طرز کار مؤلف به این شرح است که هر اثر حماسی را نخست معرفی می کند و سپس قطعاتی از آن را - با ذکر مأخذ که ترجمه از کیست - نقل می نماید. چنان که از شاهنامه، این بخشها را نقل کرده است: «گفتار اندر بخش کردن آفریدون، جهان را بر پسران»، «زادن رستم»، «رزم رستم با اشکبوس»، «بر آوردن رستم بیژن را از چاه»، «رزم رستم و اسفند یار»، «می خوردن رستم با اسفند یار»، «بازگشتن رستم به جنگ اسفند یار».

همت مترجم در برگرداندن این اثر نفیس به زبان فارسی ستودنی ست.

یا مرگ یا تجدّد (دفتری در شعر و ادب مشروطه)

نوشته ماشاء الله آجودانی، انتشارات فصل کتاب، (Fasl-e Ketab Publications P.O. Box 14149 London W13 9ZU)، صفحات: ۳۱۶، بها ده پوند به اضافه هزینه پست. با تذکر این موضوع که «درآمد حاصل از فروش این کتاب، صرف هزینه چاپ و نشر کتابهای تحقیقی دیگری در زمینه تاریخ و ادبیات ایران خواهد شد.

فهرست: پیشگفتار؛ مقدمه؛ پیش زمینه ها و نظریه ها، بخش نخست: پیش زمینه های ادب مشروطه؛ بخش دوم: نظریه پردازان نوآورد ادبیات مشروطه؛ بخش سوم: روشنفکر مشروطیت و امروز؛ بخش چهارم: عشقی: نظریه ها و نوآوریها. تحول سبک: بخش پنجم: شعر مشروطه و زمینه های تاریخی تحول ادب مشروطه؛ بخش ششم: ترکیب آفرینی و ارتباط آن با فرهنگ شاعران. مضمونها و درونمایه ها: بخش هفتم: درونمایه شعر مشروطه (ناسیونالیسم و تجدد)؛ بخش هشتم، تابلوی مریم. مشروطیت و تحقیقات جدید: بخش نهم: قزوینی و بدفهمی های نسل ما؛ فهرست راهنما.

کتاب مجموعه مقاله هایی ست که آقای دکتر آجودانی در طی ۱۸ سال گذشته در ایران و خارج از ایران منتشر ساخته است، ولی به علت آن که «پاره ای از مسائل و مباحث در متن این مقالات به اجمال و اشاره مطرح شده بودند، نویسنده خود را ناگزیر دید که با نوشتن مقدمه ای نسبتاً مفصل برخی از نکات مهم آن مسایل و مباحث را بیشتر بشکافد... همه این مقالات با تجدید نظرها، حذف و اضافات و حتی دوباره نویسیها در این مجموعه تجدید چاپ و نشر شده است. گاه افزوده های این مقالات آن اندازه است که به مقالات هویت تازه ای می دهد... دلیل این همه تجدید نظرها روشن است: از پس ۱۸ سال، نویسنده این مقالات به دانسته ها و اطلاعات جدیدی دست یافته است. نیز در دیدگاهها و نظریات او درباره نهضت مشروطیت ایران به طور کلی و درباره ادبیات این دوره دگرگونیهای رخ داده است... از بابت امانت به حذفی اشاره می کنم که در بخش پنجم این دفتر صورت گرفته است. در نشر نخست آن مقاله در سال ۱۳۶۴ شمسی، آن مقاله را این گونه به پایان برده بودم: «... همین است که بعد از فتح تهران با روی کار آمدن کابینه سپهدار زمینه مناسب برای دیکتاتوری رضاخان فراهم می شود و بعدها با روی کار آمدن رضاخان دفتر مشروطه و مشروطه خواهی بسته

می شود و حاصل همه مبارزات ضد استبدادی و ضد استعماری مردم ما بدان جا می انجامد که حکومتی مستبد و سخت وابسته به بیگانه بر سر کار می آید...» (تاکید در اصل مقاله است). و این جا یعنی در این دفتر آن سطرها را از پایان آن مقاله حذف کرده ام. چرا که امروز به دلایل تاریخی مختلف، و بر اساس ملاحظاتی که در پایان کتاب مشروطه ایرانی و... به آنها اشاره کرده ام، نظری کاملاً متفاوت با آنچه که آن جا یعنی نزدیک به ۱۸ سال پیش در ۱۳۶۴ شمسی نوشته ام دارم: یعنی دیگر معتقد نیستم که رضاشاه تعطیل کننده مشروطیت بوده است و یا حکومتش سخت به بیگانه وابستگی داشته است».

قسمتی از مقدمه کتاب را نقل کردم تا روشن شود که مقالات این کتاب فقط تجدید چاپ مقاله های پیشین نیست. نویسنده چنان که خود گفته است در آنها تغییراتی بنیادی داده است و این حاکی از آن است که آقای دکتر آجودانی به اصطلاح «درجا» زده است. در کتاب مباحث جالبی مطرح شده است فی المثل اهل قلم و شاعران ما از «مشروطه»، «آزادی» و... چه اراده می کرده اند؟ او نشان داده است که در بین آنان اختلافهای بسیار بوده است. نه فقط بین افراد، بلکه فی المثل فرخی در یک غزل با آن که در هر بیت آن «آزادی» را به کار برده است، از آزادی می رسد به «داس و چکش» مظهر زحمتکشان جامعه:

با داس و چکش کن محو این خسروی ایوان را چون کوه کنی هر روز با تیشه نباید کرد
موضوع بسیار قابل توجه دیگر در این مقدمه آن است که نویسنده کتاب با توجه به مقاله آیزیا برلین (۱۹۰۹-۱۹۹۷) متفکر برجسته بریتانیایی تفاوتی اساسی دو مفهوم *Intelligentsia* و *intellectual* را روشن ساخته است. آجودانی، معادل *intelligentsia* را در زبان فارسی «کوشندگان» پیشنهاد می کند نه «روشنفکر» که ورد زبان ما شده است. او می نویسد: «... روشنفکر می اندیشد و از پیش خود درباره مسائل مهم صاحب اندیشه ای مستقل است، اما «کوشنده» فرهنگی و سیاسی الزاماً خود صاحب اندیشه ای از پیش خود نیست. او در بهترین حالتها بیشتر حامل یا ناقل اندیشه دیگران است. هر فکر و اندیشه ای را که پسندید اخذ کرد به کار می بندد تا جامعه خود را دگرگون کند... چنین کوشنده ای فاقد آزاداندیشیهای یک روشنفکر مستقل اندیش است. او در جنبه تعصبات نظری و اخلاقی خود فقط به اصولی پایبند است که به خاطر آنها مبارزه می کند» (ص ۳۴-۳۵). و بر اساس آنچه برلین گفته است گلهای سرسید «کوشندگان» فرهنگی ما در اواخر قرن نوزدهم... بیشتر تلاش نظری شان در این خلاصه شده بود که بخشهایی از میراث فکر و اندیشه و فرهنگ و تمدن غربی را در لباس ایدئولوژی های ریز و درشت به جامعه ایران انتقال دهند و در پرتو همان اندیشه ها و ایدئولوژی ها به جستجوی راه نجات ایران برآیند» (ص ۳۶).

بدین ترتیب روشن می گردد میلیونها هموطن ما که خود را «روشنفکر» جا می زنند حداکثر «کوشنده» ای بیش نیستند.

خواننده کتاب، نه فقط در مقدمه مفصل دکتر آجودانی، بلکه در بخشهای مختلف کتاب نیز با آراء جدید وی درباره شاعران و نویسندگان دوران مشروطه آشنا می شود که با بسیاری از مطالبی که تا به حال دیگران گفته اند و تکرار مکررات و از مقوله «دلبر جانان من برده دل و جان من، برده دل و جان من دلبر جانان من» است کاملاً متفاوت است. کتاب را باید با دقت و از سر فرصت خواند.

گوشه‌هایی از تاریخ فراماسونری ایران

نوشته‌ی علاء‌الدین روحانی، چاپ باژن (Bethesda), P.O.Box 30087 IBEX Publishers, Inc., (MD 20824)، صفحات ۲۴۲، بها (؟)

فهرست مطالب: انگیزه نگارنده؛ پیشگفتار؛ فصل اول: کلیات؛ فصل دوم: فراماسونری سه درجه اول در ایران؛ فصل سوم؛ فراماسونری در دوران سلسله پهلوی؛ فصل چهارم: فراماسونری درجات عالی در ایران؛ فصل پنجم: فراماسونری و انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷؛ فصل ششم: نویسندگان ایرانی و طریقت فراماسونری؛ فصل هفتم: تعلیمات فراماسونری؛ فصل هشتم: فراماسونری برون مرزی ایران؛ فصل نهم: پاسخ به پرسشها؛ فصل دهم: فراماسون ها و فراماسونری؛ فصل یازدهم: چگونگی زندانی شدن نویسنده؛ فصل دوازدهم: گفتارها

آقای روحانی نوشته است: «... من نیمی از عمر خود را در طریقت فراماسونری گذرانده ام، و حدود بیست سال در طریقت فراماسونری ایران همکار بسیار نزدیک دکتر هومن بوده ام. در تشکیل لژ بزرگ و مستقل ایران و در به وجود آوردن درجات عالی فراماسونری و در تشکیل شورای عالی فراماسونری در ایران با دکتر هومن همکاری داشته ام و از تاریخ تأسیس شورای عالی فراماسونری تا انقلاب اسلامی سال ۱۳۵۷ مدت ۹ سال با داشتن درجه ۳۳ و آخرین درجه فراماسونری، هموندشورای عالی فراماسونری بوده ام...» وی از دکتر محمود هومن به این سبب نام برده است که اسماعیل خوبی در سال ۱۳۵۶ در کتاب شعر چیست؟ ضمن اشاره به سوابق شاگردی خود و استادی دکتر هومن نوشته است وقتی در کتابی (نوشته اسماعیل رائین) دیدم که نویسنده «باکی، راستی، آزادی و آزادگی دکتر هومن را به پرسش گرفته است... بارها گریستم. دلم می خواست بروم گریبان دکتر هومن را بگیرم و با اشک و خشم و بیزاری از او بیرسم که چگونه توانسته است من و همانند من را، آن همه سال، چنان آسان فریب دهد. شگفتا!! دروغا!!». ولی بعد با دیدار با دکتر هومن به این نتیجه می رسد که «استاد او مرد کام ونام و مقام نیست. مع هذا می افزاید که بخشی از زندگانی وی در برده ای از راز می گذرد که تاریخ باید بدان پاسخ دهد. زیرا تاریخ دانانترین و دادگرتین داور است».

آقای روحانی این سؤال را مطرح می کند که چگونه آقای خوبی اطلاع نداشته است «که فیلسوفانی چون اسپینوزا، لایبنیتز، نیچه، لسینگ، هگل و بسیاری دیگر، فراماسون بوده اند و شاگردان آنها نه لوزیدند و نه گریستند و یا مردان نامی دنیا چون منتسکیو، ژان ژاک روسو، بنیامین فرانکلین، ترومن، روزولت، جرج واشنگتن، اینشتن، سن مارتن، تولستوی، رافا بیل، فرانسیس بیکن، گاریبالدی و بسیاری دیگر فراماسون بوده اند و پیروان آنها نگر بستند و نلرزیدند». وی با قبول این که «تاریخ دانانترین و دادگرتین داور است» این سؤال را نیز مطرح می سازد که کدام تاریخ؟ مثلاً تاریخهای ساخت شوروی سابق و یا برخی از تاریخهای خودمان که فی المثل درباره سید جمال الدین اسدآبادی اظهار نظر کرده اند و مطالب ضد و نقیض به او نسبت داده اند. در این که سید جمال الدین فراماسون بود شکی نیست، با این وصف عده ای از نویسندگان بعد از انقلاب اسلامی، فراماسون بودن سید جمال الدین را انکار می کنند».

او پیشگفتار کتاب را با این عبارت برتولت برشت آغاز کرده است: «آنان که حقیقت را نمی دانند ناآگاهند ولی آنان که حقیقت را می دانند و کتمان می کنند تبهکارند...». او نوشته است از تاریخ تشکیل اولین لژ بزرگ رمزی فراماسونری به سال ۱۷۱۷ در انگلستان بیش از دو قرن و نیم می گذرد و درباره این

طریقت کتابهای بسیاری نوشته اند. در کشور ما نیز از یک صد و پنجاه سال قبل تا کنون مطالب زیادی درباره فراماسونری نوشته شده است. ولی «کمتر دیده شده است که نویسندگان ما در نوشته های خود به حقیقت دسترسی پیدا کرده باشند. دانسته یا ندانسته از سر نا آگاهی و یا از سر کینه و آز، و از روی تعصب درباره طریقت فراماسونری به داوری نشسته اند و حتی به داستانرایی و افسانه پردازی نیز متوسل شده اند». مؤلف کتاب اعتراف می کند که «در این کتاب، اطلاعات و دانسته های خود را در اختیار هموطنان می گذارم تا در آینده کمکی باشد برای اهل تحقیق. باید تکرار کنم که من ادعای دسترسی به تمامی حقیقت را ندارم زیرا حقیقت مطلق دست نیافتنی است...».

کتاب به شیوه علمی تألیف شده و در آن به بسیاری از پرسشهای مخالفان درباره فراماسونری در فصول مختلف کتاب پاسخ داده شده است. پس از کتاب سه جلدی اسماعیل را ییین با عنوان فراموشخانه و فراماسونری در ایران، چاپ ایتالیا در سال ۱۳۴۸، کتاب جمعیت‌های سری و فراماسونری نوشته امیر نجات در ۱۳۶۲ در کالیفرنیا، و کتاب تشکیلات فراماسونری ایران نوشته حسین میر در سال ۱۳۷۰ در تهران، اینک این کتاب به بازار آمده است که نویسنده آن به صراحت اعلام می کند سالهاست عضو طریقت فراماسونری ایران است و اینک تمام آگاهیهای خود را درباره فراماسونری و تاریخچه آن از آغاز تا کنون در اختیار خواننده قرار می دهد. در روزگاری که عده ای از هموطنان ما در ایران و خارج از ایران از گذشته خود، نه یک خط در میان، بلکه چند خط در میان! سخن می گویند، صراحت و شجاعت آقای روحانی ستودنی است. وی یقیناً به سبب عضویت در فراماسونری به زندان حکومت اسلامی نیز افتاده است، با وجود این، در این کتاب ما را با فراماسونری به صورت علمی آن آشنا ساخته است.

جامعه، دولت و جنبش زنان ایران ۱۳۲۰ - ۱۳۵۷، جلد اول

مصاحبه با مهرانگیز دولتشاهی، ویراستار: غلامرضا افخمی، انتشارات بنیاد مطالعات ایران، بتسدا، ۲۰۰۲/۱۳۸۱، صفحات ۱۹۴، بها (؟)

فهرست: مقدمه؛ پیشگفتار؛ بخش یکم: پیشینه خانوادگی یا زندگی و آموزش دختری جوان در دوران رضاشاه، در زیر ۷ عنوان؛ بخش دوم - آغاز کار: زنان در قلمرو استعدادی، در زیر ۴ عنوان؛ بخش سوم - جمعیت راه نو، در زیر ۱۴ عنوان؛ بخش چهارم - زنان در مجلس، در زیر ۱۰ عنوان

این کتاب هشتمین مجلد از «مجموعه توسعه عمران ایران (۱۳۲۰-۱۳۵۷)» است که به توسط بنیاد مطالعات ایران انتشار یافته است. آقای دکتر افخمی در پیشگفتار کتاب به اختصار وضع زنان ایران را پیش از کشف حجاب مورد بحث قرار داده است: «با کشف حجاب، علی رغم ایراداتی که از نظر عملی بر آن وارد است، آنان [زنان] را به مرتبه ای نوین در ساخت روابط انسانی رهنمون شد. رضاشاه نخستین رهبر ایرانی است که با زنان ایران رو در رو به گفتگو برخاست، و انگار که با گروهی «شهرود» سخن می گوید، از آنان خواست که برای پیشبرد اهداف مملکت بکوشند...». سپس به دستور رضاشاه در سال ۱۳۱۴ اولین گروه دختران دانشجو به دانشگاه تهران راه یافتند و از میان آنان اولین پزشک، حقوقدان، اولین استاد زن دانشگاه و بسیاری زنان دیگر برخاستند... و آن گاه با اعلام انقلاب سفید در دوره محمد رضاشاه زنان برای اولین بار در

ایران به حق انتخاب کردن و انتخاب شدن نائل آمدند... در برابر همین امر بود که خمینی و پیروانش به میدان آمدند و تساوی حقوق زنان و مردان را خلاف شرع اسلام اعلام کردند.

در این کتاب خانم مهرانگیز دولتشاهی به سابقه فعالیت زنان در ایران اشاره ای کوتاه کرده و از نقشی که خود و هشت تن دیگر از بانوان در تأسیس «جمعیت راه نو» داشته اند یاد کرده است. به نظر نویسنده این سطور حقیقت آن است که از سوم اسفند ۱۲۹۹ با روی کار آمدن سردار سپه، با حمایت غیر مستقیم شخص وی، عده ای معدود از زنان ایران فعالیتهای خود را به طور آرام و سنجیده آغاز کردند. این فعالیتها سرانجام با کشف حجاب در ۱۷ دی ۱۳۱۴ علنی شد و تا پایان دوره رضاشاه ادامه داشت.

خانم دولتشاهی متولد ۱۲۹۸ در تهران که از خانواده های مرفه و اعیان ایران بوده است سرگذشت خود را از کودکی به بعد در این مصاحبه شرح داده است. آنچه درباره دوران کودکی خود تا اتمام دوره دبیرستان بیان داشته تقریباً سرگذشت همه زنان همسن و سال او در ایران است، با این تفاوت که او از طبقه برگزیده ایران بوده است و به همین جهت پس از گرفتن دیپلم مدرسه امریکا بی در تهران برای ادامه تحصیل به اروپا رفته است که این نیز از موارد بسیار استثنایی ست. او پس از ۷ سال با درجه دکتری به ایران بازگشته و فعالیتهای اجتماعی خود را در حزب دموکرات ایران قوام السلطنه شروع کرده است. پس از اعلام تساوی زنان و مردان در زمان محمد رضا شاه با پنج خانم دیگر به نمایندگی به مجلس شورای ملی رفته است. خانم دولتشاهی را بایدنسل دوم زنانی بدانیم که برای احقاق حقوق زن در ایران به فعالیت پرداختند، زیرا در سال ۱۲۹۸ که سال تولد اوست، زنانی در ایران فعالیتهای خود را با حمایت غیر مستقیم سردار سپه آغاز کرده بودند. یک چهارم کتاب به فعالیتهای «جمعیت راه نو» اختصاص دارد و یک چهارم آخر کتاب به «زنان در مجلس» و مشارکت زنان در همه پرسشهای مهم، عضویت وی در هیات ایرانی به ریاست والا حضرت اشرف در هفتاد و پنجمین سالگرد تأسیس شورای بین المللی زنان در امریکا، انتخاب به مجلس شورای ملی، طرح لایحه حمایت خانواده و تصویب آن و ...

علاقه مندان به جنبش زنان در ایران با مراجعه به این کتاب اطلاعات دست اول و مستندی به دست خواهند آورد. کتاب جلد دومی خواهد داشت که بر اساس مصاحبه با خانم مهناز افخمی درباره فعالیت زنان ایران در دهه پنجاه تنظیم گردیده است.

شواهد النبوة

تالیف عبدالرحمان جامی، به کوشش پروفیسور سید حسن امین، ناشر: میرکسری (تهران) و طیب (قم)، ۱۳۷۹، صفحات: ۶۰۶. بها: ۳۰۰۰ تومان.

فهرست کلیات مطالب، پیشگفتار مصحح (۷۴ صفحه)؛ د بیاجه؛ مقدمه؛ رکن اول - شواهد نبوت پیامبر اسلام پیش از تولد او؛ رکن دوم - شواهد نبوت پیامبر اسلام پس از تولد تا بعثت او؛ رکن سوم - شواهد نبوت پیامبر اسلام از بعثت تا هجرت او؛ رکن چهارم - شواهد نبوت پیامبر اسلام از هجرت تا وفات او؛ الف - شواهدی که وقت وقوع آنها تعیین شده است؛ ب - شواهدی که وقت وقوع آنها تعیین نشده است؛ رکن پنجم - شواهدی که به زمان معین خصوصیتی ندارد؛ الف - شواهدی که به یکی از اوقات خصوصیتی نداشته باشد؛

ب- شواهدی که بعد از رحلت پیامبر به ظهور رسیده است؛ رکن ششم- شواهدی که از اصحاب و ائمه به ظهور رسیده است؛ الف- خلفاء ثلاثه؛ ب- ائمه اثنا عشر؛ ج- صحابه حضرت رسول؛ رکن هفتم- شواهدی که از تابعان و تبع تابعان به ظهور رسیده است؛ خاتمه- در عقوبات اعداء دین؛ ماده تاریخی جامی برای اتمام تألیف شواهد النبوة؛ تعلیقات؛ فهرست تفصیلی مطالب کتاب؛ فهرست اعلام متن شواهد النبوة.

کتاب مشتمل است بر شرح معجزات و خوارق عادات پیامبر اسلام از هنگام تولد تا پایان عمر- البته به عقیده مسلمانان- با توضیح این که کتاب جامی نخستین کتابی نیست که در این موضوع نوشته شده است چه سابقه تألیف این کتاب بر می گردد به کتابهایی در همین موضوع که از قرن دوم هجری به بعد نوشته شده و در آنها معجزاتی نقل گردیده است که بعضی از آنها را بارها شنیده ایم مانند شکستن طاق ایوان مدائن و خاموش شدن آتشکده ها به مناسبت تولد پیامبر و امثال آن. مصحح کتاب در مقدمه هفتاد صفحه ای خود مطالب گفتمنی درباره این کتاب و کتب مشابه، امتیاز این کتاب بر کتب مشابه، شرح احوال جامی شاعر و نویسنده معروف قرن نهم هجری، و مخالفت شیعیان را با وی در سه مورد ذکر کرده است: نخست به دلیل آن که جامی برخلاف ادعای شیعیان افراطی معاصرش معتقد نبوده است که قبر امام اول شیعیان در اطراف بلخ است، و دیگر به علت تصریح جامی که ابوطالب پدر امام اول شیعیان، مسلمان ناشده جهان را بدردود گفته است، و سوم به علت این که در کتاب نفعات الانس از مشایخ متصوف و عرفای شیعه نام نبرده است. موضوع مهم دیگر درباره جامی آن است که وی به اصطلاح سنی تفضیلی بوده است یعنی «بر رغم مشارکت با اهل سنت در قبول خلفای راشدین»، علی را بر سه خلیفه دیگر ترجیح و تفصیل می نهاده است و بدین جهت است که در کتاب مورد بحث ما، به ذکر مناقب و کرامات امام اول شیعیان و دیگر امامان شیعه پرداخته است. موضوع قابل توجه دیگر آن است که جامی فقط به ذکر معجزات و خوارق عادات پیامبر و ائمه بسنده نکرده است، او همچنان که در فهرست کتاب دیدیم درباره صحابه و تابعان و تبع تابعان و صوفیه نیز سنگ تمام گذاشته و خوارق عادات ایشان را هم برشمرده است. چنان که درباره مردی به نام ربیع اخوربعی بن خراش نوشته است برادرانش می گفتند وقتی درگذشت و ما روی او را پوشانیدیم و کسی فرستادیم که از بازار برای وی کفن بخرد، او روی خود را بگشاد و گفت: السلام علیکم. حاضران گفتند: علیک السلام... وقتی خبر به عایشه رسید فرمود «از رسول شنیدم که گفت از امت من کسی بعد از مردن سخن خواهد گفت و وی از بهترین تابعین خواهد بود».

«... تابعین به کسانی اطلاق می شود که اصحاب پیغمبر (ص) را در حال ایمان درک کرده باشند. تبع تابعین کسانی اند که تابعین را درک کرده باشند، و صوفیه به عنوان یک گروه اجتماعی خاص، بعد از آنان به دو نسل یعنی در اواخر قرن دوم هجری پیدا شدند» (مصحح کتاب، ص ۴۲۹).

به قول آقای سید حسن امین درون مایه کتاب چیزی جز این گونه مطالب نیست. یعنی جامی آنچه را که در کتب مشابه آمده بوده است جمع کرده و معجزات و خوارق عادات امامان شیعه و تابعان و تبع تابعان را هم به آن افزوده و آن را به زبان فارسی نگاشته است که این موضوع البته حائز اهمیت است. مصحح در ضمن، کتاب لوایح جامی را که یان ریشار فرانسوی تصحیح کرده است مورد انتقاد قرار داده و در ۱۵ صفحه چهارده مورد اشتباهات او را برشمرده است. به نظر نویسنده این سطور ارزش مقدمه مصحح بیشتر از خود کتاب است.

علاوه بر تعلیقاتی که مصحح بر کتاب افزوده است «فهرست تفصیلی شواهد النبوة (و پیشگفتار و تعلیقات آن)» راهنمای خوبی ست برای علاقه مندان که با مراجعه به آن می توانند از نام کتب مشابه شواهد النبوة نیز آگاه گردند.

بیرجند نامه - بیرجند در آغاز سده چهاردهم خورشیدی

تالیف دکتر جمال رضائی، به اهتمام دکتر محمود رفیعی، انتشارات هیرمند، تهران، صفحات: ۸۲۴، بها ۶۰۰ تومان.

فهرست: ۱- سر آغاز؛ ۲- پیشگفتار؛ ۳- جستار یکم: درآمد (در زیر ۳ عنوان)؛ ۴- جستار دوم: ساختار شهر، خانه ها، بناهای بزرگ، معا بر (در زیر ۵ عنوان)؛ ۵- جستار سوم: تأسیسات و امکنة عمومی شهر (در زیر ۶ عنوان)؛ ۶- جستار چهارم: آب بزرگترین مشکل بیرجند (در زیر ۱۲ عنوان)؛ ۷- جستار پنجم: جغرافیای انسانی و فرهنگ (در زیر ۶ عنوان)؛ ۸- جستار ششم: کشاورزی و صنعت و مقیاسات (در زیر ۶ عنوان)؛ ۹- جستار هفتم: حکومت و نهادهای دولتی و اجتماعی و سیاسی (در زیر ۴ عنوان)؛ ۱۰- جستار هشتم: خانواده (در زیر ۳ عنوان)؛ ۱۱- جستار نهم: غذاها و خوردنیها (در زیر ۱۰ عنوان)؛ ۱۲- جستار دهم: جامه ها، کفشها، زیورها و آرایه ها (در زیر ۶ عنوان)؛ ۱۳- جستار یازدهم: جشنها و عیدها (در زیر ۲ عنوان)؛ ۱۴- جستار دوازدهم: عزاداریهای مذهبی و آداب ماه رمضان (در زیر ۵ عنوان)؛ ۱۵- جستار سیزدهم: مرگ و سوگواری (در زیر ۳ عنوان)؛ ۱۶- جستار چهاردهم: بازیها (در زیر یک عنوان)؛ ۱۷- جستار پانزدهم: شعر و هنر (در زیر ۵ عنوان)؛ ۱۸- جستار شانزدهم: باورها و پندارها - چند رسم (در زیر ۳ عنوان)؛ ۱۹- جستار هفدهم: اعتیاد (در زیر ۶ عنوان)؛ ۲۰- پیوستها: پیوست شماره ۱: نمونه شعرهای محلی؛ پیوست شماره ۲: واژگان پزشکی گویش بیرجند؛ پیوست شماره ۳: تصویرها؛ فهرست اعلام؛ منابع و مآخذ.

بیش از این، دو کتاب از تالیفات اخیر استاد جمال رضایی: واژه نامه گویش بیرجند (۱۳۷۳) و بررسی گویش بیرجند (۱۳۷۷) در ایران شناسی معرفی گردیده است و اینک سومین کتاب او بیرجند نامه که آخرین تالیف اوست از نظر خوانندگان می گذرد. کتاب هنگامی انتشار یافته است که مؤلف دانشمند آن روی در نقاب خاک کشیده است. مردی که عاشق ایران و فرهنگ ایران و ادب فارسی بود، پس از انقلاب اسلامی، و در حالی که در اوج شکوفایی بود، گرفتار مصائب و گرفتاریهای بسیاری شد که حکومت اسلامی برایش به وجود آورده بود. او به ناچار تن به انزوا داد و در شرایط بسیار نامساعدی زندگی کرد، سر فرود نیاورد و دمی از تحقیق و پژوهش دست برنداشت. روانش شاد باد.

استاد رضایی در پیشگفتار کتاب نوشته است در صدد بودم پس از انتشار آن دو کتاب، فرهنگ عامه مردم بیرجند را به چاپ برسانم. مطالب و مواد بسیاری فراهم کرده بودم. در نوروز ۱۳۷۸ پس از بیست و چند سال به بیرجند رفتم. قصدم از این سفر دیدن زادگاه و خویشان و بستگان بود، ولی همین که به بیرجند رسیدم، بیرجند را با شهری که در گذشته دیده بودم به کلی متفاوت یافتم. همه چیز آن دگرگون شده بود. آن شهر کوچک بی آب کم درخت با خانه های خشت و گلی و کوچه های پست و بلند... که در این اواخر حدود ۲۵ تا ۳۰ هزار نفر جمعیت داشت، آن روز جمعیش به ۱۳۰ هزار نفر رسیده بود با تغییراتی چشمگیر در همه زمینه ها. در گفتگوهای که در این سفر با برخی از مردم می کردم می دیدم که بسیاری از آنان «بیرجندی» و

«بیرجندی تبار» به معنی اخص کلمه نیستند. بسیاری از آنان بیرجند سی چهل سال پیش را نیز به درستی نمی شناسند و با فرهنگ و آداب و رسوم و آیینهای شهر کهن خود بیگانه اند. از جمله این تغییرات یکی آن است که گویش بیرجند دگرگوئیهای بسیار پیدا کرده. و البته این تحول عظیم امری غیر منتظره نبوده و نیست بلکه امری محتوم و اجتناب ناپذیر بوده و می باشد. مشاهده این وضع، استاد رضایی را بر آن می دارد که در طرح پژوهشی خود تجدید نظر کند و تنها به فرهنگ عامه مردم بیرجند بسنده نکند بلکه «شهرنامه» گونه ای بنویسد و بیرجند آن زمان را - آن چنان که بوده- نه آن چنین که امروز هست- بشناساند. وی آن گاه به سابقه شهرنامه نویسی در ایران پرداخته است و از شهرستانهای ایران به زبان پهلوی تا کتابهایی مانند تاریخ طبرستان و تاریخ بخارا و.. یاد کرده است.

مؤلف در معرفی زادگاهش از نظر علمی در تمام زمینه ها سنگ تمام گذاشته است. نگاهی به فهرست کتاب صحت این امر را تأیید می کند. روانش شاد باد.

پژوهشهای ایران شناسی، نامواره دکتر محمود افشار

جلد سیزدهم، دربرگیرنده سی و چهار مقاله، به کوشش ایرج افشار با همکاری کریم اصفهانیان، مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی موقوفات دکتر محمود افشار یزدی (شماره ۸۲)، تهران، ۱۳۸۱، صفحات، فارسی ۶۲۳ + انگلیسی ۵۶، بها ۵۵۰۰ تومان

عنوان مقاله ها و نویسندگان آنها را برای علاقه مندان نقل می کنم :

«به پیشگاه فردوسی» شعر: خسرو دبستان کرمانی؛ «ری مغان و نامجای تهران»؛ پرویز ذکائی؛ «دو ناگفته درباره لقب نجم الدین کبری»؛ دکتر محمد حسینی؛ «سعدی شناسی در ژانرین»؛ دکتر هاشم رجب زاده؛ «ریشه یابی و اشتقاق واژگان زبان فارسی»؛ دکتر جواد برومند سعید؛ «ترانه های گراشی»؛ احمد حبیبی؛ «سه کتیبه هخامنشی»؛ جراحی اعظمی سنگسری؛ «زبان و تاریخ آن در ایران»؛ دکتر صادق کیا؛ «قلندرنامه ارباب الطریق»؛ مهران افشاری؛ «چهار سوی جهان»؛ تورج دریایی؛ «مطبعة و نقاشی و کاغذ سازی در مطلع العلوم و مجمع الفنون»؛ ایرج افشار؛ «بیست و پنج کتابدار از قرن نهم تا چهاردهم»؛ دکتر احمد شعبانی؛ «کتابفروشیها و بساطهای کتاب در تهران»؛ داود رمضان شیرازی؛ «خور و بیابانک و گیاهان دارویی آن»؛ حشمت احتشامی؛ «امامزاده از بناهای کازرون»؛ حسن حاتمی؛ «اسناد صفویان درباره کاتولیکان»؛ فرانسیس ریشار (ترجمه روح بخشان)؛ «شکار در شعر پارسی»؛ دکتر زهرا خسروی؛ «چند واژه کهن»؛ علی محمد هنر؛ «قتات ارونه اردستان»؛ مرتضی شفیعی اردستانی؛ «تاریخگذاری هخامنشی و منابع بابلی»؛ کریمستوفر داکر (ترجمه همایون صنعتی زاده)؛ «تو وطن بشناس ای خواجه نخست»؛ دکتر محمد توکلی طرقی؛ «چگونگی شرح داستانهای منوی»؛ ادوارد ژوزف؛ «دو رساله کُتانه از مجموعه مینوی»؛ ایرج افشار؛ «هفت نسخه خطی»؛ مسعود معتمدی؛ «واژه نامه آسمان و زمین و زمان» (زفره کوهپایه اصفهان)؛ محمد حسن رجائی زفره ای؛ «سعدی و جانسون. پژوهشی تطبیقی درباره گلستان و راسلاس»؛ هلن اولیائی نیا؛ «داستان نوش زاد در شاهنامه»؛ دکتر پیروش جم زاده؛ «اطلس جغرافیا از عبدالرزاق بغایری»؛ دکتر منوچهر امیری؛ «مشهد اردهال»؛ حسین صفری؛ «مصمصام الکتاب رشتی و کیل الدولة انگلیس در گیلان»؛ محمد رسول دریاگشت؛

«شناخت افزارهای نجومی (چا-ما-لو تینگ) و جمال الدین و رصدخانه مراغه»: ویلی هارترز (ترجمه علیزاده غرب)؛ «مطالعات متن شناختی و موضوع متن انتقادی»: ا.اف. اکیمو شکین (ترجمه عباس امام)؛ «دفتر و دستک حساب سال و ماه»: محمد حسین اسلام پناه؛ «نامه به فرهنگستان»: محمد قزوینی؛ «نسخه خطی در صنایع شعری»: نذیر احمد، «جایزه کلیفورد ادمووند با سورث. بخش مقالات خارجی :

Kan Kagaya: "Early Iranian Local Histories and the Local Administration – A Comparative Study".

M.S. Khan. Calcutta: "Thoughts on some Aspects of the Iqta system under the Buwayhids."

K. Allim Luther: : "Chancery writing as a source of constraints on History writing in the sixth and seventh centuries of the Higrah".

10th Award of the Foundation of Dr. Mahmoud Afshar: Clifford Edmond Bosworth.

ترانه های خیام

به کوشش علی اصغر مظهری کرمانی: به خط جمال الدین مودب. نشر کویر، ونکوور، کانادا، ۱۳۸۰. صفحات: فارسی ۹۰+ انگلیسی ۸ بها (؟)

از مقدمه کوتاهی که آقای مظهری کرمانی بر ترانه های خیام نوشته است معلوم می شود که وی در طی سالهای گذشته چند بار درصدد برآمده است ترانه های خیام را به چاپ برساند ولی هر بار مشکلی پیش آمده و کار به عهده تعویق افتاده است. «استاد جمال الدین مودب که از هنرمندان نامی مملکت ما به شمار می رود وقتی جزوه را دید بر سبیل مشق خط سرگرم نوشتن شد و بدون آن که قصد هنرناپی داشته باشد... در مدت کوتاهی به پا بان برد». آقای مظهری کرمانی چابهای مختلف خیام را مورد بررسی قرار داده و به مقایسه ترانه های منتخب صاحب نظران پرداخته و حاصل آن، کتاب مورد بحث در این مقاله است. وی بر این موضوع تاکید کرده است که «نه محقق و نه مترجم و نه چنین قصد و ادعایی دارم که امروز انگلیسی نمی دانم چه رسد به آن ایام [که رباعیها را ترجمه کردم]. تنها یاد آور شوم که مدت زیادی در کار ترجمه اهتمام کرده، از دوستان بسیاری یاری طلبیده و بارها ترجمه ترانه ها را با نظر این و آن اصلاح و زیر و رو کرده به این امید که ترجمه ترانه ها ساده و به نظر سزا بنده نزدیک باشد. تکیه مؤلف در انتخاب رباعیها بر چاب فروغی و صادق هدایت و علی دشتی ست. اختلاف ضبط در این سه چاپ در ذیل هر رباعی یاد شده است. در ترجمه رباعیها آقای مظهری کرمانی کوشیده است ترجمه انگلیسی حتی المقدور برابر با متن فارسی باشد. به این شرح که فقط ۴۲ رباعی را که مورد تائید و اطمینان فروغی و هدایت و دشتی بوده است در کتاب خود آورده و به ترجمه آنها پرداخته است. این است اولین رباعی کتاب با ترجمه آن:

چون عهده نمی شود کسی فردا را حالی خوش کن تو این دل شیدا را
می نوش به ماهتاب ای ماه که ماه بسیار بتابد و نیابد ما را

Since no one can be responsible for tomorrow,

then gladden this lovesick heart of yours right now -
 drink wine in the moon light, O one fair as the moon,
 .for the moon shines on and on, yet never does find us out.

به دور از ایران بودن و به باد ایران و فرهنگ ایران بودن و در معرفی آن کوشیدن سزاوار تحسین است.

فرهنگ آرایه های ادبی (بیان) در شاهنامه فردوسی

شامل: ترکیبها و عبارتهای کنایی، استعاری، مجازی، اغراق،...، تألیف پوراندخت برومند. نشر دیگر، تهران، (صندوق پستی ۱۷۹۹/۱۵۸۱۵)، صفحات: ۲۳۶، بها ۱۵۰۰ تومان.

فهرست: پیشگفتار؛ فرهنگ آرایه ها، کتابنامه

مؤلف در پیشگفتار به این نکته تأکید کرده است که «فردوسی برای بیان افکار و اندیشه های بیش نیروی تخیل را به کار می گیرد و گونه های مختلف خیال در تصویر پردازیهای او بازتابی هنرمندانه می یابد. شاهنامه دریای بیکرانی از تصاویر زندگی ست که حرکت خیال انگیز امواج آن ما را به سوی خود می کشاند و گردآوری «فرهنگ آرایه های شاهنامه نتیجه این جذبه شور آفرین است». خانم برومند در تصاویر خیال در شاهنامه در درجه اول به کنایه پرداخته است و بعد به ترکیبات استعاری و مجازی و اغراق. وی پیش از آن که فرهنگ آرایه های ادبی شاهنامه را آغاز کند، کنایه، استعاره، استعاره و کنایه تمثیلی، مجاز، اسناد مجازی، و اغراق را بیشتر براساس آراء استاد جلال همایی و استاد محمدرضا شفیعی کدکنی به اختصار تعریف کرده و برای هر یک از آنها در پیشگفتار شواهدی از شاهنامه ارائه داده و سپس فرهنگ آرایه ها را به ترتیب حروف الفبا آغاز کرده است.

خانم برومند از چاپهای مختلف شاهنامه (مسکو، ژول مول، و خالقی مطلق) استفاده کرده ولی شواهد را از چاپ مسکو با ذکر شماره جلد و شماره صفحه و عنوان داستان نقل کرده است. این است اولین و آخرین آرایه های مذکور در این کتاب:

آب از تارک بر گذشتن: ناامید شدن، یکسره شدن کار

نوشته بر این گونه بُد بر سرم

ز تارک کنون آب برتر گذشت

۱۶۶/۹ - پادشاهی خسرو پرویز

بکتا دل: صمیمی و صافی درون

تو بکتا دلی و ندیده جهان

جهانبان به مرگ تو کوشد نهان

۲۶۸/۶ - داستان رستم و اسفند یار

خزعبلات عصر جدید (شبه علم و ضد علم در دوران پُست مدرن)

نوشته رضا صابری، شرکت کتاب جهان، بتسدا، امریکا، ۲۰۰۲ (مهر ۱۳۸۱)، صفحات: ۳۷۲ بها (؟)

فهرست مطالب: فصل اول؛ عصر جدید و رونق شبه علم و ضد علم؛ فصل دوم: قوانین طبیعت؛ فصل سوم:

بارا پسیکولوژی چیست؟؛ فصل چهارم: استرولوژی با احکام نجوم؛ فصل پنجم: هومویاتی؛ فصل ششم: بشقاب پرنده و شیء برنده ناشناس؛ فصل هفتم: فون دانیکن و فضانوردان باستانی؛ فصل هشتم: ولیکوفسکی و تصادم جهانها؛ فصل نهم: نوستراداموس و پیشگویی آینده؛ فصل دهم: رهنمودهایی برای درست اندیشیدن؛ فصل یازدهم: انرژی درمانی و آقای محمدعلی اکبری؛ فصل دوازدهم: شبه علم و ضد علم در دوران پست مدرن؛ فصل سیزدهم: نظریه قبض و بسط تئوریک شریعت؛ فصل چهاردهم: ذاتی و عرضی در دین؛ فصل پانزدهم؛ بی ارزشی دانش (نقدی بر کتاب دانش و ارزش) [فصلهای ۱۳ و ۱۴ و ۱۵ مربوط به کتابهای آقای عبدالکریم سروش است] فصل شانزدهم؛ دوروی یک پول سیاه (نقدی بر دو کتاب «حلاج» آقای میرفطروس؛ و «خیام» آقای جعفری).

در یکی از شماره های ایران شناسی کتاب دیگر آقای رضا صابری را به نام علم چیست؟ معرفی کردیم. کتاب مورد بحث در این مقاله تقریباً در همان زمینه است. مؤلف در مقدمه کوتاه کتاب نوشته است:

در دورانی شگفت زندگی می کنیم. دورانی که نسبت به تاریخ گذشته، بشر با روشنگری بیشتری رو در روست. دورانی که انسان بقا یا فنای خویش را به دست خود گرفته است و از قید و بند ارواح، خدا یان، و نیروهای مافوق طبیعت رسته است... با این حال هستند کسانی در این عصر که هنوز این نیروی عظیم دانش را باور ندارند و مانند نیاکان خود اسیر پندارهای خویشند. تفکر عقلانی و استدلال دانشورانه را برای تعبیر و تغییر طبیعت نمی پذیرند... آنها نیک می دانند که آن جا که شک آغاز می شود، ایمان می گریزد و آن جا که خرد باز می ایستد، ایمان می آغازد. دوران شگفتی ست. خرافات و خزعبلات این عصر پیچیده تر از زمانهای گذشته است زیرا ردای دانش را در بر کرده است... این کتاب به نیت روشن کردن بعضی از این خرافات و خزعبلات نوشته شده است. نویسنده حاصل پژوهشهای محققین بیشماری را در زمینه های روانشناسی، ستاره شناسی، فیزیک، ... گرد آورده است. کوشش شده تا زبان کتاب ساده باشد... در چهار فصل آخر کتاب به نقد خزعبلاتی می پردازد که در زمینه فلسفه، کلام، تاریخ، و ادبیات است. اما از آن جایی که بنیان استدلال و منطق درونی آنها همانند بقیه خزعبلات عصر ماست در این کتاب گنجانیده شده است.

در سالهای پیش خرافات و خزعبلات را بیج در بین مردم عادی را به کلثوم ننه نسبت می دادند ولی اینک در روزگار پیشرفت علم، برخی از فارغ التحصیلان رشته های علوم در دانشگاههای معتبر دنیا جانشین کلثوم ننه شده اند. با این تفاوت که خطرشان به مراتب بیشتر از کلثوم ننه در روزگار گذشته است.

کتاب ماه. تاریخ و جغرافیا: ۵۶-۵۷ ویژه ژاپن (با همکاری دکتر هاشم رجب زاده) ماهنامه تخصصی اطلاع رسانی و نقد و بررسی کتاب، صاحب امتیاز: خانه کتاب ایران، مدیر مسئول: احمد مسجد جامعی، سال پنجم، شماره ۸-۹، خرداد و تیر ۱۳۸۱. صفحات: ۲۴۲، قیمت ۵۰۰ تومان.

فهرست: سخن سردبیر: ایران شناسی، ژاپن شناسی؛ آغاز تاریخ نگاری در ژاپن؛ دو بستر و یک رویا (تحلیلی تطبیقی از تاریخ ایران و ژاپن از آغاز تا قرن بیستم)؛ کتابی هشتاد ساله درباره تاریخ ایران؛ مناسبات

ایران و ژاپن در دوره قاجار؛ تاریخ ژاپن و انقلاب میجی؛ فوروکاوا و سفرنامه ایران او؛ معرفی برخی آثار ایران شناسی پروفیسور کوچی کامیوکا؛ حرکت از ۵۶ سالگی؛ نادانا کا اینو و نقشه ژاپن؛ مطالعات مفول شناسی در ژاپن؛ تصویر ایران در کتابهای درسی ژاپن؛ ایران شناسی در طرح بزرگ مطالعات جهان اسلام در ژاپن؛ ژاپن در کوش نامه؛ ترقی ژاپن و موانع ترقی ایران و مسلمانان؛ ایران ساسانی و پادشاهی ژاپن؛ یک طرح و زوال آن؛ ژاپن در برخی از متون ایرانی قرن بیستم؛ انوشیروان افسانه ای ژاپن؛ اساطیر ژاپن؛ نظریه تمدن؛ سیری در تاریخ و فرهنگ ژاپن؛ ژاپن، الگوی توسعه؛ روابط فرهنگی - تمدنی ژاپن با آسیا؛ ژاپن و سیاستهای اقتصادی جنگ و بازسازی آن؛ قصه پر غصه توسعه؛ ما و ژاپن (گزارش مخبرالسلطنه از ژاپن در آغاز قرن بیستم)؛ سفرنامه کازاما؛ خیرآباد نامه؛ تحقیقات و برنامه های ژاپنی ها برای کاشت درختان هرا؛ سواحل خلیج فارس؛ سال ۱۳۵۸ش؛ انعکاس فرهنگ و تمدن ساسانی در ژاپن؛ ترقی و تمدن در ژاپن قرن نوزدهم؛ نقد و نظری در باب کتاب «چین و ژاپن؛ ژاپن امروز؛ دیدار از ژاپن؛ احوال و آثار دکتر هاشم رجب زاده؛ گزیده کتابشناسی مطالعات ایرانی در ژاپن؛ افسانه های ایرانی؛ ایرانیان مهاجر و مطبوعات فارسی زبان در ژاپن؛ نگاهی به مجله «کلک» (ویژه ژاپن)؛ ژاپن در کتاب ماه تاریخ و جغرافیا؛ آسیا در دو چهره (نقد و نظری در باب کتاب شیوه های تفکر ملل شرق)؛ نگاهی به کتاب «کتابشناسی مطالعات سلجوقی»؛ فهرست اسناد روابط ایران و ژاپن در آرشیو ملی ایران؛ نگاه آماری به کتابهای تاریخ و جغرافیای اردیبهشت و خرداد ۱۳۸۱؛ فهرست کتابهای تاریخ و جغرافیای اردیبهشت و خرداد ۱۳۸۱.

در «سخن سردبیر» زیر عنوان «ایران شناسی - ژاپن شناسی» آمده است: «کتاب ماه تاریخ و جغرافیا تاکنون ویژه نامه های متعددی در مباحث مختلف تاریخی و جغرافیائی ارائه کرده است. به منظور توسعه و تنوع این ویژه نامه ها در نظر است در مواردی که عملاً امکان داشته باشد مباحث خارج از قلمرو فرهنگی ایران با مرتبط با آن نیز مورد توجه قرار گیرد. به همین منظور تهیه ویژه نامه هایی درباره هند و آفریقا با همکاری چند تن از همکاران محقق در دست بررسی ست. خوشبختانه تهیه ویژه نامه ای در خصوص ژاپن به لطف همکاری محققان ایرانی و ژاپنی خاصه محقق پر آوازه دکتر هاشم رجب زاده سر بقتر از موارد دیگر آماده انتشار شد....».

در این شماره کتاب ماه که با همکاری آقای رجب زاده به چاپ رسیده، خواننده در زمینه های مختلف اطلاعات دست اولی درباره ژاپن به دست می آورد.

خرد شاد. هومن. اصل شاداندیشی در فرهنگ ایران

منوچهر جمالی (kurmadi Press, ISBN 1 899 167 96 x London, England)

صفحات: ۳۰۲، بها (۹)

جستارها: فرهنگ ایران و قداست جان؛ انسان، اصل نوشونده؛ گامی از اسطوره به سوی فلسفه، دبالکتیک خیال و خرد؛ خدای عشق هر گناهی را فراموش می کند؛ آزادی از ترس؛ چرا همه جامعه با هم یک شامند؟؛ انسان کیهانی؛ بدی؛ مدرنیسم بر صد اصالت؛ خوشه پروین، اصل عشق و نظم و خوشی ست که گیتی از آن می روید؛ جشن زاد روز عیسی، جشن پیدایش جمشید بوده است؛ از ثری تا به ثریا، از ثریا تا

به نری؛ خرد شاد، خردی که شاد نباشد خرد نیست؛ ساختن شهر خرم با خرد شاد؛ خرد شاد، خرد انسان، معبد یا جشنگاه است؛ خرد دایه، خردی که انسان را می‌خنداند؛ خردی که از نوآندیشی شاد می‌شود؛ خردشاد خردی ست که همیشه از نو، اندیشه از خود می‌زاید؛ ماه‌خندان می‌نگردد، و خرد انسان او را می‌بیند؛ پیدا پیش خرد انسان از خردشاد خدا؛ آسن خرد، آفرینندهٔ کیهان (آسن = حسن)؛ چگونگی بهمن که تخم خرد شاد است به عقل اسلامی انحطاط یافت؛ پرسش، انسان را به معراج که بینش باشد می‌رساند؛ این انسان، چقدر می‌ارزد؟ (در فرهنگ ایران)؛ بهمن که خرد خندان است، گوهر کل هستی و انسان است؛ از بهمن خندان تا الله عبوس و وحشتناک؛ بهمن، خنده ای به پهنای جهان.

کتاب پیش از «جستارها» این چنین آغاز می‌شود: «اندیشیدن، هستی خود را در جهان شکوفانیدن، و خود را در جهان، تبدیل به «خنده در چهره‌ها کردن» است. اندیشیدن هنر خندان ساختن اجتماع، در کردارهای خود است، اندیشیدن، دین شاد کردن همه، در کردار و احساس و گفتار است. اندیشیدن، لبریز ساختن هستی شاد خود، در بشریت است... خدا، وجودی فراسوی جهان نیست، خدا، لبخند انسانهاست. خدا، قهقههٔ انسانهاست. خدا بازی و بزم انسانهاست... هر جا همه می‌خندند و همه شادند خدا هست... ما در اندیشیدن، خدایی را می‌جوییم که با هم بخندیم. او در ما بخندد تا هستی یابد... خدای عبوس و وحشتناک که همه را تهدید به دوزخ می‌کند، تا به او ایمان آورند یا او را دوست بدارند، چون زشت است، و زندگی ما را بیمزه می‌کند، نمی‌توان تصویر کرد و مزید...».

افسانه خوان عرفان

نگاهی به اندیشه، آثار و افکار پروفیسور انه ماری شیمیل، به کوشش حسین خندق آبادی، انتشارات مؤسسه توسعه دانش و پژوهش ایران، تهران، ۱۳۸۱، صفحات ۲۹۱+ ۴ تصویر، بها ۲۰۰۰ تومان

فهرست: فهرست تفصیلی؛ مقدمه؛ افسانه خوان عرفان: شرح احوال و آثار و افکار پروفیسور شیمیل؛ کتابشناسی؛ معرفی کتابهای فارسی (۱۱ کتاب)؛ معرفی کتابهای خارجی (۱۵ کتاب)؛ ترجمهٔ مقالات انگلیسی (۲۴ مقاله)؛ شعر جهانی؛ آشتی جهانی ست (پاره ای از ترجمه‌های پروفیسور شیمیل / خسرو ناقد؛ ترجمهٔ منظوم چند قطعه شعر از بانو شیمیل / بهاءالدین خرمشاهی؛ ترجمهٔ منظوم چند قطعه شعر از بانو شیمیل / محمد حسین خواجه زاده)؛ تندیس ستیزی؛ فهرست مقالات فارسی؛ فهرست زندگینامه و گفت و گوها؛ فهرست معرفی کتابها؛ عکسها.

آقای خندق آبادی در مقدمه به سرگذشت شرق شناسی و به ویژه اسلام شناسی اشاره کرده و نوشته است نگاه غربیان به این مقوله «تقریباً هیچ‌گاه خوش بینانه و دست کم واقع بینانه نبود. طلیعه داران این حرکت، بیشتر روحانیونی بودند که کینهٔ دیربای جنگهای صلیبی را در دل می‌پروراندند. وی از خانم شیمیل به عنوان محقق یاد کرده است که «صادقانه و مخلصانه در راه شناخت فرهنگ و تمدن و تاریخ مشرق زمین گام نهاد...». وی دربارهٔ مجموعهٔ مورد بحث، در این مقاله توضیح داده است: «...مجموعه مقاله‌هایی که در این جا از پروفیسور شیمیل آمده است، مقالات کوتاه... ایشان است که از دائرة المعارف‌های اسلام، ایرانیکا (احسان یارشاطر) دین (میرچا الیاده) و دائرة المعارف جهان نوین اسلام (جان اسپورتو) انتخاب شده اند. امید است مقالات مفصل ایشان در مجموعه‌های دیگر به چاپ برسد.»

نامه ما و اهل نظرها

Arabian Gulf یاد شد که بی درنگ از سوی ایرانیان به صورت جدی و معقول مورد اعتراض قرار گرفت. ذکر این موضوع لازم است که در امریکا، ریاست جمهوری، نمایندگان هر دو مجلس، و تلویزیونها عموماً از این آبراه با نام Persian Gulf یاد می کنند ولی پنتاگون لابد به مصلحتی، آن را خلیج عربی می نامد.

برای اطلاع خوانندگان دو نامه ای را که جمشید آموزگار نخست وزیر پیشین ایران در این باب به وزیر دفاع امریکا و روزنامه واشنگتن پست نوشته و رونوشت آن را به «ایران شناسی» فرستاده است در این جا نقل می کنیم:

«خلیج فارس» نه «خلیج عربی»

اگر حکومت اسلامی ایران در دفاع از تاریخ و فرهنگ ایران وظیفه ای برای خود نمی شناسد و از جمله از عنوان تاریخی «خلیج فارس» در برابر عنوانهای معمول «خلیج عربی» و «خلیج» دفاع نمی کند، عده قابل توجهی از هموطنانی که در خارج از ایران به سر می برند، با هشیاری تمام هر جا که مرزهای جغرافیایی و سیاسی ایران در نوشته ها و سخنرانیها و مصاحبه ها مورد بی توجهی قرار می گیرد، عکس العمل نشان می دهند.

در بحبوحه جنگ امریکا با عراق، در دو مورد از Persian Gulf با اسم مجعول

March 24, 2002

The Honorable
Donald H. Rumsfeld
Secretary of Defense

Dear Sir;

It was indeed disheartening to hear a distinguished four-star General as General Franks, refer to the Persian

Gulf as arabian Gulf in the course of his press briefing on Saturday March 22.

This blatant distortion of historical fact - a fact recognized by both The United States Government and the United Nations, is indeed appalling. There are currently several hundred thousands Iranian Americans who

contribute to the intellectual and financial wealth of the United States. Hurting their pride and sensitivities for expedient motives is not a prudent move.

Respectfully,
Jamshid Amouzegar
Former Prime Minister

*

March 28, 2003

To The Editor
The Washington Post

Sir ;

It is not so hard - from time to time -

to find a government agency or news organization blatantly distorting a well-known fact for expedient motives. But, this is not expected from The prestigious Washington Post.

The caption of a photograph of a British helicopter (Wash. Post P. 21 March 25) referring to Persian Gulf as "arabian gulf" gave me the sudden sense of "Shock and Awe". Could this be The Washington Post?

Let us hope it was an oversight.

Respectfully,
Jamshid Amouzegar, Ph.D.

فهرست مندرجات

سال چهاردهم «ایران شناسی»

بهار - زمستان ۱۳۸۱

بخش فارسی

مآثر

- ۷۷۹ اتابکی، پرویز: خاطراتی چند از استاد فقید بدیع الزمان فروزانفر
- ۸۱۰ اسپراک من، پال: «آیه های شیطانی» و ترجمه های فارسی آن در ایران
- ۷۹ افشار، ایرج: آغاز ترجمه کتابهای فرنگی به فارسی
- الهی، صدرالدین: پس از خواندن کتابی: تاریخ روزنامه نگاری ایرانیان و دیگر پارسای نویسان، نوشته ناصرالدین پروین
- ۳۹۳ امید سالار، محمود: نکاتی درباره فحش و فحاشی در زبان فارسی
- ۳۴۱ _____: نام اسپ افراسیاب، نکته ای در تصحیح شاهنامه
- ۵۹۷ _____: نکته ای در باب هویت جامع کتاب «اختیارات شاهنامه»
- ۸۵۰ امین، سید حسن: امامزاده یحیی سبزواری
- ۳۳۶ _____: افسر: برترین قطعه سرای پارسای پس از ابن یمنین
- ۶۰۰ پروین، ناصرالدین: سرگذشت نسیم شمال
- ۳۷۹ پیر نظر، ناهید: ادبیات فارسیهود
- ۱۲۳ حمید، حمید: یهودیان و یهود یگری در آثار مسعودی
- ۳۰۹ _____: یهودیان ایران در سفرنامه یاکوب پولاک
- ۸۲۳ خالقی مطلق، جلال: دو نکته در ابیات شاهنامه
- ۵۹۳ رجب زاده، هاشم: ایران باستان و ژاپن: «شاهدخت ساسانی در ژاپن»
- ۱۵۰ رضا، عنایت الله: سیاست دینی خسرو دوم (پرویز - ابروین)
- ۷۶۱

- ۶۴۵ سالک، عبدالرضا: تثنی سرشار از لاژورد...، نگاهی به ها بکوه‌های سنتی ژا پن
- ۵۶۰ ستوده، منوچهر: فهرست مراسلات و مکاتبات شاه عباس صفوی با پادریان و سلاطین فرنگ
- ۳۶۲ شاهی، مهوش: نظر مشا به ملک الشعراي کتابخانه کنگره امریکا و فردوسی درباره شعر
- ۷۴۳ شفيعی کدکنی، محمد رضا: در ترجمه ناپذیری شعر
- ۸۳۵ شیبانی، سیمین: سفره ایرانی
- شیدا، بهروز: داستان ادبیات داستانی ایران، گزارشی از مجموعه مقاله ادبیات داستانی
- ۵۳۸ در دانشنامه ایرانیکا
- ۳۰۰ صاحب جمعی، دکتر حمید: زبان و اندیشه
- ۷۸۴ _____: شعر، نثر، و اندیشه ایرانی
- ۸۵۶ ضیایی، نصرت الله: روایتی درباره نسخه برداری از دستنوشته ها
- ۵۷۶ طالقانی، محمد علی: «قافیه مقدم» و «نظم حروف»
- ۵۲۷ علائی، سیروس: اولین نقشه رسمی تهران، بازگویی فرهنگ شهری ایران در سده نوزدهم
- ۱۴۱ فتحی، اصغر: درباره چادر و اسلام
- ۳۸ کاتوزیان، محمد علی همایون: پیرهن و بی پیرهنی در شعر سه عاشق و شاعر
- ۲۷۹ _____: دروغ مصلحت آمیز سعدی
- ۵۰۹ _____: ریشه های سعدی کُشی
- ۷۵۰ _____: حماسه سرایی سعدی؟
- ۳۲۰ کارگر، داریوش: رک. هارتمن، سون
- ۵۴ کاظمی موسوی، احمد: رویکرد علمای شیعه به شاعران و آداب عامه پسند
- ۴۹۰ _____: آغاز ولایت سیاسی علما و انجام آن (عصر مشروطیت و انقلاب اسلامی) (۱)
- ۷۲۸ _____: آغاز ولایت سیاسی علما و انجام آن (عصر مشروطیت و انقلاب اسلامی) (۲)
- ۱۱۱ مؤید، حشمت: ترکان پارسی گوی: اشعار پارسی شاعران عثمانی (۱)
- ۲۹۱ _____: ترکان پارسی گوی: اشعار پارسی شاعران عثمانی (۲) فضولی بغدادی
- ۸۰۲ _____: یادی از مهدی اخوان ثالث (امید) و هوشنگ گلشیری
- ۱ متینی، جلال: دکتر محمد مصدق در دوره های پنجم و ششم مجلس شورای ملی، آخرین بخش (۴)
- ۲۳۱ _____: گناه نا بخشودنی جمهوری اسلامی ایران در حق زبان فارسی در تاجیکستان
- ۴۰۴ _____: شاهنامه: متن دشوار آسان نما. درباره یادداشت‌های شاهنامه، تألیف جلال خالقی مطلق
- ۴۶۷ _____: مخالفت انگلیسیها با راه آهن جنوب به شمال ایران
- ۷۰۱ _____: شرممان باد ز پشمینه آلوده خویش / گر بدین فضل و هنر نام کرامات بریم
- ۶۳۴ محمدی کُردخیلی، مریم: شعرهای مازندرانی آقامیر
- ۶۰۸ محمودآبادی، سید اصغر: آرگبذ اردشیر و ساختار مثلث یونانیان، اشکانیان، و رومیان
- ۳۶۶ محمودی بختیاری، بهروز: فرانسیس گلاویون و کتاب منشی فارسی او

- ۶۲۳ منتظم، حسین: تاجیکستان، زبان و الفباها یش
- ۶۲۸ میرزا ملا احمد: عصر سامانیان، دوران پر بار گفتگوی تمدنها
- ۲۴۹ میلانی، عباس: صیاد سا به ها: گلستان و مسأله تجدد
- ۳۵۱ نجم آبادی، کیوان: جان، تن، روان
- ۱۵۴ نیازمند، محمد صدیق: شاعران ایرانی نژاد مدفون در مزار الشعراى کشمیر
- هارتمن، سیون (برگردان: کارگر، داریوش): تأثیر محتمل مفاهیم اهریمن و رستاخیز ایرانی
- ۳۲۰ بر یهودیت و مسیحیت
- پارشاطر، احسان: یادداشت ۳۲: ۱۱۹- غلظهای مشهور (۲)، ۱۲۰- ناشری کامیاب و کوشا،
- ۴۷۹ ۱۲۱- آغاز مجله ای نوید بخش، ۱۲۲- احمد بیرشک

برگزیده:

- ۴۳۵ زرین کوب، عبدالحسین: گفت و شنودی در باب ابدیت ایران
- ساعده، محمد و طباطبایی، سید ضیاء الدین: درباره توفیق احمد قوام
- و سید ضیاء الدین طباطبایی در حادثه ۱۵ بهمن ۱۳۲۷
- ۴۳۴ طلوعی، محمود: خلیل ملکی
- ۶۵۶ ایران شناسی: دو نامه احمد قوام به محمد رضا شاه پهلوی و پاسخ شاه به نخستین نامه وی
- ۱۶۱ _____: سالگرد انقلاب اسلامی در ایران: آن زلزله ای که خانه را لرزاند ...
- ۸۵۹ _____: گلچینی از شعر شاعران معاصر تاجیکستان: عبید رجب، سلیمشا حلیمشا، گلرخسار،
- ۴۱۷ زلفیه عطایی، مؤمن قناعت
- ۶۵۰ متین دفتری، احمد: خاطراتی از احداث راه آهن
- ۸۷۳ نادرپور، نادر: خون و خاکستر

نقد و بررسی کتاب

- ۱۹۷ برجیان، حبیب: فرهنگنامه کودکان و نوجوانان، پدید آورنده: شورای کتاب کودک
- ۱۸۰ پارسی نژاد، ایرج: روزها در راه، نوشته شاهرخ مسکوب
- ۸۷۷ پروین، ناصرالدین: «یک جمهوری مستعجل در کردستان»، نوشته محمد رضا خوبروی پاک
- ۶۷۱ پورحسینی، رضا: «فرهنگ عمومی فارسی به آلمانی و آلمانی به فارسی»، تألیف خسرو ناقد
- صاحب جمعی، دکتر حمید: روشنفکران ایرانی و نقد ادبی، نوشته ایرج پارسی نژاد
- ۱۸۹ متینی، جلال: تفسیر غزلیات حافظ (شاعری که از نو باید شناخت)، نوشته مهدی مستشاری
- ۲۰۵ _____: آن حکایتها، گفتگو و نقد هرگز کی با احسان نراقی
- ۶۶۴

منتظم، حسین: آمدن شاه بهرام ورجاوند، تدوین، ترجمه و توضیح از بیژن غیبی

ناقد، خسرو: پژوهشهای ایران شناختی، مجله مطالعات ایرانی به زبان آلمانی

ایران شناسی در غرب

_____ : «صورتگری داستانها در کتب چاپ سنگی فارسی»، نوشته اولر یخ مارزلف

گامگشتی در آثار فارسی

ج. م. ۰۰: معرفی ۱۵ کتاب

_____ : معرفی ۱۳ کتاب و مجله

_____ : معرفی ۱۸ کتاب و مجله

_____ : معرفی ۱۶ کتاب

نامه‌ها و الحاق نظرها

آموزگار، جمشید: «خلیج فارس» نه «خلیج عربی»

ترابی، دکتر حسین: ملاحظاتی درباره نامهای ایرانی و اصالت آنها در مقاله حبیب برجیان

برجیان، حبیب: پاسخ به دکتر ترابی

مشیری یزدی، محمد: در صورت امکان درباره دو عیب ما ایرانیان:

فحاشی و تعارفات اغراق آمیز توضیحی بدهید

پاسخ قسمت اول: رجوع شود به بخش «مقاله ها»: محمود امیدسالار: «نکاتی درباره فحش

و فحاشی در زبان فارسی»،

ایران شناسی: درباره «شهادت» دکتر علی شریعتی

شرکت آها

هفدهمین یلوپیج ایرانیان شرق آمریکا را منتشر میکند



EASTERN U.S. IRANIAN
YELLOW PAGES
SINCE 1982



شرکت آها، از هم اکنون

آغاز انتشار هفدهمین شماره یلوپیج ایرانیان را برای سال ۲۰۰۳

با پوشش اطلاعاتی بیش از ۷۰,۰۰۰ نفر

در سه ایالت نیویورک، نیوجرسی، کنتیکت اعلام میدارد.

■

با انتشار آگهی خود در راهنمای مشاغل ایرانیان شرق آمریکا

موفقیت خود را در این بازار پر رقابت تضمین کنید.

Visit Us @



www.ahacorp.com

برای اطلاعات بیشتر با ما تماس بگیرید



e-mail: aha@ahacorp.com

300 Northern Blvd. Great Neck, N.Y. 11021

Fax: 516 487-1410

516 487-1830

بزرگترین کتابفروشی
ایرانی آمریکا



کتابفروشی شرکت کتاب

۷ روز هفته
۱۰ صبح تا ۸ شب

- مجموعه ای بی نظیر از بهترین کتاب های فارسی و انگلیسی مربوط به ایران
- مجموعه ای بی نظیر از کتاب ها و نوارهای آموزشی فارسی و انگلیسی
- مجموعه ای بی نظیر از نشریات فارسی منتشره در سراسر جهان
- انواع تابلوهای خوشنویسی (اصل و چاپ)
- بیش از ۱۰۰۰ عنوان نوار و کامپکت دیسک موسیقی اصیل، سنتی فولکلور و کودکان که مجموعه آن را در هیچ کجا پیدا نمی کنید
- مجموعه ای از زیبا ترین کارت های تبریک و کارت پستال برای مناسبت های مختلف
- نشریات روزانه ، هفتگی ، ماهنامه ها و فصلنامه های اجتماعی ، سیاسی ، فرهنگی و هنری
- بزرگترین کتابفروشی ایرانی در خارج از کشور

(310) 477-7477

خارج از لوس آنجلس

1-800 FOR-IRAN

3 6 7 - 4 7 2 6

Website: www.ketab.com

وست وود - لوس آنجلس

1419 Westwood Blvd.,
Los Angeles, CA 90024

بین Wilshire و Santa Monica

E-mail: ketab@ketab.com

Book Announcement

**NADER NADERPOUR (1929-2000),
IRANIAN POET, THINKER, PATRIOT**

By *Farhad Mafie*

Table of Contents:

Foreword by Dr. Jalal Matini

Preface by Dr. Michael Craig Hillmann

Introduction

Nader Naderpour the Man

- Poet, Thinker, Patriot: A Brief Biography (Farhad Mafie)
- My Husband, Nader Naderpour (Jaleh Naderpour)
- The Nader Naderpour Whom I Knew (Dr. Mohammad Hossain Mostafavi)
- Comments on Nader Naderpour by Contemporary Iranian Poets, Scholars, and Critics

Selected Essays, Articles, and Letters by Nader Naderpour

Selected Poems by Nader Naderpour

Translator's Notes; Bibliography; Index

ISBN 0-7734-6840-4 260pp. 2003

Published by
The Edwin Mellen Press
New York

For information please contact:

716-754-2266 bv@wzrd.com

or

949-851-1714 mafie@att.net

www.naderpour.org



ENCYCLOPÆDIA IRANICA

Edited by
Ehsan Yarshater

Center for Iranian Studies
Columbia University

Volume XI
Fascicle 6 Published:
HAJJ SAYYAH—HAREM I

Volume XII
Fascicle 1 in Press
HAREM I—HELLENISM

Published by
BIBLIOTHECA PERSICA PRESS
New York

Distributed by
ISENBRAUNS INC.
Winona Lake, Indiana

Please visit our website at
www.iranica.com

Index to Volume XIV	41
Niazmand, Mohammad Sadiq: Iranian Poets Buried in the Poets' Graveyard in Kashmir	9
Omidmalar, Mahmoud: Some Notes on Verbal Aggression in Persian	16
Pirmazar, Nahid: Judeo-Persian Literature	8
Rajabzadeh, Hashem: Ancient Iran and Japan: a "Sassanian Princess" in Japan	8
Reza, 'Enayatollah: Khosrow II's (Parviz=Abarviz) Policies on Religion	36
Shafi'i Kadkani, Mohammad Reza: On the Untranslatability of Poetry	34
Sheyda, Behrouz: A Report of the <i>Encyclopaedia Iranica</i> "Fiction" Article	23
Sotoudeh, Manouchehr: A Catalog of the Correspondence between Shah Abbas, Pedres and European Kings	23
Sprachman, Paul: Persian Translations of Rushdie's The Satanic Verses in Iran	38

Iranshenasi
Index to Volume 14
 Spring 2002 - Winter 2003

Book Review by:

Gabbay, Alyssa: *Esther's Children. A Portrait of Iranian Jews*

Abstracts of Persian Articles by:

Afshar, Iraj: The Beginning of Translating European Books into Persian	6
Alai, Cyrus: The First Official Map of Teheran – 1857	22
Hamid, Hamid: The Jew and Judaism in Mas'udi's Works	16
_____ : Jews in Jacob Polak's <i>Persien, das Land und seine Bewohner</i>	38
Katouzian, Homa: The Garment and Lack of it in Three Contemporary Love Poems	3
_____ : Sa'di's Expedient Lie	14
_____ : The Roots of the Anti-Sa'di campaign	20
_____ : Sa'di's Epics?	35
Kazemi Moussavi, Ahmad: The Development of Shi'ite Rituals by the Ulama	5
_____ : The 'Ulama and Political Authority	32
Mahmoudabadi, Seyyed Asghar: Arkapad Ardashir	24
Matini, Jalal: Dr. Mosaddeq in the 5th and 6th Sessions of the Parliament(2)	1
_____ : The Unforgivable Indifferent of the Islamic Republic of Iran	11
_____ : Toward the State of Persian in Tajikistan	
_____ : British Opposition to the Trans-Iranian Railway	17
_____ : Islamizing of Iran in the Islamic Republic of Iran	31
Milani, Abbas: Golestan and the Question of Modernity	13
Moayyad, Heshmat: The Persian-Speaking Turks (1)	7

for ten years; he returned to his own country. He returned to Iran some time later and engaged in research in Hamadān. In his book, which is as free of prejudice as possible, he describes various events in the history of 19th century Iran. Because of his many travels throughout the country, he was able to become as familiar as any non-Iranian was with Iranian society and culture. His remarks on the Jews of Iran are unprecedented in travel literature in their detail and insight. He writes of the emigration of Jews to Iran, their division into two large groups and one small one, the structure of Jewish dialects of Persia, and social and religious issues. He also speaks of the violent anti-Semitic acts on the part of rabble roused by the clergy. He also cites Jewish contributions to the economic life of Iran, to its politics, science, the arts, and medicine. The last part of the article is devoted to Esther and her tomb. Polak tries to establish the historical validity of the account in the Bible.

In short, Khosrow II followed the path of compromise in his religious policy, which benefited the Christians. At the same time one sees on the one hand a weakening of Zoroastrian orthodoxy and ideology and on the other, a failure by the priests to come to grips with the social situation. This slowly paved the way for the spread of Islamic influence in Iran.

Persian Translations of Rushdie's *The Satanic Verses* in Iran

Paul Sprachman

Not long after it appeared in 1988, *The Satanic Verses* inspired a number of authors to attempt to refute it in Persian. These writers have treated Rushdie's novel as a work of polemical theology and, in the long tradition of *raddiyeh-nevisi* or "refutation-writing," they present a variety of arguments based on Islamic sources to expose its falsehoods and slanders. This article examines the conventions of translation in Rushdie-refutation in Persian. It shows how refuters have taken advantage of the license granted to polemical works to circumvent the absolute suppression of *The Satanic Verses* in Iran and translate certain parts of the banned work into Persian. The author finds that the translations vary greatly in length and quality. Some translators try to be faithful to the content and spirit of Rushdie's work, while others ignore the spirit and dwell only on the novel's polemical aspects. This leads to skewed translations in which the art of the original is obscured or lost completely. The author also finds that some translators have not used the original English version of *The Satanic Verses*, but rather have translated the work from Arabic translations. Worth mentioning too is that a few of these translations/refutations show Persian to be a more expressive medium than English for Rushdie's satire and for secular Islam.

Jews in Jacob Polak's *Persien, das Land und seine Bewohner*

Hamid Hamid

Jacob Polak (1818-1890) came to Iran from Austria in 1856 and was chosen as physician to Nāṣer al-Din Shāh. After residing in the country

In most of the historians' accounts we read that Khosrow II, with the backing of Maurikios, the Byzantine emperor, vanquished Bahrâm Chubin, and as a result a union between the two states developed. The Byzantine emperor even appears to have sent his daughter to be the wife of Khosrow. It is said that this woman was very wise and proved useful to Khosrow in the religious disputes of the time. The Byzantine emperor expected Khosrow to take the side of the Christians to a greater degree and sent him a robe marked with a cross, requesting that he wear it. Khosrow wore the garment at a banquet given in honor of the crown prince and the commander of the Byzantine army. Of course, he also wore the Zoroastrian religious symbols, which disturbed the Byzantines. For this reason some have written that Khosrow had converted to Christianity, which is incorrect. Though he was very generous to the church, the penalties against apostasy from Zoroastrianism and conversion to Christianity remained severe during his reign. Whatever the case, his tolerance of Christians displeased the Zoroastrians. Some of the sources refer to the second wife of Khosrow, Shirin, a Christian who took full advantage of her place at court to proselytize.

Iranian and Greek sources differ concerning the Christian wives of Khosrow II. One of the incidents worth mentioning is the taking of the Holy Cross by Sasanian forces in 614. The Byzantine Emperor Heraclius wrote a letter to Khosrow asking for the return of the Cross, which had been part of a collection of valuable objects, but was nothing more than pieces of wood. Khosrow responded that while it was true Christ was crucified on this cross, Christ did eventually go to heaven. He also asked what was the reason for being so upset about a few pieces of wood. What emerges from these writings is that there was a running debate among the representatives of the main Christian sects before Khosrow II, and he seemed to favor for a time whichever sect was not favored by Byzantium. At the end of the article the author writes that under Khosrow II, lands under the Sasanians exceeded in extent those captured by the Achaemenians. While the breadth of this empire made tolerance toward Christianity a necessity, Zoroastrian rites and feelings could not be ignored. Thus, concludes the author, Khosrow's policies toward religion gradually evolved into a middle path. Despite their relative freedoms, the Christians were also restricted. While the king ordered new Zoroastrian temples with priests to be established, he also had bishops bless his food. With the passage of time, Zoroastrianism gradually lost its former content and the Grand Priest (*Mobad-e Mobadān*), who at one time had been in the first ranks of notables, was now relegated to the second rank.

charge. What follows are two brief tales of the experiences of two 'knights' (*pahlavan*), one poem weaker than the other in both form and substance. Sa'di's failure in writing good poems in this genre is explained both through those two little poems, and better, more explicitly and incomparably more eloquently in the opening verses of Chapter 7 of the same book. He says that he has little regard for such skills and attributes; he thinks that a run of bad luck could bring even the greatest of heroes to his knees; and, most important of all, he puts much more value on humanity, modesty, and great efforts to reform oneself rather than punish others.

Sa'di's 'epics,' if one may be allowed to use the term loosely, are largely of a subjective nature. They are both about great efforts at being humane, charitable, and even selfless vis-à-vis those in need of support, and about normal and spiritual growth and development. They are also about giving oneself to the love of another person with passion as well as realism, and accepting its painful implications, whether social or psychological, with patience, sadness perhaps, but never with anger or regret.

Khosrow II's (Parviz =Abarviz) Policies on Religion

'Enayatollah Reza

A variety of sources, both Iranian and non-Iranian, inform us about events in Iran during the second half of the sixth and the beginning of the 7th centuries AD. Even Ferdowsi's *Shāhnāmeḥ*, though strictly speaking not a work of history, is of use in this respect. Several European scholars have made outstanding contributions to this field. These sources tell us that Christianity was widely practiced among the tradesmen and merchants of Iran and that Christians in some cities maintained churches and bishops. The situation made it necessary for the Sasanians to devote more attention to Christianity than they had done in the past. During the time of Anushirvān and afterwards, against the various acts of religious repression were many instances of tolerance toward, and acceptance of, Christians. For example, according to Ṭabari, when Zoroastrian religious authorities wrote to Ormazd IV requesting the elimination of Christians, these requests were rejected. The Nestorian Christians were so favored by this king that he allowed them to convene a meeting of their bishops in Iran.

translations of the poetry of Nimā, Shāmlu, Akhavān Šāles, etc. Non-Iranian experts pay no attention to these translations, which do not enjoy wide publication.

The author also appeals to his experience teaching at Harvard where he tried to convey the meaning of a line from Hāfez. He concludes that it must be read in the original. The most successful translators of Persian from FitzGerald to Coleman Barks are those who have a superb command of both English and Persian. After reading the translations of FitzGerald and Barks, after a period of some concentration, one can identify with difficulty lines of the original. What remains is the product of the translator's creativity.

Sa'di's Epics?

Homa Katouzian

Sa'di was a great lyric poet. He is arguably the best writer of lyrical poems on personal love among classical Persian poets. He is also the most successful writer of didactic poetry by virtue of his renowned *maṣnavi*, the *Bustān*, which he wrote almost at the same time as Rumi's *maṣnavi*, the greatest classical Sufi poem. He wrote in various other poetical forms and genres as well, apart from *Golestān*, his famous book in prose.

Some of the best Persian epics and romances written up to the thirteenth century when Sa'di flourished were Ferdowsi's *Shāhnāmeḥ*. Neẓāmi Ganjavi's *Five Romances*, Fakhr al-Din As'ad Gorgāni's *Vis va Rāmin* and Asadi Tusi's *Garshāspnāmeḥ*, although the works of Ferdowsi and Neẓāmi stand out as the best of the genres ever written in classical Persian poetry. The Arabic word "ḥemaseh" was adopted not so much to describe the Persian classics but rather to compare them with classical Western epics, such as Homer's *Iliad* and *Odyssey*, and Medieval romances such as the Anglo-Gallic Arthurian legends. In the opening lines of *Khosraw va Shirin*, Neẓāmi used the words *ganj-nāmeḥ* and *havas-nāmeḥ*. The meaning and application of the former is close to 'epic,' of the latter, to 'romance,' given that each of these genres normally includes elements of the other.

There is no long poem of either kind in Sa'di's voluminous works. He did try his hand in writing two short anecdotes in that line and did not succeed. Chapter 5 of *Bustān* begins by saying that someone had claimed that Sa'di was good at writing didactic poems, but not epics. Sa'di accepts the 'challenge,' as he puts it, and sets out to disprove the

meaning that his decisions could overrule regular religious duties. Khomeinism could not establish a proper republican system in Iran, but it managed to carry out some free elections and enjoyed occasional freedom of press.

Impressed by the Iranian Revolution, a number of other 'ulamā developed new political ideas among which the juridical opinions of Āyatollāhs Ṣadr, Saleḥi, Ḥa'eri and Hujjat al-Islam Eshkavari are dealt with in the article. Āyatollāh Muhammad Bāqir al-Ṣadr (d.1980) proposed juristic supervision in the context of *marja' al-taqlid* supported by a party, namely al-Da'wah, (*al-Islam Yaqud al-Ḥayāi*, 1984, p.143). Āyatollāh Salehi Najafābādi dismissed the present theory of *vilāyat-e faqih* as an abstract notion. The concrete *vilāyat*, according to him, would appear through the direct election of the people (*Hukumat-e Ṣalehan*, 1984, p.149). Āyatollāh Mahdi Ḥa'eri, too, dismissed the idea of a total juristic mandate, claiming that the government was the common property of all citizens (*Ḥikmat va Ḥokumat*), 1995, p.64). Eshkavari did not see any role for a jurist in public affairs since his competence did not include public affairs beyond rituals and religious rites (*Dowlat-e Dini va Din-e Dowlati*, 2000, p.33).

On the Untranslatability of Poetry

Mohammad Reza Shafi'i Kadkani

The first figure to claim that poetry is untranslatable was Jaḥiẓ (d. 869). In *Kitāb al-Hayawān* (Book of Animals) he wrote: "Pure poetry is not susceptible to translation. Translations of such poetry will necessarily disrupt the order and meter of the original; its beauty will disappear and that which makes it astonishing will be silenced, transmuted into prose. Natural prose is more beautiful than that which results from the translation of poetry." At the end of the 20th century Seamus Heaney, the Nobel laureate in literature, said in an interview, "Poets belong to the language not to the world." In the interval between the time of Jaḥiẓ and Heaney, many have alluded to the untranslatability of poetry. Robert Frost, for example, said, "Poetry is what is lost in translation: it is also what is lost in interpretation."

The writer of this article believes that translating pure poetry would be like transporting one of the masterpieces of world architecture such as the Sheikh Lotfallāh Mosque in Isfahan, with all of its characteristics, to another venue. However, the translation of an ordinary poem or building is not that difficult. To prove this contention the author cites the

of the time, Āyatollāh Na'ini (d. 1936), proposed that the consultative body (the parliament) could perform “the preventive” (*‘āsimah*) role of the Imam. Moreover, he included all regular Muslims among the potential deputies of the Imam in the absence of proper ones. The most anti-constitutional jurist of the time, Āyatollāh Nuri (d. 1909), also supported the idea of “the rule of an authoritative Muslim” (*dhi showkat*) despite giving the ‘ulamā the right to approve state legislation and to supervise the government.

Two decades later, Āyatollāh Khomeini (d. 1989), in the capacity of a student of Shi‘ite juridical and mystical traditions, began to develop the idea of combining the mystical notion of “the perfect man” (*al-insān al-kāmil*) with political authority. He wrote three treatises on this theme, none of which he could publish before the Islamic Revolution of 1979. He wrote that “...the human being is the vice regent of God who enjoys the names and attributes of God, and penetrates the realms of both the divine material and transcendental kingdoms (*Sharh du‘ā’ al-sahar*, 1992, p.40).

Āyatollāh Khomeini abandoned the mystical notion of “the perfect man” by substituting for it the doctrine of “*vilāyt-e Faqih*” (the mandate of a jurist) as it appears in 1944 in his second published book, *Kashf al-Asrar*. Here he, like Āyatollāh Nuri, defined juristic authority in terms of a supreme consultative body attached to the government. In his *Risālat al-ijtihād wa-l taqlid* (written in the early 1950s), Āyatollāh Khomeini advocated the idea that a qualified jurist should alone assume the authority of the Imam. To bolster the notion of *taqlid* (“unquestioned following”), he claimed that the object of *taqlid* was not limited to sheer “following” but was intended to mean complete obedience to the qualified jurist’s commands (Subhāni, 1955, 3/144). Later, in his *Kitāb al-bay‘* and *Vilāyat-e faqih*, Āyatollāh Khomeini added the notions of self-evidence and obviousness to support his doctrine of *vilāyat-e faqih*. In his latter work, Āyatollāh Khomeini did not content himself with doctrinal argumentation. He advised his followers to revolt against the ruling establishment since the ability to overthrow a government *per se* would testify to the ability to rule the country (1979, p.190).

Another factor that helped the success of the revolution was some decisive borrowing from socialist-oriented Muslim thinkers such as Dr. ‘Ali Shar‘iati (d. 1977). Ideas such as “the continuous war of the oppressed class against the oppressors” and “martyrs are the heart of history” allowed the Islamic leadership to export the revolution to other countries. After the success of the revolution, Āyatollāh Khomeini redefined the authority of the supreme jurist as an “absolute mandate,”

manuscript of the *Shāhnāmeḥ*. He presented this work to his son Tahmasb Mirzā and it is now known by his name. Shāh Ismā`il also chose non-Arab names which go back to pre-Islamic Iran for his sons and daughters.

In contrast to all other rulers, Āyatollāh Khomeini and his government have been engaged in two policies: de-Iranification and Arabization:

De-Iranification. The article details the many steps taken by the Islamic Republic to de-Iranize the country. For example, changing the symbol on the flag of Iran from the 500-year-old Lion and Sun of Iranian Shiites to the “Kāndā,” the symbol of India’s Sikhs, and changing the name of the Iranian Red Cross from the “Red Lion and Sun” to the “Red Crescent Society,” the name used in Arab countries. It also notes Khomeini’s contention that “nation” and “nationality” are concepts that came with colonialism and that Iran belongs to the nation of Islam (*Ommat*). The Iranian flag is also emblazoned 22 times with the Arabic words “Allāh-o Akbar.” In addition, stories from the *Shāhnāmeḥ* have been purged from Iranian school texts and in their place stories from the Qur’an and the Torah appear.

Arabization. One can cite the appointment of Iraqi nationals to positions of authority in the government. For example, in violation of the Constitution, an Iraqi became the head of the Iranian judiciary, another the deputy of the Islamic Culture Ministry. This individual recently called Cyrus the Great a “tyrant” in the London-based Arabic newspaper *al-Sharq al-Awsaṭ*. In the face of protests from his fellow Iranians, the former minister of Islamic Culture (Mohājērāni) was forced to praise Cyrus in the newspaper *Āftāb-e Yazd*. Other information indicates that some of the cultural attaches of Iranian embassies around the world are Iraqi.

The ‘Ulamā and Political Authority

Ahmad Kazemi Moussavi

This article deals with the question of how the Shi’ite ‘ulamā legitimized their political role in the government during the nineteenth and twentieth centuries. Mullā Ahmad Narāqi (d. 1830) was the first jurist who candidly claimed that the ‘ulamā were entitled to the all-embracing authority of the Twelfth Imam based on the Imam’s vice regency. This view was challenged by other ‘ulamā and practically discarded during the Constitutional Movement (1906-09) when one of the leading jurists

Abstracts of Persian Articles

The Islamizing of Iran in the Islamic Republic of Iran

Jalal Matini

After an introduction, the author describes the invasion of Iran under the Caliphs Abu Bakr and Omar and the taking of Byzantine territory, Egypt and North Africa as nothing but the creation of an Arab Islamic empire. The issue of spreading Islam was just a means toward that end. In every land they conquered, with the exception of Iran, the Arabs were able to eradicate the languages and cultures of the original peoples and to cut their ties with their pre-Islamic past. Though all of Iran came under Arab domination and within two centuries the majority of Iranians became Muslim, they were from the very beginning able to retain their Iranian identities. They spoke and wrote in Persian and celebrated pre-Islamic festivals such as No Ruz and Mehregān. They continued the traditions of Sasanian book illustration and decorative wall painting. They also wrote of Iran before the Arab invasion in prose and poetic works, the most famous of which is Ferdowsi's *Shāhnāmeḥ*. Although these practices were forbidden under Islam and even today the Muslim clergy have attacked festivals like No Ruz as remnants of impiety and fire-worship, Iranians throughout the centuries have ignored such prohibitions. This indicates that from the time they accepted Islam, whether Sunni or Shi'i, Iranians have distanced themselves from Arabic Islam, that is, the faith that originated in Mecca and Medina. They insisted on an "Iranian Islam," one that allowed them to practice their pre-Islamic rites while remaining Muslims. The author also points out that in every Iranian dynasty or government before the Islamic Republic, whether Persian, Turk, Tartar, etc., not only did the rulers not reject traditional Iranian rites, but many of them embraced these pre-Islamic practices. Shāh Ismā'il, the Safavid king who made Shi'ism the official religion of Iran, ordered his artists and craftsmen to create an illustrated

identified (this reviewer's grandfather, for example, is misidentified in two photographs.) Similarly, it is extremely helpful to have a long bibliography at the end, but it would have also been advantageous to have short biographical descriptions of the contributors to this volume. Finally, the book could have used a thorough proofreading to rid it of the typographical errors scattered throughout. Nevertheless, these are minor points. Overall, *Esther's Children* provides an excellent introduction to the family of Iranian Jews and has much to offer those who already have more than a passing acquaintance with this ancient people. As the editor intended, it "provides a valuable window from which to continue contemporary scholarship's still nascent demystification of the place of Jews in Iranian history and culture" (p.xxii). Those involved in the making of this volume are to be commended for undertaking such a Herculean task and executing it in such a thorough and exemplary fashion.

University of Chicago

community. Most Jews today strive to keep a low profile and exhibit loyalty to the current regime, echoing the motif of dissimulation raised by Sarshar in his introduction.

Despite the threats faced by Jews within Iran, perhaps even greater (but less obvious) risks to the community's cohesiveness and survival are posed from without. Arlene Dallalfar's article entitled "Worlds Apart: Mothers, Daughters, and Family Life" delimits the challenges faced by families that have moved to North America and have encountered sharp differences in cultural practices and values. As she notes, valiant efforts have been made to preserve traditions of, say, *khashtegari*: but external influences often prove too great to resist. Women of all ages are challenging traditional codes of sexual and social conduct, including those which expect a woman to remain a virgin until she marries, to marry only within her religious ethnic group, and, once wed, to "remain married and subordinate to her husband at any cost" (p.413) It is still too early, Dallalfar writes, to "determine the full effect that the ongoing redefinition of women's roles in the traditional family unit is having on the contemporary Jewish Iranian community in the United States" (p.414); but one can assume that extensive changes are underway. Future study of these and similar questions would be of great interest.

Apart from the articles, the more than 1,500 photographs and illustrations embellishing this volume play a major role in educating, enlightening, and entertaining the reader. Family portraits taken in locales and eras as varied as Hamadan of 1855 and Los Angeles of 2001 illustrate most convincingly and eloquently the many changes undergone by the Jewish community in its recent history, as veils, turbans, and cloaks give way to sleeveless dresses, suits, sunglasses, and lipstick. Lawrence D. Loeb's long photo essay of Jewish life in Iran in 1967, which includes many images of interiors of synagogues in Tehran, Yazd, Isfahan, and Shiraz, is strikingly beautiful, as are the many images of frescos, carpets, and illuminated manuscripts. The efforts exerted in gathering and cataloguing these photographs cannot be imagined.

The book contains a few shortcomings that bear mention. One chapter covering both the Pahlavi era and the Islamic Revolution seems to scant both of these important periods. The theme of *nejasat*, or impurity, is given a great deal of attention to the point of repetition; on the other hand, one would have liked to have a more thorough retelling of the story of Esther, and perhaps more discussion of the traditions of wine-making and music and the roles of Jews in preserving them. Inevitably, some of the hundreds of photographs are poorly or wrongly

Vera B. Moreen writes in "The Safavid Era" (p.70). Yet she notes that even this era "cannot be considered a period of total disaster for Iranian Jewry" (p.73), for it was then that poets such as "Emrani, Aharon ben Mashieh, and Benyamin ben Misha'el thrived, and that many beautifully illuminated Judeo-Persian manuscripts came into existence. Articles on "The Impure Jew," on "Mahalleh," and on "Judeo-Persian literature," conjure up in excruciating detail the abject conditions under which Jews lived during this era (forbidden to leave their homes when it was raining, for example, for fear they would contaminate Muslims; forced to wear red patches on their garments and to hang rags above their doors to identify themselves and their houses) and the ways in which they managed not only to survive but to produce works that have survived the test of time.

Jews continued to occupy lowly positions during the Qajar period, during which even more restrictions that were anti-Jewish were instituted. In fact, it was not until the Constitutional Revolution in 1906 that the black veil of discrimination finally began to lift and Jews began to acquire some of the same rights as Muslims, rights that eventually included representation in the Majles. Even though backlashes occurred with some regularity, the tide was turning. The same period saw the rise of the Alliance Israelite Universelle, to which is devoted a separate chapter in this book. As is well known, the series of schools opened through the efforts of the Paris-based organization were some of the first to bring modern, Western-style education to Iran, and finally put Jews on something like equal footing with their Muslim brethren. Progress continued as the Pahlavis came into power, culminating with the so-called "Golden Era of Iranian Jewry" (1963-1979) during which Jews "enjoyed almost, total cultural and religious autonomy, experienced unprecedented economic progress, and had more or less the same political rights as their Muslim compatriots" (p.386).

This relative good fortune was to be short lived as the advent of the Islamic Revolution subjected Jews to yet another round of persecution, one that led to a mass exodus after 1978 of perhaps 60,000 Jews, or about two-thirds of the community. The "venomous attacks" were later to give way to "more balanced and tolerant statements," writes David Menashri in "The Pahlavi Monarchy and the Islamic Revolution" (p.399) and religious minorities (with the notable exception of the Baha'is) found they were largely free to worship as they pleased. Yet Jews still do encounter discrimination, particularly with regard to obtaining government posts and exit visas: and the arrest in 1999 of 13 Shirazi Jews on charges of spying for Israel caused great alarm in the

only their own lives and heritage, but also valued traditions of Iran, specifically music and wine-making. Banned by Shiite clergy in the Safavid era, these customs found protectors in Jews who continued to practice them through the centuries and ultimately emerged as one of the "heilbringers," or cultural heroes of Iran.

Whether or not such a claim is justified remains to be seen, but the picture that emerges from articles pertaining to Jews during the Achaemenid, Sasanian, post-Sasanian, Safavid, and Qajar eras is one of an often-downtrodden community that has nonetheless managed, at various times throughout its history, to wield considerable influence, and whose fate is more closely woven in with that of its non-Jewish compatriots than might first appear. Biblical references date the first settlement of Jews on the Iranian plateau to 722 B.C.E.; but it was not until Cyrus the Great's liberation of the Jews in Babylon in 539 B.C.E. that a continuous Jewish presence was reportedly established. From that time until the Safavid period, Jews or those of Jewish background were often found in positions of privilege, despite the fact that they were also occasionally targets of persecution. During the Sasanian era, for example, Jews were employed in the army and as government officials, and some were very wealthy, as Geo Widengren writes in his article here, "The Status of Jews in the Sassanian Empire." This era also witnessed the writing of the Babylonian Talmud, or Bavli, considered a great textual achievement, and the subject of a chapter of its own.

Negin Yavari, author of a chapter entitled "Toward a History of Jewish-Muslim Interaction in Medieval Iran," offers evidence that mutually beneficial exchanges existed between Jewish and Islamic communities in Iran after the advent of Islam. Observing that the lives and careers of prominent viziers of Jewish origin such as Sa'd al-Dowleh and Rashid al-Din followed arcs typical of other viziers (stellar rises to power followed by ignominious demises), Yavari also observes that the Jewish and Christian exegetical traditions influenced that of medieval Muslim interpreters, and concludes that "the history of medieval Iran cannot be grasped, fully, without the history of its coeval Jewish community" (p.59).

The status of Iranian Jews took a sharp downward turn with the coming of the Safavid dynasty, for the new regime's emphasis on Shi'ism, and intolerance toward religious minorities in general, brought with it numerous restrictions against Jews, contributing to their growing impoverishment and marginalization. Many of them "barely eked out a living by small-scale money lending, selling used stuffs, brokerage, selling wine, procuring, making and selling "medicine" and "magic,"

It sets out to accomplish these goals through a series of twenty-five articles, including six focusing on various historical periods in Iran's past, and the rest on cultural and sociological subjects. As Sarshar notes, the bulk of previous research has concentrated on elements of ancient Jewish life, and to even out the balance, more than half of this book deals with matters taking place after the Constitutional Revolution of 1906. Many of the articles treat subjects that are refreshingly mundane – sports, for example, or clothing and makeup – and the presence of wedding and newborn baby photographs lends the book a poignantly haimish touch. Despite its occasional resemblance to a family album, however, the book's approach is at all times scholarly, and its wealth of photographs (including a long photo essay of many images of interiors of synagogues) is counterbalanced by searching examinations of such subjects as Zionism, Jewish intellectual life in 20th century Iran. Iraqi Jews, and birth, bar mitzvah, wedding, and burial customs.

With such a plethora and variety of topics, lack of cohesiveness is a risk; but in his introduction, the editor establishes the themes that link together the articles (and, indeed, Jewish life in Iran through the ages): dissimulation, survival, and guardianship. Sarshar evokes these themes with a personal story. As he was entering first grade, his father told him that if anyone asked him about his religion, he should lie and tell them that he was Muslim. The incident was to remain in his memory for a long time:

It took nearly 27 years and the making of this book for me to understand what had happened that first day of school in my mother's kitchen back in Tehran and to recognize that my father's permission to lie was not a lesson in treachery or deceit but rather a right of passage, an initiation into a twenty-seven-hundred-year-old legacy of what it means to be an Iranian Jew, a legacy as old as the Bible itself, one that started with Esther when her uncle Mordecai told her to keep her Jewish faith a secret from King Ahasuerus in hopes of becoming queen (p.xviii).

As he observes, Iranian Jews have long reverted to dissimulation to escape persecution and to protect their heritage. (The most potent example of dissimulation is that of the anusim of Meshed –the 2,400 or so Jews who converted to Islam in 1839 to escape persecution while continuing to practice Judaism in private). But Sarshar argues that the principles of survival and guardianship are entwined with that of dissimulation in the Jewish-Iranian psyche, and that all three equipped the Jews with an extremely effective apparatus capable of preserving not

Book Review

Houman Sarshār, ed., *Esther's Children. A Portrait of Iranian Jews*. Beverly Hills, CA.: The Center for Iranian Jewish Oral History, and Philadelphia, PA, The Jewish Publication Society, 2002 pp. xxii +457, 1568 figs.

Reviewed by Alyssa Gabbay

From the point of view of scholarship, the 2700-year-old Jewish community in Iran is hardly unexplored territory. Entire journals are devoted to investigating various aspects of Iranian Jewish life; organizations such as the Center for Iranian Jewish Oral History document the lives and accomplishments of Jews inside and outside Iran; and extensive articles can be found in Jewish encyclopedias and other reference books. Indeed, *Padyavand*, a book series in Persian and English edited by Amnon Netzer (Costa Mesa, CA: Mazda Publishers, vols, 1-3, 1997, 1998, 1999) competently traces Iranian Jewish literature, art, folklore, and language through the ages, and investigates this community's role and status within Persian culture. Yet, it is not uncommon, as Houman Sarshar, the editor of this hefty, lavishly illustrated new book, points out, to encounter educated people who have no idea that Jews live in Iran. *Esther's Children* seeks to rectify this state of affairs by providing an attractive, comprehensive introduction to Persian Jewry, aimed, it would appear, at the general English-speaking public. At the same time, it acts as a repository, a sort of textual museum, for the customs and history of a heritage that is in danger of rapidly disappearing.

	Policies on Religion	36
Paul Sprachman	Persian Translations of Rushdie's	38
	The Satanic Verses in Iran	
Hamid Hamid	Jews in Jacob Polak's Persien,	38
	das Land und seine Bewohner	

Contents

Iranshenasi

New Series

Vol. XIV, No. 4, Winter 2003

Persian

Articles	701
Selections	859
Book Reviews	877
Iranian Studies in the West	883
Short Reviews	891
Communications	910

English

Book Review by:

Alyssa Gabbay	<i>Esther's Children. A Portrait of Iranian Jews</i>	2?
---------------	--	----

Abstracts of Persian Articles by:

Jalal Matini	Islamizing of Iran in the Islamic Republic of Iran	31
Ahmad Kazemi Moussavi	The 'Ulama and Political Authority	32
Mohammad Reza Shafi'i Kadkani	On the Untranslatability of Poetry	34
Homa Katouzian	Sa'di's Epics?	35
'Enayatollah Reza	Khosrow II's (Parviz=Abarviz)	

Iranshenasi

A JOURNAL
OF IRANIAN STUDIES

New Series

Editor :
Jalal Matini

Associate Editor :
(in charge of English Section)
William L. Hanaway
University of Pennsylvania

Book Review Editor :
Heshmat Moayyad

Advisory Board :
Peter J. Chelkowski,
New York University
Djalal Khaleghi Motlagh,
Hamburg University
Heshmat Moayyad,
University of Chicago
Roger M. Savory,
University of Toronto

Former (deceased) Advisors:
Mohammad Djafar Mahdjoub
Zabihollah Safa

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:
The Editor: Iranshenasi
P.O.Box 1038
Rockville, Maryland 20849-1038, U.S.A
Telephone & Fax: (301) 279-2564
Internet Address: <http://iranshenasi.com>

**Requests for permission to reprint more than short
quotations should be addressed to the Editor.**

Annual subscription rates (4 issues) are \$48.00 for individuals,
\$38.00 for students, and \$90.00 for institutions.
The price includes postage in the U.S. For foreign mailing, add \$16 for surface mail.
For Air mail add \$16.50 for Canada, \$35.00 for Europe,
and \$39.00 for Asia, Africa, and Australia

Iranshenasi

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES

New Series

Book Review by:

Alyssa Gabbay

Abstracts of Persian Articles by:

Hamid Hamid

Homa Katouzian

Ahmad Kazemi Moussavi

Jalal Matini

'Enayatollah Reza

Mohammad Reza Shafi'i Kadkani

Paul Sprachman