

# ایران‌شناسی

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

دوره جدید

با آثاری از:

محمد استعلامی	اشکان آویشن
حبیب برجیان	بابک امیر خسروی
محمود خوشنام	شکوفه تقی
حفیظ الله شریعتی	داریوش شایگان
احمد کاظمی موسوی	محمد رضا شفیعی کدکنی
بهرام گرامی	محمد علی کریم زاده تبریزی
احسان یارشاطر	جلال متینی

# ایران‌شناسی

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

دوره جدید

مدیر

جلال منینی

نقد و بررسی کتاب

زیر نظر: حشمت مؤید

بخش انگلیسی

زیر نظر: ویلیام ال. هنووی، دانشگاه پنسیلوانیا

هیأت مشاوران

پیتز 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 محبوب، 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: ۲۵۶۴-۲۷۹ (۳۰۱)

فکس: ۲۶۴۹-۲۷۹ (۳۰۱)

بهای اشتراک:

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۵۵ دلار، برای دانشجویان ۴۵ دلار، برای مؤسسات ۱۴۰ دلار

در خارج از آمریکا، هزینه پست هوایی افزوده می‌شود:

کانادا ۱۹ دلار، سایر کشورها ۴۲ دلار

حروفچینی کامپیوتری و تنظیم: مؤسسه انتشاراتی «بیج»، واشنگتن دی. سی.

# فهرست مندرجات

ایران شناسی، دوره جدید

سال بیست و یکم، شماره سوم، پائیز ۱۳۸۸

بخش فارسی

سال

- |     |  |  |
|-----|--|--|
| ۴۱۳ | در حاشیه مصاحبه روزنامه اطلاعات با استاد<br>یادداشت (۴۰): ۱۴۷- فرهنگ آثار ایرانی، ۱۴۸ - علل<br>سقوط دولت ساسانی، ۱۴۹ - بدون شرح، ۱۵۰ - یکی<br>از مطهرات مؤثر، ۱۵۱ - بله بله تا ملاقات خدا، | جلال متینی<br>احسان یارشاطر              |
| ۴۲۷ | ۱۵۲ - خواهان آرام و قراری، ۱۵۳ - فرهنگ قرآن  |  |
| ۴۳۹ | ای شعر پارسی   | محمد رضا شفیعی کدکنی                     |
| ۴۴۴ | خیام: شاعر لحظه های برق آسای حضور  | داریوش شایگان                            |
| ۴۵۹ | مسعود سعد در ژرفای خواهش و غرور  | اشکان آویشن                              |
| ۴۷۷ | افسانه های ایرانی و مراسم آیینی گذر پسران (۱)<br>به مناسبت سی امین سالگرد درگذشت علینقی  | شکوفه تقی<br>محمود خوشنام                |
| ۴۹۵ | وزیری بزرگمرد موسیقی ایران<br>تلاشهای تازه برای امروزی کردن روش استنباط  | احمد کاظمی موسوی                         |
| ۵۰۳ | در اسلام   |  |
| ۵۱۴ | فردوسی در باورهای عامیانه هزاره های غزنین  | حفیظ الله شریعتی                         |
| ۵۲۵ | عقیق و جزع در هزار سال شعر فارسی<br>«مفاتیح القضا» و «مجمل الاصول» دو نسخه   | بهرام گرامی<br>محمد علی کریم زاده تبریزی |
| ۵۴۰ | خطی قرن هفتم با «انجامه» فارسی   |  |
| ۵۴۹ | فرهنگ اشتقاقی برای خانواده زبانه های ایرانی  | حبیب برجیان                              |

## برگزیده ها

بابک امیر خسروی

درنگهایی در مقوله «حق ملل در تعیین سرنوشت خویش»

۵۵۸

## نقد و بررسی کتاب

محمد استعلامی

کشف المحجوب هجویری، مقدمه، تصحیح و تعلیقات: دکتر محمود عابدی

۵۷۳

جلال متینی

نقد و شرح قصاید خاقانی، بر اساس تقریرات استاد فروزانفر. مقدمه و تحلیل، ویرایش متن، گسترش شرح و فهرستها: دکتر محمد استعلامی، در ۲ جلد

۵۷۸

## گلگشتی در آثار فارسی

ج ۴۰

معرفی ۱۰ کتاب و مجله

۵۸۴

## خاطرات

جلال متینی

خاطرات سالهای خدمت (۱۳) در دانشگاه مشهد

۶۰۲

## ناراد اظمن انظرنا

ناصر شیرازی، زهرا طاهری

۶۱۷

بخش انگلیسی

خلاصه مقاله های فارسی به انگلیسی

# ایران‌شناسی

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

پانزدهم (۱۳۸۸) (۲۰۰۹ م.)

سال بیست و یکم، شماره ۳

جلال متینی

## در حاشیه مصاحبه روزنامه اطلاعات با استاد

سر ویس «نظرها و اندیشه‌ها»ی روزنامه اطلاعات، تهران، «در مسیر گفتگو با متفکران و اندیشمندان در باب «زندگی»، این بار به سراغ دکتر سید حسین نصر، پاسدار «سنت جاویدان» رفته» و با وی مصاحبه کرده است.<sup>۱</sup> در مقدمه این گفتگو، توضیح داده شده است: «سنت» که در اصطلاح سنت گرایان، باید آن را در زبانهای اروپایی با حرف بزرگ (Tradition) نوشت و در زبانهای مانند فارسی و عربی آن را با اوصافی چون «سنت ازلی» یا «سنت جاویدان» به کار برد، اشتراک چندانی با فهم متعارف از اصطلاح «سنت» ندارد...» سپس مصاحبه کننده اظهار نظر کرده است: «دکتر سید حسین نصر که می‌توان گفت برجسته‌ترین سنت‌گرای زنده روزگار ماست، در آثار مختلف برای ارائه تعریفی از سنت که دقیقاً آن را نه فقط از تجدّد بلکه از سنت به معنای معمول کلمه نیز متمایز سازد، در راه شناساندن «سنت جاویدان» کوشیده است.»

چند کلمه درباره مکتب «سنت جاویدان»

پیش از آن که به نقل بخشهایی از این مصاحبه که یک صفحه روزنامه را به خود

اختصاص داده است پردازم، لازم می دانم مکتب فلسفی جدید «سنت جاویدان» را که در قرن بیستم میلادی به توسط یک فرانسوی «جدید الاسلام» در غرب تأسیس شده است، بر اساس آنچه جهانگیر شمس آوری در مقاله خود در ایران شناسی به تفصیل شرح داده است،<sup>۲</sup> به اختصار معرفی کنم.

این مکتب که به نامهای «سنت گرا»، «حکمت خالده» یا «جاودان خرد»، «دین سرمدی»، و «دانش سرمدی» نیز خوانده شده است، با فلسفه جدید و علم جدید تجربی سخت مخالف است و آن را گمراه کننده می داند.\*

### مخالفت دکتر نصر با علوم جدید و تکنولوژی

«نصر در مقدمه ای که خود بر ترجمه فارسی کتابش، نیاز به علم مقدس، نوشته به این موضوع بدین شرح تصریح کرده است:

گروهی با تکیه به علوم امروزی و ادعای علمی و منطقی بودن می کوشند تیشه به ریشه تمام معارف دینی بزنند و آن را به عنوان نسبی بودن و زاده زمانهای خاص بودن از مشروعیت ساقط کنند.<sup>۳</sup>

یا: انسان متجدد هم اینک هماهنگی کل نظام طبیعی را به مخاطره افکنده است. در حقیقت بسیاری از منتقدان فناوری جدید در غرب، در این که تمدن انسانی بتواند از این مهلکه جان سالم به در برد، تردید بسیار دارند، مگر آن که به آن خطری که جهان جدید خوانده می شود، از جمله به علم و فناوری آن یکسره خاتمه بخشیده شود.<sup>۴</sup>

وی به علاوه در سخنرانی خود در انجمن اسلامی دانشجویان MIT، در زیر عنوان «اسلام و علم جدید»، به صراحت در مضار علم جدید تجربی سخن گفته است:

... از زمانی که دانش آموزان در کلاس مدرسه فرا می گیرند که بنا به قانون لاوآزیه آب مرکب از اکسیژن و هیدروژن است، عصر که به خانه بر می گردند، نماز خواندن خود را ترک می کنند. کشوری درجهان اسلام وجود ندارد که در واقع به نحوی شاهد تأثیر علم جدید بر ایدئولوژی دستگاه فکری جوانان خود نباشد.<sup>۵</sup>

این که مصاحبه کننده نوشته است: «دکتر سید حسین نصر که می توان گفت برجسته ترین سنت گرای زنده روزگار ماست»، به این سابقه بر می گردد که مردی فرانسوی به نام رنه گنون (Rene Guenon ۱۸۸۶-۱۹۵۱)، در سال ۱۹۱۲ میلادی به ارشاد یک صوفی مسلمان سیار سوئدی، مسلمان شد و از آن پس نام شیخ عبدالواحد یحیی را برای خود برگزید. وی «جزو سه تن بنیانگذاران این مکتب و قدیمی ترین آنهاست، همو...»

\* تأکیدها در این مقاله همه از نویسنده این سطور است.

آراء و نظرهایش بیشترین تأثیر را بر اندیشه دکتر نصر داشته است.»<sup>۶</sup> و بدین سبب «دکتر نصر در اثر خود به نام «دانش و امر قدسی» (*Knowledge and The Sacred*) که تألیف آن را هبه ای از آسمان می داند رنه گنون را فوق بشر معرفی می کند.»<sup>۷</sup>

### مخالفت علمای حوزوی با علوم جدید

از این مختصر به روشنی استنباط می شود که رنه گنون فرانسوی نومسلمان و شخص استاد سید حسین نصر، با علمای متحجر حوزوی ما در قرن اخیر مانند شیخ فضل الله نوری، آیت الله خمینی، آیت الله مصباح یزدی و صدها آخوند دیگر از دوران صفویه تا به امروز، در دشمنی با علم جدید مطلقاً تفاوتی ندارند.

مگر جز این است که آخوندهای ما در یک صد سال گذشته در برابر تحصیلات جدید - حتی درباره تاسیس دبستانها - به مقاومت پرداختند و عوام الناس و اراذل و اوباش را برای تعطیل این گونه مدرسه ها به میدان فرستادند. در تمام موارد بهانه آنان چیزی جز این نبود که بچه ها در این مدرسه ها بی دین می شوند! من در این جا، فقط به چند مورد درگیریهای آخوندها با مطلق علم جدید اشاره می کنم و می گذرم:

میرزا حسن رشدیّه از ملازادگان تبریز در جوانی به بیروت رفت و دبستانهای آن شهر را دید و شیوه معلمی را از آنان یاد گرفت و چون به تبریز بازگشت در سال ۱۲۶۷ هجری قمری به مانند دیگر مکتب داران مسجدی را در ششکلان گرفت. شاگردان را مانند دیگر مکتبها روی زمین نشانید با این تفاوت که در جلو شاگردان «پیش تخته» نهاد، برخلاف دیگر مکتبها الفبا را در مدتی کوتاه به شیوه آسان به شاگردان آموخت، و بر تابلویی نیز نام «مدرسه رشدیّه» را نوشت و بالای در آویخت. با آن که وی مطلقاً در مدرسه خود چیزی از علوم جدید نمی آموخت، ملایان به بهانه این که تعلیم الفبا دگرگون شده است، او را از مسجد بیرون کردند. وی چند سال بعد با پول خود در مسجد شیخ الاسلام تبریز مدرسه ای دائر کرد. این بار نیمکت و تخته سیاه هم فراهم کرد. همین که شاگردان در آن مدرسه به درس خواندن پرداختند، بار دیگر آخوندهای شهر اظهار نارضایی کردند و روزی به تحریک آنان طلبه ها به آن جا ریختند و همه نیمکتها و تخته ها را شکستند و مدرسه را برهم زدند.<sup>۸</sup>

مردم در برابر این به اصطلاح روحانیون از پای ننشستند. در سال ۱۳۱۷ مدرسه دیگری به نام تربیت در آن شهر افتتاح شد. این بار نیز آخوندی به نام طالب حق که از هند آمده بود، به مخالفت با مدارس جدید پرداخت. وی بر سر منبر خطاب به مردم گفت:

گوهر گرانهای شریعت، دست فرسود علم جغرافیا و زبان ایتالیا و فرانسوی شده... نگذارید

علمی را که نیاکان شما برافراشتند به دست این قوم فرومایه که خود را فرنگی مآب می نامند سرنگون گردد...

پس از سخنان طالب حق، طلاب و ارادل و اوباش آن مدرسه را هم ویران کردند. چند سال بعد، بار دیگر در تبریز ملایان به غارت و ویران ساختن چند مدرسه ای که در شهر تأسیس شده بود پرداختند. این بار، عدم رضایت بازاریان را از حضور مردی بلژیکی به نام پریم در اداره گمرک بهانه قرار دادند، مردم را در مسجد شاهزاده جمع کردند و آخوندی به نام سید محمد یزدی بر منبر رفت و گفت:

دین شما از دست رفت، در شهر مسلمان میخانه ها باز شد، در شهر مسلمان معلم خانه ها (مقصود دبستانهایی ست که به جای مکتبخانه ها تأسیس شده بود) اطفال شما را از دین به در کردند، نان و گوشت شما را سپرده به دست بیگانگان و کفار کردند... در این شهر سه چیز نباید وجود داشته باشد: میخانه، معلم خانه، و مسیو پریم.<sup>۱</sup>

پس بار دیگر طلاب و ارادل و اوباش همه مدارس و میخانه های شهر را غارت و ویران کردند. آن گاه محمد علی میرزا ولیعهد که مقررش در تبریز بود، دستخطی به این شرح صادر کرد که در منابر بخوانند:

آقا بان مجتبعین مسجد شاهزاده، مسیو پریم را الان روانه کردم، آنچه میخانه و معلم خانه بود قدغن کردم که همه را ببندند. متفرق شده، به دعاگویی مشغول شوید. امضاء ولیعهد.<sup>۱</sup>

در نهضت مشروطه، از یک طرف مستبدان که در رأس آنان شیخ فضل الله نوری قرار داشت، مشروطه خواهان را لاقید، لالابالی، لامذهب، منکر شریعت، و معتقد به طبیعت می نامیدند، و از جمله تأسیس مدارس دخترانه را با گستاخی تمام در شمار «اشاعه فاحشه خانه» قلمداد می کردند،<sup>۱۱</sup> و از سوی دیگر محمد علی شاه دست در دست لیاخوف و شاپشال روسی با تأیید ضمنی شیخ فضل الله نوری و دیگر روحانیون مستبد، مجلس شورای ملی را به توپ بست و مشروطیت را با پشتیبانی آخوندها تعطیل کرد. ولی سرانجام در برابر مقاومت مشروطه خواهان شکست خورد، از سلطنت عزل گردید، و به سفارت روس پناه برد، و شیخ فضل الله نوری هم اعدام گردید. از آن به بعد تأسیس مدارس جدید به شیوه اروپایی رو به افزایش نهاد، گرچه ملایان از مخالفت خود در این باب دست بر نمی داشتند و همچنان به تحریک عوام الناس می پرداختند.

دکتر عیسی صدیق: مخالفت روحانیون با مدارس جدید

دنباله این ماجرا را از زبان دکتر عیسی صدیق بشنویم. وی نوشته است:

پس از تغییر منزل مرا به مدرسه کمالیه نزدیک مسجد معبر گذاشتند. این مدرسه تحت نظر حاج



میرزا یحیی دولت آبادی بود. «یک سالی در این جا به تحصیل اشتغال داشتم که روزی پدرم مرا به مدرسه سید نصرالدین برد و به آخوند ملاهاشم که در آن جا حجره داشت سپرد...» در حدود دو سال در آن مدرسه درس خواندم. «علت بیرون آوردن من از مدرسه کمالیه این بود که مردم مقدس به تبعیت از روحانیون عصر، رفتن به مدارس جدید را جایز نمی شمردند و آنها را باعث سستی عقیده و ایمان می دانستند.» مؤسس و مدیر مدرسه کمالیه مرتضی خان با آن که آداب و رسوم مذهبی را دقیقاً مراعات می کرد و با علما و پیشمازان و مجتهدین محله مانند... روابط حسنه داشت... با این وصف از گزند و آزار معاندین و کهنه پرستان و متعصبین افراطی مصون نبود. در تمام کوجه هایی که به مدخل مدرسه کمالیه ختم می شد بر دیوارها با گچ و زغال به خط درشت نوشته بودند: مرتضی خان مدیر مدرسه کمالیه بابی ست. بعضی از اراذل را نیز تحریک می کردند که در موقع عبور او از کوجه و بازار کلمات زشت بر زبان آورند. یک روز هم که آن خدمتگزار فداکار به فاصله چند متر مقدم بر صف ما از مدرسه به خانه می رفت، از پشت بام مشرف به کوجه یک سینی از خاکستر بر سر او می ریختند.<sup>۱۲</sup>

وی بعد به کوشش یکی از خویشانش برای ادامه تحصیل به دارالفنون می رود و در سال دوم آن پذیرفته می شود. نوشته است هر روز عصر

پس از زنگ آخر به خانه باز می گشتم، در بین راه مخصوصاً چهارراه عباس آباد کسبه و پیشه وران متعصبی بودند که مرا می شناختند و هر روز که ناگزیر بودم از آن جا عبور کنم کلماتی که حاکی از انزجار آنها نسبت به دارالفنون و تحصیلات جدید بود به زبان می آوردند و من از ترس لب نمی گشودم.<sup>۱۳</sup>

او در کلاس سوم دارالفنون «هندسه فضایی، جبر و مقابله، جغرافیا، تاریخ عمومی، تاریخ طبیعی، نقشه کشی، زبان فرانسه، فیزیک، و شیمی»<sup>۱۴</sup> می خوانده، و به یقین در درس شیمی قانون لآوازیه را نیز خوانده بوده است، مع هذا از ادای فرایض دینی غافل نبوده، زیرا نوشته است: هر روز

پس از ورود به منزل نماز می خواندم و به فرا گرفتن دروس روز مشغول می شدم و زودتر شامی خورده به خواب می رفتم. دو ساعت قبل از طلوع آفتاب بر می خاستم و بقیه دروس را یاد می گرفتم. سپس به اداء فریضه می پرداختم...<sup>۱۵</sup>

#### باج دادن دو پادشاه قاجاری به روحانیون

از آنچه گذشت روشن می گردد که آخوندها به طور کلی به جز «مکتبخانه» و «مدرسه طلبگی» - یعنی مدرسه های سنتی - هیچ مدرسه دیگری را قبول نداشتند، حتی دبستان یک کلاسه میرزا حسن رشده را در تبریز. در ضمن قدرت آنان به حدی بوده است که

وقتی در اوآن سلطنت ناصرالدین شاه دارالفنون افتتاح گردید، مدرسه ای که در آن علوم جدید: دواسازی، طب و جراحی، مهندسی، معدن شناسی، توپخانه، سواره نظام، و پیاده نظام، علاوه بر زبان فرانسه و تاریخ و جغرافیا و طبیعیات، ریاضیات تدریس می شد، و هفت تن معلم اروپایی - که آخوندها آنان را «کافر» و «نجس» می دانستند - استادان علوم جدید مدرسه بودند، شاه ناچار گردید برای اسکات آخوندها به باج دادن به آنها تن در دهد و دو ایرانی واجد شرایط را، یکی به عنوان «اذان گو» و دیگری را به عنوان «پیشماز» به خدمت در دارالفنون بگمارد، تا اولی در مدرسه به موقع اذان بگوید و دیگری امامت شاگردان را در هنگام اقامه نماز به عهده بگیرد.<sup>۱۶</sup>

در دارالفنون تبریز که از آن با نام «مدرسه مظفری» نیز یاد شده است و در آن زبانهای فارسی، عربی، فرانسه، طب، هندسه، پیاده نظام، توپخانه، دواسازی، و ریاضیات تدریس می گردیده است، نیز یک تن به عنوان «پیشماز» از جمله حقوق بگیران مدرسه بوده است.<sup>۱۷</sup>

در جمهوری اسلامی، حوزه علمیه قم به مرور جانشین وزارت آموزش و پرورش می شود بدین ترتیب ملاحظه می کنید که بین رنه گنون فرانسوی نومسلمان و استاد سید حسین نصر فارغ التحصیل دانشگاه هاروارد، از یک طرف، و علمای حوزوی ما از طرف دیگر، در مخالفت با علم جدید تفاوتی وجود ندارد. در دوسه دهه اخیر نیز طالبان در افغانستان، و گردانندگان چند هزار مدرسه قرآنی در پاکستان،<sup>۱۸</sup> و نیز جمهوری اسلامی ایران هر یک به گونه ای در مخالفت با علوم تجربی و مدارس جدید و حتی علوم انسانی در همین راه گام بر می دارند. چنان که در یکی دو سال اخیر حکومت اسلامی ایران به دو کار - به موازات یکدیگر - در همین زمینه دست زده است:

حکومت اسلامی با تمام تغییراتی که در سی سال گذشته در برنامه مدارس به وجود آورده است، هنوز معتقد است که سیستم فعلی آموزش و پرورش غربی ست و بر مبنای فکری سکولار بنا شده است، بنا بر این باید «متحول» شود. در اجرای این مقصود «سازمان اوقاف و امور خیریه جمهوری اسلامی»، مدارس اسلامی با عنوان «معارف» تأسیس می کند که از مقطع ابتدایی تا دبیرستان را در بر می گیرد. حیدر مصلحی رئیس سازمان اوقاف و امور خیریه ایران به خبرگزاری مهر گفته است:

«دو مدرسه در حوزه معارف تحت پوشش امامزاده ها تأسیس شده است و در نظر داریم با هزینه امامزاده ها فضای فرهنگی ویژه ای را در حوزه معارف به وجود آوریم. رئیس سازمان اوقاف همچنین تأکید کرده است که با آموزش و پرورش توافقی داشته ایم و در سال آینده [۱۳۸۷] تعداد زیادی

از این مدارس را تأسیس خواهیم کرد...» «وزارت آموزش و پرورش طرحهای مشترکی با حوزه علمیه در دست اجرا دارد که بخشی از آن مربوط به برنامه ریزی در زمینه کتابهای درسی است. از جمله این تحولات تأکید دارد که باید محتوای کتابهای درسی دختران و پسران با هم متفاوت باشد چون دخترها و پسرها با هم متفاوتند و دلیلی ندارد که آموزش و پرورش این تفاوتها را در نظر نگیرد...»<sup>۱۹</sup>

دیگر آن که، معاون مالی و اداری مرکز مدیریت حوزه های علمیه خواهران گفت:

تفاهم نامه و انگذاری بیش از چهار هزار مدرسه در سراسر کشور به امضای مدیر حوزه علمیه قم و وزیر آموزش و پرورش رسید... در این تفاهم نامه که به امضای آیت الله مقتدایی به نمایندگی از حوزه علمیه و علی احمدی وزیر آموزش و پرورش رسید، چهار هزار و دویست واحد آموزشی در مقاطع ابتدایی، راهنمایی، و دبیرستان به مدت پنج سال به مراکز حوزوی واگذار می شود... پیش بینی می شود با تدوین این مقررات، گروهی از این مدارس در مهرماه سال جاری [۱۳۸۸] به حوزه های علمیه واگذار شود.<sup>۲۰</sup>

رهبر جمهوری اسلامی: تدریس «علوم انسانی» موجب بی اعتقادی به تعالیم الهی و اسلامی ست

در تاریخ ۸ شهریور ۱۳۸۸، آیت الله خامنه ای رهبر حکومت اسلامی ایران، در جمع شماری از استادان، اعضای هیأت های علمی، و رؤسای دانشگاه های ایران آشکارا به جنگ علوم انسانی در دانشگاهها رفت و اظهار داشت: «آموزش بسیاری از علوم انسانی در دانشگاهها باعث بی اعتقادی به تعالیم الهی و اسلامی می شود. وی همچنین شمار استادان معتقد به جهان بینی اسلامی در دانشگاهها را کم ارزیابی کرد» و «تحصیل حدود دو میلیون نفر از سه و نیم میلیون دانشجو در ایران در رشته های علوم انسانی را مایه نگرانی دانست. زیرا توانایی مراکز علمی و دانشگاهها در زمینه کار بومی و تحقیقات اسلامی در علوم انسانی و همچنین تعداد اساتید مبرز و معتقد به جهان بینی اسلامی رشته های علوم انسانی در حد این تعداد دانشجو نیست.» وی افزود: «بسیاری از علوم انسانی مبتنی بر فلسفه های بی ست که مبانی آنها مادیگری و بی اعتقادی به تعالیم الهی و اسلامی ست و آموزش این علوم موجب بی اعتقادی به تعالیم الهی و اسلامی می شود و آموزش این علوم انسانی در دانشگاهها منجر به ترویج شکاکیت و تردید در مبانی دینی و اعتقادی خواهد شد.»<sup>۲۱</sup>

اگر تاکنون در حکومت اسلامی، به زنان اجازه داده نمی شد در برخی از رشته ها در دانشگاهها به تحصیل بپردازند، از این به بعد زنان و مردان متساویاً اجازه نخواهند یافت در

شماری قابل توجه از رشته های علوم انسانی ثبت نام کنند.

### استاد سید حسین نصر و خیام

برگردیم به دنباله مصاحبه روزنامه اطلاعات با استاد سید حسین نصر. در این مصاحبه با تکیه بر مکتب «سنت جاویدان»، وی به پرسشهای مصاحبه کننده درباره مسائلی مانند «هدف زندگی»، «چه هدفی را می توان برای زندگی تصور کرد»، «فهم زندگی چه تأثیری در خود زندگی دارد»... پاسخ داده است، و آن گاه مصاحبه کننده از او پرسیده است: «به نظر شما مولانا به معنای زندگی نزدیکتر است یا حافظ؟» و «در این میان نگاه خیام نیشابوری به زندگی را چگونه ارزیابی می کنید؟» استاد در جواب سؤال مربوط به مولانا و حافظ گفته است:

مولانا عارف بزرگی است... و در واقع انسان کامل بود. به نظر بنده مقام معنوی مولانا از حافظ برتر است. از طرف دیگر حافظ یک شاعر الهی است. من حافظ را بزرگترین شاعر فارسی زبان می دانم...

از پاسخی که استاد به سؤال دوم خبرنگار اطلاعات درباره خیام داده است نمی توان به سادگی گذشت. وی در پاسخ این سؤال که نگاه خیام را به زندگی، چگونه ارزیابی می کنید، گفته است:

نظر من نسبت به خیام با خیلی از افراد فرق دارد و آن را در یک مقاله نوشته ام. خیلیها خیام را فردی شکاک می دانند. من فکر می کنم چون او به عنوان مثال گفته است:

چون عاقبت کار جهان نیستی است      انگار که نیستی، چو هستی، خوش باش

مردم که این قبیل اشعار را می خوانند، خیال می کنند «خوش باش» به معنای لذت طلبی و لذت گرایستی و خیام مثل اپیکوریان قدیم و اپیکوریان یونان بود. من اصلاً چنین اعتقادی ندارم. باید توجه داشت که خیام چنان عالم دینی بزرگی بود که قاضی فارسی نامه ای به او نوشته و از او فتوا خواسته است. او یکی از بزرگترین ریاضیدانان تاریخ است و در فلسفه نیز پیرو ابن سیناست... در مجموع به نظر من خیام شاعری است که زوال دنیا و گذران بودن همه چیز و نسبی بودن تمام تصورات ذهنی در مقابل حقیقت بیکران حق را به خوبی بیان کرده است. من وقتی رباعیات خیام را می خوانم، از این دید می خوانم، نه از دید یک شکاک مثل صادق هدایت که به خیام بسیار ارادت داشت. بسیاری از شکاکان و بی دینان دوران جدید به خیام گرایش فراوانی داشتند، هنوز هم دارند، چون می خواستند و می خواهند توسط او یک نوع پیش درآمد تاریخی برای جهان بینی خودشان ایجاد کنند.

استاد سید حسین نصر با نظر کسانی که خیام را فردی شکاک می دانند، یا عبارت «خوش باش» را در این رباعی:

خیام اگر ز باده مستی خوش باش      با ماهرخی اگر نشستی خوش باش  
چون عاقبت کار جهان نیستی است      انگار که نیستی، چوهستی، خوش باش

به معنای «لذت طلبی» و «لذت گرای» می دانند و خیام را در ردیف اپیکوریان می پندارند، مخالف است. چرا؟

چون به عقیده وی، خیام چنان عالم دینی بزرگی بوده است که قاضی فارس به او نامه نوشته و از وی فتوا خواسته است. و آن گاه استاد نصر به صادق هدایت و بسیاری از «شکاکان و بی دینان دوران جدید» اشاره کرده است که می خواهند با تکیه بر رباعیات خیام یک پیش درآمد تاریخی برای جهان بینی خود ایجاد کنند.

به نظر بنده هر کس، واز جمله استاد سید حسین نصر حق دارد در هر مورد، رأی خود را ولو مخالف نظر دیگران باشد اظهار کند. ولی درباره این که گفته است خیام عالم دینی بزرگی بوده است و صاحب فتوا، احتیاج به ارائه اسناد معتبر دارد، چون تا کنون کسی از صاحب نظران در این باب سخنی نگفته است، درحالی که درباره الحاد و زندیق بودن خیام، هم در گذشته و هم در روزگار ما، افراد متعددی داد سخن داده اند. درست است که استاد نصر در همین مختصری که از وی نقل کردم به یکی از مقاله های خود درباره خیام اشاره کرده، ولی نگفته است کدام مقاله. گمان من آن است که مقصود وی مقاله ای است که در سال ۲۰۰۱ با عنوان "Poet-Scientist Khayyam as Philosopher" نوشته است. آن مقاله را ندیده ام، ولو وی در آن مقاله مأخذی هم برای مدعای خود ارائه داده باشد، به دلیل عقلی نمی توان آن را پذیرفت. چرا؟ زیرا معقول به نظر نمی رسد که یکی از قاضیان فارس در جنوب ایران، از خیام، ساکن نیشابور در شمال شرق ایران - با فاصله صدها فرسخ - آن هم در روزگاری که از تلفن، و ای میل و امثال آن خبری نبوده است فتوا خواسته باشد، در حالی که به یقین در آن زمان دهها مفتی طراز اول در فارس وجود داشته اند.

دیگر آن که استاد سید حسین نصر - دارای درجات فوق لیسانس و دکتری در فیزیک، زمین شناسی، ژئوفیزیک، و تاریخ علم و فلسفه با گرایش علوم اسلامی از دانشگاههای معتبر MIT و هاروارد،<sup>۲۲</sup> بی آن که در امریکا به تحصیل اسلام شناسی پرداخته باشد و یا در حوزه های علمیه قم و نجف به درجه اجتهاد نائل آمده باشد - در یک بحث علمی، به جای آن که با مخالفان خود به صورت معقول و منطقی سخن بگوید، چرا به مانند آخوندهای متعصب، چماق تکفیر در دست کسانی را که عقیده ای جز او دارند «بی دینان

دوران جدید» خوانده است.

چقدر اظهار نظری در قرن پانزدهم هجری قمری (قرن بیست و یکم میلادی) در این باب شبیه است به اظهار نظر شیخ نجم الدین رازی مؤلف کتاب مرصاد العباد<sup>۲۳</sup> در قرن هفتم هجری قمری. او در کتاب خود پس از نقل دو رباعی زیر از خیام:

در دایره ای کامدن و رفتن ماست      او را نه بدایت نه نهایت پیداست  
کس می نزند دمی در این عالم راست      کاین آمدن از کجا و رفتن به کجاست؟

\*

دارنده چو ترکیب طبایع آراست      باز از چه، قبل فکندش اندر کم و کاست  
گر زشت آمد پس این صور عیب کراست      و خوب آمد خرابی از بهر چراست  
خیام را سرگشته و غافل و گمگشته عاطل خوانده است:

بیچاره فلسفی و دهری و طبایعی که از این هر دو مقام محرومند و سرگشته و گمگشته، تا یکی از فضلا که به نزد ایشان به فضل و حکمت و کیاست معروف و مشهور است و آن عمر خیام است از غایت حیرت در تبه ضلالت او را جنس این بیتها می باید گفت و اظهار ناپیایی کرد.

با: اما آنچه حکمت در میراندن بعد از حیات و زنده کردن بعد از ممات چه بود؟ تا جواب آن

سرگشته غافل و گمگشته عاطل گفته آید.<sup>۲۳</sup>

گمان نبرید که تنها نجم الدین رازی بوده است که در هشت قرن پیش خیام را به سبب سرودن این رباعیها مورد حمله قرار داده است. خیر. مؤمنان دیگری نیز بوده اند و هستند که برای ثواب اخروی، خیام را به زبان فارسی و عربی مورد بی حرمتی قرار داده اند که از جمله آنهاست قاضی نظام الدین اصفهانی از شعرا و ادبای ذواللسانین قرن هفتم که رباعی «دارنده چو ترکیب طبایع آراست...» خیام را در چهار رباعی به زبان عربی جواب داده است. این کار تا روزگار ما نیز ادامه داشته است، چنان که به یاد دارم پس از شهریور ماه ۱۳۲۰ و حمله متفقین به ایران و تبعید رضاشاه از طرف دولت انگلیس به جزیره موریس، که دکان دینداران بار دیگر در ایران رونق گرفت، روزنامه ای در تهران منتشر می گردید که نامش را به خاطر ندارم، در صفحه اول هر شماره آن، در سمت راست نام روزنامه، یکی از رباعیات خیام چاپ می شد، و در سمت دیگر آن، رباعی از شاعری در رد رباعی خیام. ولی آنچه درباره خیام و رباعیات او کاملاً تازگی دارد آن است که استاد سید حسین نصر، نه خیام، بلکه صدها هزار تن از خوانندگان ایرانی و غیر ایرانی (پس از ترجمه فیتزجرالد) رباعیات خیام را در سراسر جهان که عبارت «خوش باش» را به لذت طلبی و لذت گرایی معنی می کنند «بی دین» خوانده است، آیا از استادی که ارادت مندانش از وی با عنوانهای

«حکیم فرزانه» و «فیلسوف ارجمند» یاد می کنند،<sup>۲۴</sup> چنین اظهار نظری پذیرفتنی است؟ مقایسه کنیم نظر استاد سید حسین نصر را درباره کسانی که معتقدند خیام مردم را به خوش باشی دعوت کرده است، با اظهار نظر محمدعلی فروغی درباره مخالفان خیام که وی را زندیق و کافر می دانسته اند.

فروغی، در مقدمه ای که در سال ۱۳۲۱ خورشیدی بر کتاب رباعیات حکیم خیام نیشابوری نوشته، ضمن اشاره به آنچه مخالفان خیام در زمینه های مختلف درباره او نوشته اند، از جمله این که برخی از رباعیاتش را دلیل بر کفر و زندقه او دانسته اند، این طور اظهار نظر کرده است:

کسانی که رباعیات خیام را دلیل بر کفر و زندقه او دانسته اند غافل بوده اند که این جستجوی حقیقت با دین و ایمان منافی نیست و چه مانعی دارد که کسی بر حسب ایمان قلبی یا دلایل فلسفی به وجود صانع مدرک یقین داشته باشد و همه تکالیف شرعی خود را به جا بیاورد و بگوید من از کار دنیا سر در نیاوردم یعنی حکمت کار خدا را نیافتم، بلکه اگر نگویید عجب است زیرا که فهم بشر از دریافت حکمت کار خدا عاجز است و اگر عاجز نبود، بشر نبود و اگر این اقرار به جهل و اظهار حیرانی کفر است پس چرا پیغمبر اکرم فرمود: ما عرفناک حق معرفتک؟ حق این است که آن کس که این پرسشها را می کند دیندار است زیرا معلوم می شود به حقیقتی قائل است که آن را در نیافته و می جوید... پس کسی که خیام را از جهت اظهار حیرانی در کار جهان سرزنش می کند ملتفت نیست که خود نیز چیزی در نیافته است و جهل مرکب دارد یا معنی حرفش این است که حقیقت منم. سر اطاعت پیش بیار و فضولی مکن و عقلی را که خدا به تو داده تا حقیقت بجویی کنار بگذار. و این در شرع حکمت و معرفت کفر است و اگر اعتراض این است که چرا به این بیان می گویی فراموش کرده است که این شعر است و لحن سخن شعری غیر از لحن تعلیم دین و فلسفه است و هر سخن جایی و هر نکته مکانی دارد.<sup>۲۵</sup>

ملاحظه می فرمایید که تفاوت ره از کجاست تا به کجا. فروغی به افرادی که خیام را کافر و زندیق می دانند با چه استدلال معقولی پاسخ می دهد، و استاد سید حسین نصر صدها هزار تن از ایرانیان و غیر ایرانیانی که فقط عبارت «خوش باش» را بر خلاف عقیده او، به معنی «لذت طلبی» می دانند «بی دینان دوران جدید» می خواند! و بر آنان می تازد. شگفتا، تاکنون آخوندها و «علما»ی حوزوی ما افرادی را که بر خلاف عقیده آنان چیزی می گفتند «کافر» و «لامذهب» و «مرتد» می خواندند و آنان را به قتل می رسانیدند، اینک این حربه را استاد سید حسین نصر، در قلب امریکا و در حالی که در زندگی روزانه خود، در سلامت و بیماری، از تمام مزایای علوم جدید و فناوری استفاده می کند، به دست

گرفته است.

### استاد شعر هم می گوید

در پایان، موضوع دیگری را دربارهٔ این «مصاحبه» یا «گفتگو» نباید ناگفته بگذارم، و آن، این است که کریم فیضی خبرنگار اطلاعات، برخلاف عرف معمول خبرنگاران، به جای آن که خود دربارهٔ موضوعهای مورد علاقه اش از استاد سید حسین نصر پرسشهایی بکند و پاسخ بشنود، این مصاحبه شونده بوده است که پیش از مصاحبه، سؤالاتی را که خبرنگار باید از وی بکند، نوشته و به دستش داده است تا وی یکایک آنها را به ترتیب مطرح کند و جواب کتبی استاد را که از پیش آماده بوده است، دریافت کند.

پرسشهایی از نوع: «در دوران امر بین فیزیک و متافیزیک، زندگی تا چه حد فیزیکی و تا چه حد متافیزیکی ست؟»، «به نظر شما آیا میان زندگی و زبان رابطه ای وجود دارد؟»، «بر خنی با استناد به «الناس ینام» استدلال کرده اند که زندگی یک خواب است، آیا می توان این موضوع را قبول کرد؟»... نمی تواند پرسشهای خبرنگار روزنامهٔ اطلاعات باشد. اینها پرسشهای دقیقی ست که استاد برای طرح نظریات خود نوشته و به دست خبرنگار داده است. اگر کسی در این باب اندک تردیدی دارد، به آخرین سؤال خبرنگار از استاد توجه نماید:

از شما بابت این گفتگو بسیار ممنوم. می ماند یک بیت شعر که می خواهم بخوانید و ختم کلام.

– می خواهید شعری از خودم بخوانم یا شعر شاعران دیگر را بخوانم؟

– از شعرهای خودتان بخوانید که خیلی بهتر است.

– بسیار خب. چون ذکر از مرحوم علامه طباطبایی شد و ما با ایشان بحثی می کردیم، شعری را

می خوانم که مبنی بر آن بحثهاست:

دین حق را نیست حدی در ظهور      می درخشد بر من و تو همچو حور

گه پدید آید به اشکال بتان      گه تجلی می کند بر کوه نور

من شاعر نیستم، ولی گاه گاهی ابیاتی به ذهنم می آید.

بی تردید استاد سید حسین نصر که به هنرهای بسیار آراسته است، در پایان این «مصاحبه» خواسته است به همگان اعلام کند که به مانند عالمانی چون ابن سینا و باافضل کاشانی و... گاه گاه شعری هم می سراید و برای اعلام این مطلب، که از آن بیخبر بودیم، چه جایی بهتر از روزنامهٔ اطلاعات!

محال و ممتنع است که در پایان مصاحبهٔ طولانی دربارهٔ مکتب «سنت جاویدان»،



به ذهن خبرنگار خطور کرده باشد که از مصاحبه شونده بخواهد یک بیت شعر برای من بخوانید!

یادداشتها:

- ۱ - «زندگی، سنت و تجدّد»، گفتگو با دکتر سید حسین نصر، روزنامه اطلاعات بین المللی، شماره ۳۳۲۴ مورخ ۱۷ تیر ۱۳۸۷، صفحه ۶. در زیر عنوان «اشاره» آمده است: «متن این گفتگو [را] که از روزنامه اطلاعات [تهران] برگرفته شده است با هم می خوانیم.»
- ۲ - جهانگیر شمس آوری، «دو فیلسوف در دو جهت با تجدّد و بر تجدّد»، ایران شناسی، سال ۲۱، شماره ۱ (بهار ۱۳۸۸)، ص ۲۸-۴۰.
- ۳ - همان، ۳۰.
- ۴ - همان، ۳۷.
- ۵ - همان، ۳۶.
- ۶ - همان، ۳۲.
- ۷ - همان، همان.
- ۸ - احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، انتشارات امیرکبیر، چاپ یازدهم، تهران، خرداد ۱۳۵۴، ص ۲۱.
- ۹ - تاریخ فرهنگ آذربایجان، چاپ ۱۳۳۲، ص ۶۴-۶۶؛ تاریخ مشروطه ایران، ص ۳۱.
- ۱۰ - تاریخ فرهنگ آذربایجان، ص ۶۴-۶۶.
- ۱۱ - تاریخ مشروطه ایران، به نقل از یکی از «لایحه های» بست نشینان»، ص ۴۱۵ - ۴۱۶.
- ۱۲ - دکتر عیسی صدیق، یادگار عمر، شرکت سهامی طبع کتاب، تهران، جلد اول، چاپ دوم، ۱۳۴۰، ص ۱۳-۱۲.
- ۱۳ - همان، ص ۳۳.
- ۱۴ - همان، ص ۳۴.
- ۱۵ - همان، ص ۳۳.
- ۱۶ - حسین محبوبی اردکانی، تاریخ تحول دانشگاه تهران و مؤسسات عالی آموزشی در عصر خجسته پهلوی، دانشگاه تهران، ۱۳۵۰، ص ۳۱۷ به بعد.
- ۱۷ - همان.
- ۱۸ - مصطفی دانش، سوء استفاده از کلام خدا، خاورمیانه در کوران بنیادگرایی، شرکت کتاب، ۲۰۰۴/۱۳۸۳، ص ۲۰۷-۲۰۱.
- ۱۹ - «تحت پوشش و با هزینه «امامزاده» ها سازمان اوقاف «مدارس معارف» تأسیس می کند.» روزنامه کیهان، لندن، شماره ۱۱۹۷، مورخ ۱۶ تا ۲۲ اسفند ۱۳۸۶، ص ۴.
- ۲۰ - «واگذاری ۴۲۰۰ مدرسه به حوزه علمیه»، مجله خواندنی، سال ۷، شماره ۵۵، خرداد ۱۳۸۸، ص ۱۴.
- ۲۱ - «ابراز نگرانی آیت الله خامنه ای از آموزش علوم انسانی در دانشگاهها» به نقل از B.B.C. Persian، دوشنبه ۳۱ اوت ۲۰۰۹ / ۹ شهریور ۱۳۸۸.
- ۲۲ - در ترجمه فارسی کتاب نیاز به علم مقدس تألیف استاد نصر، وی به این شرح معرفی شده است: «دکتر نصر

در سال ۱۳۱۲ در تهران متولد شد. در ۱۳ سالگی رهسپار امریکا شد و در آن جا دوره دبیرستان را به اتمام رساند. سپس به مؤسسه فناوری ماساچوست (M.I.T.) وارد شد و در ۱۳۳۳ (۱۹۵۴) به اخذ مدرک کارشناسی فیزیک موفق شد... سپس به دانشگاه هاروارد راه یافت و در زمین شناسی و ژئوفیزیک در سال ۱۳۳۵ (۱۹۵۶) کارشناسی ارشد، و در تاریخ علم و فلسفه با گرایش علوم اسلامی در سال ۱۳۳۷ (۱۹۵۸) دکترا گرفت..

موضوعی که بسیار عجیب می نماید آن است که دکتر نصر را خانواده اش در حدود سال ۱۳۲۵ که جنگ دوم جهانی تازه به پایان رسیده بود، و در حالی که طفلی ۱۳ ساله بوده است به امریکا فرستاده اند. در آن سالها بسیار به ندرت خانواده های سرشناس و متمکن کودکی را در این سن و سال به اروپا می فرستادند تا چه رسد به امریکا. آن زمان را با سالهای شکوفایی اقتصادی اواخر سلطنت محمد رضا شاه، که تعداد قابل توجهی از خانواده ها، فرزندان خردسال خود را برای تحصیل به اروپا و امریکا می فرستادند، نباید مقایسه کرد. گمان نویسنده این سطور آن است که در سال ۱۳۲۴ و ۱۳۲۵ تعداد کودکان ایرانی که در دبیرستانهای امریکا درس می خوانده اند، انگشت شمار بوده است. این کودک سیزده ساله، سالهای تحصیل در مدرسه Peddie در نیوجرسی را چگونه گذرانیده است، چه کسانی سرپرستی و هدایت او را به عهده داشته اند، و او با چه کسانی دم خور بوده است!

۲۳ - نجم الدین رازی، مرصاد العباد، به اهتمام محمد امین ریاحی، چاپ سوم، تهران، ۱۳۶۶، ص ۳۱.

۲۴ - «... حکیم فرزانه و فیلسوف ارجمند معاصر جناب آقای دکتر سید حسین نصر (دامت افاضاته) درگذشت مادر ارجمندتان، سرکار خانم ضیاء اشرف نصر، نوه شهید بزرگوار شیخ فضل الله نوری، رحمت الله علیهما را به حضرت عالی و خانواده ارجمندتان تسلیت می گویم... دکتر غلامرضا اعوانی، دکتر مصطفی محقق داماد، دکتر شهبان اعوانی،... سید محمود دعائی.» به نقل از روزنامه اطلاعات بین المللی، شماره ۱۳۸۰، مورخ اول تیر ۱۳۸۶.

۲۵ - محمد علی فروغی، رباعیات حکیم عمر خیام نیشابوری، با مقدمه و حواشی به اهتمام محمد علی فروغی و

دکتر غنی، تهران، ۱۳۲۱، ص ۱۲ و ۱۳.

## یادداشت

(۴۰)

### ۱۴۷ - فرهنگ آثار ایرانی

مسائل ارتباطی از روزنامه و رادیو و تلویزیون آن قدر به اخبار جنجالی و اختلافات میان دولت ایران و کشورهای دیگر می پردازند که کارهای سودمند و ثمربخشی که توسط مردم ایران انجام می پذیرد غالباً مورد غفلت قرار می گیرد و پنهان می ماند، و حال آن که صرف نظر از آنچه دولت می گوید یا می کند مردم ایران به کار و زندگی خود مشغولند و اهل دانش و هنر و صنعت، سرگرم کار خویش اند و گاه نتایج چشمگیر از کار آنها به دست می آید.

من در رشته کار خود به آثار بسیار سودمند و پر ارزشی برخورد کرده ام. از بعضی از آنها در یادداشتهای پیشین یاد کرده ام، مثل دانشنامه زبان و ادب فارسی، از انتشارات فرهنگستان ایران به همت اسماعیل سعادت و فرهنگ سخن به کوشش حسن انوری در ۸ جلد، و ۲ جلد فرهنگ کنایات و ۳ جلد دیگر آن درباره اعلام ایرانی و خارجی که سال گذشته انتشار یافت و حال جایگزین فرهنگ معین می شود که سالهای دراز به عنوان بهترین فرهنگ مختصر زبان فارسی دانشجویان و اهل تحقیق از آن سود می بردند و هنوز نیز بسیاری می برند، و با آن که فرهنگ سخن فرهنگ بسیار بهتری است فضل تقدم دکتر محمد معین را البته نباید از یاد برد. و یا دانشنامه ادب فارسی به سرپرستی حسن انوشه که من پنج جلد آن را (سه جلد درباره شبه قاره، یک جلد درباره افغانستان و یک جلد درباره قفقاز) دیده ام. من بر همت و کوشش به وجود آورندگان همه این آثار در دل آفرین گفته ام.

ترجمه گزیده درخور و مناسبی از دائرة المعارف بزرگ اسلامی به زبان انگلیسی که شروع به انتشار کرده است از کارهای سودمند دیگری است که با کمک مؤسسه مطالعات اسماعیلی در لندن انجام می‌گیرد و کاش اوقات و هزینه‌ای که صرف ترجمه عربی بسیار کم‌فایده این دایرة المعارف می‌شود، صرف ترجمه انگلیسی می‌شد که در همه کشورهای خواننده دارد. در کشورهای عربی کمتر به این گونه آثار ایران توجه دارند و برای آثار اسلامی خود صاحب منابع گوناگون اند.

این مقدمه را برای آن آوردم که از کار بسیار سودمند دیگری که چند سالی ست آغاز شده یاد کنم و آن فرهنگ آثار ایرانی - اسلامی ست. پیشه‌نگ این اثر، فرهنگ آثار در شش جلد بوده است که ترجمه *Dictionnaire des Oeuvres* فرانسه است و فارسی زبانان را با آثار مهم مکتوب دنیا آشنا می‌کند و به سرپرستی زنده یاد رضا سید حسینی به توسط انتشارات سروش منتشر گردیده است. اما چون سهم کتب فارسی در آن مجموعه اندک است گروهی از دانشمندان پژوهنده ایران یعنی آقایان سید علی آل داود، احمد سمیعی (گیلانی) و رضا سید حسینی به سرپرستی احمد سمیعی مجلدات آثار ایرانی را آغاز کرده اند و تا کنون دو جلد آن را به قطع بزرگ و صفحات سه ستونی به نام فرهنگ آثار ایرانی - اسلامی به طبع رسانده اند. این دو جلد شامل توصیف کتابهایی است که عنوان آنها با حروف الف، ب، پ، ت، و ث شروع می‌شود و از طرف انتشارات سروش منتشر گردیده.

تا کنون در دانشنامه‌ها و آثار مشابیه آنها تأکید بر شرح حال مؤلفان کتب بوده است نه خود کتب، اما به گمان من وصف آثار مؤلفان به مراتب سودمند تر از شرح حال نویسندگان آنهاست. زیرا اعتبار مؤلفان نتیجه تألیفات آنهاست و طبعاً آگاهی از مضمون و چگونگی تألیفات آموزنده تر از آگاهی از سرگذشت نویسندگان آنهاست. این که مؤلفی روز سه شنبه زاده شده یا روز پنجشنبه و نام پدر و جدش چه بوده و نزد چه کسی درس خوانده و به چه شهرهایی سفر کرده و به چه بیماری در گذشته است به مراتب کمتر اهمیت دارد تا اطلاع از مضمون اثر یا آثاری که موجب شهرت وی شده است.

به همین لحاظ «دانشنامه ایرانیکا» از چند سال پیش تأکید خود را بر آثار مؤلفان قرار داده و نام کتابها عنوان روز افزون مقالات «ایرانیکا» ست. با توجه به این نکته طبعاً انتشار فرهنگ آثار ایرانی را مغتنم شمردم.

نام کامل این دو مجلد فهرست آثار ایرانی - اسلامی ست. اما ذکر اسلامی در عنوان کمی گمراه کننده است، زیرا اگر فقط آثار ایرانی بعد از اسلام مورد نظر بود محملی

داشت، اما چنین نیست بلکه آثار پیش از اسلام ایرانی مثل اوستا و بند هشن شرح داده شده. و اگر منظور همه آثار اسلامی ست، این آثار به اندازه ای زیاد است که اشراف به همه آنها در ایران ممکن نیست و اگر هم میسر بود حجم این اثر را اقلاده برابر می کرد.

در دو مجلدی که به طبع رسیده به برخی عناوین عربی نیز بر می خوریم که نه نویسنده آن ایرانی ست و نه ارتباطی با ایران دارد، مثل الآثار الاندلسية الباقية فی اسبانيا و برتغال تألیف محمد عبدالله عنان، و الآثار العلویة یحیی بن بطریق. اگر بنا باشد که آثار اسلامی و عربی را، نه به صورت گلچین بلکه به صورت منظم و شامل در این فرهنگ بیاورند امری نزدیک به محال پیش گرفته اند. حق این است که آثار عربی و ترکی را محدود به کتابهایی کنند که مؤلفان آنها ایرانی یا ساکن سرزمینهای ایرانی بوده اند و یا ارتباطی با ایران داشته اند.

باید در انتظار مجلدات بعدی این اثر بسیار مفید بود.

#### ۱۴۸ - علل سقوط دولت ساسانی

انسان کمتر انتظار دارد که پس از کتاب بسیار سودمند کریستن سن (کپنهاگ ۱۹۴۴) درباره دولت ساسانی و اوضاع کشور در دوره آنان و پس از خوانده شدن کتیبه شاپور اول در کعبه زردشت و کتیبه های کرتیر، موبد متعصب و خشونت پیشه اوایل دولت ساسانی، و مقالات متعددی که درباره سقوط ساسانیان و علل آن نوشته شده، مطلب پر تازگی در باره ساسانیان و شکست آنان از اعراب انتشار یابد.

اما کتاب مفصل دکتر پروانه پور شریعتی به نام *Decline and Fall of the Sasanian Empire* که عنوانش یادآور کتاب معروف Edward Gibbon مورخ نامدار انگلیسی در قرن هجدهم به نام *Decline and Fall of the Roman Empire* است این تصور را باطل می سازد.

این کتاب گنجینه ای از نکات تازه و مسائلی ست که سابقاً کمتر مورد توجه قرار گرفته بود و علل شکست ایرانیان را از تازیان به صورتی نو مطرح می کند. نکته بسیار مهمی که مؤلف به آن توجه کرده و با پژوهش دامنه دار خود آن را به اثبات رسانده این است که به خلاف تصور سابق که گمان می رفت ساسانیان اشکانیان و طرفداران آن را به کلی برانداخته اند، مؤلف نشان می دهد که هر چند اشکانیان مغلوب ساسانیان شدند، در خراسان بزرگ یعنی شمال شرقی ایران که حکومت اشکانی در آن ریشه داشت خاندانهای

طرفدار دولت اشکانی باقی ماندند و از قدرت محلی برخوردار بودند. رسوم و آداب آنها نیز در دوره ساسانیان ادامه یافت و خاندانهای بزرگ فتودال مثل خاندانهای مهران و اسپهبدان و سورن و کارن نه تنها نفوذ خود را محفوظ داشتند، بلکه رقابت و همپشمی میان شمال شرق و شرق ایران که پایگاه دولت اشکانی بود از یک سو و جنوب ایران یعنی فارس و کرمان و خوزستان که مراکز قدرت ساسانی به شمار می رفتند از سوی دیگر ادامه یافت. نشان روشنی از این رقابت و ادامه یافتن سنت اشکانی را در قسمتی از شاهنامه که مربوط به مناظره میان بهرام چوبین و خسرو پرویز است و در طی آن بهرام که خود را از نژاد آرش می شمرد و به سنت اشکانی و قدمت قدرت آنان که مقدم بر قدرت ساسانی بوده افتخار می کند نیز به خوبی می بینیم. کتاب دکتر پورشریعی سابقه این مناظره را که برای من هم سؤال پیش می آورد روشن می کند.

بنا بر پژوهشهای مؤلف گرامی، در سرزمین اشکانیان و خراسان بزرگ از جمله سنتهای اشکانیان که در دوره ساسانی نیز به جا مانده بود پرستش گسترده ایزد مهر بود که آتشکده معروف «برزین مهر» در خراسان نشانی از رواج آیین او در این منطقه به شمار می رفت. رقابت و اختلاف میان سرداران شمالی و جنوبی یکی از علل عمده بی توفیقی ساسانیان در برپا ساختن جبهه واحد و متحدی در برابر تازیان شد.

پژوهش درباره ساسانیان در مقایسه با پژوهشهای مفصلی که درباره هخامنشیان صورت گرفته (تا حدی به علت ارتباط تاریخ آنها با تاریخ یونان) و نتیجه آن را در کتاب مفصل پی یر بریان (Pierre Briant) به نام *Historie de l'Empire Perse: De Cyrus a Alexandre* (Paris, 1996) می توان دید که به انگلیسی هم ترجمه شده و ترجمه بسیار خوبی نیز به فارسی در دو جلد به قلم زنده یاد دکتر مهدی سمسار دارد، به نسبت مختصر است. جای خوشوقتی است که این اواخر به همت دانشمندانی مانند هنینگ (W.B. Henning)، ماریک (A. Maricq)، هومباخ (H. Humbach)، کتن هوفن (E. Kettenhofen)، زنده یادان شاپور شهبازی و احمد تفضلی، و همچنین ژینیو (P. Gignoux)، شروو (P.O. Skjaervo)، چرتی (C. Cereti)، گیزلان (R. Gyselen)، ژاله آموزگار، و به خصوص تورج دریایی که سائیتی به نام ساسانیکا ([www.sasanika.com](http://www.sasanika.com)) برقرار نموده و اخیراً کتاب سودمندی نیز درباره سقوط ساسانیان *Sasanian Persia: The Rise and Fall of an Empire* منتشر ساخته است تحقیقات مربوط به ساسانیان نیرو گرفته. این تحقیقات در روشن ساختن سنت اسلامی ایران نیز طبعاً بسیار سودمند است.

## ۱۴۹ - بدون شرح

کلانش - دینگاه  
شماره : 8712261035  
87/12/27 - 00:02



«مروری بر برخی مؤسسات تحقیقاتی ضد انقلاب در خارج از کشور»  
خبرگزاری فارس: در امریکا برخی از دانشگاهها به مراکزی مانند سیا و پنتاگون به طور رسمی و نیمه رسمی سرویسهای تحقیقاتی می دهند. این امر از مسائل آشکار جامعه امریکاست.

در امریکا برخی از دانشگاهها به مراکزی مانند سیا و پنتاگون به طور رسمی و نیمه رسمی سرویسهای تحقیقاتی می دهند. این امر از مسائل آشکار جامعه امریکاست... دانشگاه کلمبیا نیز در شمار دانشگاههایی است که بسیاری از پروژه های تحقیقاتی خود را به سفارش و زیر نظر سازمان سیا انجام می دهد. این وابستگی از نکاتی است که همکاران یارشاطر نیز بدان معترف هستند: «یکی از اعضای بنیاد کیان و از مرتبطن فعال تحریفنامه ایرانیکا - که ضمناً از دوستان نزدیک یارشاطر است - در سفری به ایران، در این زمینه اذعان می کند که دانشگاه کلمبیا تحت نظارت سازمان سیا می باشد. این دانشگاه که در ایالت نیویورک قرار دارد، دارای کرسی ایرانشناسی است. این کرسی را دولت امریکا در سال ۱۳۴۰ ایجاد کرده و از آن زمان تاکنون ریاست آن با احسان یارشاطر است. دانشگاه کلمبیا از منابع اصلی تأمین بودجه ۳۵ میلیون دلاری دانشنامه «ایرانیکا» به شمار می رود. منبع دیگر تأمین هزینه های «ایرانیکا» تشکیلاتی به نام بنیاد علوم انسانی است. این مؤسسه نیز با سازمان سیا ارتباط دارد.

## احسان یارشاطر و دایرةالمعارف ایرانیکا

ویژگیهایی چون ضدیت با اسلام، پیروی از فرقه ضاله بهائیت، ارادت به صهیونیسم بین الملل و عضویت در شبکه جهانی فراماسونری موجب شد تا دولت امریکا، احسان یارشاطر را مناسبترین کاندیدا برای تصدی پست ریاست «مرکز ایران شناسی» تشخیص دهد و او را رسماً در این مقام به کار گیرد. به این ترتیب یارشاطر در مأموریتی جدید موظف شد تا تمامی توان خود را در خدمت به کانونهای قدرت و وابسته به جریان جهانی سلطه و تحقق اهداف امپریالیسم و صهیونیسم جهانی به کار گیرد و با سازماندهی عناصر مورد نظر غرب، مجموعه ای به نام «دایرةالمعارف ایرانیکا» را تهیه و تدوین کند و

به تعبیر دیگر با استفاده از عناصر غربی بیگانه با تمدن و فرهنگ اصیل ایران اسلامی و تعدادی از روشنفکران وابسته و مسأله دار و عناصر ساده اندیش ایرانی در امریکا، برای ملت مسلمان ایران «دانشنامه» و «دایرة المعارف» تدوین نماید .

یاریشاطر شخصا در مورد چگونگی پرداختن به دایرة المعارف ایرانیکا و سوابق آن می گوید: « من از دوران تحصیل در دانشکده متوجه این نقص بودم که مرجع دقیق و قابل اعتماد برای تاریخ و تمدن و فرهنگ ایران در دسترس نیست... این انگیزه ای شد تا درصدد جلب همکاری عده ای از دانشمندانی که محقق مسائل ایران در نقاط مختلف دنیا بودند، برآیم و با کمک آنان شالوده دانشنامه ای را بنیان بگذارم که آخرین اطلاعات درباره ایران را به صورتی منظم و مستند و در خور اعتماد با ذکر مراجع ارائه دهد ... »

پژوهش و جستجو در زمینه منابع مالی «ایرانیکا» ما را به این نتیجه می کشاند که در عرصه تهیه و تدوین این دایرة المعارف، مسائل بسیاری در پس پرده و پنهان از چشم مردم وجود دارد. مؤسسات امریکایی عمدتاً تأمین کننده نیازهای مالی و لجستیکی دایرة المعارف ایرانیکا هستند و این حمایت محصول پیوند و ارتباطات احسان یاریشاطر و همراهی و تلاش وی در جهت تحقق اهداف امریالیستی در ایران است .

یاریشاطر و دوستانش تأمین اعتبار و تعیین بودجه مجموعه دایرة المعارف ایرانیکا از سوی امریکا را محصول علم دوستی و روحیه دانش پروری این دولت معرفی می کنند. اما شواهد موجود نشان می دهد که این کمک، بیشتر از این که نتیجه دانش پروری و علم دوستی دولت امریکا باشد، بخشی کوچک از طرح بسیار گسترده و برنامه از پیش تدوین شده تهاجم فرهنگی غرب علیه ایران اسلامی است. احسان یاریشاطر چندی پیش در گفتگویی با نشریه ایران تایمز، چاپ خارج از کشور، بودجه مجموعه دایرة المعارف ایرانیکا را ۳۵ میلیون دلار اعلام کرد .

یاریشاطر همواره در مصاحبه ها و سخنرانیهایش بر این نکته تأکید دارد که دولت امریکا در اوج ماجرای گروگانگیری حاضر شد تا به او و طرح دایرة المعارف ایرانیکا کمک کند و این توافق را دلیل دانش پروری این دولت می داند. در حالی که کمک به یاریشاطر و همکارانش در آن شرایط، این نکته را اثبات می کند که دولت امریکا بیشتر از مبارزه سیاسی، درصدد مبارزه فرهنگی با ایران انقلابی و اسلامی است و از یاریشاطر به عنوان یک ژنرال مهاجم فرهنگی سود می برد .

یاریشاطر در مورد محلهای تأمین بودجه ایرانیکا می گوید: « هزینه های دانشنامه [ایرانیکا] از سه محل تأمین می شود؛ بنیاد علوم انسانی، دانشگاه کلمبیا، مؤسسات و



افراد فرهنگدوست [!!]، تأمین محل کار و آب و برق و برخی وسایل دیگر و همچنین پرداختها و نظارت در امور مالی دانشنامه [نیز] بر عهده دانشگاه کلمبیاست ...»

در امریکا برخی از دانشگاهها به مراکزی مانند «سیا» و «پنتاگون» به طور رسمی و نیمه رسمی، سرویسهای تحقیقاتی می دهند. این امر از مسائل آشکار جامعه امریکاست. به عنوان نمونه، دانشگاه «استانفورد» پروژه های تحقیقاتی «پنتاگون» (وزارت دفاع امریکا) را انجام می دهد و دانشگاه «برکلی» و «هاروارد» به سازمان «سیا» سرویس می دهند. دانشگاه کلمبیا نیز در شمار دانشگاههایی است که بسیاری از پروژه های تحقیقاتی خود را به سفارش و زیر نظر سازمان «سیا» انجام می دهد. این وابستگی از نکاتی است که همکاران یارشاطر نیز بدان معترف هستند: «یکی از اعضای بنیاد کیان و از مرتبترین فعال تحریف نامه ایرانیکا - که ضمناً از دوستان نزدیک یارشاطر است - در سفری به ایران، در این زمینه اذعان می کند که دانشگاه کلمبیا تحت نظارت سازمان «سیا» می باشد.

این دانشگاه که در ایالت نیویورک قرار دارد، دارای کرسی ایرانشناسی است. این کرسی را دولت امریکا در سال ۱۳۴۰ ایجاد کرده و از آن زمان تاکنون ریاست آن با احسان یارشاطر است. دانشگاه کلمبیا از منابع اصلی تأمین بودجه ۳۵ میلیون دلاری دانشنامه «ایرانیکا» به شمار می رود.

منبع دیگر تأمین هزینه های «ایرانیکا» تشکیلاتی به نام بنیاد علوم انسانی است. این مؤسسه نیز با سازمان «سیا» ارتباط دارد. «بنیاد علوم انسانی» یک مؤسسه دولتی امریکایی است. این همان مؤسسه ای است که یارشاطر آن را مظهر علم دوستی و دانش پروری دولت امریکا معرفی می کند و می نویسد: «از این مؤسسه تقاضا کردم که برای نشر دایرة المعارف و برای ادامه آن کمک کند و باید عرض کنم که این یک نشانی از علم دوستی و بیطرفی و بی نظری این گونه مؤسسات در امریکاست، چه تقاضای من مصادف بود دقیقاً با گروگانگیری در ایران... اینها با کمال خوشرویی تقاضای مرا پذیرفتند و الان شش سال است که کمک اصلی مالی برای اداره دایرة المعارف از جانب این مؤسسه تأمین می شود... البته یکی دو مؤسسه دیگر از جمله مرکز مطالعات ایرانی در دانشگاه کلمبیا هم کمک می کند. گذشته از آن یکی از افراد نیکوکار و علم دوست یعنی ابوالفتح محوی که در سویس سکونت دارد به این کار کمک می کند و وقتی آقای محوی شنیدند که یکی از شرایط مؤسسه امریکایی آن است که از منابع دیگری هم کمک به این مؤسسه برسد، ایشان آمادگی خود را اعلام کردند و الان چهارسال متوالی است که به طور منظم هر

سال کمک مالی برای اداره دایرة المعارف می کنند و نظیر این کمک را همان مؤسسه امریکایی علاوه بر کمک اصلی خودش می پردازد.»

احسان یارشاطر در مصاحبه ای با ماهنامه آرش چاپ خارج کشور، برخی از منابع مالی «ایرانیکا» را بدین شرح معرفی می کند: «تا حال چند مؤسسه فرهنگی ایرانی مثل «بنیاد محوی»، «بنیاد کیان»، «بنیاد میراث ایران» و عده ای از افراد وطن دوست ایرانی در این مقصود کمک کرده اند. مثلاً در فرانسه، دانشنامه ایرانیکا [از کمک] میرحسین زنگنه برخوردار شده است...»

احسان یارشاطر تعلق خاطر ویژه ای به صهیونیسم بین الملل دارد، تا جایی که برخی از دوستان قدیمی اش، از جمله سعیدی سیرجانی وی را «یک یهودی صهیونیست» می نامیدند. او همکاران خود در مرکز ایران شناسی دانشگاه کلمبیا را عمدتاً از میان یهودیان و عناصر صهیونیست انتخاب می کند و رفتارهایی از خود بروز می دهد که موجب شده است تا صهیونیستهای پرنفوذ امریکایی بر روی او حساب ویژه ای باز کنند. نگاهی به اسامی همکاران وی نشان دهنده علاقه و اعتماد او به صهیونیستهاست. حدود نیمی از دستیاران و معاونین یارشاطر از مستشرقین غربی می باشند که در میان آنها عناصر شناخته شده سازمان سیا نظیر «استیل ولان» و «پردزا کتور شهر» و «جان والبریج» دیده می شوند. همچنین چهره های مسئله دار ایران همچون داریوش آشوری و احمد اشرف از دستیاران دائمی وی هستند. داریوش آشوری یکی از اعضای جریان روشنفکری ایران است که اعتقادات صهیونیستی خود را علناً به نمایش می گذاشت و در جریان روزگار ستمشاهی مقالات و مطالبی علیه حرکت رهایی بخش مردم فلسطین می نوشت. او در زمره ماموران و حقوق بگیران سازمان جاسوسی «موساد» است که بارها به اسرائیل سفر کرده و پس از هر سفر، سلسله مقالاتی را در دفاع از صهیونیسم انتشار داده است.»

\*\*\*

حیف دیدم که این شاهکار دقت، و صحت و امانت در نقل مطالب، و تحقیق دقیق در مسائل از نظر خوانندگان گرامی دور بماند.

### ۱۵۰ - یکی از مطهرات مؤثر

در کتابهای فقهی از عده ای از مطهرات مانند آب و آتش نام برده شده است، ولی از یکی از مطهرات عمده ذکری به میان نیامده و آن «موت» است. غالباً می بینیم که کسی زندگی خود را در خودپرستی و خودبینی و خودستایی به سر برده و یا کسی در نتیجه پشت

هم اندازی و پرورنده سازی و نان به نرخ روز خوردن و تملق گفتن به مال و منالی رسیده است، و یا تمامی ایام عمر را با فدا کردن منافع ملی در راه منافع شخصی سپری کرده و یا از برکت نادرستی و زد و بند و ارتشاه به ثروت ناشایست رسیده است. ولی وقتی درگذشت، در اعلان تسلیت او می خوانیم: «آقای فلان، یکی از افراد وطن دوست و فداکار و شریف که عمر خود را در خدمت به میهن و دستگیری هموطنان صرف کرده بود به رحمت ایزدی پیوست.» و یا «بهمان، بزرگ خاندان فلان که پدری مهربان و فداکار و خانواده دوست بود و ایام عمر را صرف خدمت به بینویان و اعتلای نام وطن و تربیت فرزندان نمود به جاودانی پیوست.» البته در این گونه یادآوریها و اعلانتها هیچ ذکری از این که این گونه افراد چه بر سر دو یا سه زن اولشان آورده اند و چگونه به عنوان وصی، اموال کودکانی که وصایت آنها را به عهده داشته اند بالا کشیده اند و با پرداخت رشوه و یا پرداخت سهمی از مالی که به ناحق تصرف کرده اند راه زندگی آلوده خود را همواره ساخته اند نمی شود. زیرا مرگ با لیف و صابون نامرئی خود همه شرارتها و نادرستیاها و گناهان گوناگون آن مرحوم را شسته و تطهیر کرده است. قدر مرگ را باید دانست.

انسان وقتی صفحه اعلانات تسلیت را می خواند از وجود این همه افراد شریف و پاکدامن و میهن پرست و فداکار احساس افتخار می کند و احیاناً دعایی هم بدرقه راه آنان می نماید. فقط معلوم نیست با این همه افراد شریف و درستکار و خدمتگزار و فرهنگ دوست و وطن پرست و بی اعتنا به جاه و مال و مقام چرا روزگار ما چنین است که هست.

### ۱۵۱ - بله بله تا ملاقات خدا

دکتر عبدالحسین زرین کوب از دانشمندان برجسته ایران بود. سراسر عمر خود را در تحصیل و اشاعه دانش گذراند و کتابهای متعدد، نزدیک به ۳۰ جلد، در ادبیات و تاریخ و عرفان و فرهنگ ایران منتشر ساخت و بر غنای آثار تحقیقی زبان فارسی افزود. در نسل دانشمندانی که پس از محمد معین و ذبیح الله صفا و پرویز خانلری عرصه ایران شناسی را در کشور به وجود خود آراستند زرین کوب یکی از برجسته ترین دانشمندان بود و مانند هم دوره هایش غلامحسین یوسفی و زریاب خوبی و محمد امین ریاحی و احمد تفضلی جز به پژوهش و نشر دانش اعتنائی نداشت.

پس از درگذشتش، همسر با وفا و فاضل او، دکتر قمر اریان، درصدد بر آمد که برخی از تألیفات او را به زبان انگلیسی به ترجمه برساند تا فایده آنها تعمیم یابد و خواستارانی که فارسی نمی دانند نیز از خرمن دانش او برخوردار شوند. از من خواست که ترتیب ترجمه

و طبع برخی از آثار او را بدهم. با مشورت وی کتاب «پله پله تا ملاقات خدا» که شرح احوال مولانا جلال الدین و وصف سیر معنوی و عرفانی اوست انتخاب گردید و ترجمه آن به آقای دکتر مجدالدین کیوانی، استاد دانشگاه تربیت معلم سپرده شد. وی ترجمه را در مدت معهود به انجام رسانید و ترجمه با عنوان *Step by Step up to Union with God* از طرف Persian Heritage Foundation در xvii + ۴۱۰ صفحه به تازگی منتشر گردیده است.\* امید است آثار دیگری نیز از دکتر زرین کوب به ترجمه برسد.

### ۱۵۲- خواهان آرام و قراری

مسعود فرزاد از افراد جالب نسل خود، مردی خوش قلب و مهربان و دوست داشتنی بود. اما به عارضه پارانویا دچار بود و اقامت خود در انگلستان را نتیجه توطئه برخی از فضلا و صاحبان مقام در ایران می دانست. با ادبیات انگلیسی به خوبی آشنا بود و کتاب *Midsummer Night's Dream* شکسپیر را به فارسی ترجمه کرد. در ایران جزو ربهه معروف بود (هر چند که پنج نفر بودند) و با صادق هدایت و مجتبی مینوی و پرویز خانلری و بزرگ علوی نشست و برخاست داشت. گمان داشت که ترتیب درست ایات غزلهای حافظ را دریافته است و سالهایی که در انگلستان اقامت داشت همه آرزویش این بود که دیوان حافظ به صورتی که خود تنظیم کرده است به طبع برسد. پس از سالها اقامت در انگلستان به توصیه بعضی از ادب دوستان امیر اسدالله علم که ریاست دانشگاه پهلوی شیراز را نیز مدتی به عهده داشت او را از انگلستان خواست و به تدریس در دانشگاه پهلوی گماشت و همچنین وسایل طبع دیوان حافظ و تحقیقات مربوط به آن را بر اساس پژوهشهایش در اختیار او قرار داد. پژوهشهای او درباره حافظ و صحت کلمات و توالی ایات غزلهای او و غیره در ۹ جلد از سال ۱۳۴۷ تا ۱۳۵۵ (۱۹۷۶-۱۹۶۸) انتشار یافت، ولی عمر او به طبع دیوان حافظ بر اساس این پژوهشها وفا نکرد. ولی در سال ۱۳۶۲ (۱۹۸۳) دو سال پس از درگذشت او «دیوان حافظ (متن نهائی)، تصحیح مسعود فرزاد» در دو مجلد به کوشش آقای علی حصوری در تهران منتشر شد.\* اما چون روش او با روش کسانی که در نقد آثار کهن و طبع این گونه آثار صاحب نظرند سازگار نبود از حسن اقبالی برخوردار نشد.

\* توزیع این مجلد برعهده Eisenbrauns Inc. گذاشته شده است که توزیع «دانشنامه ایرانیکا» را نیز به عهده دارد. برای اطلاعات لازم می توان به [www.eisenbrauns.com](http://www.eisenbrauns.com) رجوع نمود.

♣ این اطلاعات درباره چاپ تحقیقات فرزاد مربوط به حافظ، مأخوذ از اطلاعاتی ست که آقای دکتر متینی لطفاً در اختیار من قرار دادند.

فرزاد شعر نیز می سرود، ولی نه زیاد. اشعار خود را در سه مجموعه کوچک به نامهای گل غم، بزم تنهایی، و کوه درد به طبع رساند. مجموعه اشعارش پس از درگذشت او به همت منصور رستگار فسائی با مقدمه رعدی آذرخشی به طبع رسیده است (شیراز ۱۳۶۹). اما اشعار او به خلاف اشعار بعضی نوپردازان رواج چندانی نیافته است.

زمانی که در لندن به ادامه تحصیلاتم اشتغال داشتم با او آشنا شدم و سپس دوست شدیم. قطعه شعری از خود را به نام «بن بست» با خطی که در آن او معدوله به کار نمی برد نوشت و به من داد. چندی پیش دوباره به آن برخوردم. این شعر را در ۱۹۵۲ در مجلسی که به یاد صادق هدایت به مناسبت خودکشی او گرفته شد، فرزاد خواند. به قدری با احوال هدایت و نومییدی و سرخوردگی او مناسب است که بسیاری گمان بردند این شعر را به مناسبت درگذشت هدایت و در بیان احوال او سروده است. به گمان من این شعر در میان سروده های معاصر می درخشد و کمتر شعری را از اشعار معاصران به سبک کهن به فصاحت و تأثیر آن می شناسم و کمی هم در شگفتم که هرگز اشاره ای به آن را در جایی ندیده ام. شاید برای درک محاسن آن مختصر تجربه ای از سرخوردگی و ناکامی و عزلت جویی و نیز آشنایی با شعر استادان غزل و مضامین اندوه بار آنها لازم باشد.

ابیات آن غیر از بیت آخر همه یک عده صفات مطّول است در وصف نامرادی و پریشیدگی و واماندگی و از همه جا راندگی، و آن این است:

#### بن بست

<p>از جهان آزرده جان، جویای امنی و کناری آشتی و دوستی را دوستدار جان نثاری کار را نشناخته از عار، افتاده ز کاری تا گزند خویش را در آستین پرورده ماری ابلهی، ناموخته هیچ از گذشت روزگاری نه به عزلت خوگری، نه با حریفان سازگاری هم ز فقر خویش نزد اهل دولت شرمساری تنگ هر مستی، به جان بیزار از هر هوشیاری راه بی رهبر خطا رفته، پشیمان رهسپاری خط هستی را پریشان خوانده بی آموزگاری جسته و نا یافته در هیچ قلبی زینهاری بس نه آن بهتر که مرگش وارهاند؟ آری! آری!</p>	<p>خسته از آوارگی، خواهان آرام و قراری ماجرا و گفتگورا دشمن ناکینه جویی دوست از دشمن نکرده فرق، خورده تیر غدیری سالها خون خورده ای، شادی ز خود کرده دریغی ساده لوحی، ناپذیرا از تجارب نقش پندی روز و شب با خود ستیزی، نیز از مردم گریزی هم به دولت پشت پا زن بر سیل اهل فقری رانده از کوی خرد، ناخوانده زی بزم جنونی مانده بی مطلوب و طالب، از طلب نابرده سودی چشم معنی جوی گرچه دوخته بر دهر عمری حیرت و حسرت نصیبی، در همه شهری غریبی وا رهد ز ازردگی هرگز چنین آواره ای؟ نی! نی!</p>
--	---

## ۱۵۳ - فرهنگ قرآن

آخرین کتابی که به همت دانشمند و محقق کم نظیر، استاد محمد علی امیر معزی، استاد دانشگاه سوربن انتشار یافته «فرهنگ قرآن» است:

*Dictionnaire du Coran, Paris, 2007.*

این کتاب که با همکاری و شرکت عده زیادی از پژوهشگران اسلام و دانشمندان طراز اول منتشر شده و به انگلیسی و ایتالیایی نیز ترجمه و طبع گردیده است بهترین راهنمایی است که من درباره قرآن دیده ام.

کمتر مبحثی از مباحث کلامی و تاریخی و جغرافیایی و اخبار مذاهب و فرقی اسلامی و غیر اسلامی می توان یافت که مقاله جامع، ولی فشرده ای درباره آن در این فرهنگ بسیار مفید توان یافت، درباره مسائلی که مورد اختلاف میان دانشمندان اسلام بوده است، مطالب با کمال بیطرفی و بدون جانبداری ارائه شده. مباحث مذهب شیعه نیز در این فرهنگ به درستی ادا شده است. از این گذشته از شرح حال بزرگان اسلام مثل خلفای راشدین و ائمه شیعه غفلت نشده است. برای درک اسلام و آشنایی با قرآن و سوره ها و احکام آنها و مسائلی که مورد توجه و گفتگوی علمای اسلام قرار داشته من کتابی به سودمندی این فرهنگ نمی شناسم.

باید از استاد امیر معزی سپاس داشت که در طی سالها با کتابها و مقالات متعدد خود در روشن ساختن مباحث مذهب شیعه و به خصوص صور نخستین این مذهب و جنبه های باطنی و سری آن بیش از هر دانشمند دیگری کوشیده است.

## ای شعرِ پارسی

مجلهٔ بخارا، در شمارهٔ نوروز ۱۳۸۷، «پنجاه شعر چاپ نشده» استاد شفیعی کدکنی، ادیب، محقق، و شاعر نامدار معاصر را در زیر عنوان «بهار کاغذین» به چاپ رسانیده است. از آنها پنج شعر «ای شعر پارسی»، «بخوان ای مرغ!»، «این جا کسی آرمیده است»، «صبح لیدن»، و «توکیو» را در این شمارهٔ ایران شناسی از نظر خوانندگان می گذرانیم تا بدانند «هنوز گویندگان هستند اندر عراق...»

### ای شعرِ پارسی

ای شعر پارسی! که بدین روزت اوفکند؟  
کاندر تو کس نظر نکند جز به ریشخند

ای خفته خوار بر ورق روزنامه ها!  
زارو زبون، دلیل و زمین گیر و مستمند

نه شور و حال و عاطفه، نه جادوی کلام  
نی رمزی از زمانه و نی پاره ای ز بند

نه رقص و آژه ها نه سماع خوشِ حروف  
نه بیج و تابِ معنی، بر لفظ چون سمند

یا رب کجا شد آن فرّ و فرمانروایی ات  
از نافِ نیل تا لبه رودِ هیرمند

یا رب چه بود آن که دل شرق می تپید  
با هر سرودِ دلکشت از دجله تا زرنند

فردوسی ات به صخره ستوار واژه ها  
معمارِ باستانی آن کاخِ سر بلند

ملاح چین، سروده سعدی، ترانه داشت  
آواز برکشیده بر آن نیلگون پرند

روزی که با یکوبان رومی فکنده بود  
صیدِ ستارگان را در کهکشان کمند

از شوقِ هر سروده حافظ به مُلک فارس  
نبضِ زمانه می زد، از روم تا خجند

فرسنگهای فاصله، از مصر تا به چین  
کوته شدی به معجزِ یک مصرعِ بلند

اکنون میانِ شاعر و فرزند و همسرش  
پیوند بر فرار نیاری به چون و چند

زیبید کزین ترقی معکوس در زمان  
از بهر چشم زخم، بر آتش نهی سپند!

کاین گونه ناتوان شدی اندر لباس نثر  
بی فُرب تر ز پشکلِ گاووان و گوسپند

جیع بنفش آمد و گوش زمانه را



آکند از مزخرف و آژرد زین گزند

جای بهار و ایرج و پروین جاودان  
جای فروغ و سهراب و امید ارجمند

بگرفت باوه‌های گروهی گزافه‌گوی  
کلپتره‌های جمعی در جهل خود به بند

آبشخور تو بود، هماره ضمیر خلق  
از روزگارِ «گاهان» و روزگارِ «زند»

واکنون سخنورانت یک «سطر» خویش را  
در یاد خود ندارند از زهر تا به قند

در حیرتم ز خاتمه شومت، ای عزیز!  
ای شعرِ پارسی که بدین روزت اوفکنند؟

**بخوان ای مرغ!**

بخوان ای مرغ! از ژرفای جانت  
که می ترسم زمان ندهد امانت  
چه می گویی، چه می جویی، چه داری  
که لب پر می زند عشق از بیانت

بخوان ای مرغ! در آیین عشاق  
که آوازت بر آرد سر ز آفاق  
تو دانی حال من، من حال تو، آه!  
دو تنها و دو مهجور و دو مشتاق

بخوان ای مرغ! بر آن شاخه دور  
رهی شیرین ولی در برده شور  
گهی «زابل» گهی «نوروز خارا»  
گهی «گلریز» و گاهی «مسجد نور»

بخوان ای مرغ! شعرت را به تکرار  
مگو: تکرار خوش ناید به هنجار  
ندیدم خوشتر از شعرت که شعری ست  
« به لفظ اندک و معنی بسیار »

بخوان ای مرغ! از آن شاخ انبوه  
سرود عشق را در راه اندوه  
چه آوازی، چه آوازی، چه شیرین!  
چه اندوهی، چه اندوهی، چه بشکوه!

۸۳/۵/۳۱

این جا کسی آرمیده است  
این جا کسی آرمیده ست  
که در همه عمر،  
قلبش،  
با مهر ایران تبیده ست

ای رهگذارِ شتابان!  
آن کس که در زیر پایت  
خوا بیده در زیر این سنگ  
بیداری زندگی را  
در جان مشرق دمیده ست

بی اعتنا مگذرا این سان  
این جا کسی آرمیده است.

۸۳/۴/۱۹، احمد آباد

صبح لیدن

صبح بهار است، وه! چه صبح بهاری!

□

هر چه درین بیکرانه ژرف و شگرف است

این همه را، لحظه ای بینه به کناری  
 حیره شوا کنون به کفتری که به هر گام  
 همره گام تو گام می زند آرام  
 چینه ز روی زمین، کنار تو چینه  
 در نگه او چه اعتماد و وقاری!

□

خوب به جای آرکز کجای جهانی  
 در وطن تو، به جان خویش، تنی را  
 نیست چنین زینهار و قول و قراری.

□

صبح بهار است، وه! چه صبح بهاری

لیدن ۹۶/۴/۵

### توکیو

چو با «تو» می شود آغاز نامش  
 مرا زیبا بود، هر صبح و شامش  
 خوشم با «تو» میان اهل شهری  
 که حرفی در نیابم از کلامش.

توکیو، خیابان اومته سانندو

می ۱۹۹۹

## خیام: شاعر لحظه های برق آسای حضور\*

خیام نه عارف به معنای متعارف کلمه است (گیرم بسیاری از اهل تصوف او را از خود می دانند)، و نه فیلسوفی مشایی ست، نه فقیه است و نه شاعر عهد خود - چرا که شخصیت شاعر او به دقت تمام زیر ظاهر دانشمندش پنهان بود و نخستین اشاره به چند رباعی او بیش از یک صد سال پس از مرگش کشف شد. با این حال می دانیم که این انسان بی بدیل، ریاضیدانی برجسته و منجمی پر آوازه بود که تقویم خورشیدی را اصلاح کرد و در اکثر علوم دوران خود استادی مسلم بود. خیام را مردی منزوی، کم گو تا حد کج خلقی، و دیرجوش توصیف کرده اند. گوشه گیر مشهوری که رباعیات دیر یافته اش که عده ای را به وجد می آورد و گروهی را به تکفیرش وا می دارد، سرمشقی می شود برای خیل مقلدان گمنامی که حجم رباعیات منتسب به او را به طرزی اغراق آمیز گسترش داده اند.

خیام در یکی از دورانهای دشوار تاریخ ایران می زیست. معتزله، که به اصالت عقل در اسلام گرایش داشتند، به دست حنبلی ها - یکی از چهار فرقه تسنن - برافتاده بودند، در حوزه تفکر، اشاعره، که عقل گرایی افراطی معتزله نگرانیشان می داشت، در فلسفه و علوم طبیعی به دیده تردید می نگریستند و علوم نقلی را بر آنها اولویت می دادند. سلجوقیان ترک نژاد که بر ایران حکومت می راندند، در همان اوان به اسلام گرویده بودند و از همه معایب نو دینان برخوردار بودند، یعنی غالباً از شدت افراط در زهد، به گناه آلوده

\* این مقاله ترجمه ای است از: «*Khayyám, ou le temps instantanéiste des éclairs de présence*» در کتاب *Les illusions de l'identité*، نوشته داریوش شایگان، Paris, Félin, 1992.

می شدند. آنان فلسفه و علوم را خواری می شمردند و برای قرآن و سنت بیشترین ارج را قائل بودند. در خراسان - که شهر نیشابور، زادگاه و سکونتگاه خیام، در آن است - فیلسوفان و عارفان به زندقه و کفر و نامسلمانی متهم می شدند. اندکی پس از خیام بود که ابوحامد محمد غزالی، عالم بزرگ عصر، کتاب تهافت الفلاسفه را به تحریر درآورد که در آن با سلاح دیالکتیک عقلی به نبرد با مسلمات فلاسفه رفته است.

عمر خیام در چنین محیطی زندگی می کرد و می توان درک کرد که چرا چنان محتاط بود و از انتشار اشعارش که همه جزمها را به زیر سؤال می برد، پروا داشت. بیزاریش از زاهدان و متحجران و منع و نهی مذهبی، در مبارزه جویی چیزی از حافظ کم ندارد - حافظ سالها بعد از او همان نبرد را با لحنی پرشورتر اما با ابهام و ابهام ادامه داد. خیام می کوشید شعرش را، که جنبه خصوصی تفکر او را نشان می داد، برای خود و پنهان از دیگران نگاهدارد. مدتها بعد بود که اخلاف او توانستند این نادره در مکنون را از زیر خروارها خاک بیرون کنند.

درک تفکر خیام، به رغم سادگی گمراه کننده آن، سخت دشوار است: به ماسه نرم می ماند که از میان انگشتان فرو می ریزد. هر چه در نگهداشتنش بیشتر بکوشی، زیر ظاهر دیدگاهی که در نگاه اول و از قراءت سطحی و اولیه آن دریافت می شود، بیشتر از دست فرو می لغزد و پیام این قراءت سطحی روشن است: می گوید این جهان نه آغازی دارد و نه پایانی. همه چیز گذراست. مرگ در هر لحظه و آن در کمین است، در سرشارترین آنات زندگی بیرحمانه از کمینگاه خود برون می جهد و به ما می گوید: «من این جایم.» همه چیز محکوم به فناست. این دسته که بر گردن کوزه است پیش از این دست نوازشگری بوده است بر گردن زیبارویی فتان. آن کاخها که زمانی به گنبد آسمان فخر می فروختند، و بهرام در آنها جام می گلگون را بلند می کرد، اکنون تلی ویران اند. دوزخ جز شرری از رنج بیهوده ما نیست و بهشت همین لحظه والای آسایش ماست. (دوزخ شرری زرنج بیهوده ماست / فردوس دمی ز وقت آسوده ماست). جهان از حس و شعور و درک عاری ست و هر کس در آن نقش اوهام خود را می بیند.

بنیاد جهان بر بوجی و بیداد راست است: اگر سینه زمین را بشکافی چه درها و گوهرها که در او نمی یابی:

ای چرخ همه خرابی از کینه توست      بیدادگری شیوه دیرینه توست  
وی خاک اگر سینه تو بشکافند      بس گوهر پر بها که در سینه توست  
حتی نام آورترین کسان، «آنان که محیط فضل و آداب شدند»، چیزی از آن در نیافته و

توانسته اند «راه از این شب تاریک» «به روز برند»<sup>۱</sup>،  
 نه رستاخیزی در کار است، نه بازگشت و رسیدن به اصل و مبدئی، و نه امیدی که «بعد  
 از هزار سال از دل خاک» چون سبزه بر دمی.<sup>۲</sup>  
 خیام می گوید اگر قرار شود که به جای «یزدان» فلک را از نو بسازد، چنان فلکی  
 می سازد که در آن «آزاده به کام خود رسیدی آسان».<sup>۳</sup>  
 این که خطاهای خود را به چرخ و فلک نسبت دهیم کاری ست عبث. زیرا که «چرخ  
 از تو هزار بار بیچاره تر است».<sup>۴</sup>  
 کسی را یارای شکافتن راز کیهان نیست، جهان «فانوس خیال» است که بر گردش،  
 «ما چون صوریم کاندر او حیرانیم».<sup>۵</sup>  
 ما «لعبتکنانیم» که دستی نامرئی ما را به تماشاخانهٔ جهان می آورد و بی درنگ  
 به «صندوق عدم» باز می گرداند.<sup>۶</sup>  
 آنان که از این جهان خاک رفته اند، دیگر باز نمی گردند و کسی از آن دیار  
 باز نگشته که با ما بگوید «احوال مسافران دنیا چون شد».<sup>۷</sup>  
 خیام می گوید که سرّی در کار نیست و چون پردهٔ اسرار که در پس آن سرنوشت ما را

- |                                   |                                  |
|-----------------------------------|----------------------------------|
| ۱- آنان که محیط فضل و آداب شدند   | در جمع کمال شمع اصحاب شدند       |
| ۲- ای کاش که جای آرמידن بودی      | یا این ره دور را رسیدن بودی      |
| ۳- گر بر فلکم دست بدی چون یزدان   | چون سبزه امید بردمیدن بودی       |
| ۴- شادی و غمی که در قضا و قدر است | برداشتنی من این فلک را ز میان    |
| ۵- این چرخ مکن حواله کاندر ره عقل | کآزاده به کام خود رسیدی آسان     |
| ۶- ما لعبتکنانیم و فلک لعبت باز   | نیکی و بدی که در نهاد بشر است    |
| ۷- افسوس که سرمایه ز کف بیرون شد  | چرخ از تو هزار بار بیچاره تر است |
|                                   | فانوس خیال از او مثالی دانیم     |
|                                   | ما چون صوریم کاندر او گردانیم    |
|                                   | از روی حقیقتی نه از روی مجاز     |
|                                   | افتیم به صندوق عدم یک یک باز     |
|                                   | در پای اجل بسی جگرها خون شد      |
|                                   | کاحوال مسافران دنیا چون شد       |
|                                   | کس نامد از آن جهان که پرسم از وی |

رقم می زنند بر افتد، جز نیستی چیزی نمی ماند.<sup>۱</sup>

رشته جهان را از سر لاشعوری بافته اند؛ اگر نظام جهان در حد کمال است، چرا آن را تغییر دهیم و اگر ناقص است خطا از کیست: «گر نیک آمد شکستن از بهر چه بود / ورنیک نیامد این صور، عیب که راست؟» میان کفر و دین، و میان شک و یقین تنها نفسی راه است، نفسی که همراه با لحظه های فرآر در گذر است «از منزل کفر تا به دین یک نفس است / از عالم شک تا به یقین یک نفس است» پس: «این یک نفس عزیز را خوش می دار / چون حاصل عمر ما همین یک نفس است». این نفس و این دم را باید پیش از آن که بگذرد، دریافت، و پیش از آن که پیاله بشکند باید آن را نوشید.

از عشق برخوردار شو پیش از آن که باد اجل جامه لطیف هستی را بر درد.<sup>۲</sup>

جهان پیش از ما بوده است و بعد از ما نیز خواهد بود. «زین پیش نبودیم و نبدهیچ حلال / زین پس چونباشیم همان خواهد بود.» پس آیا بهتر نیست که نه ظهوری در کار باشد،<sup>۳</sup> نه تحولی و نه هستی ای.

در جهانی چنین متغیر، دروغا که همه چیز بر باد است. ما تنها یک دم مهلت داریم و این دم نیز خود جز هیچ نیست.<sup>۴</sup>

این قراءت سطحی رباعیات خیام سبب شده است که او را با کلیشه های چندی توصیف کنند که از آنها آگاهیم: او را اپیکوری و لذت طلب (hedoniste) و دهری مذهب خوانده اند. دهریون به ابدیت در این جهان باور دارند و زندگی پس از مرگ و رستاخیز و پاداش و عقوبت و وجود فرشته و دیورا رد می کنند. از همین روست که خواندن سطحی خیام کاری نسبتاً آسان است. جهان بینی اش که از این خواندن سطحی رباعیات بر می آید جذاب، سرراست، واضح و بی ابهام است.

- |                                   |                                    |
|-----------------------------------|------------------------------------|
| ۱- اسرار ازل را نه تودانی و نه من | وین حرف معما نه تو خوانی و نه من   |
| هست از پس پرده گفتگوی من و تو     | چون پرده بر افتد نه تومانی و نه من |
| ۲- ایام زمانه از کسی دارد ننگ     | کاو در غم ایام نشیند دل ننگ        |
| می خور تو در آبگینه با ناله چنگ   | زان پیش که آبگینه آید بر سنگ       |
| ۳- گر آمدنم به من بُدی نامدمی     | ورنیز شدن به من بُدی ناشدمی        |
| به زان بُدی که اندر این دیر خراب  | نه آمدمی، نه شدمی، نه بُدمی        |
| ۴- ای بیخبران شکل مجسم هیچ است    | وین طارم نه سپهر ارقم هیچ است      |
| خوش باش که در نشیمن کون و فساد    | وابسته یک دمیم و آن هم هیچ است     |

اما آیا می توان تنها در همین سطح باقی ماند؟ به راستی این جهان بینی که به هر صورت در بیرون از چارچوبهای رایج مذهب و عرفان قرار دارد، از چه حکایت می کند؟ این جهان بینی از وارون سازی کامل نظام هستی شناختی جهان حکایت می کند. خیام تنها شاعر - متفکر ایرانی ست که نظام «افلاطونی» جهان را به کلی زیر و رو می کند. اگر نزد نیچه جا به جایی جهان «افلاطونی» به قیمت برتری دادن به جسم مرتبط با عقل تمام می شود، یا به عبارت دیگر، اگر «نیچه به عنوان متفکر ضد متافیزیک و جا به جا کننده نظام افلاطونی، همچنان فیلسوفی افلاطونی باقی می ماند»<sup>۱</sup> اما جا به جا سازی خیام نوعی به تعلیق درآوردن «آن»<sup>۲</sup> است که از استمرار می گریزد، استمراری که خود تکرار و بازگشت ابدی پدیده های مشابیه است. اما آن که بی وقفه تکرار می شود و باز می گردد، انسان نیست. خیام مدام تکرار می کند که ما دیگر هرگز بر صحنۀ تماشاخانۀ جهان باز نمی گردیم.

همچنان که کوزه امروز، در گذشته انسانی چون من بوده است،<sup>۲</sup> من نیز روزی چون او خواهم شد، همان گونه که آن دیگری که مرا در دست گرفته به نوبۀ خود کوزه ای در دست دیگری خواهد بود و این وضع ادامه می یابد؛ و در این تکرار مکرر، که رشته استمرار را می بافتد، وقفه ای وجود ندارد. اگر چه موقعیتها بسته به این یا آن شخص، با یکدیگر تفاوت دارند، اما ضرب آهنگ جنون آمیز این وضعیتهای مشابیه بی هیچ تفاوتی و به یکسان تداوم می یابد.

آن دمی که در آن به راستی به آگاهی می رسم، مرا نجات می دهد. یعنی دمی که مرا در میان «هلالین» و در فاصلۀ میان دو توالی قرار می دهد و به این ترتیب مرا از این دور مسلسل به در می برد و از تهاجم تکرار استمرار در امان می دارد.

جهانی که خیام ترسیم می کند در خارج از حیطۀ مذهبی و اسطوره قرار دارد. در این جهان نه از عوامل کشف و شهود، از آن گونه که نزد حافظ سراغ داریم و نوعی جغرافیای هستی را به دست می دهد، خبری ست و نه از بینودنی مولانا که از طریق جریان سیل آسای صور، جان را به سوی «هفت پرده افلاک» بر می کشد اثری؛ نه از حکمت عملی سعدی در

۱- Martin Heidegger, *Nietzsche*, IL trad. Pierre Klossowski, Gallimard, Paris, 1961, p. 180

۲- این کوزه چو من عاشق زاری بوده ست در بند سر زلف نگاری بوده ست  
این دسته که بر گردن او می بینی دستنی ست که بر گردن یاری بوده ست



آن نشانی ست و نه از خاطره اساطیری فردوسی نمونه ای. این جهان، جهانی ست بیرون از صورتها و الگوهای ازلی، بیرون از حیطة ادیان و مختصاتش، از عروج و رستاخیز و معاد. جهانی ست برهوت که معنایش را از عریانی اش می گیرد. خیام از نقطه صفر آغاز می کند: از منطقه حثی ای که در آن جا همه خاطره ها زوده شده اند، همه عقاید پیش پنداشته، همه «ما تقدم» های فلسفی، کنار رفته اند، نقطه پوچی نگاهی سرشار از حیرتی مدام. اما نگاهی نسبت سرد و یخ زده، بس که بصیرتی که از آن سرشار است برنده و بی مهر است. این نگاه به نوعی بدبینی و جودی منتهی می شود که از سر یأس و نومیدی نیست بلکه از بی اعتنائی فاخر کسی حکایت دارد که پشت سکه، یا روی دیگر امور را می بیند. یعنی نگاه کسی که، در جایی که دیگران صورتهای آرامش بخش و نشانه های آشنا می بینند، جز خلأ و پوچی نمی یابد. با پرده دری خیام فقر محتوا آشکار می شود، فقری چنان متراکم، و به ویژه چنان پر بار از عدم و سرشار از غیبت که بی معنایی، خود واضح و موزع همه معناها می شود.

زمان حضور خیام نه از مقوله بازگشت به مبدأ و اصل است و نه مطابق طرحی الهی یا معطوف به غایتی خاص بسط می یابد. بلکه به گونه «آئینی» ست که از نموده ها به وجود آمده است، و به مکثهایی که در برهوت «عدم» همچون واحه های درنگ است، قطعه قطعه می شود. آئی که، مانند گسستی میان دو واقعه به ناگهان ظهور می کند: گسستی میان آنچه بوده است و آنچه دیگر نیست، میان دست و دسته کوزه، میان «مگسی که پدید می آید و ناپدید می شود»، میان دم و باز دم. مهلت و فرصتی به اندازه «گست صاعقه آسا» میان آنچه پدیدار می شود و آنچه در واقعیت وجود ندارد، یعنی به اندازه اجل. این زمان حضور بیش از هر چیز به باورهای بودایی نزدیک است. فراموش نکنیم در آن روزگار نفوذ آیین بودا که برخی آن را آیین «بودای ایرانی» خوانده اند هنوز در خراسان بزرگ تأثیر خود را حفظ کرده بود.

به طور کلی، قالب رباعی، قالبی مناسب این شعر است. این قالب شعری با خیام شناخته و عجین است و با خیام به عالی ترین ارج خود رسیده است. رباعی شعری ست مرکب از چهار مصراع که سه و گاه هر چهار مصراع هم قافیه اند. شعری ست موجز که در قالب آن اندیشه به طرزی بی نهایت فشرده بر خود متراکم می شود و نوعی حالت روحی را القا و بیان می کند. این حالت روحی گاه به شکل پرسشی ظاهر می شود و گاه به صورت تأییدی موجز و کوتاه است. گاه جنبه تردید و شک دارد، گاه طنز آمیز است، و گاه یاد و دروغ گونه است - همچون آن فاخته ماتم زده ای که بر ویرانه های کنگره قصری پر جلال

به اندوه تکرار می کند: «کوکو، کوکو.»<sup>۱</sup>

رباعی شاید بهترین قالب برای این جهانی بینی صاعقه آساست. اما این جهانی بینی صاعقه آسا خود چیست؟ در این جا باید بار دیگر به درون مایه های بلند خیام بازگردیم و این بار آن را در سطحی دیگر بازخوانی کنیم.

جهان دو دروازه دارد: از دری به درون می آییم، و از در دیگر به در می شویم. انسان میان دو عدم گرفتار است.<sup>۲</sup> و این امر ناشی از نقصی است که در ذات چیزها، در بیهودگی ذاتی و ازلی جهان، مستقر است. میان این دو عدم، حله هستی از رنج بافته شده است، اما رنجی چنان اساسی که به نوعی پرده بنیاد وجود را تشکیل می دهد، چرا که وجود جز باز تولید نیست: «ناآمدگان اگر بدانند که ما / از دهر چه می کشیم نایند هنوز».<sup>۳</sup>

نیک و بد روزگار را به چرخ نسبت مده که چرخ لایعقل، در حل معمای وجود هزاران بار از تو عاجزتر است.<sup>۴</sup>

انسان از خاک برآمده و بر باد می شود - (پایان سخن شنو که ما را چه رسید / از خاک برآمدم و بر باد شدیم) و همچون قطره ای که به اقیانوس عدم، به ذره غبار، و به توده فشرده زمین می پیوندد، آمدن و رفتن او بازنماییِ ظهور ناچیز یک مگس است.<sup>۵</sup>

در برابر این بیهودگی جهان، خیام دو تلقی جداگانه اما مکمل یکدیگر را اختیار می کند. دو تلقی که با دو وجه تشکیل دهنده چیزها هماهنگی دارد: تلقی سلبی که عبارت از نابود کردن همه توهمات، به ضرب توهم زدایی ای برق آسا و خیره کننده است، و تلقی ایجابی که می کوشد در میان خرده ریز کشتی شکسته هرج و مرج جهان، لنگر لحظه

- ۱- آن قصر که بر چرخ همی زد پهلو  
دیدیم که بر کنگره اش فاخته ای  
بنشسته همی گفت که: کوکو، کوکو
- ۲- چون حاصل آدمی در این جای دودر  
خرم دل آن که یک نفس زنده نبود  
جز درد دل و دادن جان نیست دگر  
و آسوده کسی که خود نژاد از مادر
- ۳- اسرار ازل را نه تودانسی و نه من  
هست از پس پرده گفت و گوی من و تو  
وین حرف معمانه تو خوانی و نه من  
چون پرده برافتد نه تومانی و نه من
- ۴- نیکی و بدی که در نهاد بشر است  
با چرخ مکن حواله کاندیره عقل  
شادی و غمی که در قضا و قدر است  
چرخ از تو هزار بار بیچاره تر است
- ۵- یک قطره آب بود و با در یا شد  
آمد شدن تو اندر این عالم چیست؟  
یک ذره خاک و با زمین یکتا شد  
آمد مگسی پدید و ناپیدا شد

حضور را باز یابد.

خیام در تلقی سلبی خود بی رحم است. برای ما چه اهمیتی دارد که این جهان محدث باشد یا قدیم وقتی به جایی می رویم که معنایی ندارد.<sup>۱</sup> و نیز چه فرقی دارد که جهان بر وفق مراد ما باشد یا نباشد، وقتی که بنیاد وجود و هر آنچه به آن مربوط می شود لزوماً جز «خواب و خیال و فریب و وهم و دمی فرار» نیست.<sup>۲</sup>

همه ما به خاک بدل خواهیم شد و بقایای ما به منزله کودی خواهد بود برای دگردیسیهای دیگر. بدن ما آجری خواهد شد برای ساختن گورهای دیگر برای قربانیان دیگری که از پی می آیند<sup>۳</sup> و این تل خاک که این طفل خرد الک می کند، در سینه خود چشم پرویز و کاسه سر کیقباد را پنهان کرده است.<sup>۴</sup>

به عبارت دیگر، جهان گورگاهی ست عظیم، کارگاهی ست که در آن از خاک رفتگان قالبهای تازه می سازند. اما قالبهایی که به طرزی خستگی ناپذیر باز تولید همان الگوها و همان وضعیتهای پیشین هستند. از همین روست که خیام جهان را «کهنه رباط» و «صحرای عدم» می خواند.<sup>۵</sup> یا بزمی گسترده می داند که بر سر آن گدایان و شاهان خاک شده گرد می آیند و به عبارت دیگر سراسر نمایشی اندوهبار است میان دو عدم. نمایشی که در آن هیچ چیز معنایی ندارد. نه بهشتی هست، نه دوزخی، نه معادی و نه بازگشتی به اصل و نه هیچ

- |                                     |                                  |
|-------------------------------------|----------------------------------|
| ۱- چون نیست مقام ما در این دهر مقیم | بس بی می و معشوق خطایی ست عظیم   |
| تا کی ز قدیم و محدث امیدم و بیم؟    | چون من رفتم جهان چه محدث چه قدیم |
| ۲- شادی بطلب که حاصل عمر دمی ست     | هر ذره ز خاک کیقبادی و جمی ست    |
| احوال جهان و اصل این عمر که هست     | خوابی و خیالی و فریبی و دمی ست   |
| ۳- از تن چو برفت جان پاک من و تو    | خشتی دو نهند بر مفاک من و تو     |
| و آنگه ز برای خشت گوردگران          | در کالبدی کشند خاک من و تو       |
| ۴- ای پسر خردمند بگه تر برخیز       | آن کودک خاک بیز را بنگر تیز      |
| پندش ده و گو که نرم نرمک می بیز     | مغز سر کیقباد و چشم پرویز        |
| ۵- در مفرش خاک خفتگان می بینم       | در زیر زمین نهفتگان می بینم      |
| چندان که به «صحرای عدم» می نگرم     | ناآمدگان و رفتگان می بینم        |

و یا

این کهنه رباط را که عالم نام است	آرامگه ابلق صبح و شام است
بزمی ست که وامانده صد جمشید است	گوری ست که خوابگاه صد بهرام است

چیز دیگر. در این جا خیام به ضرب ایجازی کوبنده و با بصیرتی انعطاف نا پذیر همه توهّمات متافیزیکی را که انسان در طی اعصار و قرون ساخته و پرداخته ویران می کند.

اما فضای میان دو دروازه همچنین نمایی ست که لجوجانه تکرار می شود. خیام از طریق تصاویر کوزه گر، کوزه، اعضای پخش و پلا شده اجساد پوسیده موجودات که با اشکال گوناگون گل کوزه گری همسان می شود، تکرار متوهم پدیده ها را نشان می دهد. با پیش بینی قریب الوقوع بودن واقعه ای که برایم روی می دهد، با به تعلیق درآوردن این عمل پیش بینی شده، که همان دم و لحظه است، از مرگ فرا می گذرم و این دم گسستی ست که بیرون از توالی قریب الوقوع واقعه روی می دهد، به نحوی که حالت ناگهانی بودن آن را می گیرد، آن را مهار می کند، و هجوم مجددش را باطل می سازد: اگر این سبزه زاری که در این لحظه آن را می ستاییم «تماشاگهی» ست که خود را در برابر نگاه مجذوب ما به جلوه در می آورد، سبزه ای که از خاک وجود ما می روید تماشاگه کسان دیگری خواهد بود که بعد از ما خواهند آمد. (این سبزه که امروز تماشاگه ماست / تا سبزه خاک ما تماشاگه کیست). به هوش باشیم که این سبزه نرم که زیر پای خود لگد مال می کنیم از خاک زیباروی دلربایی نشو و نما کرده است.

آنچه بی وقفه باز می گردد، انسان نیست، و خیام هرگز از تکرار این که بازگشتی در کار نیست خسته نمی شود.<sup>۱</sup> و آنچه تکرار می شود و باز می گردد جز ضرب آهنگ جنون آمیز وضعیتهای مشابه نیست.

تلقی دوم خیام از دیدگاه گذرا بودن چیزها بر می خیزد که می توان گفت جنبه ایجابی نگاه اوست. خیام در برابر جریان تکراری پدیده ها، ما را به یادآوری و باز یادآوری مدام متناهی بودن چیزها می خواند. دمی از هشدار دادن به ما دست بر نمی دارد؛ در هر نفس

۱- از جمله رفتگان این راه دراز بازآمده ای کو که به ما گوید راز

هان بر سر این دوراهه آرو نیاز

و یا :

می خور که به زیر گل بسی خواهی خفت

زی مونس و بی رفیق و بی همسر و جفت

ز نهار به کس مگو تو این راز نهفت

و یا :

وقت سحر است خیزی ای مایه ناز

نرمک نرمک باده خور و چنگ نواز

کانهها که بجایند نباید بسی

وانها که شدند کس نمی آید باز

تکرار می کند که: بیاید! جهان چنین است، خطری که در کمین است چنین است، سرنوشت شما این است! مراقب لحظه فراری که می گریزد، باشید، مراقب توهمات باشید، مراقب وعده های فریبنده، مراقب دامهایی که می خواهند ورطه ای را که در آن قرار دارید پر کنند، باشید! همچنین مراقب یاوگی و بی معنایی جهان باشید! در هر لحظه، در هر دم و بازدم، هشیار باشید. این هشدار دائم که خیام تقریباً در هر رباعی آن را از سر می گیرد، بی وقفه بر منتهای بودن اجتناب ناپذیر وجود تاکید می کند. تناهی ای که فضای میان دو درنگ - گاه زندگی را پر می کند و در دو سطح بیان می شود. در سطح اول، به صراحت از منتهای بودن وضعیتهای مشابهی که باز می گردند و تکرار می شوند خبر می دهد و بدین سان نوعی تذکر و یادآوری ست. در سطح دوم رشته سخن را به دست می گیرد و به هشدار مستقیم بدل می شود. کوزه خود به سخن می آید که: هوش دار! من همچو تو بوده ام، و تو چون من خواهی شد!

جویبار لحظه ها بی وقفه جاری ست، و تو خود می دانی که چه در انتظارت نشسته است: یا اکنون و یا هرگز.

یادآوری مدام تناهی جهان از توهم آرمان شهرها پرده بر می دارد، ضرب آهنگ هذیانی وضعیتهایی را که بدون زحمت باز تولید می شوند افشا می کند. قریب الوقوع بودن پایدانی را که در انتظار ماست پیش بینی می کند و، به این ترتیب، بر این درنگ کوتاهی که همان توجه آگاهی آور لحظه حضور است، تاکید می کند. آگاهی خیامی نه چون مولانا عاطفی ست، و نه چون حافظ هنرمندانه و پراحساس است. آگاهی خیام عمل ناب هشیاری ست که گاه از طریق مستی شرابی که بیداری را سیراب می کند و گاه از طریق تیغ برنده نگاهی که صاعقه وار از نمودها و پدیده ها سر به در می آورد، تجربه می شود. این دم، همه استمرار را، با همه گذشته ای که در پی خود دارد، با همه آینده ای که نویدش را می دهد و با همه بارزلی ای که بر دوش دارد، چنان در خود فشرده و متراکم می کند که آن را در یک نقطه - فضای فراموشی، منفجر می کند. شاعر می گوید با باده همنشین شو چرا که سراسر قلمرو سلطنت محمود به این یک دم نمی ارزد. ناله چنگ را بشنو که صوت داود در آن است. به آنها که رفته اند و به آنها که آمده اند میندیش. خوش باش زیرا که

- ۱- بر سنگ زدم دوش سبوی کاشی / سرمست بدم چو کردم این اوباشی  
با من به زبان حال می گفت سو / من چون تو بدم، تونیز چون من باشی

مقصود از جهان همین است.<sup>۱</sup> مقصود بی مقصود کل هستی در این نقطه انفجاری به طرزی معجزه آسا تقطیر می شود. نقطه ای که در آن گذشته و آینده، بهشت و دوزخ، در فراموشی ای که شکل دهنده لحظه حضور است زائل و زدوده می شود. حضوری که انطباق دو وجه چیزهاست؛ وجه ظاهری و وجه واقعی؛ خیام می گوید مقصود از حیات تنها یک نفس است.

از منزل کفر تا به دین یک نفس است از عالم شک تا به یقین یک نفس است  
این یک نفس عزیز را خوش می دار کز حاصل عمر ما همین یک نفس است  
زیرا معلوم نیست این دمی را که فرو می برم بتوانم بار دیگر بر آورم. (پُر کن قدم باده  
که معلوم نیست / کاین دم که فرو برم، بر آرم یانه). دم، لحظه، لنگر درنگ من است در  
صحرای عدم. تلافیگاه دو وجه چیزهاست؛ جایی ست که در آن زمان چنبر سلطه خود را  
باز می کند و باز محکم می بندد. در این تلافیگاه من زمان خود را به سر می برم، آن را  
به ته می رسانم خاطر خود را از آن منصرف می کنم، خود را از آن رها می کنم، و به دلیل  
تجلی و ظهورم که خود نوعی آگاهی ست، امر متوالی را به امر هم زمان بدل می کنم، خود  
را از نظر فضایی در نقطه تلاقی دو جنبه چیزها قرار می دهم، که، از یک نقطه نظر، نمود  
مکرر وضعیتهای مشابه است، و از نظر گاهی دیگر خلأ ذاتی وجود است. در این لحظه  
هم زمانی ست که دو وجه نگاه خیام، با هم ترکیب می شوند. وجهی که خلأ و بیهودگی  
وجود را اعلان و رد می کند و وجهی که با به تعلیق در آوردن لحظه حضور، از آن پیشی  
می گیرد، از آن فرا می گذرد، که در نهایت می توان از آن به گونه باز آفرینی زمان افقی  
عمر در یک نقطه - فضا، سخن گفت، از حلقه ای که زمان در آن بر روی خود فرو می پیچد  
و فشرده می شود تا فراجهد و به لحظه حضور بدل شود. خیام نه زمان کیهانی و اساطیری  
فردوسی را می پذیرد، و نه با دو قوس صعودی و نزولی حافظ موافق است و نه به زمان از  
خود بیخود شدن در جهشهای وجد آمیز مولانا - وار قائل است.

از منظر عاطفی لحظه همچنین یک حالت روحی ست، نوعی سرمستی ست که شراب و  
شادی جنبه نمادین آن است. حالی ست که مثلاً شب هنگام، وقتی مهتاب نرم نرمک جامه  
شب را می درد، دست می دهد و در عین آن که ما را مسحور می کند، به یادمان می آورد که  
این مهتاب بعدها به گورمان خواهد تابید. خیام با افزودن این عامل دریغ آمیز، از یک سو

۱ - با باده نشین که ملک محمود این است از چنگ شنو که لحن داود این است  
از آمده و رفته دگر یسار مکن حالی خوش باش زان که مقصود این است

زوال شکننده لحظه ای را که جذابیت فریبنده اش آبتن امری تزاژیک است آشکار می کند و از سوی دیگر ما را به ابدی کردن این لحظه می خواند. زیرا با از دست رفتن این فرصت، ماه بارها و بارها از نو پدیدار می شود بی آن که ما را بیابد و بر ما بتابد.<sup>۱</sup>

حالات عاطفی خیام، که غالباً با پرده ای از یاد و دریغ رنگ آمیزی شده است، در اوقاتی خاص دست می دهد: گاه در اوقات شبانه ای که مهتاب می تراود و نسیم خنک شبانگاهی می وزد، و گاه به سحرگاه و هنگامی که ما «باده نوشان صبح» به یک جرعه جام را خالی می کنیم و شیشه نام و تنگ را بر سنگ می زنیم، دست از امیدهای عبث و آمال دراز خود بر می داریم و تنها به زلف پرچین نگار قناعت می کنیم و از تارهای لرزان چنگ سرمست می شویم.

صبح است دمی بر می گلرنگ ز نیم وین شیشه نام و ننگ بر سنگ ز نیم  
دست از امل دراز خود باز کشیم در زلف نگار و دامن چنگ ز نیم

لحظه، به عبارت دیگر، این لحظه تعادل ناب وقت است که هوا نه گرم است و نه سرد، که ابر چهره گلگون گلها را می شوید (روزی ست خوش و هوا نه گرم است و نه سرد / ابر از رخ گلزار فرو شوید گرد). هنگامی ست که بلبل تذکر همیشگی شاعر را منعکس می کند و می گوید: به یاد آر، به یاد آر! باید باده نوشید (بلبل به زبان پهلوی با گل زرد / فریاد همی زند که می باید خورد). از آن جا که این مستی مأمنی ست در برابر «وعدۀ فردای زاهد»<sup>۲</sup> و لذات بی معنای جهان، لحظه ای ست معلق میان دیروز و فردا، لحظه ای که شاعر، با سه طلاق گفتن عقل، یعنی لاشعوری هستی، «دختر رز» را به زنی می گیرد.

می، روح جام است. همان است که وجود فنا یابنده را در «رستاخیز» لحظه «بر می انگیزاند».

چون در گذرم به باده شوید مرا تلقین ز شراب ناب گویند مرا  
خواهید به روز حشر یابید مرا از خاک در میکده جویند مرا

۱- مهتاب به نور دامن شب بشکافت می خور که دمی بهتر از این نتوان یافت

می نوش و میندیش که مهتاب بسی اندر سر خاک یک به یک خواهد تافت

۲- به نقل از بیت حافظ:

من که امروز بهشت نقد حاصل می شود وعدۀ فردای زاهد را چرا باور کنم (م.)

می همچون آن دم حال، دمی که حال خود را از می گرفته است، میان دو توالی چیزها، میان دو وجه پدیده‌ها جا می گیرد: میان سر سبزی گیاه، و پژمردگی که در انتظار آن است (می نوش و گلی بچین که تا در نگری / گل خاک شده است و سبزه خاشاک شده است). میان گردش چرخ کبود افلاک و آن لحظه ناغافل که این چرخ ما را له می کند و به غبار بدل می سازد.<sup>۱</sup>

زیرا در فراسوی این «آستانه» (که در آن به یمن زمان به تعلیق درآمده شخص خود را از نود می یابد) ما خود میزبان «هفت هزار سالگان» ایم.

ای دوست بیا تا غم فردا نخوریم      وین یک دم عمر را غنیمت شمیریم  
فردا که از این دیر کهن درگذریم      با هفت هزار سالگان سر به سریم  
اما باده هشیار می کند وقتی با «دل بیدار» در پیوند است.

امروز را از فردا خبری نیست، فردا جز سرخوردگی نیست، پس بیاید عمر را، زمان حاضر را، تلف نکنیم، زیرا هیچ چیز از این همه بر جا نمی ماند.<sup>۲</sup> باده «بقا» ی مرا در هر جامی که بلند می کنم ضمان می شود زیرا همان گونه که پدیده‌ها تکرار می شوند و مرا به ناتمام بودن کارم تهدید می کنند، باده- بیداری من نیز که همانا پیروزی بر استمرار عمر، است با هر جام باده تکرار می شود و بدین سان کار مرا در فراسوی گسسته‌های اجل به کمال می رساند. در آن دمی که روح جام مرا از استمرار عمر بیرون می برد، بقا می یابم. با هر جرعه ای که از آن می رهایی می نوشم، جان دوباره می یابم. خاک در میخانه نیز همچون تار و پود کفنی که پیکر فانی مرا در بر گرفته از رهایی من حکایت می کند.

باده رستاخیز من است، رستاخیزی که نه تنها بازگشتی به سوی خدا یا هر کلیت متافیزیک است، بلکه «رستاخیز»ی ست که در آن، آنچه بر اثر تکرار پدیده‌ها در سلسله نموده‌ها به طرزی وقفه ناپذیر از من بازپس گرفته می شود، در مجموعه گسسته‌های صاعقه آسا، از این بیداری به بیداری دیگر، نو به نو، در من از سر گرفته می شود.

- |                                     |                                |
|-------------------------------------|--------------------------------|
| ۱- چون لاله به نوروز قدح گیر به دست | بالاله رخی اگر تورا فرصت هست   |
| می نوش به خرمی که این چرخ کبود      | ناگاه تورا چو خاک گرداند پست   |
| ۲- امروز تورا دسترس فردا نیست       | واندیشه فردات به جز سودا نیست  |
| ضایع مکن این دم اردلت بیدار است     | کاین باقی عمر را بقا پیدا نیست |



همچنان که در بُعد بیهودگی، پدیده ها در سلسله های وجود یک از پی دیگری تکرار می شوند، به موازات آن، در سطح رهایی، باده-رستاخیز در مجموعه بیداری تداوم می یابد. و همان گونه که در بُعد بیهودگی این سلسله های وجود با وجه فرآر و ناپایدار حیات سر و کار دارند، در سطح رهایی، باده-رستاخیز به وجه پوچی چیزها یعنی به نگاه هشیاری که خلأ ظلمانی نموده ها را می بیند، اشاره دارد. اگر اولی نظرگاه توهم زدوده خیام را نشان می دهد، دومی از تأیید اثباتی او در عرصه وجود حکایت دارد.

«رستاخیز» خیام آن لحظه سرشار و سرریزی ست که تداوم بیداری را در گسلهای ناپیوسته قطعه های مکرر تأمین می کند، و تداوم آن به دست کسانی که این تجربه را آزموده اند، از سر گرفته می شود. این رستاخیز، به عبارت دیگر، به شکل گیری افرادی می انجامد که در فراسوی زمان و مکان، ابدیت باز یافته در لحظه را آزموده اند.

باده همچون دم حال، همچون لحظه، زنگ غم را می شوید.<sup>۱</sup>

کاستن از استمرار وضعیتهایی که باز تکرار می شوند و رها شدن از یکنواختی این تکرارهای مکرر، برابر است با تجلی شادی. شراب و شادی دو یار همراهند. شادی تأیید رهایی من است از بیهودگی جهان، تضمین لنگر حضور من است در اقیانوس فرآر چیزها و تأمین تداوم من است در برابر خطر قطعها، در لحظه ای که هستی ام را به تمام در این جا و اکنون به ودیعه می گذارم.

باده بنوش که دمی بهتر از این نتوانی یافت.

این قافله عمر عجب می گذرد در یاب دمی که با طرب می گذرد  
ساقی غم فردای حریفان چه خوری پیش آریاله را که شب می گذرد  
شادی، آن وفور سرشاری ست که از لبریزی و سرریزی از می دست می دهد.  
لحظه ای ست که ساقی می گوید: «یک جام دگر بگیر و من توانم» بس که از سرشاری  
که مرا از خود برون می کند، لبریزم.<sup>۲</sup> شادی شیوه بودن مرا در جهان - یا «آیین» مرا -  
تعریف می کند، درست همان گونه که شراب ضامن رستاخیز من است در هر جرعه. شادی  
«مذهب» من است، زیرا مرا از همه باورها، از کفر و از ایمان رها می کند، رهایی من

- ۱- چون آمدنم به من بُد روز نخست  
برخیز و میان بیند ای ساقی چست  
وین رفتن بی مراد عزمی ست درست  
کاندوه جهان به می فروخواهم شست
- ۲- من بی می ناب زندگی توانم  
من بنده آن دمم که ساقی گوید  
بی باده کشید بار تن توانم  
یک جام دگر بگیر و من توانم

است از مذهب و دین، از بهشت و از دوزخ. شادی، عریانی محض مرا در لحظه ای که از سلطه زمان سر بر می آورم، بیان می کند. از همین روست که این «دم طرب» سرانجام با حیات جاودانی برابر می شود. یعنی با ابدیتی که در لحظه بیداری باز می یابیم.<sup>۱</sup>

شادی خیام، «مذهب» اوست. «رستاخیز» اوست در جهانی که نه گناه می شناسد و نه عقوبت. این شادی، شادی موجود استثنایی سازش ناپذیری ست که از هرگونه ما تقدم و پیش داوری رهاست و با جسارتی کم نظیر جرأت می کند که این آیین خاص خود را به رغم همه توهمات که در ضدیت با آن ایستاده، اعلان کند.

می خوردن و شاد بودن آیین من است      فارغ بودن ز کفر و دین، دین من است  
گفتم به عروس دهر کابین تو چیست؟      گفتا دل خرم تو کابین من است

۱- تا دست به اتفاق برهم نزنیم      بایی ز نشاط بر سر غم نزنیم  
خیزیم و دمی زیم پیش از دم صبح      کاین صبح بسی دمد که مادم نزنیم

\*

## مسعود سعد در ژرفای خواهش و غرور

اگر هنر نبود، خاک پایه های بیداد انسان بر انسان، هنوز هم بلندتر از این تلی بود که اکنون در برابر ماست. خاک پایه هایی که مدفن اسرار آرزومندیهای کسانی ست که جهان را بهتر از آن می خواستند که بود اما آنان که قدرت را مانند فرشی به زیر پا کشیده بودند، همان جهانی را خواهان بودند که فرش زیر پایشان به وجود آورده بود. با همه تلاش میراث داران چراغهای ایستاده در توفان هنوز هنر و دارندگان آن نتوانسته اند آن چراغ را بر سردابه های شوم و درد بار دارندگان قدرت بتابانند و تصویر آن همه رنج و از هم پاشیدگی روح و شخصیت انسانها را به ما انتقال دهند.

چه بسا این انتقال نیز همان حدیث مفصل باشد که ما همچنان از مجملها خوانده ایم. در میان ابزار انتقال، در میان آن چراغهایی که در خلال تمدن انسانی بر روزگوران و شب طلبان تابیده است، شاید کلام، مرموزترین کلید گشاینده طلسم جادوگران قدرت بوده باشد که حتی توانسته است از برابر نگاه محتسبان تاریخ، نجیبانه بگذرد و پرده از آن همه نانجیبیها بردارد.

این غیر ممکن است که بتوان چه از عهد «دقیانوس» ها با یگانه نمونه باقیمانده اش «اصحاف کهن» و چه از دورانی که جدال «بیداد» و «داد» بیش از هر زمان دیگر، اوج گرفته است، آماری از شماره انسانهایی که در زندانهای تابوت داران قدرت، اسیر شده و یا در همان جا برای همیشه با آزادی و زندگی بدرود گفته باشند به دست آورد. تنها خبرهایی که از سلولهای شرمگین گوشتهای سوخته و بدنهای پاره پاره انسان در هر گوشه از جهان به گوش ما رسیده، خبر از بسیاریها می دهد. اگر حتی همین امروز، تابوت داران قدرت،

پنج‌هزار و صد هزاران انسان را از قلب آفریقا گرفته تا عمیق آسیا به گوش تن شنید. آن گاه اگر آن همه ضجه به گوش جان شنیده شود، چه بی‌شمارانی که خود بدل به مشعل خشم و جنون شوند.

نام بسیاری از این قربانیان بی نام و با نام را هر یک از ما شنیده ایم. برخی را که بیشتر شناخته ایم، درد بیشتری بر جانمان شتک زده است. اما آنان را که شناخته ایم و یا نمی‌شناسیم شاید با تکان دادن سری از دریغ یا دشنامی از خشم، خود را به ساحل همدلیها رسانده باشیم. شاید زنده ترین و نزدیکترین نمونه چنین انسانهایی در این روزگار، شخص نلسون ماندلا باشد که داغ تازیانه مخالفان رشد و حرمت انسانی را در طول بیست و هفت سال از عمر خویش در زندان هم به تن دارد و هم به جان.

اما در این میان، آن کسی را که من می‌خواهم به وی بپردازم، شاعر ایرانی، مسعود سعد سلمان است که در قرن پنجم و ششم هجری زندگی می‌کرد. او البته نه بیست و هفت سال، بلکه نوزده سال از عمرش را در زندان به سر آورد. اما نوزده سال نیز در چنان روزگاری که جوانمردی، همچون باران بر بام هر خانه ای می‌بارید، کم یا کوتاه نبوده است. شاید مسعود سعد در میان شاعران نام آور و تاریخی ایران، از این جهت منحصر به فرد به شمار آید. از آن رو که او نه تنها در خانواده ای شناخته شده بزرگ شده بلکه پدرش سعد سلمان از آغاز جوانی در خدمت شاهان غزنوی بوده است. چنان که طول خدمت پدرش به عنوان مستوفی دربار شاهان و حکمرانان غزنوی به شصت سال می‌رسیده است.

هر چند مسعود سعد نیز از خدمتگزاران درستکار این خاندان بوده، اما در عمل می‌بینیم که او گرفتار خشم دو تن از شاهان غزنوی، سلطان ابراهیم و پسرش سلطان مسعود سوم می‌شود و نوزده سال از جان و جوانی خود را در دهلیزهای مرگ و جنون به سر می‌آورد. اینک برای ما که در این سوی زمان، بر فراز جاده دو سویه لاهور - غزنین ایستاده ایم، چندان باور کردنی به نظر نمی‌رسد که فردی بزرگ شده در بار غزنویان و مورد اعتماد آنان، یکباره در ردیف شورشیان مخالف و از جان گذشته، به زندان درافتد و دیگر به سادگی نتواند خویش را از چنان ساهچالهایی خلاصی دهد، اگرچه انبوه آشنایان و دوستانش، تلاش خویش را برای رهایی وی، تا پشت اتاق خواب ابراهیم غزنوی و پسرش سلطان مسعود نیز ادامه داده اند.

شاید هر یک از ما از خود پرسیم که چگونه مردی مانند پدر او، سعد سلمان، در خلال شصت سال خدمت به عنوان مأمور امور مالی و مالیاتی شاهان غزنوی در سرزمین بزرگی چون

هند، هرگز به جرمهایی که پسرش گرفتار شد، گرفتار نیامد؟ آیا در دوران او، زمانه از فساد کمتری رنج می برد و به دنبال آن، دربار حکمرانان و فرزند زادگان محمود و مسعود چنان آدمیانی را در دامان خود نداشت یا آن که عوامل دیگری در این رویدادها دخیل بوده است؟ واقعیت آن است که سیر رویدادهای بعدی و نیز حرکت تاریخ در همه جای دنیا نشان داده است که هراس تابوت داران قدرت، بیشتر از اهل فکر و کلام بوده تا کسانی که رشته های امور مالی و ساختمانی خاندانهای حکومتگران را به عهده داشته اند. اگر کرورها ثروت در راه کلاهبرداریهای مالی بر باد رود، به سادگی می توان با فشار بیشتر بر مردم و مصادره کردن اموال بسیاری از آنان، خزانه را دوباره پر کرد، اما اگر قدرت از این خاندان پرواز کند در آن صورت چه باید کرد؟

از طرف دیگر باید بر این نکته تأکید کرد که فساد مالی، دویه هم زنی، یارگیری و بازار دروغ و اتهام در این دورانها، قابل اجراترین قانون کشور بوده است. طبیعی ست که بیشتر اینها از طریق شاه وقت عملی می شده و یا به نام نامی او انجام می گرفته است. درست است که مسعود سعد، اشکارا از این نکته شکایت دارد که کار در دست کاردانان نیست اما این اصل، بیانگر همه مشکلاتی نیست که او بدان گرفتار آمده است.

اگر چه کار به دولت مخنثان دارند غلام مردان باش و بگویی مردانه

ص ۵۰۹

به یاد داشته باشیم که شخصیتهایی مانند ابونصر فارسی، ابونصر مشکان، ابوالفضل بیهقی و شمارانی دیگر، در دربار همین شاهان و در میان همین بند و بستهای مالی و سیاسی زندگی کرده اند و هرگز سرنوشتی مانند سرنوشت مسعود سعد، آنان را تهدید نکرده است. حتی این شایعه که سلطان ابراهیم غزنوی خواهر خود را به سنایی غزنوی شاعر همین دوران پیشنهاد کرد، در نقطه مقابل رفتار وی با مسعود سعد سلمان قرار دارد. ابراهیم غزنوی که چهل و دو سال در اوج قدرت و شوکت زندگی کرد، نه از ترس بلکه از راه احترام و نزدیک شدن به شاعری آن گونه بی نیاز از مدیحه و ستایش، چنان پیشنهادی را مطرح کرده بود.

حتی اگر شایعه مزبور واقعیت هم نداشته باشد، حکایتگر نگاه احترام آمیز یکی از اربابان قدرت است به مردی از خاندان کلام. چگونه می توان در چنان خاندانی و از سوی چنان شاهی، دو رفتار متضاد، یکی نزدیک شدن و حتی خواهر خویش را به زنی پیشنهاد دادن به یک شاعر، و دیگری به زندان افکندن دیگری را توجیه کرد. آیا این به معنای آن است که حتی یکه تازان میدان قدرت و زورگویی، در لحظاتی از زندگی، از عمق دل، خواهان حرمت گذاری به کسانی می شوند که خود را در اوج بی نبازی، در اوج بی اعتنایی و

خوارشماری همه آن جاه و جلال شاهی و شادخواری به تماشا می گذارند. ناگفته نماند که این نخستین بار نیست که در طول تاریخ، چنین رفتارهایی را از سوی شاهان و حکمرانان وقت، در گوشه و کنار دنیا خوانده و یا شنیده ایم.

البته مسعود سعد در همه شعرهایش که به زندان و درد و غم او بر می گردد، تأکید می ورزد که هیچ گناهی مرتکب نشده و خود نمی داند چرا باید این همه خواری و درد را تحمل کند. حتی در یکی از اشعارش، خود را آن قدر بیگناه می داند که معتقد است حتی یک پرنده نیز می تواند آن را به منقار بکشد. اما باید گفت که در آن بافت سیاسی و اجتماعی، از برخی حرکتها و برخوردهای او می توان دریافت که می توانسته بعضی بدگمانیها را در ذهن شاه قوت دهد. حتی حاسدان و بدگویان نیز می بایست بر هر جاده ای که پا می گذارند، کمی رد پای گذرنده را دیده باشند. البته این بدان معنا نیست که مسعود سعد، می بایست شایسته همه آن درد و داغ نوزده ساله باشد.

اما این را نیز باید گفت که وقتی سنگی پرتاب می شود، همه پنجره ها را نمی شکند. تردید نیست که برخی اندیشه ها، گفته ها، و کرده های مسعود سعد، بی آن که مجازاتی برای آن لازم باشد در چنان فضایی که بدگمانی و دسیسه از رایج ترین سکه های روز است، می توانسته بدگمانان را بدگمان تر سازد. به عنوان نمونه می توان به این بیتها توجه کرد. این شعر در ستایش علاء الدوله مسعود سوم گفته شده است. این سلطان مسعود همان کسی ست که مسعود سعد را به مدت نه سال در زندان «مرنج» زندانی کرده بود. این قصیده ظاهراً در زمانی سروده شده که مسعود سعد نه تنها به پایمردی خواجه طاهر ثقة الملک از زندان آزاد شده بلکه این بار به عنوان کتابدار خاندان سلطنتی به انجام وظیفه مشغول گردیده است.

در این هنگام او مردی شصت و دو ساله است. اما انگار که تا آن زمان، توفان درد و رنج و زندان از کنار خانه او، حتی رد هم نشده است. این همه کین توزی، این همه تشویق به جانشکاری و ویرانگری، خواننده را به تأمل وامل وامل می دارد. محتوای قصیده نشان می دهد که او حتی کاتولیک تر از پاپ، می خواهد که خون مردم هند، زمین تشنه را سیراب سازد. در حالی که او باید به کار کتابداری خویش مشغول باشد تا زخمهای دیرینه روحش ترمیم یابد. باز فیلش هوای هندوستان می کند و نه تنها شاه را به جنگ و ریختن خون مردم وا می دارد، بلکه گله مند است که چرا به خاطر چنان قصاید غرایبی، مورد توجه مسعود شاه قرار نگرفته است. در حالی که شاعران دیگر در همان مجلس از دست سلطان، هدایای بسیاری دریافت کرده بودند.

شاهها، زمین هند به خون تشنه گشت باز  
سیراب کن زمین را، یک سر به تیغ تیز  
امروز بارد آنچه نبارید تیغ دی  
امروز بت پرستان هستند بی گمان  
اکنون چنان درافتد در هند زلزله  
از بوم و خاک هند بروید نبات مرگ  
از سطوت تو شرک بنالد چو رعد سخت

زین جا به سوی هند، سپاهی کش ابروار  
هر سوز خون فروزان، بر خاک جویبار  
امسال بیند آن چه ندیده ست هند، پار  
در بیشه ها خزیده و در غارها پشمار...  
کز هر سویی بلرزد، هامون و کوه و غار  
وز جان اهل شرک، بر آید دم و دمار  
وز ضربت تو کفر بگرید چو ابرزار

ص ۲۳۸ و ۲۳۹

مسعود سعد از این بی اعتنایی چنان آزرده خاطر می کرد که به همین مناسبت، مدیحه دیگری برای شاه می سراید و در آن ذکر می کند که سلطان محمود غزنوی، از شاهانی بوده که از بذل مال خویش به مدیحه سرایان و شاعران، دریغی نداشته است و ذکر می کند که وقتی عضای رازی که از ری برای او قصیده می فرستاده، از سوی سلطان محمود، هزار دینار زر پاداش می گرفته است. در صورتی که اگر غضایی در آن زمان زنده می بود، قطعاً به شعر مسعود سعد افتخار می کرد. این واکنش نشان می دهد که مسعود سعد، نه تنها دلش هوای ماجراجویی داشته بلکه می خواسته در آن سرانۀ پیری، پس از نوزده سال زندان پر درد و رنج، هنوز بر تارک دیگران بدرخشد آن هم نه برای شعرهایی که حتی می توانست شاه را کمی بیدار کند بلکه برای اشعاری که مشوق او در آدم کشی و ویرانگری بوده است. سلطان ابراهیم غزنوی پس از مرگ برادرش فرخ زاد بر تخت شاهی می نشیند. او از جمله شاهانی است که در طول حکومت چهل و دو سالۀ خویش، می تواند اوضاع را از آن آشفتگی دوران مسعود غزنوی درآورد. وی، پسر خود سیف الدوله محمود را به عنوان حکمران هند به لاهور می فرستد. در همین دوره است که سعد سلمان که همچنان در دربار غزنویان خدمت می کرده، پسر خود مسعود را که در سال ۴۳۸ هجری در لاهور به دنیا آمده، وارد خدمت دیوانی می کند. چنان که بر می آید، مسعود سعد، در زمان حکومت سیف الدوله در لاهور، وارد دربار او می شود و در شمار شاعران برجسته او قرار می گیرد. او شاعری ست مدیحه سرا، جاه طلب، مغرور به خویش و نیز دارای ویژگیهای مردان میدان رزم.

شعرهای او پر از توصیفهایی ست اغراق آمیز درباره خصلت‌های معمولی انسانی شاهان و امرا و همچنین وصف خشونت یا تشویق به خشونت شاهان برای به زانو درآوردن مخالفان و بدخواهانشان. چنان که می دانیم، او از آن رو برای نخستین بار به زندان افتاد که سلطان

ابراهیم غزنوی، بو برده بود که از طرف پسرش سیف الدله محمود، توطئه ای در شرف وقوع است. توطئه ای که کم یا زیاد، گره خورده بود با ترکان سلجوقی که مرتب در حال توسعه دادن متصرفات خود بودند و تصمیم داشتند در صورت امکان، زیر پای غزنویان را به کلی خالی کنند. اما وی قبل از این که این توطئه احتمالی و یا قطعی، عملی شود، دستور بازداشت پسر خود و اطرافیان نزدیک به وی را صادر کرد.

البته تاریخ در این زمینه اطلاعات دقیق چندانی در اختیار ما نگذاشته است تا به طور درست و مستند از ریشه های تصمیم ابراهیم غزنوی آگاه شویم. شاید اگر ابوالفضل بیهقی زنده می بود و یا تاریخ نویس تحلیلگری مانند او، می توانست این میراث تاریخی را صرف نظر از بد یا خوب بودنش، امانتدارانه به ما انتقال دهد، در آن صورت، بهتر می توانستیم چهره سیف الدوله محمود، پدرش ابراهیم غزنوی و نیز نقش مسعود سعد سلمان را در این ماجرا بدانیم.

اما اینک هرچه از مسعود سعد می خوانیم، ناله ها و شکایت های اوست مبنی بر بیگناهی مطلق وی در آن ماجرا و ماجراهای بعد. چنان که مرتب فریاد می زند که او قربانی توطئه یا توطئه های مستی حسود شده است که نمی توانسته اند موقعیت برتر ادبی، اجتماعی، و سیاسی او را بر تابند. اما گذشته از همه این موردها، نگاهی به پاره ای از مدیحه های وی نسبت به سیف الدوله، حکایت از آن دارد که او قبل از آن که سعدی وار، شاهی را به عدالت و صبوری و توجه به حال رعیت تشویق کند، او و دیگر مردمان اهل قدرت را در به کار گیری خشونت علیه مخالفان آنان، سخت ترغیب می کرده است. اگر او حتی این کار را هم نکند، باز چنان نقش اغراق آمیزی از رفتار و گفتارشان ارائه می دهد که گاه ممکن است ممدوحان درنیابند در کجا ایستاده اند.

از جهان تار و مار باید کرد	بد سگالان بی دیانت را
به جسام استوار باید کرد	جمله بنیاد دین و دولت را
صافی و بی غبار باید کرد	مملکت را به تیغ تابنده
با عدو، کارزار باید کرد	جمله بدخواه را بیاید خست

ص ۱۳۱

شاعر چنان تمام دنیا را در وجود شخص شاه خلاصه می بیند که حتی نفرین بی دریغ خویش را نثار کسانی می کند که در ردیف بدخواهان و بداندیشان وی خلاصه می شوند. در این میان تا آن جا پیش می رود که می خواهد سر از تن عده ای جدا شود و دیدگان شماری دیگر کور.



همیشه باد شها، نیکخواه و بدخواهت      یکی به بزم نشاط و یکی به رنج زحیر  
 همیشه باد سر و دیده بداندیشت      یکی بریده به تیغ و یکی خلیده به تیر

ص ۲۱۹

مسعود سعد برای این که بتواند تمام خصلت‌های برجسته شخصیت‌های سیاسی و رهبران اجتماعی دنیا را تا آن زمان به شخص شاه نسبت دهد، دوست دارد که مذهب تناسخ واقعیت می داشت تا در آن صورت، او می توانست بگوید که این روح انوشیروان است که سر از جسم سیف الدوله محمود غزنوی در آورده است. وی، حتی گامهای خود را از این نیز فراتر می گذارد و همه صفات خداوندی را در وجود ذی وجود این حکمران بزرگ هند خلاصه می بیند. حکمران بزرگی که اسکندر و نوشیروان و خدا نیز در او تجلی کرده اند.

گر مذهب تناسخ اثبات گرد دی      من گویمی تو بی شک نوشیروانیا  
 گویی صفات ایزدی اندر صفات توست      کایدون برون زوهم و برون از گمانیا  
 شاهان نظام یا بد هندوستان کنون      زان خنجر زدوده هندوستاتانیا

ص ۳۳

کجا گریزد دشمن اگرچه مرغ شود      عقاب هیبت تو چون گرفت روی هوا  
 به جز تو هیچ کسی خسروی نداند کرد      که خسروی را از توست مقطع و مبدا

ص ۳۷

به عمر، خوش نخفتی شبی سکندر هیچ      اگر بدیدی در خواب، تیغش اسکندر  
 به هیچ حال نگشتی ز بهر آب حیات      اگر بیافته بودی ز جود شاه مَطَر

ص ۲۱۰

اما با وجود این معجزه ها در وجود سیف الدوله، تنها با اشاره سلطان ابراهیم غزنوی که هزاران فرسنگ دورتر از او، در قصر باشکوه خویش در غزنین نشسته است، همه چیز در یک لحظه، بر باد می رود و مداح سر از پا نشناخته اش نیز اگرچه نه در همان لحظه اما کمی بعدتر به گوشه زندان انتقال می یابد. واقعیت آن است که پس از دستگیری سیف الدوله و شماری از نزدیکانش، مأموران سلطان ابراهیم، ظاهراً در همان روزهای اول، به دلایلی که معلوم نیست به خود مسعود سعد کاری نداشته اند. آنان نخست به مصادره همه اموال پدری و نیز اموال خود او می پردازند. مسعود که از این تجاوز، سخت براشفته است و زورش به کسی نمی رسد، از لاهور قصد غزنین می کند تا به دادخواهی، به حضور سلطان اعظم یعنی ابراهیم غزنوی بار یابد. رفتن به آن شهر همان و به زندان سلطان ابراهیم افتادن همان. در جایی که عدالت نیست، ظلم از شوق می رقصد. از این روست که وی بعدها در

قصیده ای خطاب به ابراهیم غزنوی، حال خود را چنین بیان می کند:

به حضرت آدم انصاف خواه و داد طلب      خبر نداشتم از حکم ایزد دادار  
 زمن بترسد ای شاه، خصم ناقص من      که کار مدح به من بازگردد آخر کار

ص ۲۲۷ و ۲۲۸

به دستور سلطان ابراهیم، نخست او را در قلعهٔ دهک زندانی می کنند. اما وقتی که بر شاه آشکار می شود که وی با «ایلیک خان» ترکستانی مکاتبه دارد، دستور می دهد تا او به قلعهٔ گردیز منتقل گردد. اما چندی بعد، دوباره به قلعهٔ دهک آورده می شود. هنوز مدتی نگذشته که بدگویان، به شاه گزارش می دهند که او در قلعهٔ دهک از آزادی بسیار برخوردار است و ظاهراً به وی خوش می گذرد. شاه که همیشه بر عنصر انتقام و زجرگش کردن مخالفانش تکیه دارد، دستور می دهد تا شاعر را به قلعهٔ سو بفرستند که بر بالای کوهی بنا شده و بوی عفونت در آن منطقه مشام انسان را به سختی می آزارد. در آن جاست که نه تنها بدترین شرایط غذایی و محیطی را بر روی تحمیل می کنند بلکه حتی بند بر پاهایش می نهند.

البته این نکته را باید گفت که سخت ترین دوران زندان او، در قلعهٔ نای گذشته است که از نظر درد و رنج جسم و روح، به هیچ وجه با دهک و سوا قابل قیاس نبوده است. قلعهٔ نای، غالباً محل زندانیان سیاسی بوده و بسیاری از شاهزادگان مخالف را نیز در آن جا نگاه می داشته اند. در این دوران سخت، مسعود سعد به علی خاص که از شخصیت‌های محترم و از خاصان دربار بوده، امید فراوان دارد که بتواند موجبات آزادیش را فراهم سازد. اما با مرگ او، امیدهای وی نیز به ناامیدی بدل می گردد.

در این جا فقط به عنوان نمونه، به برشهایی از دو قصیده که در شکایت از زندان نای سروده شده اشاره می کنیم:

نالم زد دل چونای، من اندر حصار نای	پستی گرفت همت من زین بلند جای
آرد هوای نای، مرا ناله های زار	جز ناله های زار چه آرد هوای نای
گردون به درد و رنج مرا کشته بود اگر	پیوند عمر من نشدی نظم جانفزای ...
امروز پست گشت مرا همت بلند	زنگار غم گرفت مرا تیغ غم زدای
گردون چه خواهد از من بیچارهٔ ضعیف	گیتی چه خواهد از من درماندهٔ گدای
گر شیر شربه نیستی ای فضل کم شکر	ور مار گرزه نیستی ای عقل کم گزای ...
ای محنت ار نه کوه شدی ساعتی برو	وی دولت از نه باد شدی، لحظه ای پبای
مسعود سعد، دشمن فضل است روزگار	این روزگار شیفته را، فضل کم نمای

ص ۴۰۴ و ۴۰۵

به جمله ما که اسیران قلعه‌ناییم      نشسته ایم و زیان کرده بر بضاعتها  
دراز عمری دارم کاندر این زندان      بر من از غم دل، سالهاست ساعتها

ص ۴۷۵

شمار اشعاری که مسعود سعد در مدح سلطان ابراهیم غزنوی سروده، از شمار انگشتان دو دست کمتر است. علت این امر نیز آن است که او مستقیماً در دربار خدمت نکرده است. اما از زمانی که زندانی او می‌شود، خواه ناخواه به دست او کار داشته است. البته جای تعجب است که او در خلال ده سال زندانی بودن به دستور ابراهیم غزنوی، قصایدی چنین اندک در مدح او سروده باشد. به خصوص که شماری از این قصیده‌ها، ترکیبی ست از مدح شاه و شکایت از وضع خویش در زندان و آرزوی رهایی.

با وجود این، چند قصیده از قصاید مورد اشاره، در مدح سلطان است بی آن که اشاره‌ای به درد و رنج شاعر شده باشد. این نکته حکایت از آن دارد که مسعود سعد، آن اشعار را یا قبل از گرفتاری خود سروده و یا در همان مدت اندکی که میان آزادی او و مرگ سلطان ابراهیم، فاصله شده است چنان که از تاریخ بر می‌آید، مسعود سعد در سال ۴۹۰ هجری قمری از زندان آزاد شد و ابراهیم غزنوی در سال ۴۹۲ درگذشت. واقعیت آن است که او، این آزادی را پس از ده سال زندان، مدیون شخص شاه نیست بلکه مدیون محبت فرد متنفذی ست به نام ابراهیم عبدالملک عماد الدوله ابوالقاسم خاص که توانست موجبات رهایی او را از زندان نای فراهم آورد.

من از میان قصایدی که مسعود سعد خطاب به سلطان ابراهیم غزنوی سروده است چند بیت را برای رعایت اختصار برگزیده‌ام.

شراب عدل تو گرمست کرد عالم را      نهیب تو ببرد از سر زمانه خُمار  
نماند درهمه روی زمین خداوندی      که به او بندگی تو نمی‌کند اقرار  
بزرگوار خدا یا قریب ده سال است      که می‌بکاهد جان من از غم و تیمار...  
چنان بلرزم کاندر هوا نلرزد مرغ      چنان بیچم کاندر زمین نیچد مار  
نه سعد سلمان پنجاه سال خدمت کرد      به دست کرد به رنج این همه ضیاع و عقار  
به من سپرد و زمن بستند فرعونان      شدم به عجز و ضرورت ز خانمان آوار

ص ۲۲۷ و ۲۲۸

چنان که می‌بینیم، شاعر حتی زمانی که می‌خواهد ناله‌های دردمندانۀ خویش را به گوش شاه برساند، اول باید به دروغ و اغراق متوسل شود تا او که از قدرتی خدای گونه برخوردار

است، نخست کمی از این شراب معنوی ستایش و نوازش کلامی گرم گردد، آن گاه به توصیف فضای دردبار زندان و وضع روحی خویش می پردازد. طبیعی ست که او با همهٔ دردی که به جان دارد، در سه حالت گوناگون، سه بافت متفاوت برای واژه ها بر می گزیند. نخست آن که در خطاب خویش به شاه و توصیف برتریهای او، باید کلماتی را انتخاب کند که از هر گونه تردید و ابهام دور باشد. دوم، زمانی ست که درد خویش را بر سفرهٔ کلام می گذارد. در این هنگام، تلاش می کند تا رنج جانگناه و تحقیر عمیق روحی خود را باز نماید. سوم، وقتی ست که به مأموران شاهی می رسد. مأمورانی که گاه کاسه های داغتر از آتش می شوند. اگر به آنان گفته شود کلاه بیاورند به جای کلاه وی، «سر» آن شخص را در سینی، دو دستی به پیشگاه ملوکانه تقدیم می دارند. شاعر از دست آنان، به سختی خشمگین است و باکی ندارد که خصلت «فرعونی» را نثارشان کند.

این شیوهٔ رفتار، بازتاب شجاعت شاعر نیست. بلکه بازتاب آن است که او می خواهد آگاهانه، حساب آنان را از حساب شاه جدا نگهدارد و حتی به شکلی وانمود سازد که چه بسا دستگیری و طولانی شدن دوران زندان او، در گرو تصمیمهای خودسرانهٔ چنان افرادی باشد و نه تصمیم شخص شاه که همیشه «خیرخواه» است. تأثیرروانی این شیوهٔ برخورد، گاه ممکن است تا آن جا باشد که شخص شاه، از آنچه اتفاق افتاده اظهار بی اطلاعی کند و یا با برخورد هوشیارانهٔ شاعر، اقرار کند که خشم او در آغاز، «گاهی» بوده است اما همان فرعونان، از خود، رفتاری چون «کوه» در برابر شاعری چون مسعود سعد، به نمایش گذاشته اند. اما واقعیت آن است که ریشهٔ همهٔ این بیدادها که بر مسعود سعد و افرادی از این دست رفته و می رود، در گرو نظامی ست که سر رشتهٔ کارهایش در مشت درشت یک فرد قرار دارد.

توصیف و شکایت دوم مسعود سعد از وضع خویش، خطاب به ابراهیم غزنوی، هیچ گونه توصیف یا ستایشی را متوجه سلطان نمی کند. دل شاعر چنان پر درد است که بی مقدمه، انگشت روی رنج گزنده و خراشندهٔ روح و جسم خویش می گذارد. نومیدی و افسردگی روحی، چنان بر جان وی چنگ انداخته که حتی خود را در برابر شادیا هم بی تفاوت احساس می کند. شاعر چنان به بیگناهی خود مطمئن است که آرزو می کند ای کاش تمام وجودش پر از عیب بود تا بدان وسیله، می توانست خود را از زیر ضربه های زهر آگین تیغ زمانه محفوظ نگهدارد. زیرا زمانه، ظاهراً تنها کسانی را نشانه می گیرد که یکسره حُسن و هنرند.

تیر و تیغ است بردل و جگرم غم و تیماردختر و پسر

هم بدین سان گدازدم شب و روز  
 جگرم پاره است و دل خسته  
 محنت آگین شدم چنان که کنون  
 کاش من، جمله عیب داشتمی  
 بستد از من زمانه، هر چه بداد  
 غم و تیمار مادر و پدرم  
 از غم و درد آن، دل و جگرم...  
 نکند هیچ شادی ای اثرم  
 چون بلای است، جمله از هنرم  
 راضیم با زمانه، سرب به سرم

ص ۲۸۰

در شکایت دیگر خویش به ابراهیم غزنوی، صرف نظر از آن که لحن کلامش از ستایش و فراکشانی شاه آکنده است، که البته نمی توانسته است نباشد، سخت از بدرفتاری زندانبانان و رفتار بی حرمتانه آنان نسبت به خود شکایت می کند. شاعر حتی در شگفت است که توانسته با آن همه بدرفتاری و محیط بسیار تنگ و تاریک و بی روزن زندان، زنده بماند. اما ظاهراً ابراهیم غزنوی با فشار و اصرار خاصی از سوی اهل شعر و علم و سیاست روبه رو نیست تا تصمیم به آزادی او بگیرد. حتی افراد پاد در میان نیز، یا به اندازه کافی، بهانه بر بیگناهی اش ندارند و یا آنان از شخصیت‌هایی نیستند که سلطان ابراهیم بخواهد به حرفشان گوش فرا دهد.

به من صرف گردد همه، رنجها  
 ز خون جگر و ز تپانچه مراست  
 کرا باشد اندر جهان خانه ای  
 در او روزنی هست چندان کز آن  
 شگفت آن که با این همه زنده ام  
 ز حال من ای سرکشان آگهید  
 شها شهریارا، کیا خسروا  
 در این بند با بنده، آن می کنند  
 مگر رنجها را منم مصدری؟  
 چو لاله رخی، چون بنفشه بری  
 ز سنگیش بامی، ز خستی، دری...  
 یکی نیمه بینم ز هراختری  
 تواند چنین زیست جانواری  
 بسازید بر پاکیم محضری...  
 که برتر نباشد ز تو برتری  
 که هر گز نکردند با کافری

ص ۴۰۰ و ۴۰۱

شاعر در این قصیده نیز شکات و ستایش را در هم می آمیزد و به شکل زیرکانه ای باز هم این نکته را باز می کند که اگر او از طرف سلطان زندانی شده باشد، رضا به رضایت او می دهد و همه چیز را تحمل می کند. طرح این موضوع، از یک سو وارد آوردن کوبه های تردید بر ذهن سلطان است و از سوی دیگر نشانگر آن است که در چنان نظامی، سنگ روی سنگ بند نیست. در این میان، شاعر قصد دارد با طرح بیگناهی خود و به میان کشیدن نقش یک فرد حاسد و مکار، با زبان بی زبانی بر سطحی گرایبی و زود باوری شاه، صحه بگذارد.

او به شاه یاد آور می شود که فردی چون او، نه سر پیاز بوده و نه ته آن. وقتی کسی از اسرار مملکتی چیزی نمی داند، چگونه می تواند توطئه راه بیندازد. آن گاه او پس از مدح شاه و بررسی بیگناهی خویش و نیز خرده گیری بسیار ظریف و ادیبانه بر شخص او، آخرین تیر ترکش را از کمان رها می کند و بر دشمنان شاه نفرین می فرستد و به نظر می رسد که مسعود سعد در خلال سالهایی که در سیاهچالهای دهک، سو، و نای زندانی بوده، به اندازه کافی فرصت داشته تا زیر و بم روحيات شاه را ارزیابی کند و شعرهایش را به گونه ای بسراید که بتواند تأثیر معینی در جهت عوض کردن ذهنیت شاه نسبت به خود داشته باشد.

من بدین رنج و حبس خرسندم	این قصا را نکردم انکاری
گر مرا کرد پادشاه مجبوس	نیست بر من ز حبس او عاری
مر مرا حبس خسروی ست که نیست	خسروی را چو او سزواری...
بنده مسعود سعد سلمان را	بیمده در سپرد مکاری
که نکرده ست آن قدر جر می	که بُرد بلبلی به منقاری
زار بنده، ضعیف درویشی ست	جفت رنج و رهین تیماری...
نه به ملک تو دارد آسویی	نه ز سر تو داند اسراری
نه بپوشد فراخ پیرهنی	نه بیاید تمام شلواری
باد هر بنده ایت بر تختی	باد هر حاسدیت برداری

ص ۴۰۲ و ۴۰۳

در قصیده ای که برخی بیتهای آن در این جا می آید، مسعود سعد با جانی به سختی تحقیر شده و امان بریده، خواجه ابونصر فارسی را مورد خطاب خویش قرار می دهد و از طریق بازگو کردن احوال خویش برای او، این زمینه ذهنی را آماده می کند که خواجه نیز بتواند در فرصتهای مناسب، برای رهایی او از زندان دودمان غزنویان، کاری انجام دهد. تردید نمی توان داشت وقتی کسی این همه سال در اسارت در سیاهچالهای بیداد غزنویان بوده، از هر امکانی برای نجات خویش بهره جوید.

شخصی به هزار غم گرفتارم	در هر نفسی به جان رسد کارم
بی زلت و بیگناه، مجبوسم	بی علت و بی سبب، گرفتارم
یاران گزیده داشتم روزی	امروز چه شد که نیست کس یارم...
هر نیمه شب آسمان ستوه آید	از گریه سخت و ناله زارم
بندی ست گران به دست و پایم در	شاید که بس ابله و سبکبارم
مجبوس چرا شدم، نمی دانم	دانم که نه دزدم و نه عیارم

نزهیچ عمل نواله ای خوردم  
مردی باشم ثناگر و شاعر  
جز مدحت شاه و شکر دستورش  
یک بیت ندید، کس در اشعارم  
آن است خطای من که در خاطر  
بنود خطاب و خشم شه، خوادم  
نزهیچ قباله، باقی ای دارم...

ص ۲۹۹ و ۳۰۰

به هر حال آن سپیده دمی که او بی صبرانه و با تن دردمند و روح زخمی خویش، آرزویش را می کشیده، فرا می رسد و از زندان سلطان ابراهیم غزنوی آزاد می گردد. شاعر پس از آزادی از زندان، راهی لاهور می شود و به کار املاک خویش می رسد. زمانی که سلطان ابراهیم در سال ۴۹۲ در می گذرد، علاء الدوله سلطان مسعود سوم از حکومت هندوستان به غزنین می آید و بر تخت شاهی می نشیند. این بار نوبت پسر او شیرزاد است که حکمران هندوستان شود. همچنان که در حکومت‌های قبلی نیز رسم بر آن بوده است که پدر پس از نشستن بر تخت شاهی غزنین، پسر خویش را به حکومت هندوستان روانه می کرده است. اری، سلطان مسعود، شخصی مانند ابونصر فارسی را که شعر دوست و اهل اندیشه بوده به سپهسالاری پسرش شیرزاد بر می گزیند. باید گفت که میان ابونصر و مسعود سعد، رابطهٔ دوستانه و احترام آمیزی برقرار بوده است. تا آن جا که وقتی مسعود سعد از علاقهٔ بسیار زیاد ابونصر به شاهنامهٔ فردوسی آگاه می شود، خلاصه ای از آن را در کتابی به نام اختیارات شاهنامه تهیه می کند و در اختیار وی می گذارد.

در دوران حکومت شیرزاد در هند و حضور شخصی مانند ابونصر، انگار که یک بار دیگر پس از آن همه رنج و تحقیر، بند و زنجیر، بخت به او رو آورده است. اما با وجود این، گاه رفتارهایی از چنان مرد سختی دیده ای چون مسعود سعد سر می زند که چندان مناسب حال و مقام وی نیست. از جمله آن که در مجلسهایی که شاه، ابونصر، شاعران دیگر و نیز ساقیان و بزم آرایان مجلس حضور داشته اند، او به علت دلگرم بودن به ابونصر و نیز شخص سلطان شیرزاد، در حالت مستی و شادی، با سرودن شعرهایی نامناسب، به مسخره کردن و برملا ساختن اسرار زندگی شاعران حاضر در آن مجلس می پرداخته است. ظاهراً هیچ کس وانمود نمی ساخته که آزرده خاطر شده اما نتیجهٔ این بادکاشتنها را کمی بعدتر، دوباره در هیأت توفانی می بینیم که او در زندگی خصوصی اش در می کند.

در این دوران، مسعود سعد با ابونصر فارسی در جنگ چالندر چنان شجاعتی از خود نشان می دهد که وی، مسعود سعد را به حکمرانی آن جا مأمور می کند. در همین بُرش تاریخی ست که پاره ای از شاعران دربار شیرزاد، اشعاری در وصف دلاوریهای مسعود

می سرایند و او را ستایش می کنند. اما این خوشی نیز چندان نمی پاید. این بار، مخالفان، در دربارهای طرح و توطئه، نه تنها مسعود را از اوج به زیر می کشند، بلکه نخست حامی نیرومند او یعنی ابونصر فارسی را چنان مورد خشم شاه غزنوی در غزنین قرار می دهند که او نیز جز زندان، نمی تواند سرانجام دیگری داشته باشد.

ناگفته نماند که مسعود سعد که همچنان بر باریکه وسوسه و تردید گام بر می دارد، خود از این نکته بیمناک است که این خوشبختی ممکن است چندان دوام نیاورد و بار دیگر مخالفان، کار او را بسازند و چنین نیز می شود. انگار تاریخ در مورد او، تقریباً یک بار دیگر و با فاصله زمانی نه چندان دور از دوره قبلی، به همان شکل تکرار می شود. بدین معنا که «مأموران معذور» شاهی، نه تنها اموالش را مصادره می کنند بلکه باوی به گونه ای اهانت بار رفتار می کنند. مسعود سعد که در این تصور غوطه می خورد که رفتارهایی از این دست، ریشه در کین توزیهای محدود و مختصر برخی از مأموران مسعود غزنوی دارد، برای دادخواهی، همچون بار پیشین که به سوی سلطان ابراهیم رفته بود، راهی غزنین می شود تا شکایت به حضور سلطان مسعود سوم برسد. به ویژه که او این بار در آن جا، پشتیبانی همچون خواجه طاهر بن علی ثقة الملک وزیر خاص و خازن سلطان دارد.

البته در آغاز، خواجه از وی استقبال می کند و قول می دهد مشکلاتش را مورد بررسی قرار دهد و حتی به او، وعده شغل آبرومندانه و شایسته ای نیز می دهد. اما پس از چندی، او نیز به دلایل گوناگون، نسبت به مسعود سعد دلسرد می شود و از حمایت شاعر یا پس می کشد و در نتیجه، آن شغل به کسی دیگر داده می شود. البته طبیعی ست که مسعود سعد، بی آن که دلیل این کار را بدانند آزرده خاطر می شود. اما از آن جا که مخالفان او، دل پر کینه ای از وی دارند، حتی رنجش خاطر او را از ندادن شغل وعده داده شده، در حضور شاه، چنان زشت، معترضانه، و ناسپاسانه تلقی می کنند که سلطان مسعود بر وی خشم می گیرد و دستور می دهد تا شاعر شاکی اما ناسپاس و «طلبکار» را در قلعه مرنج زندانی سازند.

بار دیگر در قلعه مرنج همچون قلعه نای، پاهایش را به زنجیر می بندند تا حتی از او، این ارزان ترین موهبت انسانی را هم بگیرند. در همین دوران است که خبر مرگ یکی از پسرانش به نام صالح به وی می رسد. مسعود سعد، پسر دیگری هم دارد به نام سعادت که در دوران زندانی بودن پدر، در خانه یکی از خواجگان لاهور زندگی می کند. آری، خشم سلطان، فرزند ابراهیم غزنوی، این بها را دارد که او هشت یا نه سال دیگر، مهمان رنجهای ناخوانده زندگی در زندان مرنج می گردد.

در شعری که می آید، به خوبی می شود درهم شکسته شدن روحیه شاعر، غرور و



اعتماد به نفس او را مشاهده کرد. در زندانهای دراز مدت و شرایط شکنجه بار، بیشتر انسانها هر مقدار هم که مقاوم باشند، آرام آرام در هم شکسته می شوند. در شعری که می آید، او که همیشه خود را بیگانه تصور می کند، این بار متقاعد می شود که حتماً خطایی کرده که ابراهیم و پسرش مسعود غزنوی، او را نزدیک به دو دهه در سیاهچالهای بونناک و مرگبار خویش نگاهداشته اند. از این رو، آشکارا پشیمانی خود را از کرده ها و ناکرده ها بر زبان می آورد. انگار باید بپذیرد که سرنوشت به او، یا زندانهای لاهور را حواله داده یا زندانهای غزنین را. حتی باکی ندارد که پا بر روی شاخه شکسته غرور و اعتبار خویش بگذارد. از این روست که نه خود را رستم دستان می داند و نه زال زر، بلکه گدایی می شناسد که کارش مضحکه راه انداختن و بر سفره این و آن نشستن است.

از کرده خویش تن پشیمانم	جز توبه، ره دگر نمی دانم
کارم همه بخت بد بیچاند	در کام، زبان همی چه بیچانم
این چرخ به کام من نمی گردد	بر خیره، سخن همی چه گردانم...
گه خسته آفت لهاورم	گه بسته تهمت خراسانم
تا زاده ام ای شگفت مجوسم	تا مرگ مگر که وقف زندانم
بر مغز من ای سپهر هر ساعت	چندین چه زنی که من نه سندانم...
در جمله من گدا کیم آخر؟	نه رستم زالم و نه دستانم
من اهل مزاح و ضحکه و رنجم	مرد سفر و عصا و انبانم
از کوزه این و آن بود آبم	در سفره آن و این بود نانم...
پیوسته اسیر نعمت اینم	همواره رهین منت آنم
آن است همه که شاعری فحلم	دشوار سخن شده ست آسانم
بیهش نیم و چون بیهشان باشم	صرعی نیم و چو صرعیان مانم
اندر زندان چو خویش تن بینم	تنها گویی که در بیابانم

ص ۲۹۵ تا ۲۹۷

البته به قول حافظ، این روزگار تلختر از زهر نیز بگذرد. از این رو، سرانجام در سال ۵۰۰ هجری قمری، مسعود سعد به همت خواجه ثقة الملك طاهر علی مشکان از زندان نجات می یابد و به پایمردی همین شخصیت سیاسی و اجتماعی دربار مسعود سوم غزنوی، شغل کتابداری دربار سلطان به وی واگذار می شود.

سلطان مسعود در سال ۵۰۹ هجری در می گذرد و پسرش شیرزاد که حکمران هندوستان بوده به غزنین می آید تا جای پدر را بگیرد. گفته شده است که مسعود سعد تا پایان عمر که

سال ۵۱۵ هجری قمری ست، به همان سمت کتابدار باقی می ماند. چنین به نظر می رسد که در این سالهای پایانی عمر، از محبت‌های فراوان سلطان شیرزاد، برادرش ملک ارسلان و نیز برادر دیگرش بهرام شاه، به شکلی شایسته، برخوردار می گردد. البته بحران و توطئه در دستگاه رهبری غزنویان در این سالها، از ویژگیهای برجستهٔ آن بوده است. ترک خوردگیهایی که از درون پدید آمده بود، همراه با ترک خوردگیهای بیرون که یکی از آنها، قدرت گرفتن سلجوقیان بود، زمینه را برای برادرکشی و براندازی، بیشتر و بیشتر فراهم ساخته بود. از این رو، چنان که می بینیم، دورهٔ حکومت شیرزاد و ملک ارسلان، بسیار کوتاه بود. شیرزاد به دست ملک ارسلان کشته می شود و ملک ارسلان نیز به دست بهرامشاه. اما در این براندازیها و کشتارها، دیگر کسی به سراغ مسعود سعد نمی رود. او همچنان در نقش کتابدار بی آزار، به کار خود مشغول است. شاید در این زمینهٔ معین، او آن قدر از روزگار ناآرام آموخته بوده است که در این روزهای فرسودگی و افتادگی، چنان بگوید و بشنود که کسی را آزرده خاطر نسازد و بدگمانی کسی را نیز برنینگیزد.

دیوان مسعود سعد سلمان، تنها از آن رو قابل مطالعه است که انبوهی قصیده، مثنوی غزل، مقداری رباعی و چهار پاره و شماری قطعات در آن گردآمده است. شعر او و زندگی او از آن رو قابل مطالعه است که بخشی از تاریخ فرهنگ ما را همراه با دود دهه زندان، پشتوانهٔ خویش دارد. زندانهایی که گزندهٔ جان بوده است و خراشندهٔ آگاهی و غرور انسان. شمارهٔ غزلهای دیوان او بسیار اندک است و عنصر تصویر و تخیل در آنها از رنگ و بوی نوازنده ای برخوردار نیست. شاید بتوان به عنوان یک نمونهٔ لطیف به یکی از تصویرپردازیهای او در آغاز یک قصیده اشاره کرد که دلنواز و عطر آگین است.

از توصیف قصیدهٔ مورد اشاره بر می آید که شاعر، در یکی از روزهایی که عازم سفر بوده، یار دلنوازی که مسعودسعد با او روابط عاطفی و عاشقانه دارد، برای خداحافظی به دیدارش می آید. در آن بافت زمانی، روزگار به کام است و شراب در جام و بخت، یار. اما به هر دلیلی، وصال یار، در آن لحظهٔ آخرین میسر نمی گردد. نکتهٔ قابل تأمل در این شعر، آن است که شاعر دوست دارد آن را در کلام خویش انعکاس بخشد، چه بسا در آن لحظه، او هرگز به آیندگان نیندیشیده است که شعرش را خواهند خواند و از خود خواهند پرسید که انگیزهٔ شاعر برای آوردن این نکته، چه بوده است. شاید او از مزمره کردن آن لحظه های لطیف و آرزومندی، به نوعی وصال، به نوعی رهایی جان و تن نیز می رسیده است. خاصه آن که در شعرهای مسعود سعد، از ذکر چنین لحظه هایی که عمق هستی آدمی را دور از همهٔ بند و بستهای سیاسی نوازش بدهد، چندان زیاد نیست.

گه وداع، بت من، مرا کنار گرفت  
 وصال آن بت، صورت همی نسبت مرا  
 بدان کنار، دلم ساعتی قرار گرفت  
 بدان زمان که مرا تنگ در کنار گرفت  
 به رویش اندر، چنان نگاه کردم تیز  
 که دیده ام همه دیدار آن نگار گرفت  
 ز بس که دیده ش باریده، قطره باران  
 کنار من همه لؤلؤی شاهوار گرفت

ص ۷۸

مسعود سعد شاعر رنج و زندان، شاعر اوج و حسیض، شاعر غرورهای جوانه زده، و آرزوهای پزمرده، سرانجام در سال پانصد و شانزده هجری در سن هفتاد و هفت سالگی در می گذرد. او به قول آن شاعر، بر خلاف بیداد زمان و دشمنان کلام و اندیشه، باز هم توانست «چنان شبهای هجر را بگذراند»، که «در سخت جانی اش» کسی را چنان گمان نبود.

در خلال این هزار سالی که از دوران قدرت مداری شاهانی چون سلطان ابراهیم و پسرش علاء الدوله مسعود می گذرد، اقبال مردم ایران و دیگر فارسی زبانان به شعر مسعود سعد، اگر افزایش نیافته باشد، کاهش نیافته است. تاریخ اما، آن دو سلطان شوکتمند غزنوی را کم یا زیاد در سردابه سرد حافظه خویش، در گوشه ای چنان قرارداده که خاک اعصار و قرون بر وجود آنان کپک زده است. تنها پژوهشگران هستند که گاه از آن سردابه می گذرند و به نام نامی این دو شاه که دو دهه برای شاعری چون او، آن همه رنج و درد به ارمغان آوردند، نگاهی می اندازند. شاعری که کلامش در تلاطمهای درد و آرزو، مدح و توصیف، بخشی از بقای زبان فارسی را در خلال این همه سال تضمین کرده است.

شاید اگر حبسیات مسعود سعد نبود، دیوان شانزده هزار بیتی او که بیشتر به مدح و ستایش از شاهان و امیران اختصاص دارد، از این لطافت، درد، همدلی، ناروایی و رنج انسانی خالی بود. مسعود سعد از شاعرانی بوده که هم به میدان رزم علاقه داشته و هم به گستره کلام. جالب آن که حوزه کلام او، بدون تأثیر پذیربهای درد آور زندان، حوزه ای بوده است که بیشتر اهل مدح و قدح را خوش می آمده تا آنان که در شعر یک شاعر، در پی کشف ظرایف فکری و جوهرهای اندیشندگی هستند. زبان مسعود، زبانی ست که از فخامت و استواری واژگان او حکایت می کند. این نیز از تصادفهای روزگار است که سایه سنگین درد و رنج او در دیوانش، تقریباً بر دیگر بخشهای آن می چربد.

تردید نیست که در آینده های دور، باز هم چهره این شاهان، کم رنگ و کم رنگتر می شود اما قطعاً همدلی انسانهایی که از زندگی مسعود سعد آگاه می گردند و یا شعرش را می خوانند، نسبت به او افزایش می یابد. البته می بایست سده هایی بر رنج بزرگ شاعری

چون مسعود سعد بگذرد و تاریخ، نماز میت خویش را بر جنازه سلطان ابراهیم ها و مسعودها بخواند تا نوبت ادای احترام کل بشریت آرمان خواه نسبت به مردی فراز آید که پای در زنجیر در قلعه سو، از فرط بوی تعفن آماده بود که آن زندگی غیر انسانی و سگ واره را برای همیشه ترک گوید.

گوتنبرگ، سوند

بیستم مرداد ۱۳۸۶

#### مآخذها:

- ۱- دیوان مسعود سعد، با مقدمه رشید یاسمی، چاپ اول، انتشارات نگاه، تهران، سال ۱۳۷۱، ۶۲۴ صفحه.
- ۲- چهارمقاله، نظامی عروضی سمرقندی، به تصحیح محمد قزوینی، شرح لغات دکتر محمد معین، ۱۳۶ صفحه.

## افسانه های ایرانی و مراسم آیینی گذر پسران

(۱)

### مقدمه

در میان اغلب قبائل بدوی، مراسم آیینی گذر از کودکی و ورود به نوجوانی برای پسران - بین سنین هفت تا دوازده سال - دارای اهمیت فراوان بوده است. در این مراسم پسران دسته جمعی، گاه با زور از خانواده، به خصوص مادر، جدا و در محلی دور از چشم دیگران به ویژه زنان ختنه می شدند. پس از ختنه یا کشیدن دندان جلویی در مکانهایی که یادآور گور بود - در نقاط متروک جنگلی - برای مدتی به سر می بردند. در این ایام بر نشان گاه گل اُخرا - نماد خون و زندگی - یا خاکستر - نماد روح و مرگ می مالیدند، گاه پوشاکی که یادآور پوست حیوانات یا لباس زنان بود، در برشان می کردند و پس از آن ایشان را از بوته امتحانات سخت جسمانی می گذراندند.

علاوه بر تحمل آسیبهای سخت جسمانی که گاه سبب مرگ نوآموز می شده، ایشان می بایست غذایی مخصوص - عموماً گیاهی - بخورند، در بسیاری موارد هم از هرگونه استفاده از دستشان پرهیزند و علاوه بر آن به زبانی نامفهوم سخن بگویند. در برخی مراسم این پسران باید مدتی بالای درخت زندگی کرده و مادرانشان به صورتی آیینی برایشان عزاداری کنند. در این دوران رسم چنین بوده که پسران به وسیله مرد پیر یا بزرگتر قبیله تعلیم می دیدند و افسانه ای را که به تاریخ قدسی مراسم مربوط بود می آموختند. پس از آن به اصطلاح «راز آموخته» شده در هیأت مردی جوان با هویتی نو و با لقبی تازه به زندگی اجتماعی قبیله خود باز می گشته اند.<sup>۱</sup> این مراسم نه تنها در افسانه های بسیاری ثبت شده که

آثار و بقایای آنها هنوز در میان اقوام و ملل موجود است. به عبارت دیگر هم مدارک تاریخی و نشانه های آیینی دلالت بر وجود آن مراسم می کند و هم افسانه های فراوانی. در این مقاله سعی بر آن است که نشان داده شود در آن نوع از افسانه های پریان ایرانی که موضوعش گذر یک پسر نوجوان- شاهزاده یا فقیر- از آستانه کودکی و رسیدن او به سن بلوغ و مردی و پذیرفته شدن در جامعه به عنوان یک مرد است، به لحاظ موضوع، مضمون- بن مایه و نماد- وحدتی تیپولوژیکی وجود دارد. بر اساس موضوع افسانه هایی که قهرمان آن شاهزاده است به چهار، و افسانه هایی با قهرمان فقیر به پنج طبقه تقسیم می شوند که در داخل هر کدام دسته یا دسته هایی می گنجند. کل افسانه ها به لحاظ خاستگاه اجتماعی قهرمان به دو گروه تقسیم می شوند، اگرچه ممکن است در بعضی موارد قهرمان فقیر و شاهزاده جای عوض کنند. از آن جایی که در این افسانه ها قهرمان اصلی برای رسیدن به جایگاه مردی- موقعیت اجتماعی، رسیدن به همسر و الثبار و ثروت- دست به خویشکاریهایی می زند تا از مراحل آزمونی متفاوتی بگذرد و گذر از این مراحل و نحوه این گذر به هر دسته از افسانه ها مشخصات ویژه ای می دهد. در زیر ضمن طبقه بندی افسانه ها به آن مشخصات نیز پرداخته می شود. در این مقاله همچنین قصد است که نشان داده شود افسانه هایی که قهرمانش شاهزاده است زن و چگونه رسیدن به او، موضوع اصلی افسانه های گذر است در حالی که در افسانه هایی با قهرمان فقیر موضوع اصلی رسیدن به ثروت است.

#### الف: شاهزاده قهرمان

موضوع طبقه اول افسانه ها اگرچه در ابتدا انتخاب یکی از پسران به جانشینی پادشاه است، اما شرط جانشینی آوردن دختری است که پادشاه خوابش را دیده و شفای زندگی خود را در یافتن او می داند. گاه به جای دختر پرنده یا میوه می آید و درد پدر هم گاه پیری است، گاه کوری. افسانه های این طبقه به لحاظ مضمونشان به سه دسته تقسیم می شوند. در این سه دسته افسانه اگرچه صورت نمادها و موتیف ها تغییر می کند، به طور مثال سیب، انار یا نارنج می شود، اما میوه بودن خود را حفظ می کند. پرنده نیز گاه طوطی می شود و گاه پرنده ای سفید و نایاب، گاه مرغ زرد می شود، اما پرنده می ماند و درد پادشاه هم گاه کوری است گاه بیماری بدون نام، اما همچنان دردی است که باید علاج شود. خانهایی هم که قهرمان باید از آن بگذرد گاه مبارزه با دیواست گاه زن جادوگر، مرکوب قهرمان گاه دختر دلآوری است که خود را به صورت سیمرغ در آورده، گاه خود سیمرغ است و گاه دیوی که به اطاعت قهرمان در آمده است. وسایل جادویی هم که به دست قهرمان می افتد اگر از

دیوان گرفته باشد همانی ست که یک مرد برای اداره خانواده و تأمین معاش آنها لازم دارد، آنچه دختر به قهرمان می دهد نماد توانا بیهای زنانه است. از این رو می توان سه دسته اول را به لحاظ موضوع - جانشینی پادشاه و نحوه یافتن همسر - در یک طبقه جای داد و به لحاظ مضمون در سه دسته گنجانند.

### ازدواج با عشق

۱- مضمون افسانه های دسته اول عبارت است از به مشکل برخوردن جان یا سلطنت پادشاه پیر، و ارائه راه حلی که معمولاً یافتن دختری دلخواسته برای پادشاه است. اما این دختر با نمادهای متفاوت نشان داده می شود. سپس معرفی نوجوانی که یکی از پسران متعدد پادشاه و کوچکترین آنهاست و شرح قهرمانیهای آن نوجوان. به این ترتیب که او به دلیل خردسالی یا نوجوانی برای انجام وظیفه خطیر - نجات زندگی پادشاه یا پادشاهی او - انتخاب نمی شود. اما نوجوان با اصرار و گاه پنهان از پدر به تنهایی یا با برادرانش به جستجوی خواست پدر بر می آید. این جستجو نخست او را از خانه کودکی بیرون می کشد و راهی کوه، یا بیابان، یا جنگل می کند. در آن مکانها گاه به چاه می افتد و در آن ایام می بایست با دیو یا دیوانی بجنگد، جنگش سبب رهایی دختر یا دختران و به دست آوردن مال و خواسته بشود. قهرمان در مقایسه با برادرانش در راه گذر از خطرات و موانع بیشترین شجاعت را نشان می دهد. او پس از گذر از خانهای متعدد لیاقت، هوشمندی، درستکاری، شجاعت، توانایی بدنی، توانایی پولسازی، مردانگی، و بخشش خود را به اثبات می رساند. وقتی توفیق یافت - از نوجوانی گذر کرد - به دختران متعدد که دلباخته او هستند و او آنها را دوست دارد، می رسد. سپس پادشاهی، اطاعت برادران و ثروتی فراوان برایش مقرر می شود.

افسانه «ملک احمد و دیو یک لنگو» از این دست است. پادشاه هفت پسر دارد. شش نفر از یک مادر و آخرین که ملک محمد باشد از مادری دیگر. پادشاه خواب می بیند که مرغ طوطی و قفس طلا بالای سر اوست. بعد در قصه به صراحت می آید که پادشاه در صدد است پادشاهی را به یکی از پسرانش واگذارد.

در این قصه کسی جانشین پادشاه خواهد شد که مرغ طوطی و قفس طلا را بیاورد. در افسانه نشان داده می شود که طوطی و قفس طلا نماد دختری از جایگاه بالای اجتماعی است. شش برادر به عزم آوردن طوطی و قفس طلا می روند اما دست خالی باز می گردند تا نوبت به ملک محمد می رسد. برادرها از ترس این که مبادا او موفق شود از پشش می روند. ملک محمد با درستکاری عمل می کند. بر تک تک موانع با شجاعت و راهنمایی دختران

غلبه می کند. اما از آن جایی که هنوز نوجوان و کم تجربه است به برادرانش بیش از آن که باید اعتماد می کند و همان باعث می شود که آنها او را با فریب در آستانه مرگ قرار دهند. اما او که بختش بیدار و دل رحمی دلیل ساده لوحی اوست حضرت علی به یاریش می آید تا کمرش را ببندد. در برخی دیگر از روایات خضر یا پیرمردی روحانی - در قصه های روسی یک شمن یا یک روباه یا گرگ - این کار را برای قهرمان نوجوان می کند. قهرمان نجات یافته در شهری دیگر برادرانش را می یابد که همه به مشاغل ناچیز و کارهای بی ارزش مشغولند. ملک محمد به خانه پیرزنی می رود. در آن جا خبر می یابد که دیوی قصد کشتن دختر پادشاه را دارد. ملک محمد دختر را نجات می دهد و او نامزدش می شود. اما از آن جایی که در دوران آیینی نامزدی قهرمان می بایست به زن عشق بورزد اما نفس خود را نگاهدارد به دختری که از دست دیو نجات داده می گوید: «ای دختر تو حالا خواهر من هستی بیا تا بخوابیم. آن وقت شمشیر را بین خودشان گذاشتند و خوابیدند.» سپس دختر را می گذارد و به جستجوی طوطی و قفس طلا می رود. در مرتبه بعد برادرانش را می یابد به آنها علی رغم بدی که در حق او کرده بودند نیکی می کند. سپس برادرها با هفت خواهر پریزاد ملاقات می کنند که کوچکترین آنها به ملک محمد دل می بندد. (دختری که در مرتبه دوم پیدا می شود معمولاً دختر دلاوری ست که با شجاعت و نیروی بدنی قهرمان را یاری می کند و به سوی مقصد نهایی خود می برد.) دختر یک دسته موی خود را به ملک محمد می دهد تا در صورت نیاز به کمکش بیاید. سپس ملک محمد اموال جادویی سلیمان را که در دست دیوان بوده با هوشیاری خود به دست می آورد. این اموال شامل کشکول، سفره و شاخ نفیر می شود.

مرغ و قفس طلا در قصر دختر شاه پریان است. راهی که ملک محمد به سوی مرغ و قفس طلا باید ببیماید راه «پلنگ و شیر و عفریت» است. شهر دختر شاه پریان هم هفت دربند دارد و در دربند آخر یک دیو هفت سر است. دختری که همراه ملک محمد است تبدیل به پرنده می شود و او را بر پشت خود می نشاند. در بیست فرسخ آخر دختر به شکل اصلی خود باز می گردد و ملک محمد را سوزنی می کند و زیر گلوی خود می زند. سپس کبوتر می شود و شاهد اعمال ملک محمد می شود. ملک محمد در آن شهر به دیوی که اول داستان دیده بود بر می خورد، به او باج می دهد و دیو با او همراه می شود و به او یاد می دهد چگونه به اتاق خواب دختر شاه پریان راه پیدا کند. ملک محمد دختر شاه پریان را در خوابگاهش خفته می یابد. جای لاله ها را عوض می کند از گونه دختر بوسه ای



بر می دارد، بند های زیر جامه او را می گشاید. و مرغ و قفس را می برد. باز هم دختر به صورت مرکوب پرنده اش در می آید.

ملک محمد که هنوز به بلوغ و رشد کافی شخصیتی به لحاظ شناخت آدمها نرسیده باز هم گول برادرانش را می خورد. آنها او را کور می کنند و در چاه می اندازند. حضرت علی برای بار دوم به یاریش می آید. ملک محمد به وسیله تاجری از چاه در می آید. سپس دو کبوتر او را راهنمایی می کنند، که از پوست درخت برای شفای چشم و گذر از دریا بهره بگیرد. این هر دو به کار پادشاهی او می آید. دیگر این که در زیر درخت هفت خم خسروی می یابد. در پایان دختر شاه پریان بیدار می شود و در جستجوی مردی که مرغ را ربوده بر می آید. برادران، خود را یا بنده مرغ اعلام می کنند اما در پاسخ سوالات دختر خاموش می مانند. ملک محمد که خود را به دختر شاه پریان رسانده نشانیها را می دهد. برادرانش رسوا می شوند و ملک محمد صاحب اموال جادویی سلیمان، هفت خم خسروی، و سه زن می شود، که یکی شاهزاده خانم است، دیگری پریزادی دلآور، و سومی یک پری صاحب قلعه.

افسانه «برگ مروارید» روایتی دیگر از قصه ملک محمد است. درویشی به پادشاهی که چشمش کور شده. می گوید برگ مروارید درمان کننده اوست. برگ مروارید هم در قلعه ای که به دیوان تعلق دارد یافت می شود.

دو برادر به راهی می روند و برادر کوچک راهی دیگری را که دشوارتر است بر می گزیند. این راه او را به قصر دختری پریزاد می رساند که برادرش دیوی ست آدمخوار. پریزاد که جادوگری می داند، شاهزاده را به صورت یک دسته جارو در می آورد و گوشه خانه می گذارد.<sup>۳</sup> در این قلعه دیو با شاهزاده کشتی می گیرد و وقتی شکست می خورد و جانش به خطر می افتد غلام حلقه به گوش شاهزاده می شود. در قلعه دوم و سوم همان اتفاق می افتد. بعد دیو برای ملک محمد دو اسب بادپیمای آورد و او را به باغی که در آن برگ مروارید است راهنمایی می کند. این باغ هم مانند قصر دختر شاه پریان در قصه قبلی چهار نگهبان دارد. می بایست برگ را با چوبی دو شاخ برید. در این باغ هم جانوران وحشی هستند. در باغ پلکانی با چهل پله و چهل زنگ است که باید زنگها را با پنبه ببندد. در آن جا دختری مانند قصه قبلی خوابیده و ملک محمد باید جای لاله هایی را که بر بالا و پایین پایش می سوزد عوض کند و از روی دختر بوسه ای بردارد و چهل بند از چهل و یک بند شلوار دختر را باز کند. در این قصه هم برادران خیانت می کنند و قهرمان را به چاه می اندازند. دختر کوچکی که نامزد ملک محمد است با او می ماند. او ملک

محمد را از چاه نجات می دهد. دختر شاه پریان وقتی بیدار می شود سوار قالیچه حضرت سلیمان می شود، به همان شیوه قصه قبلی آورنده برگ مروارید را می شناسد. در این قصه هم ملک محمد مانند قصه قبلی زنان متعدد می گیرد و آخرین آنها همان دختر شاه پریان است.

در قصه «شاه زنان»، پادشاه چشم درد دارد و دوایش در شهر زنان است. در این افسانه قهرمان با دیوی و دختری ملاقات می کند. دیو با تهدید پسر با او همراه می شود به صورت پرنده ای در می آید و او را به شهر زنان می برد. او دختر را می بوسد و دارو را بر می دارد. قهرمان در پایان شیشه عمر دیو را می شکند. برادرها در راه خانه به او خیانت می کنند. او را به چاه می اندازند و او در چاه دریچه ای پیدا می کند. خود را به صورت کچلی در می آورد و از آن جا می گریزد. در پایان پادشاه شهر زنان به دنبالش می آید و او را می یابد. برای شاهزاده همان اتفاق می افتد که برای قهرمانان قبلی.

در افسانه «شاه و پسرش» علاج چشم شاه خاک پای دختر پادشاه روم است. پسر کوچک پادشاه موفق می شود دیوی را شکست بدهد. اما در این قصه به جای دختری که اسیر دیو است خود دیو دسته ای از مویش را به پسر می دهد. موی دیو به یاریش می آید. بعد با پهلوانی برخورد می کند که معلوم می شود دختری ست. دختر می گوید عهد کرده با کسی ازدواج کند که در کشتی بر او غلبه کرده است. دختر عاشق و همراه او می شود. وقتی به حضور پادشاه روم می روند، او می گوید در قبال خاک پای دخترش اسب چالاکی می خواهد. در این قصه پادشاه وقتی چشمش بینا می شود طمع در همسر پسرش می کند. در افسانه ها ناینایی پدر نماد عدم توانایی او در باروری جنسی ست. برای این که بتواند دختر را تصاحب کند پسر خود را کور می کند. پسر هم با کمک کبوتری شفای چشمش را می یابد، بر پدر پیروز می شود و همسرش را به دست می آورد. در این جا سخن از زنان متعدد نیست. در این قصه برادران قبل از رسیدن به مقصود مرده اند. در پایان تنها رقیب پسر کوچک پدرش است.

افسانه «چین و ماچین» نیز به این دسته تعلق دارد. در پایان ملک جمشید با هر سه دختر عروسی می کند و به پادشاهی می رسد.<sup>۴</sup> «پری چل گیسو» از مجموعه قصه های فارس نیز زیر مجموعه این دسته از افسانه هاست. اگر چه در ابتدا به نظر می رسد موضوع آن انتخاب جانشین برای پادشاه نباشد، به این ترتیب که پدر ملک ابراهیم که غیر از او دو پسر دیگر دارد از او می خواهد به اتاق چهلم نرود. او که همه قصر در اختیارش گذاشته شده مگر آن اتاق، وارد حریمی که نباید می شود. در آن جا تصویر دختری را می یابد که

صورتش لابه لای عکس یک خروس سفید پنهان است. یافتن خود دختر انگیزه خروج قهرمان از خانه می‌شود. در این افسانه ملک ابراهیم در شهری که مردم لاغر دارد ساکن می‌شود و در می‌یابد که او طلسم شکنی ست که مردم شهر انتظارش را می‌کشند. ملک ابراهیم پس از شکستن طلسم دنبال آن خروس سفید می‌رود. از خانهای دیگر هم می‌گذرد. اموال جادویی حضرت سلیمان را که در دست دیوان است به دست می‌آورد. در پایان، پری ای که صاحب خروس سفید است بیدار می‌شود به دنبال ملک ابراهیم می‌آید و از نشانه‌ها در می‌یابد که چه کسی خروس سفید را برده است.<sup>۵</sup>

موضوع این دسته از افسانه‌ها انتخاب جانشینی برای پادشاه است. پسری می‌بایست جانشین پدر شود که بتواند جوانی و قدرت را به او به وسیله آوردن دختر جوانی که وجودش با نمادهای متفاوت نشان داده می‌شود بازگرداند. خانهایی که قهرمان باید از آنها بگذرد ملاقات با دیوان و شکست دادن آنها و به انقیاد درآوردنشان، نجات جان نامزد آینده از دست دیو، نبرد با دختر پهلوان و غلبه بر او، رفتن به قصر دختر شاه پریان و غلبه بر میل جنسی و دزدیدن مرغ است. قهرمان که در آغاز افسانه هنوز نوجوان حتی کودک است در طول افسانه به بلوغ جسمانی می‌رسد، اما ساده لوحی اش که سبب گول خوردن او از برادرانش می‌شود نشان می‌دهد که هنوز کاملاً به مردی نرسیده، از این رو دختران، پرنده و هر چه را به دست آورده از دست می‌دهد. تا این که به دلیل درستکاری و مهربانیش یک نیروی غیبی به کمکش می‌آید، قهرمان جوان، بعد از این که از چاه در می‌آید برای تأمین معاش ناچار است حرفه‌ای بیاموزد. او در انجام کارهای دستی ارزشش محک می‌خورد و موفق می‌شود چیزی را بسازد که دیگران نمی‌توانند. در پایان با حضور دختر شاه پریان حق به حقدار می‌رسد. شجاعت قهرمان و جنگش با دیوان که دشمنان امنیتی محسوب می‌شوند از یک طرف، دفاع از حقوق ناموسی، مبارزه با نفس و یادگیری فنون و حرف و با عشق رسیدن به همسر مورد علاقه از مشخصات قهرمان این دسته از افسانه‌هاست. قهرمان نه اجازه دارد بترسد و نه نادرستی بورزد. مضافاً می‌بایست بختش بیدار باشد تا در موقع تنگنا به یاریش بیاید.

۲- دسته دوم افسانه‌ها هم موضوعش یافتن جانشینی برای پادشاه است، اما شرط جانشینی محک خوردن شجاعت، غیرت و مردانگی، لیاقت و درستکاری، به خصوص تقوای جنسی شاهزاده نوجوانی در یافتن معشوق است. وجه افتراق این دسته با دسته نخست در تعداد همسران است. یعنی در این دسته از افسانه‌ها قهرمان از ابتداء تا انتهاء دل‌باخته نامزد خود است و به غیر از او با زنی دیگر ازدواج نمی‌کند. حتی وقتی پادشاهان دختران

خودشان را که به دست او آزاد شده اند می‌خواهند به همسری او در آورند، نمی‌پذیرد. در این دسته از افسانه‌ها نجات جنسی به اندازه شجاعت برای قهرمان اهمیت دارد.

مکان اصلی یا خاستگاه این دسته از قصه‌ها یک باغ میوه- کنایه از حرم پادشاه- که در آن میوه‌های غیر معمول و استثنایی مانند سیب طلا یا اناری با دانه‌های یاقوت و یا سیبی یا نارنجی که بعد از چندی قرار است تبدیل به دختری شود روئیده می‌شود.

وظیفه پسران پادشاه یافتن دزدی ست که سیبها را می‌رباید. دو برادر بزرگتر به دلیل غلبه خواب در یافتن دزد ناموفق می‌مانند و پسر کوچک با بریدن انگشت- ختنه- بر تمالیات نوجوانی غلبه می‌کند و نشان می‌دهد که ارزش ورود به عالم مردی را دارد. بعد از آن باید ثابت کند که درستکار و وفادار به محبوب و نامزد خود است و به هیچ زن دیگری چشم ندارد. مضافاً باید شغل و حرفه‌ای بداند که نشان مرد شدن است. حال آن که برادران دیگر نه تنها پر خواب و تبیل و بی‌عرضه هستند که همسرانشان را می‌خواهند مجانی به دست آوردند. برادران این دسته از افسانه‌ها مانند دسته اول می‌کوشند با خیانت و دسیسه حاصل کار برادرشان را از آن خود کنند که در پایان نیرنگ آنها بی‌اثر می‌شود.

در قصه «باغ سیب» گفته می‌شود پادشاه باغ سیبی دارد. این سیبها قرار بود وقتی می‌رسند تبدیل به دخترانی شوند تا پادشاه آنها را برای پسرانش عقد کند.

در این افسانه دو برادر اول در امتحان شکست می‌خورند اما پسر سوم دزد را می‌یابد. ملک محمد با شمشیر به دست دزد می‌زند و اما او سیب را می‌برد. قهرمان بی آن که کسی از او خواسته باشد رد خون را می‌گیرد به چاهی می‌رسد. برادران او را می‌یابند. اما طاقت فرو رفتن در چاه را ندارند. ملک محمد در چاه فرو می‌رود. در ته چاه دختری می‌یابد. این دختر یکی از سه سیب است. دختر پیشنهاد می‌کند که دیورا در خواب بکشد اما ملک محمد می‌گوید که او با نامردی جنگ نمی‌کند. دیورا بیدار می‌کند. دو دختر نامزد برادران ملک محمد هستند و دختر کوچک قرار است نامزد ملک محمد بشود. او به ملک محمد از اموال دیو یک دستاس طلا می‌دهد که از آن یاقوت و مروارید می‌ریزد. یک صندوقچه طلا که درش را باز کنند خروسی بیرون می‌آید که از نوکش زمرد می‌ریزد. اینها جهیزیه دختر هستند. دختر که به ملک محمد دل‌باخته، این دو طلسم یا اشیاء جادویی را رمز زناشویی خود با قهرمان قرار می‌دهد. در عین حال او را از یاری کردن به برادرانش باز می‌دارد. اما ملک محمد به حرف دختر گوش نمی‌دهد. برادران با ملک محمد همان می‌کنند که دختر به او گفته است. ملک محمد دختران را بالا می‌فرستد. خودش در ته چاه به حیلۀ برادرانش اسیر می‌ماند.

خان بعدی در ته چاه است. او برای گذران زندگی ناچار است گاو یاری کند و زمین را شخم بزند. ملک محمد دوشیری را که در آن نزدیکی هستند به خیش می بندد. رام کردن نیروی جنسی و برخورداری از توان بالای بدنی و شجاعت بسیار اهمیت دارد.

سپس با اژدهایی که بر سر آب خانه کرده می جنگد. این اژدها از مردم برای رساندن کمی آب به آنها، دختر و غذا باج می گیرد. قهرمان اژدها را می کشد و دختر را نجات می دهد. در مرتبه سوم ماری را که کشته جوجگان سیمرخ است از بین می برد. در مرتبه چهارم سیمرخ به ملک محمد کمک می کند. ملک محمد همان طور که در مرتبه نخست انگشتش را بریده در مرتبه بعد پایش را می برد تا از گوشت خود مرغ را تغذیه کند. سیمرخ نه تنها آن را نمی خورد که چند پر خود را نیز به وقت جدا شدن به او می دهد. در مرتبه پنجم ملک محمد در شهر خودش در می یابد که هنگام عروسی برادرانش است و می خواهند دختر کوچک را به عقد شاه در آورند. دختر می گوید دستاس و خروس را می خواهد. شاه دستور می دهد آنچه را دختر خواسته برای او فراهم کنند. کسی نمی تواند آن را آماده کند مگر ملک محمد که در نزد زرگری کار گرفته است. وقتی از ماجرای دستاس و خروس که نزد خودش است باخبر می شود، شب پر سیمرخ را آتش می زند و از او کمک می گیرد که به زیر زمین رفته، آن دو طلسم جادویی را بیاورد. در مرتبه ششم عروس را از حمام می دزدد و بر پشت اسب می نشاند و فرار می کند. در مرتبه هفتم بدون خونریزی بیگناهی خود را ثابت می کند و به عروس خود و پادشاهی می رسد.

در این دسته از افسانه‌ها که موضوعش اثبات شجاعت و درستکاری نوجوان در رسیدن به مردی ست معمولاً نیروهای غیبی برای یاری می آیند، اما پیرزن و پیرمرد هم گهگاه نقش تعلیم دهنده دارند اما نقششان بسیار ضعیف است. همه افسانه به همت قهرمان و گهگاه راهنمایی دختری که به قهرمان دلباخته است پیش می رود. قهرمان می بایست در همه جا امتحان درستکاری، شجاعت، و مردانگی خود را پس بدهد. با صداقت توان بدنی خود را به کار می گیرد. تنها در این دسته از افسانه‌هاست که بن مایه بریدن انگشت آمده است. مضافاً قهرمان برای پیشبرد کار خود از هیچ حيله‌ای استفاده نمی کند.

در «متل سیمرخ» به جای درخت سیب درخت انار آمده است. و درون انارها گوهر شبچراغ است. در این افسانه قهرمان دختر پادشاه را از سر شیری که سر آب را بسته نجات می دهد و شاه حاضر می شود که دختر و نصف پادشاهی را به او بدهد اما او نمی خواهد «همه حواسش پیش نامزد خود است.» در این جا ابزار جادویی که عاشق را

به معشوق برساند نیست. یعنی عروس جهیزی ندارد بلکه ملک محمد شاگرد خیاط می شود و از سیمرغ می خواهد لباسی برای عروسی بدوزد که در هیچ جا نظیرش یافت نمی شود. در روایت ملک جمشید پیرزن به او از اژدها می گوید و این که سرچشمه آلوده شده است. همین پیرزن درباره دختر پادشاه که فرار است کشته شود حرف می زند. در این قصه هم ملک جمشید راضی نمی شود که با دختر پادشاه عروسی کند چون دلبسته نامزد خود است. به شهر دیگری می رود و کفافی می کند - نماد پایین ترین مشاغل - سپس خیاطی می کند و به این ترتیب هفت شغل را یاد می گیرد و موفق می شود هر بار کاری کند تا دیوی هفت سر را مجبور کند یکی یکی سرهایش را از مقابل آفتاب کنار بکشد. در پایان از پس همه تکالیفی که به عهده او گذاشته شده با شجاعت و درستکاری و مهربانی بر می آید و به سعادت و پادشاهی می رسد.

در روایت «درخت سیب و دیو» کوچکترین دختر که نامزد ملک ابراهیم است در نزد او طشت طلایی گذاشته که خودش رخت می شوید و قفس طلا که بلبل طلا در آن آواز می خواند.

در قصه «ملک جمشید» اگر کسی از سیبها بخورد همیشه جوان می ماند. طلسمی که در چاه است و در پایان قصه قهرمان باید برای نامزدش بیاورد تا با او ازدواج کند، یک مرغ طلایی و یک خروس طلایی و دوازده جوجه طلایی در یک سینی طلایی ست - نمادی برای باروری کامل جنسی و سفید بختی هر دو طرف. در اتاق دیگر یک دست لباس سفید و یک اسب سفید است که ملک جمشید به آنها دست نمی زند زیرا در پایان قصه به دردش می خورد.<sup>۱</sup>

مراتب این دسته از افسانه ها از این قرار است:

کوچکترین پسر، اول دستش را می برد دوم بر خواب غلبه می کند سوم دزد را تعقیب می کند چهارم به چاه فرو می رود. پنجم دخترها را با شجاعت از دست دیو نجات می دهد. بعد برادرانش در بالا کشیدن او از چاه به او خیانت می کنند. اما او موفق می شود نجات پیدا کند. همه هم قهرمان بازگشت به خانه و اثبات بیگناهی خود و رسیدن به نامزد خودش است. در مرحله نهایی نه تنها عروسش را نجات می دهد که به او هدیه ای می دهد که هیچ کس دیگر نمی تواند بدهد و این هدیه معمولاً نمادی در رابطه با یک ازدواج موفق و پر سعادت است.

مضمون دسته اول و دوم افسانه ها همان طور که در آغاز آمد بسیار شبیه هم است، حتی موتیفها و سمبل هایی که در افسانه ها آمده گاه شبیه به هم و گاه معنای مشابهی دارند.

بسیار هم اتفاق می افتد که یک موتیف در روایت دیگر همان افسانه تفسیر می شود، مثل این که در باغ پادشاه سببهای طلایی بود که وقتی می رسیدند تبدیل به یک دختر می شدند. در واقع سببها و موتیفها گاهی در دسته اول و دوم چنان به هم شباهت دارند که می توان خاستگاه هر دو دسته را یکی دانست. اما آنچه دسته دوم را از دسته اول متفاوت می کند، اشاره مستقیم به وجود باغ و دزدیده شدن سیبی ست و قهرمان کسی خواهد بود که خودش دزد نباشد و دزد را بیابد، دیگر انجام مراسم آیینی انگشت بردن و سوم عشق قهرمان به نامزدش و وفاداری اوست، چنین دلباختگی و وفاداری در قهرمان دسته اول وجود ندارد.

۳- قهرمان دسته سوم افسانه ها شاهزاده جوانی ست که پدر او را که کوچکترین فرزندش است از سایر فرزندان بیشتر دوست دارد و همین سبب حسادت برادران شده است. پسران دیگر می خواهند ثابت کنند که او ارزش عشق پادشاه را ندارد و در صورت امکان به پدر و سلامتی او بی توجه است. اما نوجوان که در آغاز حرکتی می کند که می توان از آن بی علاقگی به پدر و بازیگوشی را برداشت کرد، در طول قصه ثابت می کند که نه تنها به پدرش عشق می ورزد بلکه بسیار شجاع و لایق و دلرحم است. از این رو ارزش جانشینی پادشاه را دارد.

« گلبانگ » یکی از این افسانه هاست. پادشاه مریض می شود و درمانش در شکم ماهی سبزرنگ و عجیبی ست. پسران پادشاه با کمک ماهیگیران ماهی را می یابند و آن را نزد ملک ابراهیم - کوچکترین پسر - می آورند، اما او که مجذوب زیبایی ماهی شده با وجود آگاهی از بیماری پدر و امکان علاجش به توسط ماهی، آن را به دریا می اندازد - مانع از آن می شود که پدرش به وصال دختری که می تواند او را درمان کند برسد. وقتی خبر به پدر می رسد او را نمی کشد اما از خود می راند. در واقع به دلیل طرد پدر قهرمان ناچار است از خانه بیرون بیاید. اما وقتی در بیرون خانه است با انجام آزمونهای نشان می دهد که به پدرش و سلامتی او دل بستگی دارد. تا در پایان که موفق به شفای پدر می شود و خودش به همسر و پادشاهی می رسد. این دسته از افسانه ها گاهی با دسته اول و دوم افسانه ها که پیش از این آمد تلفیق می شوند. ملک ابراهیم ماهی را به دریا بر می گرداند، طرد می شود، وقتی می فهمد گلبانگ پرنده ای ست که وجودش سبب شفای پدرش می شود به جستجوی آن می رود. در این راه با سه زن جادوگر که قصد فریب او را دارند - به سه دیو - برخورد می کند موفق به کشتن هر سه می شود و در مرحله سوم باغی پر از دختران زیبا می یابد که به وسیله سومین جادوگر طلسم شده اند.

### رام کردن دل شاهزاده خانمی مرد ستیز

موضوع طبقه دوم دل‌باختگی قهرمان به شاهزاده خانمی مردستیز است و نوجوان در صورتی به مردی می‌رسد که دل او را به دست آورده، او را مشتاق همسری خود کند. قهرمان یگانه پسر پدر است که در روزگار پیری پادشاه به دنیا آمده است. از این رو مسابقه با برادران بر سر جانشینی پدر وجود ندارد، بلکه محک خوردن لیاقت شاهزاده در رسیدن به مردی و یافتن همسری برجسته است. قهرمان این دسته از افسانه‌ها شاهزاده‌ای است که به هنگام نوجوانی به وسیله پیرمردی که مربی اوست، با عشق آشنا می‌شود. در واقع او با جستجو و تلاشی که برای رسیدن به دختر مورد علاقه خود می‌کند راه رسیدن به مردی به معنای درک زن را یاد می‌گیرد و به این ترتیب بزرگ می‌شود. زن که خود شاهزاده خانمی مقتدر و زیباست، قهرمان را به مبارزه می‌خواند، در برابرش خانهای متعدد می‌گذارد و در صورتی به همسری او در می‌آید که او از همه آزمون‌ها سر بلند بیرون بیاید. قهرمان که خود بی تجربه و نازپروریده است برای رسیدن به چنین همسری باید از پیرمرد یا پیرزنی کمک بگیرد. انگیزه شاهزاده برای بیرون آمدن از خانه شکار و تفریح است. قهرمان با عروس آینده خود نیز به هنگام شکار آشنا می‌شود. در این دسته از افسانه‌ها گاه انگیزه بیرون آمدن از خانه یافتن دل‌داده‌ای است. به این ترتیب که شاهزاده به وسیله پدر یا مربی اش از ورود به اتاقی و مشاهده تصویری منع می‌شود. همان محرک نوجوان در ورود به اتاق و تماشا می‌شود.

در افسانه «دختر شاه سمرقند» پادشاهی در روزگار پیری صاحب پسری می‌شود. وقتی پسر دوران درسش تمام می‌شود. به شکار می‌رود و آهوایی می‌بیند. آهو غیب می‌شود به جایش یک توبره گاه و یک کله قند می‌ماند. در این قصه جای پیرمرد قصه‌های قبلی را کچلی می‌گیرد، تا راهنمای وزیر در پیدا کردن آهو شود. او خبر می‌دهد که دختر پادشاه سمرقند زنی یگانه و استثنایی است که علم طب و جادوگری می‌داند. ضمناً خبر می‌دهد که او هم عاشق ملک ابراهیم است، اما عشق مانع از آن نمی‌شود که شاهزاده را امتحان نکند. کچل و ملک ابراهیم پیرزنی را در شهر سمرقند پیدا می‌کنند و او ایشان را در یافتن شاهزاده خانم کمک می‌کند. پیرزن نخست یک مرغ طلایی به نزد دختر می‌برد، سپس کچل وظیفه راهنمایی شاهزاده را به عهده می‌گیرد. در مرتبه اول دختر و پسر به راهنمایی خود دختر باید در باغ زنجفیل ملاقات کنند، اما پسر که هنوز به بلوغ کامل و آمادگی ملاقات با معشوق نرسیده، خوابش می‌برد و دختر در جیبش گردو می‌گذارد. در این قصه پیرزن چیزی از دختر و روانشناسی او نمی‌داند این کچل است که فرمان قضیه در دستش



است. در مرتبه دوم به راهنمایی کچل خروسی طلایی برای دختر به وسیله پیرزن فرستاده می‌شود، دختر قرار ملاقات را به صورتی تلویحی در باغ دارچین می‌گذارد و این به عهده کچل است که پیغام را بفهمد و برای شاهزاده ترجمه کند. باز هم ملک ابراهیم خوابش می‌برد و دختر این بار در جیبش قاپ می‌گذارد تا کودکی و بازیچه خواستن را به او یادآوری کند. در مرتبه سوم کچل به انگشت شاهزاده خراشی می‌زند و روی زخم نمک می‌پاشد تا او بیدار بماند. بعد از این که دو دلداهه یکدیگر را ملاقات می‌کنند، در باغ هل دختر و پسر می‌خوابند و شمشیری برهنه میان خود می‌گذارند. پسر عموی دختر که نامزد اوست به وسیله داروغه می‌آید آنها را می‌بندد، تا برود به شاه خبر بدهد که چه اتفاقی افتاده است. اما کچل با زنش به آن جا می‌رود و آنها را آزاد می‌کند و خودشان را در آن جا در بند می‌گذارد. در پایان دختر پادشاه و ملک ابراهیم باهم ازدواج می‌کنند.<sup>۷</sup> در این دسته از افسانه‌ها نیز موضوع همسران متعدد شاهزاده نیست، فقط رسیدن به همان شاهزاده خانم است. قهرمان با انجام مراسمی آیینی که در افسانه آمده تدریجاً یاد می‌گیرد که از بچگی و بازیگوشی بیرون بیاید و مرد شود. در این قصه هم قهرمان تا قبل از ازدواج با دختر نباید به او نزدیک شود و باید کف نفس داشته باشد و به دوران نامزدی احترام بگذارد، تعالیم پیرزن و پیرمردی را که راهنمای اوست مو به مو به کار بندد.

در افسانه «ملک محمد تجار»<sup>۸</sup> همین روند دنبال می‌شود منتها به جای پیرزن، دختر پیرزن که جادوگر است ملک محمد را به شاهزاده خانم راهنمایی می‌کند. درویشی هم که در ابتدای قصه هست شوهر خواهر ملک محمد می‌شود و در قصه معلوم می‌شود که او دیوی است که زیر فرمان ملک محمد است. او ملک محمد را از جایی به جایی دیگر می‌برد. کسانی که به مرد کمک می‌کنند معمولاً پیرمردی است که دختر را به او معرفی می‌کند و پیرزنی که در شهر دختر زندگی می‌کند و با حيله یا جادوگری پسر را می‌تواند به دختر وصل کند. پسر با راهنمایی شاهزاده خانم و پیرزن باید بفهمد که مشکل ذهنی دختر چیست و چرا با مردان دشمن است، سپس وسیله رفع سوءظن او را فراهم کند. نشان دهد که با مردان دیگر فرق دارد و یگانه جفت دختر است. در پایان او هم پادشاهی خود را دارد و هم مالک پادشاهی شاهزاده خانم می‌شود، بی آن که برای رسیدن به او هیچ شجاعتی ابراز کرده باشد. بیشتر از ترفند و کمک و راهنماییهای دیگران استفاده کرده است.

تقوای جنسی و وفاداری به عهد در دوستی با وجود عشقی بزرگ موضوع طبقه سوم افسانه هاست. در این طبقه مانند طبقه دوم دسته های متفاوتی نمی گنجد و مضمون افسانه ها از این قرار است که نجیب زاده ای شجاع و درستکار می باید به خود و شاهزاده ای که با او هم زمان به دنیا آمده است، فداکاری و درستکاری خود را در تقوای جنسی ثابت کند. انگیزه بیرون آمدن وزیرزاده یا برادر کوچکتر، یا پسر کوچکتر، از خانه یافتن دختری است که شاهزاده می خواهد همسرش باشد. قهرمان افسانه برای نجات او همه کار می کند تا او را به شاهزاده برساند. این زن که محبوب خود وزیرزاده است به نظر می رسد که قهرمان را دوست دارد اما هیچ کدام در هنگام گذر از خانها از قوانین درستکاری عدول نمی کنند. قهرمان هر نوع فداکاری را می کند تا دوستش به همسر آینده اش برسد. اما شاهزاده که فردی ضعیف است به جای قدردانی از قهرمان با بدگمانی بهانه ای می جوید تا او را از سر راه خود بردارد. سرانجام به بهانه خیانت او را می کشد، یا سنگ می کند، اما زن شاهزاده با قربانی کردن نوزاد پسر خود به روی سنگ او را به زندگی باز می گرداند.

در این افسانه ها دو پسر - یکی در خانه وزیر و یکی در خانه شاه - هم زمان به دنیا می آیند و هر دو یگانه فرزندان پدرشان هستند. دو جوان یک دختر را می خواهند، یکی بدون عشق و دیگری از روی عشق. یکی بی زحمت به دختر می رسد و دیگری همه تلاشش را می کند که دختر به شاهزاده برسد. «پری زاد» یکی از این افسانه هاست.<sup>۱</sup>

### بدینی و پرهیز از ازدواج

موضوع طبقه سوم از افسانه های گذر، رسیدن به مردی به وسیله نفی کامل قوای جنسی است. حتی دل نباختن، پرهیز و نفرت از زن نیز در آنها تشویق و توجیه می شود. فرق این افسانه ها با افسانه های طبقه دوم در این است که به جای ترغیب تقوای جنسی در جهت احترام و عشق به زن و بالا بردن توانایی قهرمان در کف نفس و داشتن اراده، قهرمان به بدینی و زن ستیزی تشویق می شود.

«گل به صنوبر چه کرد» از این دسته است. افسانه درباره پرسی ناز پروده است که از رفتن به باغی - تن دادن به تمایلات نوجوانی - منع می شود. وقتی بزرگ می شود مثل هر نوجوانی به باغ می رود و در آن جا آهوپی می یابد. آهو را دنبال می کند. شکار به قلعه ای می رود و تبدیل به دختری می شود. دختر برای قهرمان روشن می کند که دو راه بیشتر پیش روی نوجوان نیست یا کشف راز گل به صنوبر چه کرد و وصال دختر، یا باختن سر. او سر کشتگانی را که در انجام مأموریت ناموفق مانده اند به مرد جوان نشان می دهد.

پسر به کمک سه کبوتر به شهر گل می‌رود- گل مرد قصابی ست که سگی با قلاده طلا دارد- پیرمردی به یاری پسر می‌آید به او پری می‌دهد. بعد به خانه قصاب دعوت می‌شود. قصاب بعد از خوردن غذا با سگ پس مانده را به زنی که در قفس است می‌دهد. سپس راز را برای قهرمان افسانه فاش می‌کند.

راز گل از این قرار است که او دختر عموی خود صنوبر را دوست دارد با او وفاداری و نیکی می‌کند اما زن به او خیانت می‌کند و به خدمت دیوان در می‌آید و حتی قصد کشتن او را می‌کند. گل دیوان را می‌کشد. به گردن سگ که در جنگ با دیوان یاری اش کرده یک قلاده طلا می‌اندازد، اما زن را در قفس می‌گذارد و زجر می‌دهد. وقتی گل می‌خواهد شاهزاده را به دلیل در پرده ماندن راز بکشد، قهرمان از پیرمرد و پریاری می‌گیرد و به شهر خود باز می‌گردد. پس از آن هرگز به فکر ازدواج نمی‌افتد.

در پاره ای روایات به جای پیرمرد سیمرغ به یاری مرد می‌آید. در این دسته از افسانه‌ها سخن از شجاعت و درستکاری قهرمان نیست، تنها هوشیاری او در گریختن از مهلکه و توسل به فرد درست و یاری رسان شرط است.

#### احترام به خواست همسر و درک و شناخت او

موضوع طبقه چهارم افسانه‌ها انتخاب اجباری همسر و طولانی شدن دوران آزمون گذر به دلیل ترس و یا شتابی ست که به دلیل عدم اعتماد به نفس، قهرمان در گذر از نوجوانی به مردی دارد. در این طبقه از افسانه‌ها قهرمان به دلیل تجربه پیشینه‌اش از زن، یا جرأت نمی‌کند مردی خود را باور کند یا بی توجه به شرایط نامزدی و دوران گذر آیینی در جفت شدن با همسرش و نمایش آن به جهان شتاب می‌کند. قهرمان در صورتی در این افسانه‌ها از نوجوانی گذر می‌کند که بر این نقصان غلبه کند. از این رو این طبقه افسانه‌ها به لحاظ خویشکاری قهرمان و مضمون افسانه‌ها به دو دسته تقسیم می‌شوند.

۱- قهرمان دسته اول شاهزاده‌ای ست که نامادری به او دلباخته است و قصد تجاوز به او را دارد. علاوه بر آن می‌خواهد حیوانی را که دوست و محافظ اوست بکشد. وقتی نوجوان از خود تقوای جنسی نشان می‌دهد، نامادری به دلیل انتقام، پدر را علیه او می‌شوراند و نوجوان برای نجات جاننش ناچار از پوشیدن لباس مبدل می‌شود. بعد از جدایی از حیوان جادویی و تجربه بلوغ، وقتی نوجوان در حال شستن تن خویش است شاهزاده خانمی او را می‌بیند و دلباخته‌اش می‌شود. در این دسته از افسانه‌ها سخنی از دلباختگی خود شاهزاده نیست- او با پوشیدن لباس مبدل همچنان می‌کوشد خود را نارسیده نشان دهد. شاهزاده

به هنگام گزینش همسر او را که ظاهری متفاوت با سایر خواستگاران دارد برای خود انتخاب می کند و از جانب پدرش طرد می شود و ناچار است زندگی فقیرانه و توأم با مسکنتی داشته باشد اما همسرش را دوست دارد. هر چه به مرد در بیرون آمدن از آن لباس اصرار می کند بی فایده است تا زمانش برسد. در این دسته از افسانه ها نقش حامیانه حیوان جادویی که نقش دایه را در کودکی قهرمان بازی کرده بسیار اهمیت دارد و همین حیوان است که او را از جنگیدن و دست زدن به کارهای شجاعانه بی نیازی می کند. در افسانه «کیقباد و بحری»،<sup>۱</sup> بحری، اسب کیقباد این نقش را بازی می کند.

افسانه «کره اسب دریایی» و «کره اسب سیاه» به این دسته تعلق دارد. ملک محمد در این افسانه کره اسب زیبایی دارد که پریرزاد است و زبان او را می فهمد. «علی میش زا» نیز یکی از روایات همین دسته از افسانه هاست. در این دسته از افسانه ها قهرمان هم تقوای جنسی دارد و هم از زن پرهیز توأم با ترس می کند. گویا حضور نامادری در او ترس از زن را ایجاد کرده است.

۲- در دسته دوم از این طبقه افسانه ها قهرمان اصلی- دختر یا پسر به طور اتفاقی همسری طلسم شده نصیبش شده است. قهرمان در آغاز عروس یا داماد خود را حیوانی یا موجودی نخواستنی می یابد و وقتی متوجه می شود که در زیر لباسی ناموجه موجودی زیبا و دوست داشتنی پنهان شده به او دل می بندد و برای جبران رفتار اولیه خود با رفتاری شتابان می کوشد و واقعیت همسر خود را به جهان نشان بدهد. سپس به وسوسه دیگران تصمیم به سوزاندن آن لباس می گیرد. با وجودی که در این سوزاندن قصدی خیرخواهانه نهفته است، سبب ناپدید شدن فرد طلسم شده می شود. قهرمان که متوجه اشتباه خود شده با کفش آهنی هفت سال شهر به شهر دنبال نامزدش می گردد. در این گشتن آیینی می آموزد که همسرش را برای خودش بخواند نه برای ارزش گذار بهای دیگران. دیگر این که می کوشد عدم اعتماد به نفسی را که در گذشته داشته است جبران کند. او با جستجو صداقتش را در عشق به همسرش ثابت می کند و دختر هم که او را دوست دارد به او در شکستن طلسم یاری می کند.

«مهر و نگار» یکی از این دسته از افسانه هاست. قهرمان یکی از سه پسر پادشاه است. که به وسیله تیر انداختن- مانند برادرانش- می بایست همسر آینده خود را بیابد. تیر پسر کوچک بر سر خاکستر فرود می آید. در آن جا یک پری طلسم شده را می یابد. دختر لباسی عجیب دارد- در این مورد لباس کاغذی- مرد جوان که می داند زنش از زنان برادرش بهتر است برای این که او دیگر به آن لباس بازنگردد و همه زیبایی او را ببینند،

لباس نامزدش را می‌سوزاند. ناپدید شدن پری و آرزوی یافتن او انگیزهٔ قهرمان برای از خانه بیرون آمدن است. پس از آن قهرمان که انگشتر دختر را در دست دارد به دنبالش می‌رود، به کمک کنیزی به دختر راه می‌یابد و بعد همهٔ حوادثی اتفاق می‌افتد که در سایر افسانه‌ها بی‌از این دست روی داده است. از قبیل نامزدی دختر با پسر خاله، روبه‌رو شدن با مادران جادوگر، یاری دختر در غلبه بر شریط و فراری جادویی با کمک وسایلی که نقشی جادویی بازی می‌کنند.

در این دسته از افسانه‌ها که به افسانه‌های عامیانهٔ پریان معروف است می‌توان دید که چگونه مرز خیال و واقعیت برداشته می‌شود، اشیاء جاندار می‌شوند و وقایعی که در افسانه اتفاق می‌افتد مانند وقایع رؤیاست. البته افسانه روند منطقی خود را دارد اما زبانی که به کار گرفته می‌شود کاملاً نمادین است و به وضوح می‌توان دید که گوینده از بیان آنها قصدی آگاهانه ندارد همان‌طور که در رؤیا این کنار هم گذاشتن آگاهانهٔ نمادها و بن‌مایه‌ها معنایی ندارد. از این نظر افسانه‌ها با قصه‌ها و حکایات کاملاً متفاوت هستند، به هیچ وجه قصد پند گویی ندارند بلکه با نمادها و بن‌مایه‌ها با نوجوان به گونه‌ای سخن می‌گویند که نوجوان در اثر شنیدن و انجام آیینی آن اعمال جادویی خود احساس می‌کند که تبدیل به قهرمان افسانه شده است بی آن که سعی آگاهانه‌ای در کار باشد.

وجه مشخصهٔ قهرمانان هشت دسته افسانه‌هایی که در بالا ذکرش رفت تقوای جنسی، هُل نشدن و کف نفس است. حادثهٔ سحرانگیز اصلی در افسانه اتفاق جادویی بلوغ است که به یکباره کودکی را مرد می‌کند. این افسانه‌ها به لحاظ انتخاب همسر آینده به سه دسته تقسیم می‌شوند. در دستهٔ اول قهرمان برای یافتن همسر - ظاهراً برای پدرش - از خانه بیرون می‌آید و با یک یا سه همسری که جملگی خواهان او هستند به پادشاهی می‌رسد، دستهٔ دوم عاشق دختری می‌شوند و به منظور یافتن او خانه را ترک می‌کنند. در دستهٔ سوم قهرمان ناچار از ترک خانه می‌شود و به نوعی جبری یا همسرش او را انتخاب می‌کند و یا تقدیر موجود طلسم شده‌ای را پیش رویش می‌گذارد. اما آنچه در هر هشت دسته افسانه مشترک است قهرمان باید خانه را ترک کند، باید تقوای جنسی داشته باشد، باید از پس آزمونها برآید و اگر در جایی خطا کرد مانند سوزاندن بی‌موقع جلد همسر و اصرار به عریان کردن او باید هفت سال با ریاضت جبران مافات را بکند. وقتی از دوران آیینی ریاضت و سلوک بیرون آمد، از نوجوانی گذشته به سن مردی می‌رسد به طوری که می‌تواند یک زندگی خانوادگی را اداره کند و در جامعه به عنوان مرد شناخته شود.

## زیرنویس:

- ۱- الیاد، میرچه، آیینها و نمادهای آشنا سازی، ص ۲۳-۹۰.
- ۲- گل به صنوبر چه کرد، ص ۱۱۵.
- ۳- همان، ص ۱۲۳.
- ۴- افسانه های لری، ص ۸-۱۸.
- ۵- قصه های فارس، ص ۸۴-۹۱.
- ۶- گل به صنوبر چه کرد، ص ۲۳۵.
- ۷- قصه های فارس، ص ۲۶-۳۴.
- ۸- همان، ص ۱۰۷-۱۰۰.
- ۹- افسانه های خراسان، جلد سوم، ص ۱۱-۴۳.
- ۱۰- افسانه ها و مثل های کردی، ص ۱۵۴-۱۵۹.

## کتابشناسی:

- افسانه ها و مثل های کردی، گردآوری علی اشرف درویشیان، جلد اول و دوم تهران ۱۳۲۸۰.
- افسانه ها، صبحی مهتدی، جلد اول، تهران ۱۳۵۲.
- افسانه های ایرانیان، آرتور امانوئل کریستین سن، ترجمه امیر حسین اکبری شالچی، تهران ۱۳۸۶.
- افسانه های ترکستان، گردآوری ناصر پور پیرار، برزین آذر مهر، تهران ۱۳۶۰.
- افسانه های خراسان، جلد سوم، حمیدرضا خزاعی، مشهد ۱۳۷۹.
- افسانه های دری، گردآوری روشن رحمانی، تهران ۱۳۷۷.
- افسانه های لری، گردآوری داریوش رحمانیان، تهران ۱۳۷۹.
- اوسنه های خواب، میهن محسن دوست، تهران ۱۳۸۰.
- باغهای بلورین خیال، خسرو صالحی، تهران ۱۳۷۷.
- توپوزقلی میرزا، قصه های ایرانی، گردآوری الول ساتن، به کوشش احمد و کیلیان و زهره زنگنه، تهران ۱۳۸۶.
- شکورزاده، عقاید و رسوم مردم خراسان، تهران ۱۳۴۶.
- قصه های فارس، بازنویسی و ویرایش عباس مخبر، تهران ۱۳۸۰.
- قصه های مشهدی گلین خانم، ل. پ. الول ساتن، تهران ۱۳۷۴.
- گل به صنوبر چه کرد، دو جلد، گردآوری ابوالقاسم انجوی شیرازی، تهران ۱۳۵۷.
- هدایت، صادق، فرهنگ عامیانه مردم ایران، تهران ۱۳۷۸.
- الیاد، میرچه، آیینها و نمادهای آشنا سازی، ترجمه نصرالله زنگونی، تهران ۱۳۶۸.

به مناسبت سی امین سالگرد درگذشت علینقی وزیری

## بزرگمرد موسیقی ایران

هجدهم شهریور ماه امسال برابر با سی امین سالروز درگذشت علینقی وزیری ست که برجسته ترین موسیقیدان تاریخ معاصر ایران به شمار می رود. علینقی وزیری معروف به «کلنل» درست در بزنگاه تاریخ، در آن زمان که جامعه ایران زنگارهای کهنه را از دل و جان خود می زدود و همه هنرهای ملی پای در راه دگرگونی و نوآوری نهاده بودند، با شناخت نظری و عملی موسیقی سنتی و آشنایی با موازین موسیقی بین المللی وارد میدان شد و نهضت نوآوری را در جامعه بسته موسیقی ایران بنیاد نهاد.

وزیری را خلیپها «نیما»ی موسیقی ایران نامیده اند. شباهتها البته بسیار است. اما تفاوت عمده آن است که نیما پیروانی پیدا کرد که از خود او پایدارتر در نوآوری بودند و شعر نورا در شاخه های گونه گون گسترده شدند. در حالی که وزیری از نیروی پایدار پیروانی چنین بهره مند نشد. اندک پیروان صمیمی او (از جمله روح الله خالقی و ابوالحسن صبا) به مرگ زودرس از پای درآمدند. با این همه، تأثیر اندیشه های وزیری را هنوز پس از هشتاد سال می توان در جامعه موسیقی ایران احساس کرد. نوآوریهای او همچنان مورد بحث و جدل در محافل فرهنگی ست.

### زندگی

علینقی وزیری در سال ۱۲۶۶ خورشیدی در تهران، در خانواده ای اهل سیاست و فرهنگ زاده شد. پدرش موسی خان میر پنج از افسران قزاق بود و مادرش، بی بی خانم استرآبادی، از اندک زنان فاضل دوران و از خانواده مهاجر «وزیراف» و مؤلف کتاب

معروف معایب الرجال. علینقی خان چهارده ساله بود که همراه پدر به استرآباد، گرگان امروزی، رفت و با سمت شیپورچی در فوج قزاق مشغول به کار شد و این آغاز آشنایی او با موسیقی بود.

یک سال بعد، دل به هوای موسیقی سنتی سپرد و نزد دائی خود، حسینعلی خان، به تمرین تار نوازی پرداخت. و باز یک سال بعد، یعنی در سال ۱۲۸۲، نزد یکی از استادان رسته موسیقی نظام دارالفنون به نام یاور آقاخان، نت خوانی و نواختن ویولن را آموخت. در همین سال بود که در مدرسه فرانسوی سن لویی، با محمد حجازی نویسنده معروف روزگاران بعد، نزد یک کشیش فرانسوی اصول مقدماتی موسیقی بین المللی و شیوه های آهنگسازی را آموخت.

میل علینقی خان به آموختن و دانستن تمامی نداشت، همزمان با آنچه که گفتیم در جهت یادگیریهای بیشتر موسیقی سنتی و تار نوازی، با استادان زمانه چون آقا حسینقلی و میرزا عبدالله آشنا شد و با عضویت در «انجمن اخوت» با غلامحسین درویش - معروف به «درویش خان» - نیز مراوده پیدا کرد.

در سال ۱۲۸۷، با استقرار استبداد صغیر و به توپ بسته شدن مجلس شورای ملی، علینقی خان از جمله افسرانی بود که به انجمنهای مخفی مشروطه طلبان پیوست و همراه با آنان به نبرد با استبداد تازه پرداخت. او تا سال ۱۲۹۷ در مأموریت‌های مختلف نظامی و سیاسی، دین خود را به وطن در تنگناهایی که پیش آمده بود، ادا کرد و پس از آن با تکیه به یاریهای مصطفی قلی خان بیات (صمصام الملک)، رهسپار اروپا شد تا تحصیلات موسیقی خود را به آن جایی که می خواست، برساند. این سفر مطالعاتی پنج سال به طول انجامید. سه سال آن در پاریس و دو سال دیگر در برلین - دو شهر بزرگ پرورش دهنده موسیقی - گذشت.

وزیری نه تنها در زمینه موسیقی که در رشته های زیبایی شناسی، تاریخ هنر، و تئاتر نیز تحصیل کرد. در همین سفر بود که با برخی از بزرگان فرهنگ ایران که در اروپا می زیستند، آشنا شد. برای مجله ایرانشهر به مدیریت کاظم زاده ایرانشهر مقاله نوشت، کتاب دستور تار خود را چاپ کرد، آهنگ «پیام کوروش» را بر روی متنی از ادیب المالک فراهانی انتشار داد و بالاخره در زمستان سال ۱۳۰۳ با ذهنی پر بار و جانی شیفته موسیقی به وطن بازگشت.

وزیری در همان سال بازگشت، یعنی هنوز از گرد راه نرسیده، نخستین مدرسه موسیقی ملی را در تهران بنیاد کرد. چند ماهی بعد ارکستری کوچک از هنرآموزان برای مدرسه



پدید آورد. یک سال بعد، یعنی در سال ۱۳۰۳ یک «کلوب موزیکال» به وجود آورد تا جایی مناسب برای عرضه نوآوریهای خود داشته باشد. روشنفکران برجستهٔ زمان، چون ایرج میرزا، محمد حجازی، علی دشتی، رشید یاسمی، و سعید نفیسی از اعضای ثابت این کلوب بودند.

سازمانهای لازم که به وجود آمد، وزیری با خاطر آسوده به سرو سامان دادن به موسیقی سنتی از یک سو و آفریدن و اجرای موسیقی نو، از سوی دیگر پرداخت. او در جوار کنسرت های ماهانهٔ مدرسهٔ موسیقی و فعالیت های کلوب موزیکال، خطابه های نیز در توضیح و تشریح اندیشه های خود ایراد می کرد و ذهن جامعه را برای پذیرش نوآوری آماده می ساخت.

علینقی وزیری دو نوبت به ریاست مدرسهٔ موسیقی دولتی رسید که بعدها به نام هنرستان عالی موسیقی درآمد. نخستین بار از سال ۱۳۰۷ تا ۱۳۱۳ و دیگر بار از سال ۱۳۲۰ تا سال ۱۳۲۵. او در این دو دورهٔ ریاست، توانست شیوه های ابتکاری آموزشی خود را به هنرآموزان دیگر نیز انتقال دهد و آنها را - همان گونه که خود بود - هم با مبانی موسیقی بین المللی آشنا سازد و هم با موسیقی سنتی خودشان صادق و صمیمی نگاه دارد. کوشش های او در نهایت مکتب نوینی را در جامعهٔ موسیقی ایران به وجود آورد که به مکتب وزیری معروف است و پیروان بیشماری داشته و دارد. بی هیچ گزافه می توان گفت: کسانی که در سالهای بعد در هنرستانهای موسیقی ایران تحصیل کرده اند، مستقیم یا غیر مستقیم، زیر تاثیر آموزه های او بوده اند.

#### اندیشه ها

\* برای دریافت ارزش اندیشه های وزیری باید نگاهی به فضای جامعهٔ موسیقی ایران در سالهای پیش از او افکند. عنان موسیقی اجرایی عمدهٔ به دست لوطیان و «عمله جات طرب» افتاده بود. استادان سنتی، نواختن در برابر جمع را خلاف شأن استادی خود تلقی می کردند و در اجراهای محفلی خصوصی نیز خود را به استمرار تکرار می کردند. نواخته های مکتبی آنها، نیاز جامعه را به موسیقی سازگار با زمان، برآورده نمی ساخت. این بود که مطربان در صدر می نشستند و با اجراهای بی مایه از اعتبار موسیقی و موسیقیدان می کاستند. البته از سالهای پس از مشروطیت، هنرمندانی چون عارف قزوینی و درویش خان سر برآوردند و کوششهایی برای نوسازی موسیقی سنتی به کار زدند ولی توانایی ذهنی کافی برای دگرگونسازیهای فراگیر، نداشتند. از سوی دیگر این وضعیت تیره و تار شد، موسیقیدانان جوان از فرنگ برگشته را سخت می آزرده. اینان آنچه را در موسیقی فرنگ

دیده بودند با آنچه در وطن می دیدند، مقایسه می کردند و شگفت زده می شدند. برآیند این شگفتی و سرخوردگی، انکار ارزشهای ماهوی موسیقی ملی بود.

آنان سبب اصلی واپس ماندگی موسیقی ایران را در «ذات» آن می دیدند و آن را طرد می کردند. غلامحسین مین باشیان که «ارکستر سنفونیک بلدیه» و نخستین مجله موسیقی را بنیاد کرده و چند سالی نیز به ریاست هنرستان عالی موسیقی رسیده، از جمله گفته است:

هر شخص غیر متعصب که از موسیقی علمی خبر دارد، تصدیق می کند، همان طور که شتر به پای راه آهن نمی رسد، تارو تنبک و کمانچه هم قدرت برابری با موسیقی غربی را ندارد.... ما باید موسیقی خود را بر اساس علمی که سایر ملل متمدنه اتخاذ کرده اند، قرار دهیم تا از حالت دلردگی و پوسیدگی که قرنها به خود گرفته، نجات یابد....

مین باشیان و جانبداران او در نهایت می خواستند قید موسیقی ملی را بزنند و موسیقی غربی را به جای آن بشانند. کاری که نه منطقی بود، نه ممکن و نه از سوی جامعه پذیرفتنی. وزیرری ولی برخلاف آنان ارزش ذاتی و جوهری موسیقی ملی را می شناخت و قدر می گذاشت و در این اندیشه بود که این موسیقی خسته از تکرار سستی را تا آن جا که جوهر آن آسیب نیند با تکنیک موسیقی بین المللی درآمیزد. به یاری این تکنیک رنگ و جلای تازه ای برای آن فراهم می آمد و می توانست محتوای ارزنده خود را به زبانی «جهان فهم» بیان کند و از این راه خود را بگستراند.

- دشواری کاروزیری در آن بود که می بایست در دو جبهه می جنگید. جبهه دوم پایگاه سنت طلبان افراطی بود که دشمن سرسخت هرگونه حرکت نوآورانه بودند و حتی به تغییر یک مضراب از آنچه از استاد فرا گرفته بودند رضایت نمی دادند. وزیرری از سوی اینان نیز مورد حمله قرار می گرفت. در حالی که نوگرایان دو آتشه و جانبداران فرنگی شدن، او را «مرتجع» و «عقب مانده» می نامیدند، سنت طلبان افراطی او را «منحرف» و «خائن» به میراث موسیقی ملی به شمار می آوردند. سنت طلبان حتی «رواج الفبای بین المللی» برای نوشتن موسیقی ملی را که شاید بزرگترین خدمت وزیرری به تاریخ و جامعه موسیقی ما باشد، از زمره خیانت‌های او می دانستند. وزیرری می گفت:

موسیقی، هنر به این بزرگی که نمی تواند «دیمی»، به کیف هر ساززن نواخته شود. اگر نت نویسی نباشد، همه آنچه را هم که داریم، از دست خواهد رفت. در حالی که وقتی آنها را بنویسیم هم از یاد و حافظه خودمان نمی رود و هم می توانیم به هر جای عالم که خواستیم آنها را بفرستیم تا استفاده کنند....

- از یاد نباید برد که وزیری نخستین کسی است که ردیف معروف میرزاعبدالله را به خط موسیقی نوشته و آن را از خطر زوال و فراموشی در امان نگاهداشته است. -  
وزیری در یکی از خطابه های خود در آن سالها از کسانی که گفته بودند او با کارهای خود موسیقی ملی را از بین می برد، پرسیده است:

کدام موسیقی ایران را؟... اگر همان موسیقی مجالس «کیف» منظورتان است، پس این حقیقت خدمتی ست... و اگر ردیف آوازهای مصیبت را منظور دارید، یقین داشته باشید که تا این کسالت مزاج در شما هست، مجبورید به ناله کردن!....

وزیری سالها بعد (۱۳۴۰) در کنگره بین المللی موسیقی که از سوی یونسکو در تهران برگزار شد، در برابر خیل مخالفان، از نظرات خود دفاع کرد. شرکت کنندگان در کنگره علاوه بر موسیقیدانان سنتی ایران، موسیقی شناسان برجسته اروپایی بودند که توجهی ویژه به موسیقی بکر و دست نخورده سرزمینهای سنتی شرق نشان می دادند و برای سنتهای شفاهی درنیامیخته با تکنیک غربی اهمیت بسیار قائل بودند و از آنها به عنوان ماده خام در پژوهشهای موسیقی شناسی قومی استفاده می کردند. از همین روی همصدا با سنت طلبان محافظه کار ایرانی، هرگونه تغییر و نوآوری را در موسیقی ایران، آسیبی بزرگ برای آن به شمار می آوردند. با این همه وزیری قاطع و استوار بر نظرات خود پای فشرده و گفت:

هنر در طی تاریخ همیشه به یاری نوآوری بر جای مانده است. هنری که تغییر نکند و مدام در جا بزند محکوم به فناست. چگونه می شود در قرن بیستم، با این همه پیشرفتهای تکنیکی، ما هیچ حرکتی نکنیم... غریبها هم همین را می خواهند - مثل این است که یک «نوکلئالیسمی» به وجود آمده باشد!

در واقع وزیری موقعیت موسیقی شناسان غربی را شبیه وضعیت استعمارگران قرون پیشین می دید که در سرزمینهای شرقی به دنبال مواد خام می گشتند.

- وزیری تکصدایی بودن- و ماندن- موسیقی سنتی ایران را مهمترین سبب ملال انگیز شدنش می دانست و چون بزرگترین دشواری در راه چند صدایی شدن آن، وجود فواصل «ربع پرده» ای ست، کوشید راه حلی برای آنها پیدا کند. او اشاره می کرد به دشواری مشابهی که موسیقی کلاسیک پیش از «باخ» نیز گرفتار آن بوده است. همان راه حل اعتدالی باخ را در اجرای موسیقی ایران پیشنهاد می کرد. باخ گام ۱۲ نیم پرده ای را ابتکار کرده و ما می توانیم گامهای خود را به ۲۴ ربع پرده مساوی تقسیم کنیم. در این صورت موسیقی ما خیلی پر شکوه تر از موسیقی اروپایی نیز خواهد شد. در آن جا با آن دوازده «حرف» (نت)، در نتیجه تمدن اروپایی هزاران شاهکار به وجود آمده است که هزار

یک آن را موسیقی ایران با بیست و چهار حرف الفبای خود به وجود نیاورده است. وزیرری به جد می‌کوشید با توضیحات منطقی، نظرات خود را به موسیقیدانان بقبولاند. می‌گفت:

همان طور که در هنرهای مصور یک بُعدی مانند خطوط، دو بُعدی مانند نقاشی، سه بُعدی، مانند حجاری - حتی بُعد چهارم که مربوط به زمان و مکان است - وجود دارد، در موسیقی نیز ابعادی آشکار و نهان یافت می‌شود که هر یک زیبایی خاصی دارد: ملودی، ریتم، پالیفونی (چند صدایی)، الوان (الحان) متنوع با ارکستر و سازهای مختلف... شرکت رقص و شعر و درام و سایر هنرها... همه در ابعاد متنوع موسیقی وارد می‌شوند و این هنر را از جهات بسیار توانگری و توانایی می‌بخشند... این هنر به پرستاری و عشق نیازمند است.

ولی با وجود همه این توضیحات پذیرفتنی، سنت طلبان اندیشه‌ها و کوششهای او را خطری جدی برای موسیقی ایران معرفی می‌کردند. نه ضرورت «نت نویسی» را می‌پذیرفتند و نه اهمیت گام ۲۴ بخشی را درک می‌کردند. دلشان تنها به همان تکنوازیهای فرا گرفته از استاد خوش بود. شیوه‌ای که به دلیل «تقلید مطلق از استاد»، از بداهه نوازیهای هنرمندانه نیز دور می‌ماند. سنت گرایان حتی شیوه مبتکرانه تارنوازی وزیرری را طرد می‌کردند. زیرا که او سنت و عادت چپ و راست نوازی مضرا بها را تغییر می‌داد و خطوط ملودی را به گونه‌ای نوآورانه طراحی می‌کرد که برای آنان تازگی داشت.

#### خطابه‌ها

\* همان گونه که اشاره کردیم، وزیرری سعی می‌کرد اندیشه‌های خود را در زمینه موسیقی ملی، موسیقی جهانی و حتی در باب مسائل اجتماعی و فرهنگی، طی خطابه‌هایی در آغاز کنسرت‌های مدرسه موسیقی، برای همگان تشریح کند. خطابه‌های چهارگانه معروف او همان زمان (سال ۱۳۰۴) از سوی علی دشتی، در روزنامه شفق سرخ انتشار یافت. پس از آن نیز سعید نفیسی، هر چهار خطابه را در دفتری مستقل و با عنوان «در عالم موسیقی و صنعت» (هنر) به چاپ رسانید.

وزیرری با نگاهی انتزاعی به مقوله موسیقی نمی‌نگریست و واپس ماندن موسیقی سنتی را با تکیه بر ناهنجاریهای اجتماعی و فرهنگی بررسی می‌کرد. از نظر او منشأ همه واپسماندگیها «جهل عمومی» است. جهل عمومی که از میان برود، مردم جدی‌تر به هنر نگاه می‌کنند و برای هنرمندان واقعی ارزش قائل می‌شوند. وزیرری «عیب» بزرگ جامعه ما را که در هنرمندان ما نیز تأثیر نهاده در «فاتالیسم» پر قدرتی می‌بیند که «کاملأ» بر روح ما حکمفرما شده است.

یک روح سستی و تنبلی در ماست... که همه چیز را واگذار به بخت و تقدیر می کنیم... بارها به من نصیحت کرده اند که چه زحمت می کشی... بالاخره هرچه باید بشود، می شود!»، عیب بزرگ دیگر هنرمندان، به نظر او «حسادت و خودپسندی» است. «هر موسیقیدان سعی می کند افکار موسیقیدان دیگر را نابود کند.

- گفتنی است همین حسادتی که وزیری از آن سخن می گوید چند بار دامنگیر پایگاههای هنری او شده و دار و ندار مدرسه و تالار کنسرت های او را به آتش کشیده است!...

### آثار

\* در میان آفریده های تکنوازانه علینقی وزیری، قطعات توصیفی چون «بند باز» (ماهور)، «ژیمناستیک موزیکال» (دشتی) و «دخترک ژولیده» (چهارگاه) از ارزشهای ویژه آهنگسازی و اجرایی برخوردارند. «بند باز» - در واقع بندبازی ماهرانه با انگشت و مضراب است. قطعه دشواری است و به نظر می رسد وزیری با ساخت و پرداخت آن می خواسته تواناییهای ذهنی و فنی خود را به رقیبان نشان بدهد. «بند باز» به دلیل همین دشواری در رپرتوار کمتر تارنوازی دیده می شود. از این بابت چیزی ست مثل «زنگ شتر» صبا برای ویولن نوازان. سنگ محکی ست برای دریافت مهارت نوازنده.

«دخترک ژولیده»، نیز یک چهارگاه واقعی ست در قالبی نوآورانه که اجرای دقیقش، کار هر کس نیست. از همین روی هم کمتر نوازنده ای به سراغش می رود. در میان آفریده های تکنوازانه وزیری شمار دیگری از قطعات در مایه های مختلف سستی بر می خوریم که با اجرای کمال یافته وزیری صیقل خورده اند.

وزیری آثاری نیز برای اجرای با ارکستر نوشته است که معروفترین آنها عبارت است از: «کاروان» در دشتی، «کنار گلزار» در دشتی، «پیش درآمد و رنگ» در سه گاه و تصنیف «خریدار تو» در ماهور بر روی غزلی از سعدی. «خریدار تو» با پرشهای غیر متداول خط ملودی و فراز و فرودها، از جاذبه ای نوآورانه برخوردار است. جاذبه ای که با صدای غلامحسین بنان برجسته تر جلوه کرده است. از وزیری چند سرود نیز به جای مانده که سرود «ای وطن»، با صدای روح انگیز تأثیر گذارترین آنهاست. گذشته از اینها، در میان آفریده های وزیری به چند کار صحنه ای نیز بر می خوریم، چند اپرت و درام موزیکال که به جز یکی دو تا از آنها در زمان اقتدار خود او، هیچ گاه به روی صحنه نرفته اند.

- وزیری از زمان تحصیل در اروپا به تألیف کتاب درباره موسیقی علاقه نشان می داد. نخستین کتاب او، دستور تار در برلین انتشار یافت که بعد با انتشار دستور جدید تار و سه

تار تکمیل شد. کتابهای دیگر او عبارت است از: نظری به موسیقی ایرانی، نظری به موسیقی غربی، دستور ویولن در دو جلد، زیبایی شناسی در هنر و طبیعت، تاریخ هنرهای مصور، و برگردان «زیبایی شناسی تحلیلی» از گاستلا. وزیر در سالهای پایانی عمر به عنوان استاد ممتاز دانشگاه تهران، به تدریس زیبایی شناسی هنر اشتغال داشت.

\*

\* علینقی وزیر در میان روشنفکران زمانه خود هواخواهان بسیار داشت. آنان آن چنان زیر تأثیر حرفها و نواخته های او قرار می گرفتند که به ستایشهای شاعرانه ای از او می پرداختند.

- علی دشتی می نویسد:

وزیری وقتی کاسه نار را مثل طفل عزیزی در آغوش می گیرد. روح آدمی را تکان می دهد... در اولین مضرابی که بر روی سیمها می کشد به درجه ای ابهت و شکوه و عظمت خوابیده که به منزله دیباچه کتاب، از نغمه های آینده صحبت می کند... اگر وزیری توانست مهمه برگهای سبزا نت بردارد، من هم می توانم موسیقی او را بنویسم!...

- محمد حجازی می گوید:

وزیری در مقابل هیچ چیز مغلوب نمی شود... دشواریها را استقبال می کند و سختی را به مبارزه می طلبد... همیشه بر توستی سوار است که رام ننموده!...

- حرف آخر را به ایرج میرزا می سپاریم که از مشتریان دائم کلوب موزیکال و کنسرت های وزیری بوده است. ایرج در منظومه «زهره و منوچهر» از زبان زهره (الهة هنر) درباره وزیری می گوید:

- من کنل را کنل کرده ام پنجه او رهن دل کرده ام  
نام مجازیش علی النقی ست نام حقیقیش ابوالموسقی ست...

بُن، آلمان

منابع:

- سرگذشت موسیقی ایران، روح الله خالقی، جلد دوم، صفی عیشاه، تهران ۱۳۵۳.  
موسیقی نامه وزیری، سید علیرضا میر علینقی، انتشارات معین، تهران ۱۳۷۷.  
«هنر از نوآوری می ماند»، متن گفتگویی با علینقی وزیری، ماهنامه رودکی، شماره ۴۸، تهران، مهرماه ۱۳۵۴.  
آثاری از استاد علینقی وزیری، ضبط در سی. دی.، مؤسسه فرهنگی - هنری ماهور، تهران ۱۳۸۱.

## تلاشهای تازه برای امروزی کردن روش استنباط در اسلام

کوشش برای روز آمد کردن فقه اسلام مطلب تازه ای نیست. از روزی که هشام بن عبدالملک، خلیفه اموی، از مالک بن انس (م. ۱۷۹ هـ. مؤسس فقه مالکی) خواست که احادیث احکام شرعی را جمع آوری کند و مالک کتاب المؤطا را نوشت، تا به امروز هر نسلی که آمد یک دوره فقه یعنی آگاهی و درک تازه از شریعت را عرضه کرد. همه این نویسندگان ذوق و سلیقه خود را در استنباط احکام و تدوین و تنقیح آن به کار بردند و به دستاوردهای متفاوت با آراء و نظریات مختلف رسیدند، اما هیچ یک در واقعی و نفس الامری بودن احکام شرع شک نکردند و برای فهم و ذوق و استنباط خود نقشی بیش از بیان مُر حقیقت از پیش موجود قائل نشدند. از میان علمای گذشته استثناء ابو اسحاق شاطبی (م. ۷۹۰ هـ.) برای پژوهنده ای که به مقاصد شریعت پی برده باشد سهمی قائل شده و مقام جانشینی پیامبر (ص) را برای او در تعلیم و فتوا و رهنمون دادن شناخته است. در عصر حاضر، در اوج اسلام گرایی مدرن، ما به نویسندگانی بر می خوریم که برای فهم و استنباط و متد خود نقش قائلند و می کوشند که حقیقت اسلامی را در ظرف فهم انسانی زمان بریزند. ما در این جا شروع کار را بر دو نویسنده مسلمان عرب و افغانی می گذاریم تا برسیم به دو نویسنده شناخته شده ایرانی.

طارق رمضان

طارق رمضان (متولد ۱۹۶۲) نواده حسن البنا بنیانگذار و رهبر پیشین اخوان المسلمین

مصر است که در سویس تحصیل کرده و اینک استاد مطالعات اسلامی در دانشگاه آکسفورد انگلیس است. وی در سالهای اخیر کتابها و مقالات بسیاری به زبانهای فرانسه و انگلیسی نوشته است، که ترجمه فارسی عناوین آنها از این قرار است: «رد پای پیامبر»، «مسلمانان غربی و آینده اسلام»، «یک مسلمان اروپایی بودن» و «اصلاح اساسی: اخلاق اسلامی و آزادگری».

بررسی ما در این جا بیشتر بر اساس کتاب اخیر طارق رمضان یعنی *Radical Reform* (اصلاح اساسی یا بهکرد بنیادین) است که در سال ۲۰۰۹ میلادی منتشر شده است. در این کتاب طارق رمضان از زاویه دید جدیدی به قرآن که منبع اصلی تعالیم است، می نگرد. او می گوید که قرآن به همان اندازه که به روی «احکام» تکیه دارد به همان اندازه به روی «آیات» نیز تکیه دارد. آیات عبارتند از جهان خارج از ذهن یا واقعیات خارجی که باید شناخته، دانسته، و تفسیر شوند. وی سخن خود را مستند می کند به عبارتی از ابوحامد غزالی (م. ۵۰۵ هـ.) که آیات را «کتاب المنشور» (کتاب نشر شده) خواند در برابر قرآن که «کتاب المسطور» (کتاب نوشته شده) نامیده می شود.<sup>۲</sup> جهان آکنده از واقعیاتی است که بستر ساز مفاهیم جدید برای نصوص قرآنی می شوند. باید این واقعیات را با بهره گیری از متدها و علوم جدید شناخت و برای آنها ارزشی همسان با نصوص شرعی قائل شد. از این رولازم است که همبستگی و همخوانی نوینی بین علمای دینی و کارشناسان علوم طبیعی و جامعه شناسی برقرار شود و شورایی از میان آنها برگزیده شود که بتواند رهنمونهای علمی به جامعه اسلامی بدهد.<sup>۳</sup>

طارق رمضان روش استنباط احکام یعنی اصول فقه را مورد بررسی و انتقاد قرار می دهد. در این بررسی سه مکتب اصولی را متمایز می کند: الف - مکتب استنتاجی امام شافعی (م. ۲۰۴ هـ.) که پایه گذار اصول فقه بوده و پیروان وی مسائل فقهی را طبق اصول می سنجیدند. ب - مکتب استقرائی ابوحنیفه (و. ۱۵۰ هـ.) که رواج دهنده روش قیاس بین مسلمین بوده و پیروان وی بیشتر شیوه استنباط مورد به مورد به کار می برده اند. ج - مکتب مقاصد یا استنباط احکام بر پایه مقصود اصلی و نهایی شارع یا قانونگذار. این مکتب توسط ابواسحاق الشاطبی در قرن چهارده میلادی بنا شده و نوادگان دینی امروز هنوز بی نیاز از دستاوردهای فکری این فقیه اندلسی - حتی در زمینه حقوق بشر امروز - نیستند. طارق رمضان در تحلیل نهایی خود چنین نتیجه می گیرد که هیچ یک از سه مکتب مذکور آگاهیهای محیط و زمان را رکن اساسی استنباط به شمار نیاورده اند؛ فقط اشاره های مختصری به مفاهیم استحسان (پسند ذوقی)، استصلاح (ملاحظه مصلحت)، عرف (رسوم



متداول) و مقاصد داشته اند که امکان استنباط « بیرون از نص » را به طور فرعی و محدود فراهم می کرد.<sup>۴</sup>

طارق رمضان در نوشته های پیشین خود کوشیده بود که در چارچوب مفاهیم مصلحت، اجتهاد، و فتوا یک استنباط پیشرفته و نوین به بار بیاورد؛<sup>۵</sup> ولی به طوری که در کتاب *Radical Reform* (بهرکرد بنیادین) می بینیم این مفاهیم را تا حدی فرو گذاشته و از دروازه « آیات »، دانش‌های بیرون از « نص » را به کار گرفته است. در این کتاب برداشت او از « مقاصد » محدود به حقوق و قوانین نیست بلکه شامل اخلاق و آموزش نیز می شود. رویکرد واقع گرا بانه طارق رمضان به مباحث اسلامی وقتی آشکار می شود که او شیوه تمامیت خواه برخی از اندیشگران مسلمان معاصر را به باد انتقاد می گیرد. این شیوه عنوان « اسلامی » را به علوم کاربردی جدید مانند فیزیک، شیمی، اقتصاد، هنر، پزشکی می چسباند بدون این که محتوای علم یا فنی را که عنوان اسلامی را یدک می کشد مشخص کند. طارق رمضان این کار را نه فقط نادرست بلکه گمراه کننده می بیند و می گوید مسأله مهم شناخت محتوای اخلاقی و روحانی دیانت است، نه تمامیت طلبی و فرا گستری آن برای هر چیزی که بتواند عنوان دینی به خود بگیرد.<sup>۶</sup> البته می دانیم که این واکنش طارق رمضان ناظر بر فرآیند « اسلامی کردن علم و فن » (Islamization of Knowledge) است که از دهه ۱۹۷۰ آغاز شد و اندیشگرانی چون اسماعیل راجی الفاروقی (م. ۱۹۸۶) علمدار آن بوده اند.

#### محمد هاشم کمالی

محمد هاشم کمالی (متولد ۱۹۴۴ میلادی در افغانستان) استاد فرهیخته حقوق در دانشگاه بین المللی اسلامی مالزی است که بیش از ۲۰ کتاب در زمینه های مختلف حقوق اسلامی به چاپ رسانده است. از آن میان کتاب آزادی بیان در اسلام ایشان به زبان فارسی ترجمه و منتشر شده است. مهمترین کتابهای پروفیسور کمالی در زمینه اصول فقه، قواعد فقه، روش شناسی حدیث، و درآمدی بر حقوق اسلامی (شریعت) می باشد. کتاب اصول فقه یا آیین استنباط دکتر کمالی تا کنون چند بار به زبان انگلیسی به چاپ رسیده و مهمترین کتاب درسی اهل سنت در این زمینه است. این کتاب تا به حال در جهان شیعه ناشناخته مانده و این امر برخلاف تعامل و داد و ستدی است که پیوسته بین تشیع و تسنن وجود داشته و دارد، و جا دارد که طرز نگاه و شیوه فصل بندی دکتر کمالی از روش استنباط در حقوق اسلامی مورد توجه اسلام شناسان ایران قرار گیرد.

کمالی پس از ذکر مقدمه ای درباره طرز نگارش اصول فقه در تاریخ اسلام، اولین مبحث خود را با منابع اصلی و اولیه حقوق اسلام یعنی جایگاه قرآن و سنت پیامبر اکرم شروع می کند. آوردن دو مبحث قرآن و سنت در صدر گفتار، خود نشان از نگاه محتوا نگر مؤلف دارد که از آغاز به خاستگاه حقوق و قوانین می نگردد نه لزوماً به الفاظ بیان آن. مبحث بعدی آیین بیان و استنباط احکام از منابع نام دارد که در آن کمالی به آنچه را که نزد ما «مبحث الفاظ» نام دارد، می پردازد، بدون آن که خود را درگیر مسائل فلسفی «وضع الفاظ» و «تبادر و تراخی» آن بنماید. فصل بعد عنوان «دلالات» دارد که در واقع دنباله همان مبحث الفاظ است اما با نگاه محتوا نگر. فصلهای بعدی به ترتیب اوامر و نواهی قرآن و سنت و مسأله نسخ تشکیل می دهند. طبعاً پس از اتمام مباحث مربوط به قرآن و سنت دو منبع دیگر حقوق اسلامی یعنی اجماع و قیاس مورد بحث قرار می گیرند. پنج فصل بعدی اختصاص به فقه اهل سنت دارند و عبارتند از وحی پیش از شریعت، فتاوی صحابه، استحسان، مصالح مُرسله، و سدّ ذرایع. مباحث آخرین عبارتند از عرف، استصحاب، حکم شرعی، تعارض قوانین یا تراحم ادله که در حقوق شیعه نیز مطرح است و اغلب با تفصیل بیشتری مورد مذاقه قرار گرفته اند. دو مبحث پایانی کمالی درباره اجتهاد و طرح تازه وی برای تعمیم اجتهاد است که اینک به تفصیل بیشتر آن دورا بررسی می کنیم.<sup>۷</sup>

کمالی به پیروی علامه محمد اقبال بسته بودن باب اجتهاد را افسانه می خواند و می کوشد راههایی برای شکل دادن به اظهار نظرها و فتواهای پراکنده علما بیابد. در کتاب دیگرش «درآمدی بر شریعت» کمالی از فقهای ماضی انتقاد می کند که اجتهاد را چنان پیچیده و دشوار کردند که عملاً اجماع را از بین برده و اجتهاد را منحصر به فتاوی پراکنده و دور از شناخت یکدیگر کرده اند. کمالی اظهار شگفتی می کند که با این که مفاهیم شورا و اجماع از صدر اسلام مطرح بوده، چرا فقها به جای سر و صورت اجرایی دادن به این مفاهیم اجتماعی، به سخن پردازی در آداب طهارت و دعاها و نافله های انفرادی پرداختند. نویسندگانی چون ابوالحسن ماوردی (م. ۴۵۰ هـ) و ابویعلی الفراء (م. ۴۵۷ هـ) نیز به گفتن «اهل حل و عقد» اکتفا کرده اند و طرز تشکل آن را مورد بحث قرار نداده اند.<sup>۸</sup>

در فصل پایانی کتاب، کمالی به دو مشکلی که اینک بیشتر کشورهای اسلامی با آن مواجه هستند می پردازد. این دو مشکل عبارتند از: اول، جدا افتادن فقه به ویژه اصول فقه از مسیر اصلی تفکر مسلمانان امروز؛ دوم، شکاف فزاینده بین دولتهای حاکم و اندیشگران دینی و غیر دینی. علت جدا افتادن و انزوای فقه و اصول را کمالی رکود این دو، تقلید،

تفسیرهای جزئی و مهمتر از همه به دور افتادن از مقتضیات زمان می‌داند. شکاف بین دولتها و علمای دین نیز ریشه دیرینه دارد و به انحصارگری و سلطنت طلبی عصر اموی می‌رسد که حکومت را از شایستگی مشخص شده توسط بیعت خالی کرد. در عصر حاضر فقدان، دست کم، کمبود شدید مشروعیت دولتهای حاکم بزرگترین بحران سیاسی را در جهان اسلام به وجود آورده است.<sup>۱</sup>

برای حل مشکلات مذکور کمالی به دو مفهوم قرآنی «شورا» و «اولو الامر» متمسک می‌شود. می‌دانیم که شورا در سوره ۴۲ آیه ۳۸ به عنوان یکی از خصائص برجسته امت مسلمان در ردیف برپا داشتن نماز آمده است (والذین استجابوا لربهم و اقاموا الصلوة و امرهم شوری بینهم). اولوالامر هم همان دست اندرکاران حکومت هستند که از طریق بیعت مردم مشخص می‌شوند. کمالی با کمک گرفتن از پیشنهاد یک نویسنده مصری به نام جمال الدین عطیه می‌کوشد که مصوبات شورا و تصمیمات قانونی حکومتگران (اولوالامر) را در ردیف منابع شرعی درآورد. پیشنهادهای جمال الدین عطیه از این قرار است:

منابع حقوقی شرعی باید شامل موارد زیر باشد: ۱- ادله وحیانی شامل قرآن، سنت و ادیان الهی پیش از وضع شریعت؛ ۲- تصمیمات و دستورات اولوالامر که شامل اجتهاد و اجماع نیز می‌شود؛ ۳- حفظ وضع موجود (استصحاب) و رعایت عرف مادامی که هماهنگ با دو مورد مذکور در فوق باشند؛ ۴- به کار بردن عقل در جایی که اجتهاد فقهی میسر نباشد. مثل بخشنامه‌ها یا دستورات روز به روز بخشهای دولتی؛ ۵- رعایت اصل مهم اسلامی براءت (البراءة الاصلیة) یعنی اشخاص اصالة آزاد و محترم و معتبر شناخته می‌شوند مگر آن که خلافش ثابت شود.<sup>۱</sup>

دکتر کمالی سه فقره نخست پیشنهادهای جمال الدین عطیه را می‌پذیرد و اضافه می‌کند که دستورات یا تصمیمات دولتی باید به عنوان اجتهادات رسمی تلقی شوند و قوانین وضعی (statutory Law) ارزش همان «اجماع» را در اصول فقه پیدا کند. به این ترتیب مراکز دولتی و مجلس قانونگذاری مسلمین ارزش شرعی می‌یابند و اجتهاد و اجماع از انحصار انفرادی فقها درآمده و قوانین و اعمال دولتی نیز از مشروعیت دینی برخوردار می‌شوند. این پیشنهادهای وقتی قابل درک می‌شوند که بدانیم پروفیسور کمالی که بیش از بیست سال است در دانشگاههای مالزی تدریس می‌کند از سوی دولت مالزی مأموریت یافته طرحی برای نه فقط افزایش مشروعیت دولتهای کشورهای مسلمان نشین، بلکه برای ارائه نوعی «اسلام گرایی معتدل» که آن را «اسلام حضاری» نامیده‌اند، اقدام نماید. به همین منظور دکتر کمالی اخیراً مؤسسه بین المللی مطالعات پیشرفته اسلامی (International Institute of Advanced Islamic Studies (IAIS) Malaysia) را در کوالالمپور

بنیان گذاشته است. مردم مالزی که علی رغم پابندی و علاقه شان به تعالیم اسلام تلقی متفاوتی (نسبت به خاور میانه) از اسلام و اسلام گرایی دارند تاکنون پذیرای این گونه برداشتها از اسلامیت بوده اند.

لازم به یادآوری است که پیشنهادهای عطیه و کمالی با همه حسن نیتی که می شود بر آن مفروض داشت، فاقد پیش بینی یا تضمینی کافی برای برخاستگی دولت از ملت (Representative Government) می باشد؛ و آزادی مردم را در گزینش و تغییر و جا به جایی نمایندگان خود که اینک باید منبع و مرجع اجتهاد و اجماع نیز شناخته شوند، تصریح نمی کند.

### محسن کدیور

محسن کدیور (متولد ۱۳۳۸/۱۹۵۹) چهره سرشناسی ست از حوزه علمی قم که اینک در دانشگاههای امریکا تدریس می کند و با متد و منابع جدید تحقیق آشنایی دارد. از وی تا کنون ۱۳ کتاب به فارسی منتشر شده است که مهمترین آنها عبارتند از: دفتر عقل، نظریه های دولت در فقه شیعه، حکومت ولایتی، سیاست نامه خراسانی، و حق الناس (اسلام و حقوق بشر). ترجمه آثار و افکار محسن کدیور اینک انعکاس شایسته ای در زبان انگلیسی یافته است و در بررسی اندیشه سیاسی اسلام معاصر (به ویژه تشیع)، مراجعه به انصاف علمی و عمق تحقیق کدیور اجتناب ناپذیر است. تکیه ما در این جا روی نگاه حقوقی کدیور به چگونگی پیشرفت روش استنباط (اصول فقه) است.

کدیور در مقاله ای که با عنوان «مجتهد در اصول» درباره آقای مجتهد شبستری نوشته می گوید علم اصول فقه به رغم اسم آن اختصاص به علم فقه ندارد بلکه عهده دار ارائه قواعد برای فهم هر متنی ست، خواه از قرآن و حدیث باشد یا از کلام و اخلاق نقلی. نیمی از محتوای اصول فقه را در حال حاضر «مباحث الفاظ» تشکیل می دهد که اساساً تکیه بر یک تئوری واحد یعنی اصل «حجیت ظواهر» دارد، و این اصل امروزه دیگر وافی به فهم و درک و دریافت کافی از «متن» نیست، و نیاز به اجتهاد جدید دارد.<sup>۱۱</sup> کدیور می نویسد:

اتکای عالمان مسلمان به یک تئوری ابتدایی در فهم متن باعث شده است که به رغم کوششهای فراوان آنها بر معارف اسلامی غباری غلیظ از فهم ماضی و مناسبات گذشته بنشیند و این معارف را از هموردی معارف معاصر ناتوان بپندارند. این که فهم عالمان هر زمانه رنگ و بوی زمان خودشان را دارد و تحمیل فهم علمای سلف از کتاب خدا و سنت رسولش بر معارف دینی معاصر خدمت خدا پسندانه نیست. این که سهم پیش فرضها و ذهنیت خواننده در فهم متن کمتر از اراده متکلم در

خلق متن نیست؛ این که هیچ متنی در خلأ فهمیده نمی شود؛ این که متن واحد ممکن است به گونه های مختلف فهمیده شود و تاریخ علوم دینی گواه صادق فهمهای متفاوت از متن واحد هستند؛ مسائل پیش افتاده ای نیستند که با غفلت از آنها بتوان به سادگی گذشت.<sup>۱۲</sup>

به این ترتیب آقای محسن کدیور نیز به آن دسته از نوآندان نشان دینی که شیوه هرمنوتیکز Hermeneutics روش تفسیر متن بر اساس ذهنیات خواننده را برگزیده اند، می پیوندد. غیر از هرمنوتیکز، فلسفه زبان و زبان شناسی نیز به نظر آقای کدیور اقبهای تازه ای را در «مسأله فهم متن» گشوده اند. کثرت، تنوع، و عمق مباحث جدید به میزانی ست که بدون آگاهی از آنها نمی توان سخن بایسته در این حوزه ها گفت. «تفاوت سطح مباحث فهم متن در علم هرمنوتیکز جدید و مبحث الفاظ «اصول فقه» از قبیل فیزیک کوانتم و فیزیک ارسطویی ست.»<sup>۱۳</sup>

کدیور می نویسد که دوران مباحث کلی و نقد ناکار آمد عالمان سلف سرآمده. روش استنباط معارف اسلامی به ویژه اصول فقه در دو ناحیه دیگر - حتی بیش از مباحث الفاظ- نیاز مبرم به بازاندیشی و تجدید نظر دارد. این دو موضع عبارتند از اول: بحث عقل، مستقلات عقلیه، سیره عقلا و حجیت دلیل عقل.<sup>۱۴</sup> بحث عقل و حجیت آن در روش شناسی اسلامی حد و رسم مشخصی ندارد. مبحث «مستقلات عقلیه» در فقه شیعه هنوز مبهم است. شیخ محمد رضا مظفر (م. ۱۹۶۴) که از مدرسین دانشمند حوزه علمیه نجف بوده و سالیانی را صرف تدوین اصول فقه شیعه نموده، نسبت به مدلول و محتوای مستقلات عقلیه به این نتیجه می رسد که آنچه در این عنوان مضمون و مستور است از همان مطلب قدیمی و دیرینه «تشخیص حُسن و قبح ذاتی اشیاء» تجاوز نمی کند.<sup>۱۵</sup> سردرگمی این مباحث طوری شادروان مظفر را خسته می کند که به ناچار از خداع العناوین (فریبکاری عنوانها) زبان به شکایت می گشاید.<sup>۱۶</sup>

دوم، «بحث دلیل انسداد و حجیت ظن مطلق». منظور از «دلیل انسداد» این است که در عصر غیبت ائمه معصوم باب علم و دانستن قطعی مسدود می باشد و این خود «دلیل» می شود برای حجیت ظن مطلق. یعنی گمانه ای که نیاز به تأیید توسط قرینه دیگری را ندارد و به عنوان حجت پذیرفته می شود. آقای کدیور اشکال را در «انسداد باب علم» که دلیل حجیت ظن مطلق (فقیه) می شود می بیند.

برای رفع مشکلاتی از این دست، آقای کدیور بهره بردن از هرمنوتیکز جدید و زبان شناسی را جایز می داند. به هر حال اضافه می کند که هرمنوتیکز برای بومی شدن و متعارف تر شدن زبانش هنوز به مجاهدت و تلاش بیشتری نیاز دارد.<sup>۱۷</sup>

## مجتهد شبستری

نمی توان از آشنایی ایرانیان با هرمنوتیکز جدید سخن گفت و نامی از سید محمد مجتهد شبستری (متولد ۱۳۱۵ خورشیدی) نیاورد. وی از شاگردان آیت الله العظمی بروجردی (م. ۱۳۴۰ش) و علامه سید محمد حسین طباطبائی (م. ۱۳۵۹ش) است که از ۱۳۳۰ تا ۱۳۴۸ در حوزه علمیه قم به تحصیل فقه و فلسفه پرداخت و محصول هیجده سال دروس اسلامی را به ضریب چهار سال آموزش الهیات مسیحی در دانشگاه پروتستان هامبورگ در اوائل دهه ۱۳۵۰ رساند، و با طرز تفکر اندیشگران غربی چون Paul Tillich و Karl Barth و Immanuel Kant, Karl Ralner آشنایی یافت. ثمره برخورد این دو حوزه متفاوت آموزش، شکوفایی معرفت شناختی تازه ای برای مجتهد شبستری بود که توانست با بهره گرفتن از روانی و رسایی قلمش آن را از دهه ۱۳۶۰ به آسانی به خوانندگان فارسی زبان منتقل کند.

نخستین مسأله ای که در رویکرد هرمنوتیکی مجتهد شبستری به فقه اسلام جلب توجه می کند این پرسش - به گفته وی - عافیت سوز است که چگونه می توانیم ویژگیهای بیان فقه مخصوصاً مبحث الفاظ اصول فقه را چون «عام و خاص»، «مطلق و مقید»، «مُجمل و مبین» و «منطوق و مفهوم» جعلگی برگرفته از زبان متداول بدانیم، اما بعداً معنایی برای آنها قائل بشویم که در ظرفیت کلام انسان نمی گنجند. یعنی یک معنای فرا تاریخی با یک واقعیت فرا زمانی و فرا مکانی برای آن الفاظ قائل شویم که ورای معیارهای شناخت بشری باشند، و با این کار یک قداست فوق العاده برای آن معانی می آفرینیم که کار تجدید نظر و کاربردهای بعدی و متفاوت آنها را دشوار می کند.<sup>۱۸</sup>

اصل «حجیت ظهور» اصول فقه متعلق به زبان گفتار است که با آن چگونگی افاده معنا را از واژگان و عبارات متون دینی در می یابیم. گنجاندن یک وجهه واقعی و نفس الامری در اصول زبان گفتار - که مخاطبهای معین و کاربرد زمانی و مکانی محدودی دارد - در واقع علم کردن یک جزم دست و پاگیر است که موجب دور شدن از واقعیتهای محسوس می گردد. مجتهد شبستری می نویسد:

آنها می گویند همه امر و نهی های خدا که در قرآن آمده، فراتاریخی ست و شامل تمام انسانها در تمام عصرهاست. آنها حتی در امور سیاسی و اجتماعی تصور و تصدیقی از «احکام شرعی» (احکام واقعی و نفس الامری در لوح محفوظ) دارند که بدون استثناء همه انسانها را تا و پسین روز جهان شامل می شود... چگونه ممکن است برای فهم کلام خدا و اوامر و نواهی آن نخست آن را از همان سنخ کلام انسان تصور کنیم و برای فهم آن روشهای فهم کلام انسان را به کار ببریم، اما

بعداً معنایی برای آن قائل شویم که در ظرفیت کلام انسان نمی گنجد؟ این مشکلات از آن جا ناشی است که نظریه منفع و قابل دفاعی درباره معنای کلام خداوند... عرضه نمی شود. درست در همین جاست که باید بار دیگر از «دانش هرمنوتیک» یاد کنیم که بارها گفته ام بدون توجه به آن فقه و اصول قابل دفاع نبوده و از نظر علمی شکل نمی گیرد.<sup>۱۱</sup>

این دانش هرمنوتیکز چیست که این گونه مشکل گشای فهم متون دینی- ادبی تلقی می شود؟ هرمنوتیکز را می توان نوعی تفسیر امروزی از متن دانست، و آن را به فن تأویل جدید ترجمه کرد. تأویل را نیز به معنای «به غایت مراد رساندن مطالب» گرفت، آن گونه که راغب اصفهانی در المفردات خود از آن سخن گفته است. البته هیچ یک از این تعبیرات مفهوم هرمنوتیکی جدیدی را که فرآورده قرن بیستم است بیان نمی کند. هرمنوتیکز جدید فهم متن دینی یا ادبی را بر محور سرشت و بستر متن و ذهنیت خواننده و پیش فرضهای او قرار می دهد و این فهم و استنباط می تواند از مراد شارع یا گوینده فراتر رود. البته غایت مرادی را که راغب اصفهانی (متفکر و مفسر قرآن معاصر ابوحامد غزالی) منظور می کند بیشتر ناظر بر مراد شارع است. ولی تئوری دریافت امروز ذهنیات و آگاهی ای خواننده را در فهم و باز پروردن اراده مضمون در متن شرکت می دهد.

به این ترتیب می بینیم هرمنوتیکز آگاهیها و ذهنیات عصر را بر مضمون متن بار می کند و برداشتهای عصری مناسب را از متن میسر می سازد، بدون آن که لزوماً قصد دگرگون کردن ظاهر متن را داشته باشد. این البته دخل و تصرفی است در معنای واقعی و نفس الامری ای که قدما برای عبارات و واژگان متن می انگاشته اند؛ نویسندگان و مفسران قدیم نیز به طور نا آگاهانه در معنای متن دخل و تصرف می کرده اند. تفاوت تفاسیر قرآن و متون فقهی در دوره های گذشته گواه این امر است. هرمنوتیکز جدید می کوشد که این کار را آگاهانه و توأم با تحلیل تجربی انجام دهد.

سؤالی که باقی می ماند این است که با این کند و کاوها و دستبردهای عصری نوین دیگر ما چه نیازی به «متن» دیرینه مورد بحث داریم؟ نخستین پاسخ به این پرسش می تواند این باشد که این امر مربوط می شود به نیاز انسانها به معنویت، ملکوت، و زیبا بیهای اسطوره ای که قرنها سرچشمه دریافتهای درونی و نشاط روحانی بشر بوده است. آخرین مطلبی که در برآورد پیش فرضهای اصول فقه با دید هرمنوتیکی جدید مجتهد شبستری می توان مطرح ساخت مسأله «معنا یا معناهای متن» است. مجتهد شبستری مدعی است که روش مفسران دینی در گذشته بیشتر مبتنی بر قواعد دستوری زبان و تا حدی استدلال بوده که به آن «مبحث الفاظ» و «معانی بیان» می گفته اند. مبنای نظری این دو

مباحث («اصل صدق») بود که پیشینه اش به نوشته های افلاطون و ارسطو بر می گردد. اصل صدق یعنی واژه ها مصداقهای حقیقت خارجی هستند و به وجود اشیاء و ذوات خارجی دلالت می کنند و «معنای واژه ها یا جمله و متن همان حقیقت اشیاء و ذوات خارجی و روابط و احکام آنهاست و قواعد دستور زبان که ثابت و معین است وسیله فهمیدن آن معناها می باشد.»<sup>۲۰</sup>

مجتهد شبستری این نگرش را «بساطت تصور درباره معنا و زبان» می خواند و می گوید که در هیچ یک از نظریه های جدید زبان («معنا» عبارت از «واقعات خارجی») نیست، و به دو نظریه معروف جدید استناد می کند: ۱- «معنا» عبارت است از آنچه برای سخن گفتن درباره یک شیء یا یک عمل یا یک صفت و... در ساختار یک زبان معینی به کار می رود؛ ۲- معنا پیامی است که از یک واژه یا جمله یا متن به عنوان یک «پدیدار تاریخی» از آن نظر که یک پدیدار تاریخی می باشد برای خواننده یا شنونده در افق تاریخی خاص و (تجربه وی از جهان و از خود) آشکار می شود.<sup>۲۱</sup>

یکی از نتیجه هایی که مجتهد شبستری از طرح این دو نظریه می گیرد این است که علم اصول فقه حتی در شکل تکامل یافته اش، که محصول کوششهای اصول شناسان شیعه متأخر می باشد، گرچه گونه ای کوشش هرمنوتیکی است ولی خلأها و گسستهای فلسفی عمده ای دارد.<sup>۲۲</sup> آشفته گی و عدم ارتباط مباحث اصول فقه - حتی ابتدایی و نارسا بودن عنوان آن - دلیل روشنی بر نبودن یک نظام فکری وحدت ساز در روش استنباط احکام و قواعد حقوقی اسلامی است. بخشی از این آشفته گی را ما در چارچوب بررسی دکتر کمالی از محتویات اصول فقه - به رغم پاره ای دستاوردهایش - دیدیم. تلاشهای هرمنوتیکی جدید را باید یک گام جدی در روزآمد کردن روش استنباط و ساختار تحلیلی دادن به مباحث حقوقی اسلام دانست.

دانشگاه مریلند

#### یادداشتها:

۱- بنگرید به ابواسحاق الشاطبی، الموافقات فی اصول الاحکام (قاہرہ، دارالفکر) ج ۲/ صص ۲-۵؛ همچنین شیخ محمد ابوزہرہ، اصول الفقہ (قاہرہ، دارالفکر) ص ۳۶۳؛ و تاریخ المذاهب الاسلامیہ (۱۹۹۶) ص ۳۲۹.

۲ - Tariq Ramadan, *Radical Reform; Islamic Ethics and Libeatian*, Oxford University Press, 2009, p.88.

۳- همان جا، صص ۱۱۳-۱۱۴.

۴- همو، صص ۷۹-۸۰.

۵ - Tariq Ramadan "Ijtihad and Maslaha" *Islamic Democratic Discourse*, edited



by Muqtadar Khan, Lexington Book, 2006, p.4.

- ۶- Tariq Ramadan, *Radical Reform*, pp. 117, 127-128.
- ۷- Mohammad Hashim Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, Cambridge University Press, 2003.
- ۸- Kamali, Shari'ah; *An Introduction*, Oxford, One Vol, 2008, p.221
- ۹- Kamali, *Issues in the legal Theory of used and Prospect for Reform*, International Islamic University of Malaysia, 2002, pp.12-25.
- ۱۰- Kamali, *Principles of Islamic Jurisprudence*, 509, Quoting "Atiyyah" Nazariyyah, 189ff.
- ۱۱- محسن کدیور، «مجتهد در اصول»، مدرسه، سال دوم، شماره ۶ (تیر ۱۳۸۶) ص ۶۲.
- ۱۲- همان جا.
- ۱۳- همان جا.
- ۱۴- همان جا، ص ۶۳.
- ۱۵- محمد رضا مظفر، اصول الفقه، ۲ جلد در یک کتاب، قم، مرکز النشر، ۱۹۹۳، ج ۱ صص ۱۹۸ - ۲۷۴.
- ۱۶- همان جا، ۱/۲۸۹ و ۲/۱۲۰.
- ۱۷- مدرسه، ص ۶۳.
- ۱۸- سید محمد مجتهد شبستری، تأملاتی در قرائت انسانی از دین، انتشارات طرح نو، ۱۳۸۳، صص ۱۶۱-۱۶۲.
- ۱۹- همان جا، ص ۱۶۲.
- ۲۰- همان جا، ص ۱۲.
- ۲۱- همان جا، ص ۱۳.
- ۲۲- همان جا، ص ۱۸.

## فردوسی

### در باورهای عامیانه هزاره های غزنین\*

فردوسی (۳۲۹ - ۴۱۱ ه. ق): حکیم ابوالقاسم منصور بن حسن معروف به ابوالقاسم فردوسی طوسی بزرگترین شاعر حماسه سرای زبان فارسی ست. جایگاه فردوسی در زنده نگه داشتن تاریخ ایران بزرگ و داستانهای ملی و حماسی زبان فارسی و ایران زمین و افغانستان امروزی بس بلند است. زیرا وی با دمیدن نفسی تازه به زبان و ادب فارسی هويت

\* به نقل از: وبلاگ گریه های مریم مصلوب <http://shear-sapid.blogfa.com>  
«حفیظ... شریعتی هستم»

همان «سحر» که می شناسید. لیسانس زیبایی شناسی ام را از دانشگاه بلوچستان (پاکستان) و لیسانس روزنامه نگاری و فوق لیسانس ارتباطات را از دانشگاه علامه طباطبایی - تهران دریافت کردم و دکتری ادبیات فارسی با گرایش زبان شناسی را هم از ایران خواهم گرفت با همه این اوصاف می نویسم و شعر را زندگی می کنم لایه لای چشمها و قدمهای مردمان عزیزم. تا هنوز پنج جلد کتاب در تحقیق و ترجمه و شعر از من چاپ شده و چهار جلد دیگر را آماده چاپ دارم.

گرچه افتاد ز لطفش گرهی در کارم همچنان چشم گشاد از کرشم می دارم

دوستان، عزیزان و هموطنان! من مدتی ست بیمارم. بیماری من بدنام ترین و ترسناکتر از هر چیز در جهان است که ما در آن زندگی می کنیم. همه از بردن نام آن بر خود می لرزند. در ایران به آن بیماریهای خاص می گویند. برای درمان آن نخست دادار بزرگ، اولیا دین، سپس دعای دوستان و داروی که پزشکان تجویز می کنند، راهی دیگری نیست. در این مدت دوستان زیادی با نوشتن، زنگ زدن، دعا، و کمکهای مالی من را متتدار خود کردند. از همه آنان سپاسگزارم. من را در دعاها و پس از نمازها بتان فراموش نکنید.

دیروز پزشک معالجم گفت: جوانی و برای رفتن زود است. گفتم...

نوشته شده توسط حفیظ الله شریعتی ۱۳۸۷/۱۱/۱۲»

از خانم پروین محمدیان، ساکن گوتنبرگ، سوئد سپاسگزارم که این مقاله را، در اختیار مجله ایران شناسی قرار

داده اند.

بر باد رفته مردم فلات ایران و خراسان بزرگ را به آنان برگرداند. از این روی بایسته است که او را شاعر ملی ایران، افغانستان، و تمام فارسی زبانان خواند. این جایگاه و پایگاه مردمی فردوسی بزرگ باعث شد که زندگی وی همچون سایر نام آوران چیره دست فرهنگ و ادب فارسی در هاله ای از ابهام و افسانه فرو رفته باشد. براساس روایت چهار مقاله که کهنترین منبع تاریخی از لحاظ نزدیکی به دوران حیات حکیم به شمار می رود، فردوسی از خاندان دهقانان ایرانی و از اهالی دهکده باژ از ناحیه طابران طوس بود. دهقانان در آن روزگار زمین داران کوچکی به شمار می رفتند که به فرهنگ فارسی عشق می ورزیدند و نسل به نسل آن را انتقال می دادند و فردوسی نیز که از نسل این ایرانیان اصیل به شمار می رفت همچون پیشینیان خود در صدد حفظ ارزشهای ملی ایران بود. حکیم در اوایل زندگی خود از تمکن مالی قابل ملاحظه ای برخوردار بود و علاوه بر این که در باغ بزرگی در طابران طوس اقامت داشته و خدم و حشم نیز داشته است، دارای زمین زراعی بود که درآمد زندگی آسوده و راحت خود را از طریق آن ملک تأمین می نمود.

در روزگار فردوسی و در اواسط قرن چهارم هجری قمری تلاشهایی جدی برای گردآوری داستانهای ملی و باستانی صورت گرفت و چند شاهنامه ناتمام نیز که این داستانها را در قالبی از اشعار تنظیم کرده بودند به وجود آمد. حکیم ابوالقاسم فردوسی در جوانی و در روزگار زندگی آسوده و فارغ البال خود در طابران طوس دل در سودای شعر و شاعری داشت. اما دیری نپایید که وی ظاهراً در ۳۵ سالگی و شاید هم در ۴۰ سالگی به حکم عشق و علاقه ای که به زنده ساختن تاریخ کهن و پرافتخار ایران بزرگ و زبان فارسی داشت کار سترگ خود را آغاز کرد که تا پایان عمر پرافتخارش نیز تداوم یافت. استاد طوس در موقعیت بسیار خطیر و حساسی به سرودن شاهنامه و نظم داستانهای پهلوانان ایران بزرگ همت گماشت.

فردوسی که به رسالت بزرگ خود پی برده بود سعی کرد مجموعه عظیمی فراهم آورد که برای همیشه در خاطره مردمش باقی بماند و تاریخ، زبان، هویت، و ملیت ایران بزرگ و خراسان کهن را دوباره زنده کند. وی زمانی موفق به سرایش اکثر داستانهای شاهنامه گشت که چند سال از سقوط سلسله سامانیان به دست ترکان قراخانی آل افراسیاب و سلطان محمود غزنوی می گذشت. بنا بر این تاریخ پایان رسانیدن فردوسی شاهنامه را سال ۴۰۰ هـ. ق. دانسته اند و براساس گفته های حکیم که از لابه لای اشعار او مشهود است وی در طول این مدت دراز سختیهای فراوانی را متحمل گشت و ضربات فراوانی را هم از جنبه مادی و معیشتی و هم از لحاظ روحی پذیرا گردید که مهمترین آن درگذشت پسر

جوان و برومندش بود که پیر طوس را سخت درهم شکست و غمگین و افسرده ساخت.

#### فردوسی ورستم در غزنین

فردوسی و قهرمان پسندیده او رستم دستان در همه جای استان غزنین حضور زنده دارند. این حضور پیدا و پنهان را در نمود های پایینی به آشکار می توان دید:

#### حمام کهنی در غزنی

در شهر دیروز غزنی باستانی حمامی بود که نگارنده آن را دیده بود. که بس کهن و دیر پا بود. صاحب حمامی آن را همان حمامی می دانست که فردوسی در آن شوخ از بدن سترده و صله سلطان محمود را به صاحب وی بخشیده بود. صاحب حمام با افتخار از داشتن چنین حمامی یاد می کرد. دریغا که این حمام در توسعه شهری و بی پروایی شهرداری غزنی دیگر وجود ندارد.

#### باغ فردوسی

در شهر غزنی باغی ست که تا سال ۱۳۸۴ خورشیدی وجود داشت و صاحب باغ آن را برای فروش در بازار [ار] گذاشته بود. و بر در آن نبشته بود که این باغ به فروش می رود. مردم محل می گفتند که این همان باغی ست که فردوسی در آن شاهنامه را به پایان برده است. کهن بودن باغ گواه بر این باور عامیانه بود. این باور را به شهردار گفتم و خواستم که در پی بازسازی باغ بر آید تا شهر در باور مردمی هویتی داشته باشد. قول داد که چنان کند. دیگر نمی دانم.

#### تپه های فردوسی

در گوشه ای از شهر غزنین تپه های زیبا و پر چمن است که روزی برای دیدن شهر کهن غزنین بر آنها بالا رفتم. این تپه ها نزدیک قبر دبیر و ادیب بزرگ عهد غزنویان بیهقی بودند. در کنار تپه دهگانی در حال جوی کنی بود. از وی در باره گذشته شهر پرسیدم. گفت: این تپه ها روزی پر از درختهای بزرگ و چمنهای نیکو بوده که فردوسی خسته از سرایش بر آن بالا می رفته و خستگی به در می کرده. آن گاه با دست به پایین تپه اشاره کرد و گفت: آن فرورفتگیها را می بینی. به پایین تپه نگریم چند فرورفتگی در چمن زمین آشکار بود. پیر مرد دهگان ادامه داد: روزی فردوسی شاهنامه در دست این جا قدم می زده که چند دزد از طرف شاعران درباری به وی نزدیک می شوند که اثر گرانسنگ او را بر بایند. در این هنگام رستم دستان به کمک فردوسی می آید و با سنگ آنان را دور می کند. این فرورفتگیها یادگار آن سنگها یند. در این زمان فرزند دهگان حرف پدر را برید و گفت: نه؛ علی (ع) به کمک فردوسی می آید. با خنده گفتم هر دو درست است.

### دشت ناوور زادگاه رخس

در شمال غزنین کمی دور تر، دشتهای وسیع است که به آنها دشتهای ناوور می گویند. ناوور در گویش هزاره ای به آب استاده گفته می شود. در وسط یکی از دشتهای تپه خاکی و بزرگ است که ساختگی به نظر می آید. مردم محل باور دارند که روزی رستم دستان از این جا می گذشته که رخس را می بیند. هنوز این دشتهای چراگاههای اسب است و مردم محل به داشتن اسب عشق می ورزند. رستم که در خواب، دشت ناوور و رخس را دیده بود، کمند بر می دارد و به تعقیب رخس می پردازد. هنگامی که رخس در بند کمند می آید پا به زمین می ساید و رستم نیز پا سفت می کند. در پایان، رخس تسلیم می شود و یار دیرینه و وفادار رستم می گردد. اما این تپه خاکی به باور مردم محل که هزاره اند؛ در اثر فشار پای رخس و رستم انبوه شده و شکل تپه در می آمده اند.

### میخ طویله رخس

در کناره دشت ناوور در صخره سخت و بزرگ میخ طویله آهنی فرو رفته است. این میخ اسب به اندازه یک نیزه کوچک، بزرگ است. این بزرگی باعث شده که هزاره های غزنین به این فکر بیفتند که میخ مورد نظر از آن رخس رستم باشد. این میخ طوری تعبیه شده که قابل در آوردن نیست. اگر کسی هوس کند آن را در آورد، نمی تواند. زیرا میخ تا یک حدی بالا می آید ولی دوباره به جای اولش بر می گردد. سالهاست دست کسی به ربودن این میخ نرسیده است. تنها در آوردن آن، شکستن صخره سنگ با داینمنت است. مردم محل به این باورند که هر کسی هوس در آوردن میخ را در سر داشته باشد، با رستم طرف است. می گویند در گذشته مردی در پی این کار بر آمده بود و با دیدن خوابی از این کار منصرف شده بود. برخی به این باورند که این میخ متعلق به دلدل اسب امام علی (ع) است.

### گهواره رستم

در شمال غزنین کوه بزرگ است که شکل گهواره دارد. این کوه بلند و هموار است. شکل گهواره بودن این کوه باعث شده مردم فکر کنند، این کوه گهواره رستم باشد. زیرا مردمان هزاره باور دارند که رستم آن قدر بزرگ بوده است که در گهواره ساخت بشر جا نمی گرفته است. لذا در طبیعت بکر به دنبال گهواره او می گشته اند. وقتی مادرش این کوه را می بیند، آن را برای گهواره رستم نیکومی یا بد. رستم در این گهواره کوهی بزرگ می شود و می بالد. از قضا وسط این کوه گهواره مانند فرورفتگی خاصی دارد که بر این باور صحه گذاشته است. راننده از هزاره های جاغوری غزنی به من گفت که رستم از این جا

رخش را در دشت ناوور می بیند و در پی به کمند انداختن او می بر آید. گفتم چنین چیزی امکان ندارد. چون صد کیلومتر تا ناوور فاصله است و کوههای بلندی دشت ناوور را پنهان کرده است. نگاه عاقل اندر سفیه به من کرد و من خاموش شدم.

### نخجیر گاه سلطان محمود

در شمال شهر غزنی چمنزار بسیار زیبایی ست که هزاره های غزنین آن را شکارگاه سلاطین غزنوی می دانند. در تاریخ بیهقی از این شکار گاه بسیار یاد شده است. مردی از دهگانان هزاره به من گفت که زن سلطان سبکتکین پدر سلطان محمود غزنوی، پسر نمی آورد. و چند بار دختر آورده بود. یک بار که سلطان هوای شکار کرد، زنش به او گفت: به زودی بار به زمین خواهد گذاشت. سلطان با تهدید جواب داد که اگر این بار دختر بیاورد او را خواهد کشت. و خود به شکارگاه رفت. وقتی سلطان در سفر عیش بود، دوباره در خانه او دختر شد. زن سلطان با ندیمه اش گفت که فوری به شهر برود و ببیند در خانه چه کسی پسر شده است. ندیمه به او خبر داد که در همسایگی او در خانه آهنگری پسری پیدا شده است. زن سلطان فوری دخترش را با پسر مرد آهنگر جا به جا کرد. و سپس به سلطان خبر دادند که در خانه او پسر شده است. سلطان فوری از شکارگاه بازگشت. وقتی پسرش را دید از خوشی گفت: حمد خدا را که نیکو پسری ست. در پی این کلام، نام او را محمود گذاشتند. این تبدیل دختر سلطان به پسر آهنگر از همه پوشیده نگاهداشته شد. اما فردوسی این اتفاق را می دانست. لذا وقتی سلطان محمود با او بد رفتاری کرد، فردوسی او را به یاد گذشته اش انداخت و این شعر را خواند:

اگر مادرت شهر بانو بُدی      مرا سیم و زرتا به زانو بُدی  
هر آن کس رود نزد آهنگری      نیند از او جز سیه دیگری

افسانه های مردمی در باره فردوسی

روایت نخست

بود، نبود: حکیمی بزرگی از اهالی طوس خراسان بود که تاریخ شاهان و پهلوانان را می نوشت. مردم به ایشان فردوسی و برخی هم حکیم فردوسی می گفتند. فردوسی سالهای سال در «باغ فردوسی» در شهر غزنی در گوشه ای می نشست و کتابی را که وعده داده بود می نوشت. فردوسی نام کتابش را شاهنامه گذاشته بود. وی برای نوشتن شاهنامه از طوس به غزنی آمده بود. سلطان محمود غزنوی به او گفته بود که در قبال هر شعر، یک سکه طلا خواهد گرفت؛ اما فردوسی به وعده های سلطان دل نبسته بود. او از گذشته نیاکانانش می نوشت که آرام آرام فراموش می شد.

در روزهای اول که فردوسی به غزنی آمده بود؛ سلطان و وزیرش با حکیم به خوبی رفتار می کردند و احترام او را داشتند؛ اما در اثر شکایات عده ای از خدا بیخبر رابطه سلطان و وزیرش با فردوسی بد شد. از آن پس نه کسی از فردوسی خبر می گرفت و نه کسی به او سر می زد. فردوسی تنهای تنها مانده بود. کهولت سن، دوری از خانوادۀ دوستان و بی رحمیهای روزگار فردوسی را در تنگنا قرار داده بود. روزها می گذشت حکیم هر روز، پیر و پیرتر می شد و شاهنامه بزرگ و بزرگ تر؛ تا این که کم کم به پایان شاهنامه نزدیک شد. خلاصه حکیم خیلی خسته شده بود و تصمیم گرفت سرایش شاهنامه را کنار بگذارد و به طوس برگردد. شبی که فردای آن عازم سفر بود. در خواب دید که در کنار رود هیرمند؛ بر تخته سنگی نشسته و مرغزاران را می نگرند. هیرمند آرام بود و دشتهای سرسبز اطراف رودخانه بی پایان. آهوان و گوره خران در چرا بودند و شکارچیان در پی شکار، ناگهان از گوشه ای گرد و غباری پیدا شد. دشت کوتاه و کوتاه تر شد و از میان گرد و غبار، سواری پیلتن نمایان گشت. سوار دشت را چرخید و در کنار فردوسی از اسب پیاده شد. فردوسی مردی را دید که یال و کویال بیمانند داشت. سینه ای ستبر، ریش دو شاخ و کاسه ای سر دیو بر سر؛ نشانه ای بود که فردوسی را به تفکر واداشت. «نکند او رستم باشد.» فردوسی رستم دستان را چنین تصویر کرده بود. اما رستم رشته تفکر او را برید و با صدای پهلوآنانه گفت: سلام بر حکیم بزرگ طوس، سراینده شاهنامه و زنده کننده تاریخ نیاکان ما؛ منم رستم دستان، فرزند زال، فرزند سام و فرزند نریمان. خم شد و دست فردوسی را بوسید. فردوسی بر دو پا بلند شد و شانه مردانه رستم را بوسه داد. رستم دست فردوسی را گرفت و با هم شروع به قدم زدن در کنار رود هیرمند کردند. فردوسی از سختی کار و از بی مروتی سلطان محمود گفت؛ و از این که از خانوادۀ اش دور افتاده است؛ و او را از ناتمام گذاشتن شاهنامه آگاه کرد.

رستم با نگاه مهربانانه به فردوسی او را تشویق به پایان دادن شاهنامه کرد. القصه رستم و فردوسی ساعتها کنار رودخانه هیرمند قدم زدند و از تاریخ باستان گفتند. فردوسی بسیاری از قصه های ناتمام و گنگ شاهنامه را از رستم پرسید و یادداشت برداشت و پایان شاهنامه را به کمک رستم به خوبی بست. تا این که هنگام خداحافظی رسید. در وقت پدرود، رستم رو به فردوسی کرد و گفت: حکیم طوس! در اتاقی که شاهنامه را می سرایی، گوشه ای است که بلندتر از گوشه های دیگر. آن را بکن تا به صندوقچه ای برسی که کمر بند من در آن است. کمر بند را که طلاست، بفروش و از پول آن شاهنامه را پایان بده و با پول باقی مانده، به طوس برگرد.

داستان که به این جا رسید، فردوسی از خواب پرید؛ لحظه ای در فکر فرو رفت، سپس کلنگی برداشت و گوشه اتاق را تند تند کند. پس از یک متر خاکبرداری به صندوقچه ای رسید که درون آن کمر طلائی بزرگی گذاشته شده بود. فردوسی خداوند را شکر گفت. فردا به سرای طلافروشان رفت، کمر بند را فروخت و با پول آن، شاهنامه را پایان داد. حکیم از پول باقی مانده، خرج سفرش را برداشت و باقی را بین شاعران و نویسندگانی تقسیم کرد که مورد بی مروتی و بی رحمی سلطان محمود قرار گرفته بودند. وقتی کارها فرجام یافت. فردوسی یک نسخه از شاهنامه را به دربار فرستاد و نسخه اصلی را با خود برداشت و نهانی به طوس برگشت. وقتی سلطان محمود از رفتن فردوسی با خبر شد. سواران چندی فرستاد تا او را برگردانند، اما فردوسی از راه فرعی با کمک دوستانش به طوس برگشته بود. خلاصه حکیم ما باقی عمر را به خوشی و شادمانی در طوس گذراند. اگر چند از مال دنیا چیزی زیادی برایش باقی نمانده بود. از طرف دیگر سلطان محمود و وزیرش از بی مروتی با حکیم طوس پشیمان شدند، اما پشیمانی دیگر سودی نداشت.

#### روایت دوم

به باور هزاره های غزنین فردوسی بزرگ که در این سالها با عسرت و تنگدستی همراه بود پس از اتمام شاهکار بزرگ خود به ناچار و برای گذراندن زندگی رو به دربار سلطان محمود غزنوی آورد و با عرضه شاهنامه خویش نظر سلطان را به سوی آن جلب کرد. سلطان محمود پادشاهی ترک زبان و بی علاقه به تاریخ و فرهنگ ایران بزرگ و افغانستان کنونی بود ولی در ابتدا حکیم را بناوخت و او را مورد نوازش خود قرار داد اما در پایان روی خوشی به فردوسی نشان نداد و البته بدگویی مخالفان و حاسدان به حکیم نیز بی تأثیر نبود و آنان پیر طوس را رافضی خواندند و از تعصب شاه سنی متعصب علیه فردوسی شیعی به نفع خود بهره برداری کردند. تلاش خواجه حسن میمندی وزیر با فرهنگ شاه نیز به ثمر نشست. سلطان محمود پس از ملاحظه هفت مجلد بزرگ شاهنامه مشتمل بر شصت هزار بیت نغز و دلکش و حماسی دستور داد معادل همین مقدار معین در ازای هر یک بیت یک درهم به شاعر بدهند و این توهینی بزرگ بود برای سخنسرای بزرگ طوس چرا که او به خوبی به قدر و قیمت شاهکار بزرگ خود آگاه بود. فردوسی مأیوس و سرشکسته از دربار سلطان محمود به گرما به ای رفت و پس از آن که بیرون آمد فقاعی خورد و صله سلطان را در کمال بی اعتنائی به حمامی و مرد فقاع فروش بخشید و در کسوتی ناشناس از بیم خشم شاه از غزنه گریخت. جاسوسان خبر بخشش صله سلطان را به دو فرومایه که نشان از بی اعتنائی شاعر بزرگ ما به جاه و جلال و مقام سلطان غزنه داشت به اطلاع محمود رساندند و در پی شاعر



روانه شدند. فردوسی نیز که از خشم و غرور سلطان محمود آگاه بود به زاوول، سپس به قندهار و فراه و سرانجام به هرات رسید. چندی در هرات اقامت گزید و سپس از آن جا به نزد شهریار بن شروین حاکم طبرستان که مرد پاک نژادی بود رفت و هجویه ای صد بیتی نیز علیه شاه محمود سرود. شهریار حکیم را سخت گرامی داشت و هجویه صد بیتی او را نیز به یک صد هزار درم خرید و مانع از انتشار آن شد. استاد سخن فارسی سپس رهسپار دیار خود گشت و در گوشه عزلت و اندوه در سال ۴۱۱ ه. ق. بدرود حیات گفت. گویند سالها پس از رانده شدن فردوسی از دربار سلطان محمود، شاه در یکی از لشکرکشیهای خود به هندوستان به یاد حکیم می افتد و پشیمان از کرده ناصواب خود دستور می دهد مبلغ شصت هزار دینار طلا را با احترام فراوان به منزل فردوسی در طوس روانه سازند. ولی هدیه سلطان زمانی به دروازه طوس رسید که جنازه حکیم را از یکی دیگر از دروازه های آن شهر تشییع می نمودند. صله سلطانی را به تنها یادگار فردوسی، دخترش که همچون پدر انسانی آزاده و بلند طبع بود سپردند. ولی او آن را پذیرفت و شصت هزار دینار وقف ساختن عمارت رباط چاهه که بر سر راه طوس به نیشابور و مرو بود گشت. جنازه حکیم نیز مورد جفای بدخواهانش قرار گرفت و یکی از عالمان قشری و متعصب به حکم این که فردوسی عمر خود را به ستایش پهلوانان مجوس گذرانیده است، اجازه دفن او را در قبرستان مسلمانان نداد و از این روی جسد شاعر گرانا می در باغ طبران که متعلق به خود فردوسی بود دفن گردید.

#### روایت سوم

می گویند که فردوسی ژولیده، با لباس کهنه و رنج سفر به غزنی فرود آمد و یکسره به باغی رفت که سه شاعر بزرگ دربار سلطان محمود: عنصری و عسجدی و فرخی دور هم گرد آمده بودند. وقتی فردوسی خواست به در باغ نزدیک شود، او را به تندی راندند. به ناچار از راه آبراه وارد باغ شد. وقتی سه شاعر بزرگ دربار او را دیدند با خنده گفتند: «زمین ترکید برون شد کله خر» فردوسی فوری جواب داد: «بوی ماده شنیده آمده نر»، ادامه افسانه همان است که در نوشته ها و اشاره های دولتشاه سمرقندی آمده است. بر اساس این افسانه سه شاعر بزرگ دربار سلطان محمود عنصری و عسجدی و فرخی، روزی در غزنه گردهم نشسته و سرگرم گفتگو بودند. در این حال مردی بیگانه از نیشابور بدان جا رسید و چنان می نمود که آهنگ مجلس آنان دارد. عنصری که از ورود این روستایی بیگانه دلخوش نبود و او را محلّ مجلس انس می دید، گفت: «ای برادر، ما شاعران دربار شاهیم و جز شاعران هیچ کس را در این مجلس راه نیست. اینک هر یک از ما مصراعی بر قافیه ای

یکسان می‌سراییم. اگر تونیز مصرع چهارم آن رباعی را ساختی در جمع ما توانی بود.» فردوسی (که همان روستایی بیگانه بود) این امتحان را پذیرفت، و عنصری از روی عمد قافیه ای برگزید که به گمان وی تنها سه مصرع بر آن می‌شد ساخت و آوردن مصرع چهارم ممکن نبود. مصرع اول که عنصری گفت این بود: چون عارض تو ماه نباشد روشن. عسجدی مصرع دوم را چنین ساخت: مانند رخت گل نبود در گلشن. فرخی گفت: مژگانت همی گذر کند از جوشن. و فردوسی با اشاره به یکی از افسانه‌های قدیم که چندان معروف نبود، مصرع چهارم را بدین سان آورد: مانند سنان گیو در جنگ پشن. هنگامی که حاضران مجلس درباره تلمیحی که فردوسی در این شعر آورده بود استفسار کردند، وی چنان وقوفی در باب داستانها و افسانه‌های قدیم ایران بزرگ از خود نشان داد که عنصری به نزد سلطان محمود رفت و گفت که عاقبت اکنون کسی پیدا شده است که می‌تواند داستانهای ملی را که بیست یا سی سال پیش دقیقی برای یکی از شاهان سامانی آغاز نهاده به پایان برد.

#### روایت چهارم

این روایت همان است که: از امیر معزی که او گفت از امیر عبدالرزاق شنیدم به طوس که گفت، وقتی محمود به هندوستان بود از آن جا بازگشته بود، و روی به غزنین نهاده مگر در راه او متمردی بود و حصار استوار داشت و دیگر روز محمود را منزل بر در حصار او بود. پیش او رسولی بفرستاد که فردا باید که پیش آبی و خدمتی بیاری، و بارگاه ما را خدمت کنی، و تشریف بپوشی و بازگردی. دیگر روز محمود بر نشست و خواجه بزرگ بر دست راست او همی راند، که فرستاده بازگشته بود و پیش سلطان همی آمد. سلطان با خواجه گفت: چه جواب داده باشد؟ خواجه این بیت فردوسی را بخواند: اگر جز به کام من آید جواب / من و گرز و میدان و افراسیاب. محمود گفت: این بیت کراست که مردی از او همی زاید. گفت بیچاره ابوالقاسم فردوسی راست که بیست و پنج سال رنج برد و چنان کتابی تمام کرد و هیچ ثمر نبرد. محمود گفت: سره کردی که مرا از آن یاد آوردی. که من از آن پشیمان شده‌ام. آن آزادمرد از من محروم ماند. به غزنین مرا یاد ده تا او را چیزی فرستم. خواجه چون به غزنین آمد بر محمود یاد کرد. سلطان گفت شصت هزار دینار ابوالقاسم فردوسی را بفرمای تا به نیل دهند و با شتر سلطانی به طوس برند و از او عذر خواهند. خواجه سالها بود تا در این بند بود. آخر آن کار را چون زر بساخت و اشتر گسیل کرد و آن نیل به سلامت به شهر طبران رسید. از دروازه رود بار اشتر در می‌شد و جنازه فردوسی به دروازه رزان بیرون همی بردند. در آن حال مذکری بود در طبران، تعصب کرد و گفت: من رها نکنم تا جنازه او در گورستان مسلمانان برند، که او رافضی بود. و هرچه

مردمان بگفتند با آن دانشمند در نگرقت. درون دروازه باغی بود از آن فردوسی. او را در آن باغ دفن کردند. گویند از فردوسی دختری ماند سخت بزرگوار. صلت سلطان خواستند بدو سپارند، قبول نکرد و گفت: «بدان محتاج نیستم...» و آنان پشیمان و سرشکسته به غزنین بازگشتند. سلطان محمود تا دم مرگ از این ناجوانمردی و پیش آمد یاد می کرد. وقتی هم مرد. در دم مرگ چشمانش به سقف دیوار خیره بود و می گفت: از طا بران خبری نیست.

#### روایت پنجم

گویند پس از آن که شیخ ابوالقاسم گرگانی از نماز خواندن بر جنازه حکیم امتناع ورزید، در شب فردوسی را به خواب دید که در بهشت مقامی بلند یافته است. از او پرسید که چگونه بدین مقام رسیدی؟ گفت به سبب این بیت که در آن از یکتایی خدای تعالی سخن گفته ام: جهان را بلندی و پستی تویی / ندانم چه ای، هر چه هستی تویی. شیخ آشفته از خواب برخاست و روانه باغ فردوسی شد که خود در آن دفن بود. در راه به عارفی بر خورد و از او پرسید که در این ناوقت شب چه می کند؟ گفت: از زیارت قبر فردوسی می آید که خدایش او را بس بزرگ داشته است. وقتی کمی پیشتر رفت به صوفی ای برخورد که شعرهای فردوسی از بر می خواند. گفت: صوفی ما چه می خواند؟ گفت: پاره هایی از حکمت عجم. در ادامه به فقیهی رسید که با خود زمزمه می کرد. شیخ گفت: فقیه ما چه زمزمه می کند؟ گفت: آیه ای از قرآن که در حکمت نامه حکیم طوسی آمده اند. تا این که شیخ بر مزار فردوسی رسید و آن را معطر یافت. دعایی خواند و طلب بخشایش کرد.

ساکن افغانستان

#### پانویس:

- ۱ - دکتر حسن ذوالفقاری، غلامرضا عمرانی و فریده کریمی راد، زبان و ادبیات فارسی، انتشارات چشمه ۱۳۷۸.
- ۲ - دکتر عبدالحمید باپ زن. پروفیسور فریبرز همزه ای، سر آغازی بر پژوهشهای دانش بومی و فرهنگ شفاهی غرب ایران، انتشارات دانشگاه رازی، ۱۳۸۵.
- ۳ - چهار مقاله عروضی، تهران، چاپ هجدهم.
- ۴ - سفر نگارنده به غزنین و اطراف آن در سال ۱۳۸۶ خورشیدی.
- ۵ - گفت و گو با پیر مردان هزاره های غزنین و جاغوری غزنی.

\*\*

\* «هزاره ها» در بخش مرکزی افغانستان به سر می برند، شیعه دوازده امامی هستند و به زبان فارسی (دری) سخن می گویند.

در سال ۲۵۳۶ شاهنشاهی، در «اولین هفته شاهنامه» در بندرعباس، مقاله «فردوسی در هاله ای از افسانه ها» را خواندم که سال پیش آن را به پیشنهاد برخی از خوانندگان ایران شناسی در شماره ۲، سال ۲۰ (تابستان ۱۳۸۷) با تغییراتی به چاپ رسانیدم. در آن مقاله به این موضوع تأکید کرده بودم که «شایسته است قصه ها و افسانه های مختلفی که در آنها نامی از فردوسی برده شده و در کتابهای مختلف مذکور است نیز با نظری نکته یاب مورد بررسی و تجزیه و تحلیل قرار گیرد، تا در کنار بحثهای عالمانه، عقیده مردم ایران هم در طی یک دوره چند صد ساله درباره شخصیت فردوسی سراینده شاهنامه روشن گردد...».

اینک در مقاله جالب توجه حفیظ الله شریعتی می بینیم که فردوسی امروز در باورهای هزاره های افغانستان، نیز حضور دارد.

## عقیق و جَزَع

### در هزار سال شعر فارسی\*

جز دیده من و لب او در جهان که دید  
جَزَع عقیق بار و عقیق گهرفشان  
(امیرمعزی)

عقیق سنگی ست نیمه قیمتی از انواع کوارتز یا سنگهای سیلیسی با فرمول  $\text{SiO}_2$  و وزن مولکولی ۶۰/۰۸ (به حالت خلوص) که در سیستم شش وجهی (hexagonal) متبلور می شود. وزن مخصوص عقیق حدود ۲/۶ و سختی آن ۶/۵ تا ۷ است، شیشه را خط می اندازد و جز به الماس نمی توان آن را تراش داد. عقیق سوهان خور نیست، به غایت سخت و بی تخلخل بوده و سطح مقطع آن برخلاف اکثر سنگهای سیلیسی غیر شفاف یا کدر است. عقیق بر اثر مالش دارای الکتروسیته مثبت می شود و بر اثر برخورد قطعات آن با هم تابنده و شیرنگ می گردد.<sup>۱</sup> «اگر عقیق شکسته را بر آهن مقدحه [چخماق] زنند آتش از او بیرون آید، همچنان که از سنگ آتش.»<sup>۲</sup>

این که می گویند نام عقیق برگرفته از نام رودی در ایتالیاست نادرست به نظر می رسد.<sup>۳</sup> نام این سنگ از واژه عربی عقیق به معنی موی زرد و بور نوزاد گرفته شده است. بنا بر یک رسم قدیمی و کم یا بیش هنوز رایج، معروف به عقیقه کردن، موی نوزاد را در

\* در این نوشتار، به باورهای خرافی و بی پایه تأثیر سنگهای قیمتی و جواهرات بر روان و رفتار انسان و بر طالع و سرنوشت کسانی که آنها را با خود دارند اشاره نمی شود. این گونه مطالب نه فقط در قرون گذشته که متأسفانه در این زمان نیز، زیر عنوان «سنگ درمانی» و یا مرتبط نمودن سنگهای قیمتی به ماههای سال و طالع بینی افراد بر این اساس، رواج دارد و اعتماد و اعتقاد بسیاری از مردم زود باور را در شرق و غرب عالم به خود جلب کرده است.

هفت روزگی می تراشند، گوسفندی به نام عقیقه قربانی می کنند، و بر نوزاد نام می گذارند. «شادی به چیزی باشد که روا باشد که بر آن شاد شود، چنان که در عروسی و ولیمه و عقیقه و وقت آمدن فرزند و ختنه کردن و باز رسیدن از سفر.» (به نقل از گنجینه غزالی در فرهنگ بزرگ سخن) عقیق را به انگلیسی Agate می نامند.

عقیق از عهد باستان به عنوان یک سنگ زینتی شناخته می شده، به طوری که مصریان قدیم در ۱۲۰۰ سال قبل از میلاد آن را تراش می دادند.<sup>۴</sup> ابوریحان بیرونی معادن عقیق را در یمن، هند، جزیره سرندیب، روم و بلاد مغرب نام برده و دیگران از عربستان و بصره نیز نام برده اند، ولی همگان در این مورد اتفاق نظر داشته اند که نیکوترین عقیق از معادن یمن به دست می آمده و عقیق یمنی یا یمانی از جهت رنگ و طراوت اشتها را تام داشته است.<sup>۲</sup> به نقل از سفرنامه ناصر خسرو «عقیق بدین شهر صنعا [پایتخت یمن] کنند و آن سنگی است که از کوه ببرند و در میان ریگ برتابه به آتش بریان کنند و در میان ریگ به آفتابش پیروند و به چرخ پبیرا بند.»<sup>۵</sup> با دو بیت از حاجب شیرازی و حزین لاهیجی در مورد عقیق یمنی:

معدن فیروزه به نیشابور است      کان عقیق است اگر در یمن  
ریزم ز بس به یاد عقیق لب سرشک      دامن ز کاوش مژه کان یمن شود

در بیت بالا، لب معشوق و اشک خونین عاشق هر دو به عقیق تشبیه شده است.

عقیق در انواع و رنگهای گوناگون و با نامهای مختلف یافت می شود. بیرونی در الجواهر می نویسد: «عقیق از نزدیک به سپیدی تا خرمایی و زرد و قرمز و سیاه یافت می شود.» آن را که به سپیدی می زند یا خطوط سپید در آن مشهود است عقیق ابلق می نامند، با بیتی از شفیع اثر:<sup>۶</sup>

کم شد از گریه بس که خون جگر      شد عقیق سرشک من ابلق

برخی انواع عقیق به زردی می زند، با دو بیت از سیدای نسفی و قاتنی:

زرشک رنگ سرخ لعل در کان رنگ گرداند      به چشم کهربا طبعان عقیق زرد را مانم  
می نخیزد یک عقیق الا که زرد      گر بجنبد باد کینش در یمن

در تنسوخ نامه ایلخانی،<sup>۷</sup> تألیف در سال ۶۵۴ تا ۶۵۷ قمری، و در عرایس الجواهر و نفایس الاطایب،<sup>۸</sup> تألیف در سال ۷۰۰ قمری، مختصری درباره عقیق و جزع آمده که چیزی بیش از مطالب جواهرنامه نیست.<sup>۹</sup>

در گذشته فکر می کردند سنگهای قیمتی بر اثر باد و باران و تابش خورشید و قابلیت سنگ به وجود می آید. این باور دیرینه در هزاران بیت شعر قدیم فارسی مضمون قرار

گرفته است، با دو شاهد از حافظ و سنایی:

لعلی از کان مروّت بر نیامد سالهاست  
 سالها باید که تا یک سنگ اصلی ز آفتاب  
 تابش خورشید و سعی باد و باران را چه شد؟  
 لعل گردد در بدخشان یا عقیق اندر یمن  
 و خاقانی در دو بیت متوالی زیر اشاره طنز آمیزی به این باور دارد:  
 دروغ است آن، کجا گویند کز سنگ  
 فروغ خور عقیق اندر یمن ساخت  
 دل یار است سنگین پس چه معنی  
 که عشق او عقیق از چشم من ساخت  
 عقیق را از دل قلوه سنگهای وادی یا بیابان نیز به دست می آوردند، با بیت زیر از صفا  
 اصفهانی و دو بیت بعد از صائب:

بستان عقیق روی و گلستان عقیق رنگ  
 وادی عقیق خیز و بیابان عقیق زاست  
 گر یمن را نیست دل خون زان عقیق آبدار  
 از چه از هر پاره سنگی در یمن خون می چکد  
 [اگر یمن بر اثر آن عقیق آبدار دلش خون نیست ...]

کدامین گرم رو یارب از این صحرا مسافر شد  
 که هر رنگی در این وادی عقیقی در دهان دارد  
 گرم رو = رهرو چالاک، سالک.

از عقیق برای چشم زخم حرزو تعویذ می ساختند و می گفتند اگر آن حرز بر هر طفل  
 شیرخواره که بندند از جمله دردها ایمن باشد،<sup>۲</sup> با دو بیت از ناصر خسرو و خواجوی  
 کرمانی:

در گردنش از عقیق تعویذ  
 بر سرش کلاه ارغوانی  
 یا نی دعایی از پی تعویذ چشم زخم  
 بر گرد آن عقیق چو شکر نوشته اند  
 بیت بالا از غزلی سراسر در توصیف خط لب و خط عارض محبوب نوجوان می باشد.  
 در هند قدیم، برای فرونشاندن تشنگی و پایین آوردن تب عقیق در دهان می گذاشتند.<sup>۴</sup>  
 در شعر قدیم فارسی، به ویژه در اشعار صائب، ابیات بسیاری وجود دارد که مضمون آنها  
 گذاشتن عقیق در زیر زبان و مکیدن آن بوده است. از این ابیات چنین استفاد می شود که  
 عقیق در دهان رافع تشنگی و تعدیل کننده طبع گرم بوده و در نظر شاعر با آب حیات کوس  
 برابری و حتی برتری می زده است، با چهار بیت از صائب:

شکوه اهل دل از خلق نهان می باشد  
 این عقیقی ست که در زیر زبان می باشد  
 سخن کز عشق شادابی ندارد در دهان بهتر  
 عقیقی را که رنگی نیست در زیر زبان بهتر  
 عقیق بی رنگ یا کم رنگ ارزش چندانی ندارد.

لب سؤال به آب حیات تر نکنم  
 اگر عقیق لب در دهان من باشد  
 سؤال = درخواست و طلب. لب تر کردن = سخنی بر زبان آوردن.

چرا لب‌ت به جگر تشنگان نمی‌جوشد؟ عقیق چون به مکیدن نمی‌شود آخر

نمی‌شود آخر = تمام نمی‌شود. [چرا از بوسه‌ای دریغ می‌کنی؟ ...]

در بیت زیر از حزین لاهیجی و چهار بیت بعد از صائب، با همان مضمون بالا، از عقیق صبر در زیر زبان نام برده شده که به کوه صبر در یمن، با معادن عقیق، اشاره دارد و شاید به صبر و تحمل در تشنگی یا به فرونشستن و فرونشاندن حرارت طبع نیز ابهام داشته باشد:

عقیق صبر زبانم به کام حسرت سوخت

مکیدن لب لعل تو آرزوست مرا

دارم عقیق صبر به زیر زبان خویش

مانند خضر تشنه آب بقا نیم

در وادی که خضر زند جوش العطش

دارم عقیق صبر به زیر زبان خویش

به التماسم اگر خضر بخشد آب حیات

عقیق صبر نمی‌آرم از دهان بیرون

هر که را باشد عقیق صبر در زیر زبان

جام تبخالش پر از آب بقا خواهد شدن

تبخال = تاول یا جوش کنار لب (در باور عامه ناشی از طبع پر حرارت).

و این هم مضمونی بدیع از بیدل دهلوی که در آن خط نوره‌سته پشت لب یا خط سبز

(به لحاظ ترادف سبز و خضر) به خضر نبی و چشمه آب حیات، و لب محبوب در زیر آن

به عقیق زیر زبان تشبیه شده است:

اگر خضر خظت از چشمه حیوان نشان دارد

عقیق لب چرا چون تشنگان زیر زبان دارد

مهمترین کاربرد سنگ نیمه قیمتی عقیق احتمالاً استفاده از آن برای نگین انگشتری

بوده است. بر روی نگین عقیق نام یا لقبی را حک یا نقش می‌کردند، نگین منقش و حک

شده را در مرکب سیاه می‌زدند، و آن را به عنوان مهر امضا در پای فرمان یا نامه به کار

می‌بردند و گمان می‌رود از همین جا اصطلاح زیر نگین یا زیر فرمان کسی بودن به وجود

آمده است. در آیات زیر، صائب سادگی عقیق بی‌نقش را تشبیهی از ساده دلی و ساده

لوحی دانسته و از عقیق منقش یا نامدار و رنگ سیاه مضامینی بدیع پدید آورده است:

چرا عقیق نسازد به سادگی صائب

ندارد نامداری حاصلی غیر از سیه رویی

هر که از روز سیاه نامداران غافل است

روی سرخ خویش را کرد از تهی مغزی سیاه

در تلاش نام‌توان چون عقیق ساده لوح

بلایی آدمی را بدتر از شهرت نمی‌باشد

نقش و خراش عقیق با الماس صورت می‌گیرد و صائب در دو بیت زیر نامور شدن در

ازای زخم الماس را مضمون قرار داده است:



نامداری نشتر الماس دارد در کمین      چون عقیق از ساده لوحی سر ز معدن برمیآرد  
سینه پیش ناخن الماس می سازد سپر      هر که خواهد چون عقیق ساده نام آور شود  
شراب صافی را به عقیق تشبیه کرده اند، با دو بیت متوالی زیر از رودکی و دو بیت  
متوالی بعد از رونقی بخارایی معاصر و مجالس او:

زان عقیقین میی که هر که بدید      از عقیق گداخته نشناخت  
هر دو یک گوهرند لیک به طبع      این بیفسرد و آن دگر بگداخت  
این بیفسرد و آن دگر بگداخت = این به عقیق گداخته که سرد و منجمد می شود اشاره  
دارد و آن به می که عقیق روان است و می گدازد.

نییدی که نشناسی از آفتاب      چو با آفتابش کنی مقترن  
چنان تابد از جام گویی که هست      عقیق یمن در سهیل یمن  
نید = شراب. مقترن = قرین، همراه، نزدیک شدن دو ستاره به هم (در این جا شراب و  
آفتاب). سهیل یمن = ستاره کم پیدای سهیل که گمان می کردند ابتدا در یمن ظاهر  
می شود.

در دو بیت زیر از کسای مروزی و سه بیت بعد از امیرمعزی، فرخی سیستانی، و  
انوری، عقیق سرخ یا گداخته یا مذاب به شراب گلگون اشاره دارد:

آن روشنی که چون به پیاله فرو چکد      گویی عقیق سرخ به لؤلؤ فرو چکید  
در نسخه دیگر: آن روشنی که چون به کف دست بر نهی. روشنی = (با یای نکره) آن چیز  
روشن، کنایه از می.

یک جام خونِ بچهٔ تا کم فرست از آنک      هم بوی مشک دارد و هم گونهٔ عقیق  
بیت بالا در دیوان انوری نیز وجود دارد و به صورت «یک لخت خون...» منسوب  
به رودکی نیز دانسته شده است.<sup>۱</sup> خون بچهٔ تاک = شراب. خون بچهٔ تاکم = شراب برای  
من.

می به رنگ عقیق یمن که چون ز قدح      دهد فروغ تو گویی ستارهٔ یمن است  
از آن نید که چون برفتد به جام بلور      گمان بری که نسب دارد از عقیق مذاب  
گفتی که لعل ناب و عقیق گداخته ست      در جام او ز عکس رخ او شراب خام  
خام = خالص، ناب. [از انعکاس رخسار او، گویی شراب ناب در جام او لعل ناب و عقیق  
گداخته است.]

سرشک یا اشک عقیقی و گاه عقیق مذاب کنایه از اشک خونین است،<sup>۱</sup> با شش بیت  
از باقر کاشی،<sup>۲</sup> جامی، خاقانی، خواجوی کرمانی، نظیری نیشابوری، و امیرخسرو دهلوی:

ز خون دیدهٔ خود خوشدلَم که از جگر است عقیق چون جگری باشد از یمن باشد  
 عقیق جگری نوعی عقیق قیمتی به رنگ جگر بوده است، و نیز گفته می‌شود که برای رنگ  
 برگرداندن عقیق و رنگ کم آن مدتی آن را در میان جگر گوسفند می‌گذاشتند.  
 [خوشحالم که از دل می‌گیرم ...]

قدم چو حلقهٔ خاتم خمیده بود ز غم عقیق اشک به رویم نگیں خاتم شد  
 خاتم = انگشتری.

من در غم تو عقیق می‌گیرم دانم که عقیق تو شکر خندد  
 کنم از خون دل به روز و داع دامن کوه پُر عقیق مُذاب  
 تو می به جام دگر کن که در پیالهٔ من به از شراب عقیقی بود سرشک عقیق  
 بسا که باده پرستان چشم ما هر دم برات می به عقیق مُذاب بنویسند  
 غزل حاوی بیت بالا، با تغییر در بیت آخر غزل، در دیوان خواجوی کرمانی نیز وجود  
 دارد. خواجوی کرمانی معاصر امیر خسرو دهلوی ولی ۳۸ سال جوان تر بود.

در شعر قدیم فارسی، مراد از عقیقین یا عقیقی رنگ غالباً رنگ سرخ روشن و با طراوت  
 بوده است. لب گلگون و با طراوت معشوق را به عقیق سرخ آبدار تشبیه کرده‌اند و این  
 تشبیهات با مضامینی بدیع همراه بوده است. در بیت زیر از فردوسی،<sup>۱۱</sup> عقیق یمن استعارهٔ  
 لب و در دو بیت بعد از شاهین<sup>۱۲</sup> و قانی لب معشوق به رنگ عقیق یمن تشبیه شده است:

به خنده عقیق یمن میم کرد چو تنگ شکر میم دو نیم کرد  
 میم = دهان تنگ و کوچک مانند دایرهٔ بالای حرف میم. میم کردن = غنچه کردن دهان.  
 تنگ (با فتح اول) = بار، محموله (به ویژه برای شکر)، با ایهام به دهان تنگ و کوچک.  
 تنگ شکر در زبان عامه گاه به غلط تنگ شکر (با ضم اول) تلفظ می‌شود و از آن تنگ یا  
 کوزهٔ شکر اراده می‌کنند. میم دو نیم کرد = دهان به سخن باز کرد.<sup>۱۳</sup>

لب میگون تو از غایت سرخی که در اوست نتوان فرقی نمودن ز عقیق یمنی  
 لبش به رنگ جگر گوشهٔ عقیق یمن وز آن عقیق مرا چون عقیق خون به جگر  
 در بیت بالا، عقیق اول سنگ و مُشبه به لب، عقیق دوم استعارهٔ لب، و عقیق سوم مُشبه  
 به دل پُر خون است.

در دو بیت زیر از دقیقی و خواجوی کرمانی، لب پُر آب و سیراب معشوق به عقیق  
 آبدار تشبیه گردیده:

عقیق را چو بسایند نیک سوده گران گر آبدار بود با لبان تو ماند  
 می پرستان همه مخمور و عقیقت همه می عالمی مرده ز بی آبی و عالم همه آب

بیت بالا همان مفهوم «آب در کوزه و ما تشنه لبان می گردیم» یا «دست ما کوتاه و خرما بر نخیل» را دارد.

در پنج بیت زیر به ترتیب از خاقانی، سلمان ساوجی، سیف فرغانی، جامی، و نظامی گنجوی، لب معشوق از جهت شیرین سخنی و شیرین دهنی به شکر و شهد و رطب تشبیه شده است:

چو به خنده باز یام اثر دهان تنگش      صدف گهر نماید شکر عقیق رنگش  
گهر = مروارید، کنایه از دندان. [وقتی می خندد و دهان کوچکش نمایان می شود، لبش چون صدف مروارید به نظر می رسد.]

آخر نرسیدم به عقیق لب شیرین      چندان که چو فرهاد دل کوه بریدم  
گر من به بوسه مهر نهم بر لب تو      شهد عقیق رنگ تو چون موم قابل است  
از لب به سخن شکر همی ریخت      لؤلؤز عقیق تر همی ریخت  
[شیرین زبانی می نمود، دُر فشان می کرد.]

شبه خال بر عقیق لبش      مهر زنگی نهاده بر رطبش  
شبه = شبه سنگی ست سیاه و همچو کهر با نرم. رطب چیدن از نخل بلند کار سیاهان زنگبار یا غلامان زنگی بوده است.<sup>۱۳</sup> در بیت بالا، لب به تناسب رنگ و طراوت به عقیق و از جهت شیرینی به رطب تشبیه گردیده، خال به سنگ سیاه شبه و خال بر لب به مهر زنگی رطب چین بر پای رطب تشبیه شده است. مهر زنگی تأیید بر آن است که زنگی آن را چیده و رطب خود به پای نخل نریخته است.<sup>۱۴</sup>

خط نورسته به دور لب یا خط سبز محبوب نوجوان الهام بخش مضامینی بدیع برای برخی شاعران با مشربی متفاوت بوده است. سعدی در بیت زیر محبوب نوجوان را هشدار می دهد که روزگار خط سبزی به دور دهان تنگ و نقطه گون او خواهد کشید و از جذب اش خواهد کاست، و صائب در بیت بعد لب و دهان محبوب را به چشمه آب حیات تشبیه نموده و خط گرد لب محبوب را جزای ستم او به عاشق تشنه لب می داند:

خود هنوزت بسته خندان عقیقین نقطه ای ست      باش تا گردش قضا پرگار مینایی کشد  
خط مشکین نیست گرد آن عقیق آبدار      آه و دود تشنه ما آب حیوان را گرفت  
دو بیت زیر از شمس طبسی<sup>۱۵</sup> و کلیم کاشانی به خط نورسته بر عقیق لب اشاره دارد:  
گلش تا خط زنگاری بر آورد      عقیقش سر به خونخواری بر آورد  
بر تشنگان عقیق لب را حلال کرد      خطت که آمد و سر چاه ذقن گرفت  
خط = خط سبز، با ایهام به فرمان و رخصت. ذقن = زنج، چانه. [همان که سر چاه را

گرفت، نوشیدن از چشمه لب را جایز کرد - با رویدن خط بر لب، بالغ شده ای و بوس و کنار با تو حلال است. ]

تشبیهات عقیق به عالم گیاهی نیز راه یافته است. بوالعلا شستری در دو بیت متوالی زیر از تبارنامه می غُرب یا حبه انگور را به سرخی عقیق تشبیه کرده است:<sup>۱۳</sup>

بیاور آن که گواهی دهد ز جام که من چهار گوهرم اندر چهار جای مدام  
 زمرّد اندر تا کم عقیق اندر غُرب سهیل اندر خم آفتابم اندر جام  
 مدام = پیوسته، با ایهام به شراب. در دو بیت بالا، غوره به سبزی زمرّد، شراب در خم به ستاره تابناک سهیل، و می در جام به آفتاب درخشان مانند شده است.  
 منوچهری و قطران تبریزی در دو بیت مشابه زیر لاله را به پیاله یا جام عقیق تشبیه کرده اند:

بشکفت لاله ها چو عقیقین پیاله ها وانگه پیاله ها همه آکنده مشک و بان  
 بان = درختی که برودانه خوشبوی آن را با شراب می آمیختند.<sup>۱۴</sup> مشک و بان در پیاله  
 شراب به سیاهی قعر جام لاله اشاره دارد.

لاله نعمان میان خوید چون عطار چین در بن جام عقیق از مشک و بان معجون کند  
 خوید = گندم سبز نارسیده.

منجیک ترمذی (متوفی ۳۷۷ قمری) در دو بیت متوالی زیر رخسار عاشق و معشوق را به گل دوروی، و درون سرخ گل دورو را به عقیق تشبیه می کند:<sup>۱۵</sup>

نیکو گل دوروی را نگه کن ز راست به زیر عقیق ساده  
 یا عاشق و معشوق روز خلوت رخساره به رخساره بر نهاده  
 قاآنی در دو بیت متوالی زیر شقایق را مانند «هاون عقیق» می داند:

در هاون عقیق شقایق نسیم صبح از بس که سوده غالیه و مشک و لادنا  
 اینک سواد سوده آن مشک و غالیه ست این داغها که هست بر آن سرخ هاونا  
 سوده = ساییده شده. غالیه = معجون خوشبوی سیاه رنگ. لادن = ماده ای خوشبو. غالیه و مشک و لادن به داغ یا سیاهی قعر جام شقایق اشاره دارد.

ضمناً به نقل از امثال و حکم دهخدا، ماهی یا سیب زمینی یا پیاز سرخ شده را «میل عقیق» می گفتند.

\*\*\*

جَزَع (با فتح اول و سکون دوم) سنگی ست غالباً غیر شفاف و کدر که بعد از یاقوت و الماس هیچ سنگی به صلابت آن نمی باشد.<sup>۱۶</sup> به نقل از بحر الجواهر ابوریحان بیرونی، جَزَع

خواصی مشابه عقیق دارد، از جمله آن را فقط با الماس می توان سوراخ کرد، سوهان خور نیست، آن را به آتش رنگ می کنند، و نیکوترینش را از یمن می آورند، از همان کوهها که معدن عقیق است.<sup>۱۶</sup> این سنگ در وادی عربستان بسیار است و در هند نیز یافت می شود.

جَزَع در رنگهای سیاه، سپید، زرد، سبز و غیر آن وجود دارد. در یک پاره از آن غالباً بیش از یک رنگ دیده می شود، گویی ماده آن طبقه طبقه بوده، هر طبقه از خاکی به رنگ دیگر، و بعد به صورت سنگ درآمده است.<sup>۲</sup> از نوع دورنگ آن نگین می سازند، آن چنان که شکل خطوط سپید و سیاه موافق شکل نگین قرار گیرد. سپس حکاکان بر روی نگین نقشا کنند. اگر لایه روی نگین سیاه باشد و زیر آن سپید، آن نقش را به سپیدی کنند، گویی به خطی سپید بر روی سیاه نوشته اند، و برعکس اگر روی نگین سپید باشد با سیاه نقش کنند و بنویسند.<sup>۲</sup> جَزَع را مهره سلیمانی یا مهره یمنی یا یمانی نیز می نامند.<sup>۱۱</sup> جَزَع سنگی ست مخطط یا رگه دار با مصارف زینتی، با دو بیت از ناصر خسرو و فردوسی:

خط خط که کرد جَزَع یمانی را؟ بوی از کجاست عنبر سارا را؟  
عنبر سارا = عنبر ناب. بیت بالا از قصیده ای در رد نظر دهری هاست که عالم را مخلوق نمی دانند و آن را پدیده ای طبیعی می انگارند.

سر خانه را پیکر از جَزَع و زر به زران درون چند گونه گهر  
شایع ترین نوع جَزَع دارای دو ایر یا رگه های سفید و سیاه است که با باغوری نامیده می شود و چشم را به آن تشبیه کرده اند، با بیتی از نظامی گنجوی:

دو چشمش فی المثل چون جَزَع پُر آب ز رشکش چشم نرگس مانده در خواب  
در بیت زیر از صفا اصفهانی و پنج بیت بعد از انوری، واژه جَزَع به عنوان استعاره خود به جای چشم به کار رفته است و چشمان فتنه گر، شوخ و ساحر، خونخوار، دردمند، دل آزار، و مست و فریبنده را توصیف می کند:

خیزد از لعل تو یاقوت روان ریزد از جَزَع عقیق یمنم  
[... از چشم من عقیق یمن می ریزد - خون می گیریم.]

دامی ست چین زلفش عقل اندر او معلق جزعی ست چشم شوخش سحر اندر او مرکب  
عقل اندر او معلق = عقل حیران می ماند. مرکب = آمیخته و ترکیب شده، با ایهام به سیاهی مرکب.

بر سر آمد ز جهان جَزَع تو در خونخواری گرچه چشم من دلسوخته خونریز تر است  
چشم خونریز = چشم گریان از اشک خونین.  
جانم ز جَزَع و لعل تو پردرد و پُرشفاست طبعم ز روی و موی تو پُرنور و پُر ظلم

ظَلَمَ (با ضمّ اول و فتح دوم) = جمع ظلمت، تاریکی. [دردم از چشم تو و شفایم از لب توست، از رویت نور و از مویت تاریکی می گیرم.]

کار جَزَع و لعل توست آزدن و بناوختن هر که را این بشکند آن مومیایی می دهد در گذشته، دست و پای شکسته را مومیایی می کردند. [با نگاه دل می شکنی و با کلام یا بوسه دل می نوازی.]

آهوی مست است یا جَزَع یمن یا عین سحر یا فریب عقل و دین یا نرگس شهبای دوست در بیت بالا، چشم و نگاه معشوق به پنج شیوه توصیف شده است.

در چهار بیت زیر، از گرشاسب نامه اسدی توسی،<sup>۱</sup> سوزنی سمرقندی، انوری، و عطار، جَزَع استعاره چشم است، چشم گریان و همچون صدف گهر بار:

دور خسار دختر چو گلنار شد      دو جَزَعش ز لؤلؤ صدف وار شد  
رخسار یا رخ = گونه. گلنار = گل انار.

لؤلؤ افشان کند دو جَزَع مرا      عشق آن لعل لؤلؤ آکنده  
لؤلؤ = (در مصراع اول) اشک، (در مصراع دوم) دندان. آکنده = پر و سرشار. لعل لؤلؤ آکنده = کنایه از لب با دندان.

گوهر من همه از جَزَع یمانی پیدا      گوهر تو همه در لعل بدخشان پنهان  
گوهر = (در مصراع اول) اشک، (در مصراع دوم) دندان. بدخشان = نام شهری در شمال افغانستان با معادن لعل.

ز جَزَع تر گهر بر زر همی ریخت      دو دستی خاک ره بر سر همی ریخت  
زر به رخسار زرد و نزار اشاره دارد.

در چهار بیت زیر به ترتیب از نظامی گنجوی، قانعی، انوری، و مجیرالدین بیلقانی و در دو بیت بعد از امیرمعزی، جَزَع استعاره چشمی ست که خون می گرید، گویی که از درون آن لعل و یاقوت و عقیق و بیجاده بر می آید:

از جَزَع پُر آب لعل می سُفت      بر عهد شکسته بیت می گفت  
پُر آب = اشکبار، با ایهام به آبدار بودن جَزَع. لعل می سفت = خون می گریست.

شده دو جَزَع یمانی دو حقه یاقوت      شده دو نرگس شهبلا دو لاله احمر  
از اشک خونین، جَزَع چون یاقوت و نرگس چون لاله شده است.

شده دو جَزَع یمانی دو لعل و از هر یک      چکیده زاشک روان خوشه خوشه در نمین  
نمین = قیمتی، گران قیمت.

به گه گریه رود جَزَع عقیقی گهرم      گهر ناب ز سر تا به قدم ریخته اند

جَزَع عقیقی = "سنگ قیمتی که صفات هر دو سنگ عقیق و جَزَع در آن جمع است و در یهودیه [ناحیه ای در اسرائیل] یافت شود و صاحب دو طبقه باشد یکی سفید و دیگری قرمز شفاف."»<sup>۱</sup>

زان دو رشته دُر مکنون و دو لعل آبدار / چند باشد جَزَع من بر کهربا بیجاده بار  
دُر مکنون = مروارید درون صدف، کنایه از دندان در دهان. دو رشته دُر مکنون = دو ردیف دندان. کهربا = سنگ فسیلی زرد، اشاره به رخسار زرد.

من دارم از عقیق به جَزَع اندرون اثر / او دارد از شکر به عقیق اندرون نشان  
چشم من خونبار و لب او شکر بار است.

## صائب

(۱۰۱۶-۱۰۸۱ قمری)

- ۱- از بس ز خون ما شده گلگون عقیق تو / در ساغر سهیل کند خون عقیق تو
  - ۲- می بُرد اگر عقیق از این پیش تشنگی / سازد به عکس تشنگی افزون عقیق تو
  - ۳- هر قطره خون من جگر داغیده ای ست / تا شد دگر ز خون که گلگون عقیق تو؟
  - ۴- یاقوت آبدار شود اشک شمعها / در محفلی که گردد میگون عقیق تو
  - ۵- خورشید اگر کند عرق خون، ز صلب سنگ / بیرون نیآورد گهری چون عقیق تو
  - ۶- موج سراب رشته یاقوت می شود / گر پرتو افکند سوی هامون عقیق تو
  - ۷- شب بیشتر کند دل خونخوار را سیاه / در عهد خط زیاده کند خون عقیق تو
  - ۸- دایم به خوشدلی گذرانده ست روزگار / از خط ندیده است شیخون عقیق تو
  - ۹- نقش امید بوسه به وجه حسن نشست / تا شد نهفته در خط شبگون عقیق تو
  - ۱۰- یک نقش بیش نیست نگینهای ساده را / دارد هزار نکته موزون عقیق تو
  - ۱۱- هر چند فکر صائب ما خون خویش خورد / ما را نساخت از صیله ممنون عقیق تو
- ۱- سهیل = نام ستاره، (در این جا) می. ساغر سهیل = جام باده، با شاهدهی از قآنی: «گفتم کنون چه باید؟ گفتا شراب ناب / زان می که چون سهیل درخشد به ساغرا» [از بس که خون ما را مکیده ای، لب تو خون در جام باده می کند.] ۳- [ ... دیگر خون چه کسی را مکیده ای؟ ] ۴- گردد = دور بگردد، شود. میگون عقیق = لب می فام. [ ... در محفلی که باده لب تو دور بگردد.] ۵- [ خورشید با هیچ سعی و مشقتی نمی تواند از دل کوه جواهری چون عقیق لب تو بیرون آورد.] ۶- هامون = دشت. ۷- خط = (در این بیت و دو بیت بعد) خط پُشت لب. عهد خط = زمانی که موی بر پُشت لب داری. ۸- [ ... هنوز بر گرد لب تو خط نرویده است یا ... لب تو دست نخورده مانده و کس از آن بوسه

برنگرفته است. [۹- حَسَن = نیکو و بجا و بی ایراد، با شاهی از سعدی: «نزدیک من آن است که هر جرم و خطایی / کز صاحب وجه حَسَن آید حَسَن است آن» ۱۱- صیله = پادشاهان به شاعران.

واژه عقیق ۶ بار (در ۵ بیت) در دیوان غزلیات حافظ آمده است:<sup>۱۱</sup>  
 سنگ و گِل را کند از یمن نظر لعل و عقیق هر که قدر نَفَس باد یمانی دانست  
 یمن = برکت. نَفَس باد یمانی = بوی خداوند رحمن. بیت احتمالاً به این حدیث نبوی دربارهٔ اُوَیْسِ قَرْنِی اشاره دارد که «بوی خدای رحمان از جانب یمن به مشام من می رسد» و شاید به این حدیث نبوی نیز که «یکتا پرستی از یمن برخاسته است.» حافظ در جای دیگر هم می گوید: تا ابد معمور باد این خانه کز خاک درش / هر نفس با بوی رحمت می وزد باد یمن [کسی که قدر و قیمت انفاس الهی را بداند، صاحب نظری ست که می تواند به برکت نگاه خود سنگ و گِل را به لعل و عقیق برگرداند. <sup>۱۷، ۱۸</sup> یا [نَفَسِ رحمانی و رحمت الهی (که شبانی چون اُوَیْسِ قَرْنِی را اعتلا بخشید) می تواند سنگ و گِل را نیز به لعل و عقیق برگرداند. <sup>۱۹</sup>]

ارغوان جام عقیقی به سمن خواهد داد چشم نرگس به شقایق نگران خواهد شد  
 عقیق = شراب نه چندان صافی از میانه حُم. علاوه بر قراءت «جام عقیقی» با یای وحدت یا نکره به معنی یک جام از عقیق یا جامی عقیق مانند، برخی عقیقی را بر وزن حقیقی با یای نسبت می خوانند و از آن رنگ اراده می کنند، همچنان که قبل از حافظ نیز کسانی مروری (عقیقی شرابی که در آبگینه ...) و قطران تبریزی (عقیقی روی و عقیقی لب) و امیر خسرو دهلوی (اشک عقیقی) این معنی را در شعر آورده اند. نگران = در حال نگرستن. موضوع غزل سپری شدن زمستان و فرا رسیدن بهار و شکفتن گلهاست. ارغوان و سمن (یاسمن) هر دو تقریباً «هم قد» هستند، همچنان که نرگس و شقایق دو گیاه کوچک و هم اندازه اند. نرگس نماد چشم و نگاه است و شقایق، به شکل و رنگ، چون جام پر شراب است. [ارغوان به سمن شراب صافی می دهد و نرگس با نگاه از جام سرخ شقایق باده طلب می کند.]

اگر به رنگ عقیق است اشک من چه عجب که مهر خاتم لعل تو هست همچو عقیق  
 اشک به رنگ عقیق = اشک خونین. خاتم = انگشتری. مهر خاتم = انگشتری که نامی بر آن نقش شده و به جای مهر امضا به کار می رود. مصراع دوم بیت بالا در هر ده نسخهٔ اساس حافظ خانلری (حاوی این غزل) کاملاً به همین شکل است و معنی روشنی به دست می دهد



که دور از طبع حافظ و سیاق شعر او به نظر می‌رسد: [اگر اشک من سرخ و خونین است عجیب نیست، زیرا اشک من به خاطر لبهای سرخ و عقیق رنگ توست.] اما مصراع دوم این بیت در شرح سودی صورت بسیار متفاوتی دارد:<sup>۲۰</sup> «که مهر خاتم چشم من است همچو عقیق». در این صورت، با آنکه دو عقیق اشک و خاتم برخاسته از یک جا هستند، باز معنی داده شده برای بیت قانع کننده نیست: [اگر اشک من سرخ و خونین است عجیب نیست، زیرا مهر خاتم چشم من چون عقیق می‌باشد.] ضبط دیگر مصراع دوم این بیت<sup>۱۸</sup> چنین است: «که مهر خاتم چشم لبی ست همچو عقیق»، با این معنی محصل: [اگر اشک من سرخ و خونین است عجیب نیست، زیرا لبی چون عقیق بر چشم مهر زده- زیرا چشم متعلق به اوست و به دیگری نگاه نمی‌کند.]

بوسه بر دُرُج عقیق تو حلال است مرا که به افسوس و جفا مهر وفا نشکستم  
 دُرُج = جعبه جواهر که گاه آن را مهر و موم می‌کردند، کنایه از دهان که در آن  
 مرواریدهای دندان است. دُرُج عقیق = جعبه جواهر از عقیق یا مهر شده با خاتم عقیق،  
 کنایه از دهان که با عقیق لب مهر شده است. افسوس = سرزنش و ریشخند. مهر وفا  
 نشکستم = عهد شکنی و خیانت نکردم. [بوسه از دهان تو بر من رواست، زیرا در برابر  
 جور و جفایت نسبت به تو وفادار ماندم.]

از آن عقیق که خونین دلم ز عشوه او اگر کنم گله ای رازدار من باشی  
 عقیق = لب سرخ و با طراوت. عشوه = دلربایی، فریبایی. در تمام ابیات غزل حاوی این  
 بیت، ردیف «باشی» خواست شاعر است که معشوق یا ممدوح چنان باشد. [این راز را  
 فقط با تومی گویم که در آرزوی بوسه ای از لب دلربا و فریبایت دلی پر خون و پر گله  
 دارم.]

مینه سوتا - مارس ۲۰۰۹

Bahram Grami, 225 Oak Leaf Drive, Winona, MN 55987, (507) 457 - 9412

bgramy@yahoo.com

یادداشتها:

۱- Tagore, Sourindro Mohun, *Mani-mala: A treatise on gems*, Published by the author in Calcutta, 1879 (Vol. I) & 1881 (Vol. II), pp. 519 - 522.

۲- محمد بن ابی البرکات جوهری نیشابوری، جواهرنامه نظامی، به کوشش ایرج افشار و با همکاری محمد رسول دریاگشت، میراث مکتوب، تهران، ۱۳۸۳، صفحه ۲۰۰ تا ۲۰۹. مصحح کتاب، افشار، در مقدمه می‌نویسد: «جواهرنامه نظامی، تألیف سال ۵۹۲ ه. ق.، قدیمی ترین و نخستین کتاب به زبان فارسی در مباحث مربوط به جواهر و فلزات و

مزوجات (آلیاژ) و تلاویحات (مینا و آنچه رنگ آنها به آتش گردانیده می شود) است. مؤلف از میان منابع کهن به دو کتاب احجار ارسطو و الجواهر بیرونی توجه خاصی داشته است. اهمیت عمدهٔ این اثر در آن است که مؤلف و پدر و پسرش پیشهٔ جوهری داشته اند یعنی زرگر و حکاک بوده اند.

۳- محسن منوچهر دانایی، فرهنگ گوهر شناسی و گوهرها (انگلیسی / فارسی و فارسی / انگلیسی)، مؤسسه تحقیقاتی بر طاووس، تهران، ۱۳۸۳، صفحه ۲۴۶، ۴۳۰.

۴- Curtin, Ronald G., "The medical suppositious of precious stones, including notes on the therapeutic of other stones", *Bulletin of the American Academy of Medicine*, Haston, Pennsylvania, 1907, Vol. 8: pp. 444, 456, 468.

۵- محمد زاوش، کانی شناسی در ایران قدیم (جلد اول و دوم با هم)، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات فرهنگی، چاپ دوم، ۱۳۷۵، صفحه ۲۲۹ تا ۲۳۲.

۶- لغتنامهٔ دهخدا.

۷- محمد بن محمد بن حسن طوسی خواجه نصیرالدین، تنسوخ نامهٔ ایلخانی، مقدمه و تعلیقات از سید محمد تقی مدرس رضوی، چاپ دوم، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۳، صفحه ۱۱۵ و ۱۲۷.

۸- ابوالقاسم عبدالله کاشانی، عرایس الجواهر و نفایس الأطایب (جواهر شناسی، کاشی گری و عطرها)، تألیف در سال ۷۰۰ هجری، به کوشش ایرج افشار، انتشارات المعی، تهران، ۱۳۸۶، صفحه ۱۳۲، ۱۳۳، ۱۴۴.

۹- ایرج افشار در مقدمه کتاب جواهرنامهٔ نظامی (صفحه ۱۷) می نویسد: «عمده مندرجات تنسوخ نامه تألیف خواجه نصیرالدین طوسی در سال ۶۵۴ تا ۶۵۷ برگرفته از جواهرنامهٔ نظامی است. به علاوه، میان مطالب و عبارات کتاب جواهرنامهٔ نظامی و کتاب عرایس الجواهر و نفایس الاطایب تألیف ابوالقاسم کاشانی در سال ۷۰۰ قمری نیز همسانی و هم‌زمانی عجیبی وجود دارد. مسلم است که مأخذ اصلی و اساسی و عمدهٔ این دو تألیف مشهور کتاب جواهرنامهٔ نظامی است که ظالماته نسبت به آن بی وفایی یعنی حق کشی شده است.»

۱۰- خون گریستن یا اشک خونین ریختن به گریستن از چشم سرخ و خونین پس از گریه بسیار اشاره دارد و به معنی دلخون بودن و اشک سرخ ریختن نیست.

۱۱- محمد جان شکوری، ولادیمیر کاپرانوف، رحیم هاشم و ناصر جان معصومی (برگردان از خط سیریلیک و تصحیحات از محسن شجاعی)، فرهنگ فارسی تاجیکی، دو جلد، فرهنگ معاصر، تهران، ۱۳۸۵.

۱۲- از نظامی در مخزن الاسرار است:

کاین خط پیوسته به هم در چومیم ره ندهد تا نکنندش دونیم

۱۳- بهرام گرامی، گل و گیاه در هزار سال شعر فارسی (تشبیهات و استعارات)، همراه با شرح و معنی همهٔ ابیات مربوط به گل و گیاه در دیوان حافظ، با مقدمهٔ ایرج افشار، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۸۶.

۱۴- نظامی گنجوی در بیت دیگری نیز قامت را به نخل و دورشته گیسوی سیاه را به دوزنگی رطب چین در بالای نخل تشبیه کرده است: کشیده قامتی چون نخل سیمین / دوزنگی بر سر نخلش رطب چین.

۱۵- حسین برزگر کشتلی، جواهرنامه، فرهنگنامه ادبی فارسی، دانشنامه ادب فارسی ۲ (گزیدهٔ اصطلاحات، مضامین و موضوعات ادب فارسی)، به سرپرستی حسن انوشه، سازمان چاپ و انتشارات، تهران، ۱۳۷۶، صفحه ۴۹۴، ۴۹۵.

۱۶- اشعار حافظ در این نوشتار از دیوان حافظ به تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری (انتشارات خوارزمی، چاپ

دوم، ۱۳۶۲، در دو جلد)، با همان رسم الخط، نقل شده و بسامد واژگان در دیوان از روی فرهنگ واژه‌نمای حافظ به کوشش مهین دخت صدیقیان (انتشارات امیرکبیر، ۱۳۶۶) که بر اساس حافظ خانلری تدوین یافته به دست آمده است.

۱۷- حسینعلی هروی (با کوشش زهرا شادمان)، شرح غزلهای حافظ، چاپ اول، نشر نو، تهران، ۱۳۶۷، در چهار جلد، جلد اول، صفحه ۲۵۶.

۱۸- دیوان حافظ بر اساس نسخه نویافته بسیار کهن، به کوشش سید صادق سجادی و علی بهرامیان، و توضیح واژه‌ها و معنای ابیات از کاظم برگ نیسی، شرکت انتشارات فکر روز، تهران، ۱۳۷۹، صفحه ۷۸، ۳۰۷.

۱۹- بهاءالدین خرمشاهی، حافظ نامه: شرح الفاظ، اعلام، مفاهیم کلیدی و ابیات دشوار حافظ، چاپ هفتم، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی (و انتشارات سروش)، تهران، ۱۳۷۵، در دو جلد، جلد اول، صفحه ۲۹۰.

۲۰- محمد سودی بسنوی، شرح سودی بر حافظ، ترجمه عصمت ستارزاده، انتشارات زرین، چاپ ششم، ۱۳۸۱، در چهار جلد، جلد سوم، صفحه ۱۷۱۵.

## «مفاتیح القضا» و «مجمل الاصول»

دو نسخه خطی قرن هفتم با «انجامه» فارسی

### مقدمه:

در سفر کوتاهی که به سال ۱۹۹۵ به استانبول داشتم، ذیل گشت و گذاری در بازار صحاف لاوارد کتابخانه ای شدم که مملو از کتابهای قدیمی ترکی و عربی و فارسی بود. چون با صاحب مغازه آشنایی قبلی داشتم و قبلاً قطعات خطی ترکی و فارسی از او خریده بودم، مرا خوب می شناخت و به سلیقه من آشنایی داشت.

پس از سلام و احوالپرسی و ارائه بعضی نسخ قدیمی، از پستوی مغازه، کتابی به من نشان داد که به زبان فارسی بود. کتاب را به دقت بررسی کردم. کتاب را مشتمل بر دو نسخه نفیسی دیدم که به نظرم انحصاری آمد و در حد خود بسیار ممتاز. یکی مکتوب به سال ۶۹۴ ه. ق. و دیگری مکتوب به سال ۶۹۵ ه. ق. با چک و چانه بسیار کتاب را خریدم و شکر باری تعالی را به جا آوردم که چنین نسخه نایابی را نصیب من کرده است.

مشخصات مختصر درباره نسخه

جلد نسخه چرمی منقش هم زمان نسخه - اندازه نسخه ۱۵×۲۱ سانتیمتر. خط نسخه نستعلیق قدیمی - سرخط موضوعات به خط تعلیق. رنگ خطوط متن کتاب - سبز و سرخ و مشکی - جداول تصویری به رنگ سرخ و مشکی. تعداد صفحات ۱۹۰

۱- کتاب مفاتیح القضا

شروع کتاب: اول - اندر آنک علم نجوم بر جند وجه است

- ۲ - اندر معرفت دليل طالع كه كذام كوكب است
- ۳ - اندر معرفت عمر
- ۴ - البروج الثانى و مافيه من المسائل
- ۵ - باب البروج الثالث و ما فيه من المسائل
- ۶ - باب البروج الرابع و ما فيه من المسائل
- ۷ - باب البروج الخامس و ما فيه من المسائل
- ۸ - باب البروج السادس و ما فيه من المسائل
- ترسيمات ساعت القمر - ساعت الشمس - ساعت المشتري
- ۹ - باب فى امر الملوک - باب الابق
- ترسيمات - الطالع القوس - الطالع الحوت - ساعت المريخ
- ۱۰ - باب البروج السابع و ما فيه المسائل
- ترسيمات - ساعت المشتري عن التزويج - السنبله تزويج - ساعت زحل عن تزويج
- ۱۱ - باب السرقة - ترسيمات - ساعت القمر عن السارق - ساعت الشمس عن السرقة
- اوتاد الزايل
- ۱۲ - باب الشركه باب الخصومه - باب اندر مصلحت زناشوى
- ۱۳ - باب الحروب و المقابل - ترسيمات ساعت زحل عن الحرب - ساعت المريخ
- عن الحرب
- ۱۴ - باب البروج الثامن و ما فيه من المسائل - باب الميراث
- ۱۵ - باب البرج التاسع و مافيه من المسائل
- ترسيمات - ساعت الشمس عن السفر - ساعت المشتري عن السفر - ساعت الزهره المسئله
- عن السفر مسئله غايب
- ۱۶ - باب العاشر و ما فيه من المسائل - ترسيمات ساعت المشتري عن السلطان ساعت
- الزهره عن السلطان - باب القول فى التجاره
- ۱۷ - باب البروج الحادى عشر و ما فيه من المسائل
- ۱۸ - باب البرج الثانى عشر و ما فيه من المسائل - باب قوت كواكب اندر خانها
- باب اندر طالع نهاذن - باب اندر ضمير و قوت دليل دانستن و ضمير گفتن
- ضمير هند - (ديكر دليل هندوان است)
- گفتار اندر طريق اسمعيل بن يعقوب الكندى
- گفتار اندر حال زن خواستن كه نيك آيد يا بد آيد

گفتار اندر حال دانستن بیماری که از چیست

باب اندر دانستن حال بیمار و جکونگی بیمار و علت

باب اندر دانستن مرگ و بهتر شدن بیمار از بیماری

باب اندر دانستن فرقت شدن بیمار یا مردن

باب دیگر اندر حال بیماری - شرح حال بیمار - دانستن دوستی و دشمنی یعقوب بن

اسحق الکندی کوید این مسایل را خاص از جهت غایبان و بیماری و صحت و مردگی و

زندگی شان.

باب گفتار بیماری - گفتار اندر بیماری و تن درستی غایب.

گفتار اندر دانستن علت بیمار که از چیست - گفتار اندر دانستن علت که اندر کجاست

گفتار اندر انک طیبب دانااست یا جاهل

باب اندر حال خصومت کردن که ظفر مرگرا بوذ از این دو خصم

گفتار اندر دانستن انک سلطان کرا یاری کند

باب اندر دانستن که از این دو خصم غلبه کرا باشد

گفتار اندر میان ایشان صلح شود یا نی

گفتار اندر انک این خصومت جه وقت فسخ کردذ

باب محبوس - مسئله مرگ محبوس - مسئله بیماری محبوس اندر حبس

مسئله اندر زخم و کشتن و بدار کردن و بند نهادن محبوس

مسئله زخم کی مرهلاک را باشد - مسئله بدار کردن

باب اندر دانستن آنکه بچه اندر شکم مادر نرست یا ماده

مسئله بازکشتن مسافر از راه - مسئله بیماری و تن درستی غایب

۱۹ - باب احکام موالید - باب الثانی احوال المال - باب الثالث فی احوال الاخوه - باب

الرابع فی احوال الآبا - باب الخامس فی احوال الولد - باب السادس فی احوال المرض -

باب السابع فی احوال النسا - باب الثامن فی احوال الموارث - باب التاسع فی احوال

السفر - باب العاشر فی احوال السلطان - باب الحادی عشر فی احوال الرجا - باب الثانی

عشر فی احوال الاعداء

باب معرفت کرانی و ارزانی آخریان - باب اندر معرفة باران و نم

باب معرفت فتح الباب - باب آخر القول فی طالع المولود

باب کرانی و ارزانی نرخ ها - باب معرفت الاجتماع و الاستقبال و انصراف عن الكواكب

مسئله حرب رفتن - باب اندر حرب کردن - باب اندر حصار گرفتن

باب معرفت حرب از قول هرمس

باب اندر معرفت تقویم کید صحیح - باب السرقة - باب معرفت طالع

معرفت قوس النهار - شناختن نهبهو

باب السهام - سهم الغیب - سهم اثبات و البقاء - سهم العقل - سهم الحیوة - سهم المال

- سهم تزویج - سهم شوی کردن - سهم زن کردن - سهم الموت - سهم سالی که

ببرسند از قحط و عداوت و آفتها مر صاحب مولود را - سهم بیماری - سهم سفر - سهم

بیش بینی - سهم خبری که بشنوی و بدانی که راست است یا دروغ

سهم دشمنان - سهم دشمنان بقول دیگر سهم قام

درخت نشانیدن و کشاورزی کردن - سهم تنک دستی و فراخ دستی - سهم دوستی و الفت -

اندر معرفت تشویق و تقریب کواکب - معرفت عرض بلدان - باب معرفت استقامت و

مدت رجعت کواکب - تصویر عرض القمر

والله اعلم بالصواب

## ۲ - کتاب مجمل الاصول

«بسم الله الرحمن الرحيم

جنین کوید کرداننده این کتاب از تازی بیارسی محمد بن عبدالملک الدواتی که جون

ملک عادل عضدالدوله ابو شجاع فناخسرو طال الله بقاءه و ادام عزه را آرزومند بافتیم بجمله

علوم خاصه علم نجوم را و بیارسی حریص تر دیزم بس کتابی جامع کردم که هم مدخل باشد

و هم احکام و هم اختیار هم در موالید و هم در تحویل سال و هم در قرانات و هم در مسایل

گفته باشد بس معتمدتر از مجمل الاصول نیافتیم کتابی مر این غرض را و ایمن بوذم از

مقدمات این صناعت کی آگاه است و آن چون حساب جمل و حساب هند بود آن جندان

مایه کی بی نیاز دارذ از خواندن این کتاب اندران معنی والله اعلم.»

آغاز کتاب مجمل الاصول

«جنین کوید خذاوند کتاب مجمل الاصول ابوالحسن کوشیار بن لیار الجبلی که کرد

آوردم اندرین کتاب از اصول این صناعت و تصرف کردن اندر او جندان مایه کی بسنده

باشد و این کتاب را بجهار مقاتل فرو نهادم و هر یک به جاء خویش گفته آید ان شاء الله

تعالی وحده مقالة اول اندر مدخل و اصول مقالة دوئم اندر حکم کردن بر کارهء عالم مقالة سیم

اندر حکم کردن بر موالید و تحویل سال مقالة چهارم اندر کار اختیارات.»

فهرست مقالة اول و آن بیست و چهار بابست باب اول اندر صدر کتاب و چیزهء که یاذ

کرد از مقدماتست باب دوم اندر بروج و طبایع ستارگان باب سیوم اندر سعد و نحس ستارگان باب چهارم اندر مذکر و مؤنث ستارگان باب پنجم اندر ستارگان لیلی و نهاری باب ششم اندر طبع ستارگان بدوری و نزدیکی بافتاب باب هفتم اندر تشریق و تغریب ستارگان باب هشتم اندر ستارگان ثابت و مزاجشان باب نهم اندر برجها ثابت و منقلب و ذوجسدین باب دهم اندر برجها مؤنث و مذکر لیلی و نهاری شرقی و غربی و شمالی و جنوبی باب یازدهم اندر طبایع بروج باب دوازدهم اندر برجها و نظرات ستارگان باب سیزدهم اندر خانها ستارگان باب چهاردهم اندر شرف و هبوط ستارگان باب بانزدهم اندر مثلثات و خداوندش باب شانزدهم اندر حدود ستارگان باب هفدهم اندر حیز و فرحشان اعنی شاذی و دستوری و اثنی عشریه ه ه باب هجدهم اندر اتصال و انصراف و قبول ستارگان باب نوزدهم اندر قوت ستارگان باب بیستم اندر دلالت جایگاه فلک و جایگاه کواکب باب بیست و یکم اندر سهام باب بیست و دوم اندر طلب کردن مستولی بر جایگاه فلکی.

باب اول - تصویر دوایری به رنگ سرخ در وسط نوشته (زمین خراب).

باب دوم - باب سوم تصویر پنج دایره به رنگ سرخ و همچنین نوشتجانی تا باب هشتم.

مطالب باب نهم و دهم سه صفحه مجداول طولانی از بروج مختلفه به رنگهای سرخ و سبز و مشکی.

باب یازده و دوازده و در ذیل باب سیزدهم دایره ای به رنگ سرخ و اسامی ستارگان.

باب چهارده و پانزده و در باب شانزده جدول سرخ و مشکی و اسامی ستارگان.

باب هفده و هجده و نوزده و بیست و در باب بیست و یک جدول سرخ و مشکی بزرگ نوشته

خانه زنان - فرزندان و بیماری و خدمت کاران و غیره

در باب بیست و یک جدول بزرگ یک صفحه سرخ و مشکی اسامی ستارگان

در ذیل باب بیست و یکم حدود ۱۲ باب در موضوع (اندر طلب کردن مستولی بر جایگاه

قجر) نوشته و مفصلاً شرح داده است

بحث دیگر کتاب مقالاتی در حکم کردن بر تحویل و مولود سالهاست که در بیست باب

می باشد. باب اول در مقدمه این مقالت باب دوم - در آفرینش مولود و ذکر حالهاش باب

سیم - در شناختن درجه طالع باب چهارم - در پرورش و تربیت مولود و احوالش باب پنجم

- در صورت مولود و حزاجش و هیئتش باب ششم - اندر زندگانش باب هفتم اندر علت ها

و آفت هائی که تن را بدیند آید باب هشتم - اندر حالهائ نفس ایشان باب نهم - اندر

جکونکی احوال مردم باب دهم - اندر حالهائ مادر و بذر باب یازدهم اندر حال برادران و

خواهران و اقربا باب دوازدهم - در بیت المال و معیشت باب سیزدهم - در بیشه و کار



مولود باب چهاردهم - در تزویج و عهد باب بانزدهم - در فرزندان و دلیلهاشان باب شانزدهم - در دوستان و دشمنان - باب هفدهم در سفر و دلیل هاش باب هجدهم در حاله‌اء مرک - باب نوزدهم - در قسمت روزکار مولود باب بیستم در تحویل سال و دلیل اصلی و تحویلی

سپس شرح کامل این بیست باب به تفصیل در صفحات کتاب ذکر شده است. و سپس در اختیارات و قسمت دوازده خانه و دلیلهاشان از جمله (کرما به شدن) (موی ستردن) و (مکاتبات کردن) (بنا نهادن و خراب کردن) ملک خریدن و جوی کندن و سایر اعمال دیگر را به اختصار یاد کرده و در انتها رقم نهاده.

#### رسم الخط دو کتاب

پ و ج به شکل «ب» و «ج» نوشته شده است، به جز دو سه مورد: چهارپا، پاینده، پرورش، نخچیر کردن.

گ همه جا به شکل ک نوشته شده است.

قاعده ذال فارسی در تمام موارد مراعات گردیده است.

«آنچه» و «هرچه» به شکل «آنچ» و «هرج»، «که» به سه شکل: کی، ک، که نوشته شده است.

تقریباً در اکثر موارد «اندر» به جای «در» به کار رفته است.

#### بعضی کلمات کهن فارسی در دو کتاب

آسیمگی. آفتاب: خورشید. آهسته (کارهای \_\_). ایرا: زیرا. اوامید. برآمدن، در برابر فرو شدن. برانگیختن (دلیل کند بر آسیمگی و \_\_ کارهای آهسته). بنده. بنده زاده. بیران: ویران. بی کاری (دلیل کند بر \_\_ و فرو بستگی و فرو ماندگی). پیشینگان (مذهب \_\_). تباه شدن. تری (برج آبی دلیل \_\_ باشد). تنگ دستی ( \_\_ و فراخ دستی). خداوند ( \_\_ و رهی). خوراسان. دانکو. دشخواری. دلیل دادن بر \_\_. دلیل کردن بر \_\_. رود گانی. رهی (خداوند \_\_). زیان کار گردیدن. فراخ دستی (تنگ دستی و \_\_). فرو بستگی (دلیل کند بر بی کاری و \_\_ و فرو ماندگی). فرو شدن، در برابر آمدن. فرو ماندگی. کنانه (بیماری \_\_ است). گرمی ( \_\_ و تری). گمانیها در دست بردن. مانستن (آنچ بدین ماند). میانگاه ( \_\_ آبادانی). نگه داشت. هژدهم. همباز (همبازان و شریکان). همباز بودن.

#### انجامه دو نسخه

کتاب مفاتیح القضا: «تمام شد کتاب مفاتیح القضا در روز شنبه بیست و بنجم ماه

ذوالحجه سنه اربع و تسعین و ستمایه ۶۹۴» (تصویر ۱)

و عطار در مرغ و میمون عطار دست با آفتاب مرغ با هشتین کجا دوست و گاه دشمن اند  
 مرغ باز هر دو دشمن اند باصل دوستی که اتمد بکار یعنی اندر کار نسا دجان چون نسق و میوز  
 و زبا و عطار در مرغ با یکدیگر اندر احتیال اند بیوسته اندر مکر و حیلت باشند تا معلوم  
 بود و الله اعلم بصواب مفاتیح القضا السهل ابن البشیر  
 تمام شد کتاب مفاتیح القضا در روز شنبه مست و بیغم ماه ذوالحجه سنه اربع و  
 و شصت و ستای ۶۹۳ هـ

**در دانستن** دوره و ترسایان روز ششم کانون الاخر بکیریم و آنرا  
 عرونی که باشد تمامت رها کنیم و ماه اینده را در زینت و هشتیم بکیریم  
 اگر دو شنبه بود دوره بود و اگر نبود آن دو شنبه که از پسر او بود  
 دوره بود و سلم

باب سحان قمر معجون بونی اوقیا لیم الله الرحمن الرحیم یا معرشا ترقها را معرشا  
 نورسار یا معرشا تو غفار اخروج الفارة عن داروتون دار  
 و عن بیتے بر حمتک یا لا یا رحم الراحمین و دیگر دفع درد شکم  
 از برای دفع درد شکم و خرن و پیچیدن او بطن مرغ را بکیریم  
 هم چو ارد شود بعد از آن با ماست کا و بیا میزد اگر بچش ز حمت  
 ز یاد بود روز هور روز سه انگوشت بلیت و اگر ز حمت کم باشد  
 یک انگشت بخورد تا قبض زاده نشود **جالینوس** در روز بروز  
 هر که شکر بدله قنسا طاق از ارینه اورسا شش کدر بدست  
**جالینوس** ایدر ایچر اسکی سر کله بر قسا آذن ارتادان اریا سنا  
 طلق شش کند او روز تر بشن سحران بکیر معن آب و زرد خوک خون  
 کبره ساه راست با صند و دره تا بی رود بیسه شوز

کتاب مجمل الاصول: «بفرخی و فیروزی تمام شد کتاب مجمل الاصول روز آذینه دوم ماه مبارک محرم سال بر ششصد و نود و پنج هجری مبارک باد بر خداوندش امین رب العالمین سنه ۶۹۵» (تصویر ۲)

و معهود و خداوند سابع ناقص در سبده مایل الوند و غیر از متبع و بصرف و متبع در جایگاه  
نیکار طالع و خداوند خانه قهر کنز و نبرد و بناید که غیر خالی السیر بود در برعی منظر و خداوند  
خانه اش ساقط از وی و متصل بر خدا و اگر بخیر آن بود باید که مرد بر جها آی بود و ناظر بود  
بر خزن و خالی از محوس پس این اختیار آنها را در حال سعادت ممر است کواکب متصل  
در سعادت طالع و خداوندش و سعادت کواکب و بدج عرض بر هجری حسن باشد معنوم بود  
سند باید که در آن است منظر و هجری سعادت افزاید و العلم عند الله العالی

ولا یعلم الغیب الا الله بفرخی و فیروزی تمام شد

کتاب مجمل الاصول روز آذینه دوم ماه مبارک

محرم سال بر ششصد و نود و پنج هجری

مبارک باد بر خداوندش

امین رب العالمین

۶۹۵

خطی از روز

کلیه غایت تمام دار در سبده مایل الوند و غیر از متبع و بصرف و متبع در جایگاه  
نیکار طالع و خداوند خانه قهر کنز و نبرد و بناید که غیر خالی السیر بود در برعی منظر و خداوند  
خانه اش ساقط از وی و متصل بر خدا و اگر بخیر آن بود باید که مرد بر جها آی بود و ناظر بود  
بر خزن و خالی از محوس پس این اختیار آنها را در حال سعادت ممر است کواکب متصل  
در سعادت طالع و خداوندش و سعادت کواکب و بدج عرض بر هجری حسن باشد معنوم بود  
سند باید که در آن است منظر و هجری سعادت افزاید و العلم عند الله العالی  
خطی از روز  
کلیه غایت تمام دار در سبده مایل الوند و غیر از متبع و بصرف و متبع در جایگاه  
نیکار طالع و خداوند خانه قهر کنز و نبرد و بناید که غیر خالی السیر بود در برعی منظر و خداوند  
خانه اش ساقط از وی و متصل بر خدا و اگر بخیر آن بود باید که مرد بر جها آی بود و ناظر بود  
بر خزن و خالی از محوس پس این اختیار آنها را در حال سعادت ممر است کواکب متصل  
در سعادت طالع و خداوندش و سعادت کواکب و بدج عرض بر هجری حسن باشد معنوم بود  
سند باید که در آن است منظر و هجری سعادت افزاید و العلم عند الله العالی

توضیح این موضوع را در این جالازم می دانم که عده ای از محققین ایرانی رقم انتهایی شاهنامه فلورانس را که به فارسی ست عقیده داده اند که ترقیم اعداد فارسی در این سده ها و حتی سده های پسین ترجمه سنوات را به تازی می نوشتند و این امر یکی از دلایل ساختگی بودن رقم انتهایی شاهنامه فلورانس می باشد. با پیدا شدن رقم فارسی کتاب مجمل الاصول حاضر معلوم می دارد که نظریه این محققین ایرانی صحت نداشته و رقم آخر شاهنامه فلورانس صحیح می باشد که چنین است: «تمام شد مجلد اول از شاهنامه بیروزی و خرمی روز سه شنبه سیتم ماه مبارک محرم سال ششصد و چهارده بحمدالله تعالی و حسن توفیقه و صلی الله علی خیر خلقه محمد و آله الطاهرین الطیبین.»

به طوری که ملاحظه می نماید هر دو رقم انتهایی نسخه مجمل الاصول و شاهنامه فلورانس جملگی فارسی بوده و تاریخ روز و ماه و سال نیز به فارسی کتابت شده است.

استاد ایرج افشار در مقاله «انجامه های سفینه تبریز»<sup>\*</sup> نوشته اند: «یکی از نکته های قابل توجه در این مجموعه این است که اگرچه اکثریت انجامه ها به سنت زمانه به زبان عربی ست اما تعداد ده انجامه به زبان فارسی نوشته شده است. انجامه نویسی در نسخه های قرون پنجم و ششم مرسوم بوده است. ولی هیچ نمی دانیم چرا به تدریج نگاشتن انجامه به فارسی ترک شده است و مناسبت اجتماعی و فرهنگی این رویه چه بوده است.» (ص ۲۸۶) و آن گاه در زیر نویس همین صفحه، از کتابهایی که انجامه آنها به فارسی ست به این شرح یاد کرده اند: «الابنية عن حقایق الادویة (مورخ ۴۴۷)، هداية المتعلمین (مورخ ۴۷۸)، ترجمان البلاغه رادویانی (مورخ ۵۰۷)، دستور دبیری (مورخ ۵۸۵) و نسخ دیگر.»

لندن

\* ایرج افشار، «انجامه های سفینه تبریز»، نامه بهارستان - مجله بین المللی مطالعات و تحقیقات نسخه های خطی - سال هشتم و نهم ۱۳۸۷-۱۳۸۶، دفتر ۱۳ و ۱۴ (تاریخ انتشار: پانیز ۱۳۸۷)، ص ۲۸۵-۳۳۰.

## فرهنگ اشتقاقی برای خانوادهٔ زبانهای ایرانی\*

سخنرانی مشهور سر ویلیام جونز در انجمن آسیایی در سال ۱۷۸۶ سر آغاز مطالعات دامنه دار آینده در زبانهای هندو اروپایی به شمار می آید. جونز که در ایام قضاوت در دیوان عالی بنگال زبانهای سانسکریت و فارسی را آموخته بود، از راه مقایسهٔ آنها با یونانی و لاتینی اثبات نمود که مشابهت میان این زبانها نه از روی تصادف بلکه دلیلی بر اشتراک ریشهٔ آنهاست. این نیای مشترک را امروز هندو اروپایی مادر می خوانیم زیرا مسکن تاریخی فرزندانش پهنه ای گسترده از هند تا اروپاست. هندو اروپایی مادر جز از روی متفرعات تاریخی اش قابل شناخت و بازسازی نیست. زبانهای تاریخی مشتمل است بر زبانهای متروک اما مکتوب و زبانهای زنده که شمارشان به صدها می رسد.

ریشه یابی هندو اروپایی از راه مطابقت الفاظ هم ریشه در زبانهای خویشاوند بیش از دوست سال است که ادامه دارد و فرهنگهایی چند در این زمینه منتشر شده است. معتبرترین آنها «فرهنگ اشتقاقی هندواروپایی» اثر یولیوس پکورنی (به فهرست مآخذ

\* نقد کتاب

Johnny Cheung, *Etymological Dictionary of Iranian Verb* (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, ed. Alexander Lubotsky, 2), Leiden and Boston: Brill, 2007, xxiv + 600 pp. ISBN 9789004154964.

جانن چونگ، فرهنگ اشتقاقی فعل ایرانی (سلسلهٔ فرهنگهای اشتقاقی هند و اروپایی در لیدن، شمارهٔ ۲)، لیدن و بوستن، انتشارات بریل، ۲۰۰۷، صفحات: بیست و چهار + ۶۰۰.

رجوع شود) ریشه های مادر را در مدخل نهاده و نمونه های موجود از زبانهای تاریخی هندواروپایی را به دنبال آن آورده است. برخی از فرهنگها به شعبه ای معین از خانواده زبانهای هندواروپایی اختصاص یافته. برای شعبه هندوآریایی دو فرهنگ به توسط رلف ترنر و مانفرد مایر هوفر تدوین گشته. از «فرهنگ اشتقاقی زبانهای ایرانی» تدوین راستورگوئوا و ادلمان از سال ۲۰۰۰ تا کنون سه مجلد تا حرف f منتشر شده است. روش همه این فرهنگها پیگیری از کلّ به جزء یا از ریشه به مشتقات است. برای یافتن ریشه کلمات در زبانی معین باید آن کلمه را در مفتاح فرهنگ جست.

نوع دیگری از فرهنگهای اشتقاقی لغات یک زبان را در مدخل جای می دهد و در برابر هر یک الفاظ هم ریشه را از زبانهای خویشاوند زنده و متروک درج کرده احياناً ریشه را نیز به دست می دهد. این گونه فرهنگها برای چند زبان ایرانی تدوین شده. نخستین آنها «اساس اشتقاق فارسی»، تدوین پاول هرن در اواخر قرن نوزدهم، دامنه ای بسیار محدود دارد. اما فرهنگهایی که گئورگ مرگشترنه برای پشتو و گروه شغنی نوشت به رغم اختصار فشرده و پربار است. جامعتبرین تدوینها از آن واسیلی آبایف برای زبان آسی و هرولد بیلی برای سکایی ختنی ست (فرهنگ آبایف در «مطالعات ایرانی و الانی»، ایران شناسی ۴/۱۲ معرفی شده). نیز در سالهای اخیر فرهنگهای اشتقاقی برای زبانهای وخی (از ستبلین - کامنسکی) و کردی (از کابولف) چاپ شده. همچنین جلد اول فرهنگ ریشه شناختی زبان فارسی (محمد حسن دوست، تهران، ۱۳۸۳) را باید یاد کرد که اشتقاق کلمات فارسی را تا حرف تاء نشان می دهد. از اینها گذشته «فرهنگ اشتقاق ارمی» هراچیا آجاریان حاوی انبوه وامواژه های ایرانی در زبان ارمی ست.

از آن جا که مطالعه در اشتقاق کلمات هر زبان تعطیل بردار نیست و یافته های تازه پیاپی در مجلات پژوهشی منتشر و از دیگر سو زبانها و گویشهای ناشناس و مهجور گاه به گاه معرفی می شود، فرهنگها دیر یا زود فعلیت خود را از دست می دهند و نیاز به تجدید نظر یا فراهم آوردن اثری نو پیش می آید. نظر بدین نیاز و ابداع تکنولوژی دیجیتال و اینترنت، طرح پژوهشی «فرهنگ اشتقاقی هندو اروپایی» در بخش زبانشناسی تطبیقی هندو اروپایی در دانشگاه لیدن به سرپرستی آلکساندر لوبتسکی و رابرت بیکز ریخته شد. هدف این پروژه تدوین فرهنگی جامع در اینترنت از کلیه الفاظ شناخته شده در همه زبانهای هندو اروپایی ست. در نیل بدین مقصود ابتدا برای هر یک از شعبه های هندو اروپایی فرهنگ تدوین می شود و به چاپ هم می رسد. از این سلسله تا کنون فرهنگهای اشتقاقی تخاری و آناتولی و ایتالیک و ژرمنی و سلتی و آلبانیایی و یونانی و بالتی و اسلاوی

و ارمنی و هندوآریایی و ایرانی منتشر شده است. از اینها «فرهنگ اشتقاقی فعل ایرانی» موضوع بررسی حاضر است.

کتاب عبارت است از مقدمه، فرهنگ (ص ۱-۴۷۵)، فهرست مآخذ (ص ۴۷۶-۵۰۴)، مفتاح (ص ۵۰۵-۵۸۸)، اندکس انگلیسی-ایرانی (ص ۵۸۹-۶۰۰).

فرهنگ بر پایه ریشه‌های بازسازی شده ایرانی مادر تنظیم الفبایی دارد. ذیل هر ریشه این اطلاعات آمده: (۱) معنای تقریبی، (۲) مشتقات در زبانه‌های ایرانی: نخست اوستایی و فارسی باستان، سپس یکایک زبانه‌های ایرانی میانه، سپس زبانه‌های ایرانی نو در دو گروه غربی و شرقی، (۳) ریشه هندو اروپایی و الفاظ هم‌ریشه در سانسکریت و گزیده‌ای از دیگر زبانه‌های هندو اروپایی، (۴) مآخذ. همچنین در جای جای متن هر مقاله، مدون فرهنگ توضیحاتی درج نموده و گاه به تصحیح و تکمیل پژوهشهای پیشین پرداخته است. برای مثال ذیل ریشه ایرانی \*had «نشستن، نشاندن» نزدیک به دو صفحه مطلب آمده، از جمله فارسی باستان niyašdayam (از کتیبه داریوش در نقش رستم، سطر ۳۶)، فارسی میانه ماده‌های متعددی نشای و نشان، سغدی مسیحی ماده nyd، سمنانی-nia، فارسی نو نشستن/نشین (همه با پیشوند باستانی \*ni-)، ماده سانسکریت sad، ریشه هندو اروپایی \*sed، هم‌ریشه انگلیسی sit. نکته‌هایی که مدون یادآور می‌شود عبارت است از (۱) وجود r در موضع بین المصوتین در برخی زبانه‌های نو (مثلاً لاسگردی nieroen) ممکن است حاصل تبدیل «پارتی گونه» از دال به راء باشد، (۲) در عموم ماده‌های مبدوء به پیشوند \*ni-، بنا بر قانون روکی،\* ابدال از h به š رخ داده، اما شگفت این که در برخی از زبانه‌ها، خاصه ایرانی شرقی (مثل سغدی) چنین نیست. باید افزود که در این مدخل فعل متعدی فارسی نشاستن و صفت مشتق از آن نشاسته و نشیم و نشیمن و نیز ماده -ning در گویشهای مرکزی ذکر نشده.

مدون «فرهنگ» مواد مورد نیاز را با رنج فراوان از صدها فرهنگ و دستور زبان و متن و مقاله و رساله مندرج در فهرست مآخذ استخراج نموده است. این مواد که در اصل به خطهای گوناگون ضبط شده بوده در فرهنگ آوانگاری لاتینی یافته (جز زبان بلخی که به خط یونانی است). آوانگاری الفاظ فارسی درست و یکدست و مبتنی بر فارسی کلاسیک است، مگر هاء غیر ملفوظ را بیهوده به صورت h به کتابت آورده است. برای زبانه‌های نامکتوب، چونگ در آوانگاری مآخذ مورد استفاده خود تصرف روا نداشته و الفاظ را

به همان صورت چاپ شده به فرهنگ منتقل نموده است. از این رو نظامهای متفاوت آوانگاری به فرهنگ راه یافته بی آن که توضیحی در این مورد بیاید. برای مثال در ثبت زبانی مفروض بسته به این که گردآورنده آلمانی یا انگلیسی یا فرانسوی بوده، نشانه لاتینی ز را به ترتیب برای اصوات ی و ج و ژ به کار برده، یا آن که برای ثبت صوت خ به نشانه ها یا دیاگرافهای مختلف متوسل شده اند. اگرچه چونگ در نقل الفاظ به مراعات سستی دیرین پایند بوده، به نظر نگارنده این سطور هیچ مانعی نداشت اگر آوانگاری صامتها را یکدست می کرد (فقط صامتها، نه مصوتها که تصرف در آنها مقدور نیست) و با این کار هم از سردرگمی خواننده می کاست و هم از تعداد پرشمار علامت آوانگاری.

مفتاح کتاب فهرستی است از الفاظ (اسامی و ماده های فعل) در زبانهای گوناگون و در برابر هر لفظ شماره صفحه یا صفحات فرهنگ به دست داده شده. مفتاح، ۸۴ زبان ایرانی، ۵۵ زبان دیگر هندو اروپایی و ۱۳ زبان از خانواده های دیگر را در بر می گیرد. زبانهای ایرانی عبارت است از:

۱- ایرانی باستان: اوستایی، فارسی باستان (به تفکیک کتیبه ای و الفاظ فارسی باستان در متون عیلامی).

۲- ایرانی میانه: فارسی میانه (مانوی، زردشتی، کتیبه ای)، پارتی (مانوی، کتیبه ای)، سکایی (ختنی، تمشقی)، سغدی (سغدی، بودایی، مانوی، مسیحی)، خوارزمی، بلخی، سرمتی.

۳- ایرانی نو شرقی: آسی (ایرون و بگور)، پشتو (چهار گویش)، گروه پامیری (۱۲ زبان)، یدغه، منجی، یغناپی، پراچی، ارموری.

۴- ایرانی نو غربی: فارسی نو (کلاسیک، تاجیکی)، بلوچی (شرقی، نامشخص)، کردی (کرمانجی، سورانی، بقیه)، زازا، اورامانی، گورانی (به تفکیک محل)، لری (بختیاری، جز آن)، تاتی (به تفکیک روستا)، گروه گویشهای مرکزی (۳۱ زبان)، گیلکی (عمومی، رشتی)، مازندرانی (عمومی، ولائرویی، شهمیرزادی)، تالشی (بی تفکیک محل)، کومشی (افتری، لاسگردی، سنگسری، سرخه ای، سمنانی)، جنوبی (بشکردی، کُمزاری)، سیوندی، خراسانی، سیستانی (دوتای آخری گونه های فارسی دری است؛ گروه بندی فوق با آنچه چونگ در مفتاح آورده قدری متفاوت است).

کمیت الفاظ منقول در فرهنگ از زبان تا زبان بسیار متفاوت است. طبق برآورد این نگارنده از شمارش ستونها در صفحات چهارستونی مفتاح، روی هم رفته بالغ بر چهارده هزار ماده لغوی در فرهنگ آمده و از اینها بیش از یازده هزار فقره ایرانی است. توزیع زبانهای



ایرانی به ترتیب کمیت به قرار زیر است:

گروه پامیری	۱۳/۲ درصد
گروه مرکزی	۱۱/۲
سغدی	۱۰/۱
فارسی میانه	۹/۰
آسی	۸/۴
ختنی	۶/۴
خوارزمی	۵/۲
فارسی نو	۵/۲
اوستایی	۴/۸
پارتی	۴/۴
کردی	۳/۲
زبانهای دیگر	۱۸/۹
جمع	۱۰۰/۰

بنا بر این شمارش، سغدی با داشتن ۲۵ ستون در مفتاح (بیش و کم ۱۲۵۰ ماده لغوی) رتبه نخست را داراست، حال آن که برای فارسی باستان فقط ۱۱۴ ماده ذکر شده است. این تفاوت از مقدار و تنوع متون بازمانده از این زبانها سرچشمه می‌گیرد. در مورد زبانهای زنده، هر زبانی بیشتر مطالعه شده باشد حضورش در فرهنگ بیشتر است. اگر آسی در صدر زبانهای زنده ایرانی قرار گرفته از آن جاست که برای این زبان، چنان که آمد، فرهنگ اشتقاقی مایه ور تهیه شده (و جانی چونگ نیز خود از متخصصان آسی ست). به همین سیاق مازندرانی که از نظر شمار سخنگویان در میان زبانهای ایرانی رتبه پنجم را حائز است، با داشتن فقط سه لفظ در مفتاح از بی مقدارترین زبانهای فرهنگ است، چرا که مطالعه در این زبان اندک بوده است. نیز یاد آور می‌شویم که زبانهای متروک طبری و گرگانی در فرهنگ غایبند اگرچه از گرگانی متونی منتشر شده است (قس: برجیان، ۲۰۰۸ ج).

کمرنگی حضور فارسی در فرهنگ دو دلیل دارد. نخست آن که برای این زبان هنوز فرهنگ اشتقاقی جامعی تدوین نشده تا ریشه اسامی و صفات (که بسیاری از آنها از ماده‌های فعل مشتق است) آشکار باشد. دیگر آن که فارسی دری فعل بسیط کم دارد. برای دانستن تعداد فعلهای فارسی مندرج در فرهنگ رنج شمردن را بر خود هموار کردم. ۲۹۹ ماده فعل از مجموع حدود ۶۵۰ ماده لغوی فارسی به شمارش آمد. با وجود تکرار

گونه‌های یک فعل (مانند نوشتن و نشستن که نه تنها مجزا فهرست شده بلکه از هر کدام به صفحه ای متفاوت ارجاع داده شده) و نبودن برخی از افعال (مانند بخشیدن و چسبیدن و سخن) باید گفت در این مورد حق مطلب ادا شده زیرا شمار افعال بسیط فارسی در فهرست منتشر نشده این نگارنده و در پژوهشهای دیگر کمتر از اینهاست. آنچه در فرهنگ به مقدار بسیار اندک آمده (حدود ۳۵۰ کلمه) اسامی فارسی مشتق از ریشه فعل ایرانی است که شاید شمار آنها در «فرهنگ اشتقاقی فعل ایرانی» بیش از تعدادی نباشد که پاول هرن در فرهنگ خود آورده است.

در بازسازی ریشه‌های ایرانی، هدف غایی فرهنگ ایجاد پلی میان پژوهشهای ایرانی و هندو اروپایی است. چونگ فرض را بر این نهاده که سه صامت حلقی هندو اروپایی مادر تا رسیدن به ایرانی مادر در صامت واحد \*H ادغام شده بوده و اگرچه این صورت به هیچ یک از زبانهای شناخته شده ایرانی نرسیده، باری منشأ برخی از تحولات آوایی در این زبانهاست. در جدول اصوات زبان ایرانی مادر (ص سیزده)، فقدان \*j و \*y و \*w بی تردید افتادگی چایی است زیرا این اصوات در فرهنگ فراوان آمده است. اما پیداست که از \*ts و \*dz به کلی صرف نظر شده، حال آن که این دو فونم برای توجیه تحولات آینده در زبانهای ایرانی ضرور است. برای مثال ریشه ایرانی \*zanH «دانستن» (ص ۶۶۶) بایستی در ایرانی مادر \*dzanH بوده باشد تا تحول دوگانه آن به -dán در گروه جنوب غربی و -Zán در سایر زبانهای ایرانی توجیه شود. باری لازم بود دست کم در این باره توضیحی می آمد و به اختلاف نظر در میان ایران شناسان اشاره می شد. در مورد تحولات ریشه در زبانهای ایرانی نو نکات زیر قابل ذکر است.

ذیل ریشه‌های ایرانی \*gam «آمدن» و \*Hai «رفتن» و \*bar «آوردن، بردن»، از «گویشهای مرکزی» ایران ماده‌هایی نقل شده که دارای صوت t هستند. برای چنین جزء نامتعارفی چونگ چنین انگاشته که بایستی پیشوندی باستانی در کار باشد یا آن که ماده از ریشه‌های مختلف مشتق شده باشد. لیکن چنان که کارل کراهنکه (ص ۱۸۲ به جلو) نشان داده در گویشهای مرکزی استمرار با پیشوند at- ادا می شده و صورت کامل این پیشوند فقط در زبانهای معینی چون محلاتی باقی مانده: at-ker-on «می کنم». برخی از زبانها صورت کامل این پیشوند را فقط پیش از مصوت حفظ کرده اند، مانند اردستانی et-oroš-on «می فروشم» اما e-ker-on «می کنم». گویشهایی هم هست که این پیشوند را در برخی از افعال، خاصه «آمدن» و «آوردن» نگاهداشته اند. (رجوع شود به مقاله‌های «جوشقان» و «خوانسار» و «کوهپایه» از نگارنده در «دانشنامه ایرانیکا»). به همین سان

ماده مضارع نائینی vir t-os- «برخاستن»، ذیل ریشه \*staH، از همین مقوله است. از همین ریشه مشتق است ماده ver-os- «برخاستن» در گویش یهودیان اصفهان - که به خطا از ریشه \*pat «پریدن؛ افتادن» فرض شده.

نادیده گرفتن حالات صرفی در تحلیل زبانهای حوزه خزر نیز به چشم می خورد. برای مثال ذیل ریشه \*bar، برای گویش روستای سُرخه، واقع در بیرامون سمنان، ماده ماضی word- به دست داده شده و ماده مضارع benn- به ریشه \*naiH احواله شده است. لیکن هر دو ماده را از یک ریشه خواهیم یافت اگر بدانیم در صرف این دسته از زبانها صیغه های استمراری با عنصری خیشومی (که از پارتیسیپل \*ant در ایرانی باستان مشتق است) ممتاز می شوند. دشواری این جاست که در ماده های مختوم به r، این صوت در عنصر خیشومی استمرار ادغام می گردد؛ مثلاً در افتری از ماده (g)ir- صیغه veynen «می گیرند»، از صورت کامل صرفی \*ve-ir-enn-en، می آید (نک: برجیان، ۲۰۰۸ الف). افزون بر این، ذیل ریشه \*kar «کردن، ساختن»، آنچه به عنوان ماده التزامی گویشهای سنگسری و سرخه ای و لاسگردی kan- ذکر شده، در واقع مبتنی بر صیغه های مضارع است (قس: کریستن سن، ص ۶۰) که از خیشومی شدن ماده حاصل شده (رک: برجیان، ۲۰۰۸ ب).

ذیل \*tau «افگندن؛ کاشتن»، نظر به مشتقات اندکی که به خصوص در زبانهای ایرانی شرقی آسی و خوارزمی و پامیری از این ریشه آمده، چونگ برایش خاستگاهی محلی پیشنهاد می کند. لیکن این فرض تغییر خواهد یافت هرگاه ماده طبری da-petun (و نظایر آن؛ نک: برجیان، همان جا) را نیز منظور نماییم. باز از همین ریشه، با افزودن پیشوند باستانی \*apa-، ماده های آسی a tud و a tun «افتادن» و نظایر آن ذکر شده، حال آن که ماده های مذکور با ماده فارسی دری افتادن / اوفتادن از ریشه \*pat مذکور در فوق توافق بیشتری نشان می دهند.

ذیل ریشه \*Hanč «برکشیدن از غلاف؛ کشیدن»، کلیه ماده های مندرج مشکوک دانسته شده مگر ماده فارسی آختن / آز «بیرون کشیدن (شمشیر) از غلاف» (با پیشوند باستانی -á\*) . ولی پیداست که این ماده جز مخفف آهیختن نیست که ذیل ریشه \*Qanj «کشیدن» فهرست شده است. شایان ذکر است که مشتقاتی که چونگ از ریشه اخیرالذکر از زبانهای ایرانی غربی نو به دست داده به نحو قابل توجهی قابل گسترش است؛ مثلاً خوری -henj «کشیدن»، گزی -enj «پاشیدن، آبیاری کردن»، فارسی شیرازی -tanj و طالشی جنوبی -hinj «آشامیدن». بسط معنایی (از «کشیدن» به «آب (از چاه) کشیدن» به «آبیاری کردن») و «آشامیدن» (البته تشخیص همریسگی این ماده ها را دشوار

می سازد. از همین ریشه باید باشد تنجاک که در ذخیره خوارزمشاهی از زبان گرگان، به معنای خاصیت ارتجاعی یا الاستیک، نقل شده (برجیان، ۲۰۰۸ ج).

به عقیده نگارنده این سطور، این ریشه زیرساخت نام بسیاری از جاهای فلات ایران مانند خنج و هنجن تواند بود. چنین است ماده فارسی دری لنج (مقتبس از زبان سغدی) که آن را در نام لنجان، از توابع اصفهان، می توان یافت. مناسبت معنایی آن است که لنجان از مراکز کشت برنج و دارای شبکه آبیاری گسترده از زاینده رود است. خولنجان هم در همان نزدیکیهاست. نیز ولنجک از محله های شمیران می تواند نام خود را از همین ماده با پیشوند va- و پسوند نام ساز ak- گرفته باشد.

ذیل ریشه \*gart\* «گشتن»، صرف جوشقانی ba-m-gerná «گرداندم» به خطا «برگرداندن، غیره» معنی شده. این گونه لغزش در بسیاری از صفحات فرهنگ دیده می شود.

به ریشه های \*Haxš\* «پادن» یا \*sand\* «نمودن، به چشم آمدن» می توان ماده های زیر را در معنای «نگریستن» افزود: گرگانی -say، سدهی a:s-، مازندرانی -eš (مضارع) و -hárši (ماضی).

به ریشه \*čap\* «گرفتن، چسبیدن» می توان افزود: فارسی تاجیکی چپک «کف (زدن)»، -kap «قاپیدن»، فارسی دری ماده چسپ / چفت و اسم چفت. قس: چفته «خمیده طاق ضربی» ذیل ریشه \*kamp\* «خمیدن». نیز چمیدن فارسی در سه جا به معانی مختلف درج شده: «خمیدن» (ذیل ریشه \*kamp\*)، «خرامیدن» (ذیل \*cam\* «راه رفتن»)، و (با ابراز تردید) «می خوردن» (ذیل \*ciam\* «بلعیدن»). همچنین کلمات فارسی چک و چکش و مازندرانی چکه «دست (کوبیدن)» را می توان به ریشه \*čak/g\* «زدن و کوفتن» افزود.

ذیل ریشه های \*tarH\* «گذر کردن» و \*čarH\* «حرکت کردن» نکات زیر قابل ذکر است:

- گذر (گذشتن) = فارسی میانه ودر ودرن، ودشتن «عبور کردن»، از ماده ایرانی باستان \*wi-tar-ya\*

- گذار (گذاشتن) = فارسی میانه ودار وداردن «گذراندن، از سر گذراندن»، از ماده \*wi-tár-ya\*

- گزار (گزاردن) = فارسی میانه وزار وزاردن «به جای آوردن، ترجمه کردن»، از ماده \*wi-car-a\*.

تصحیحات و اضافات فوق را می‌توان به بسیاری دیگر از شواهد مذکور در «فرهنگ اشتقاقی فعل ایرانی» بسط داد. اما مهم این است که به رغم ضعف تحقیق و گردآوری ناقصی که از زبانهای ایرانی نوغربی در دست است، جانی چونگ تدوینی بس بزرگ را با دقتی شایسته به انجام رسانده و در دسترس پژوهندگان قرار داده است. چنین وسیله سودمندی پژوهش را در زبانهای ایرانی و هندواروپایی بس آسانتر از گذشته خواهد کرد. نیویورک

## فهرست منابع:

- Vasilij I. **Abaev**, *Istoriko-ètimologičeskij slovar' osetinskogo jazyka*, 5 vols., Moscow-Leningrad, 1958-95.
- Harold W. **Bailey**, *Dictionary of Khotan Saka*, Cambridge, 1979.
- H. **Borjian**, "The Komisenian Dialect of Aftar," *Archiv Orientalní* 76/3, 2008a, pp. 379-416.
- , "Tabarica II: Some Mazandarani Verbs," *Iran and the Caucasus* 12/1, 2008b, pp. 73-82.
- , "The extinct language of Gorgan," *Journal of the American Oriental Society* 128, 2008c.
- Ruslan L. **Cabolov**, *Ètimologičeskij slovar' kurdsogo jazyka I (a-m)*, Moscow, 2001.
- Arthur **Christensen**, *Contribution à la dialectologie Iranienne II*. Copenhagen, 1935.
- Encyclopaedia Iranica, ed. E. Yarshater, New York, 1982-present; available online at [iranica.com](http://iranica.com).
- Paul **Horn**, *Grundriss der neupersischen Etymologie*, Strassburg, 1893.
- Karl J. **Krahnke**, *Linguistic Linguistic Relationships in Central Iran*, Doctoral dissertation, University of Michigan, 1976.
- Alexander **Lubotsky** and Robert **Beekes**, ed., *Indo-European Etymological Dictionary (Project)*, [www.indo-european.nl](http://www.indo-european.nl).
- Georg **Morgenstierne**, *An etymological vocabulary of Pashto*, Oslo, 1927.
- , *A new etymological vocabulary of Pashto*, ed. J. Elfenbein, D. N. MacKenzie, and N. Sims-Williams, Wiesbaden, 2003.
- , *Etymological vocabulary of the Shughni Group*, Wiesbaden, 1974.
- Julius **Pokorny**, *Indogermanisches etymologisches Wörterbuch*, 2 vols., Bern, 1959.
- I. M. **Steblin-Kamenskij**, *Ètimologičeskij slovar' vakhanskogo jazyka*, St. Petersburg, 1999.
- Manfred **Mayrhofer**, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, Heidelberg 1992-2001.
- V. S. **Rastorgueva** and D. I. **Èdel'man**, *Ètimologičeskij slovar' iranskikh yazykov I-III (a-f)*, Moscow, 2000-07.
- Ralph L. **Turner**, *A comparative dictionary of the Indo-Aryan Languages*, London, 1966-85.

# برگزیده ها

بابک امیرخسروی

## درنگهایی در مقوله «حق ملل در تعیین سرنوشت خویش»\*

ما، همان قدر که به رعایت دموکراسی، یعنی حاکمیت ملت متعهد هستیم، به مراتب در برابر استقلال و حاکمیت ملی و به طریق اولی نسبت به تمامیت ارضی ایران که تبلور خواست و اراده تمامی ایرانیان است، نیز مقیدیم.

جامعه سیاسی ایران از طیفها و گرایشات و باورهای سیاسی گوناگون، عمده از طریق نشریات تبلیغی و تمییجی حزب توده ایران، با مقوله هایی نظیر «حق ملل در تعیین سرنوشت خویش»، آشنا شده است. از همین قرار است فرمول «ایران کشور چند ملتی» (کشیرالمله) است. و یا مفاهیم و فرایافتهای سیاسی - اجتماعی و اقتصادی فراوان دیگر، از قبیل: «زیر بنا و روبنا»، «شکلبندهای اقتصادی - اجتماعی»، «دوره بندیهای تاریخی»، «مبارزه طبقاتی»، «راه رشد غیر سرمایه داری و سمت گیری سوسیالیستی» و بسیاری دیگر. منبع اصلی دانش تئوریک حزب نیز طی دهه ها، تماماً برگرفته از نشریه ها و بروشورها و کتب تبلیغی و ترویجی تهیه و دستچین شده در انستیتوهای گوناگون اتحاد شوروی بود.

شایان توجه است که مقوله «حق ملل در تعیین سرنوشت خویش»، در حزب توده ایران، تنها از مقطعی از تاریخ آن، باب شد و وارد اسناد گردید. همزمان با آن، اصطلاح ایران کشوری ست کثیرالمله نیز، که روی دیگر همان سکه بود، با آن گره خورد. و آرام آرام، در جامعه سیاسی کشور رخنه کرد. با پیدایش سایر سازمانهای چپ، آنها نیز این مقوله‌ها را در برنامه‌های خود گنجانند و گاه با تعصب بیشتر از خود حزب، مدافع دوآتشه آنها شدند.

می‌گویم از مقطعی، زیرا تا اوایل دهه سی، در مطبوعات و اسناد حزب توده ایران، از این خبرها نبود. نه اشاره‌ای به این اصل می‌شد، چون موضوعیتی نداشت. و نه از ایران به گونه «کشور چند ملتی» سخن می‌رفت، که چنین چیزی واقعیت نداشت. در اوایل دهه سی، پس از اعلام این که حزب توده ایران حزب مارکسیست - لنینیست است، این پیراهن‌ها را به خود بست. شاید هم ماجرای فرقه دموکرات آذربایجان، ساخته و پرداخته استالین - باقروف، در باب شدن این گونه مقوله‌ها، بی‌اثر نبوده است! هرچه بود، متأسفانه هرگز، نه حزب توده ایران و نه دیگر جریان‌های سیاسی چپ کشور ما، در اطراف این موضوع درنگ نکردند که آیا اساساً اصل «حق ملل در تعیین سرنوشت خویش» قابل انطباق با اوضاع و احوال و تاریخ ایران هست یا نه؟ متأسفانه ما این مقوله‌ها را چشم بسته و به تقلید و شباهت سازی با روسیه تزاری تکرار و تبلیغ کردیم. اصلاً روی این نکات درنگ نشد که آیا این شباهت سازی با روسیه تزاری پژوهاک واقعیت تاریخی ایران است یا نه؟ آیا در ایران، واقعاً رابطه «ملت سلطه گر» و «ملل زیر سلطه» برقرار بوده است یا خیر؟ هرگز درباره این موضوع درنگ نکردیم که این مباحث در نوشته‌های لنین، حتی در مورد روسیه به چه معنا بود و اساساً کُنه فکری او چه بوده است؟ و چه محدودیتها و چه تنگنانهایی داشته است؟ و به ویژه، آن گاه که پس از «انقلاب اکتبر» لحظه عمل فرا رسید، چگونه رفتار کردند؟ متأسفانه این گونه سؤالات و مسائل در کشور ما کم مطرح شده و مورد بررسی قرار گرفته است. خوشبختانه در سالهای اخیر، برخی پژوهشگران فرهیخته در ایران و خارج کشور، به جنبه‌هایی از آن پرداخته و نقد کرده‌اند که بسیار امیدوارکننده است.

در رنگهای طولانی مرا به این یقین رسانده است که بدون نقد و بازنگری ریشه‌ای این مقوله‌ها و فرایافتهای آنها؛ و آن نیز زیر ذره بین واقعیت‌های ایران؛ نمی‌توان هیچ طرح و شالوده درستی برای حل معضلات سیاسی اجتماعی و تاریخی ایران؛ از جمله در مورد مسائل و مباحث قومی و ملی، ارائه داد. برای آن نیز در گام اول باید دید اصلاً موضوع چیست و طراح اصلی این یا آن فرایافت، چه می‌گفت و چه می‌خواست است؟

لذا قصد من در نوشته زیر، نگاه اجمالی به مبحث «حق ملل در تعیین سرنوشت خویش»، از منظر لنین و نقد و بررسی نظریه ها و تزه‌های او در این رابطه است. زیرا نوشته ها و تزه‌های او در این راستاست که اندیشه راهنمای ما در این مقوله بوده است. امیدوارم مشارکت من، مفید به بحثی باشد که نشریه تلاش در این زمینه باز کرده است.

در آثار لنین، مقوله «حق ملل در تعیین سرنوشت خویش» برای اولین بار در طرح برنامه حزب سوسیال دموکرات روسیه مطرح می شود (ژانویه - فوریه ۱۹۰۲). بخش مربوط به «اصول» را فردی به نام فری (نام مستعار ولادیمیر ایلیچ لنین در جوانی) به کمیسیون برنامه ارائه می کند، که در آن آمده است: «شناسایی حق تعیین سرنوشت برای همه ملت‌هایی که در ترکیب دولت (روسیه) قرار دارند».<sup>۱</sup> (ناگفته نماند که طرح او، از روی پیش نویس پلخانف تنظیم شده بود).

با وجود آن که لنین، حق تعیین سرنوشت را، چنانچه خواهیم دید، به معنای حق جدایی سیاسی و تشکیل دولت ملی و مستقل ملل زیر یوغ تزارسم مد نظر داشت. با این حال، از آن جا که مسأله ملی را هم طبقاتی می دید و تابعی از انقلاب سوسیالیستی می پنداشت، این «حق» را از همان آغاز، در چنان چنبره‌ای از شرط و شروط قرار می داد که در عمل، از حدّ یک اعلام موضع کلی و انتزاعی، آن هم صرفاً برای بیان برابری میان ملت‌ها و نه بیشتر از آن فراتر نمی رفت. در واقع، تعیین تکلیف برای مسأله‌ای که می بایست و به همت و گزینش هر ملت زیر سلطه مشخص، در تمامت آن حل و فصل شود. در گفتمان لنین و پراتیک سیاسی وی، به عهده یک طبقه: پرولتاریا و آن هم در عمل، به دست حزب پرولتاریا سپرده می شد! طبقه‌ای که به هر حال، اقلیت کوچکی از ملت را تشکیل می داده است! معیار تشخیص مصلحت بودن یا نبودن جدایی این یا آن ملت نیز «مصلح عالیتر سوسیالیسم و پرولتاریا» بود! تمامی این اما و اگرها و «احتجاجات تئوریک»، به آن منجر شد که پس از پیروزی انقلاب اکتبر، هنگامی که لحظه عمل فرا رسید، تحقق این «حق» از ملت‌های زیر سلطه و تحت انقیاد دولت روسیه تزاری، سلب گردید! در زیر به اجمال، با استناد به نوشته‌های بسیار متعدد لنین، از ورای تشریح سیستم و ساختار فکری او، به اثبات حکم بالا می پردازیم.

لنین در اولین نوشته اش درباره این موضوع (ژوئیه ۱۹۰۳)، در توضیح طرح برنامه حزب سوسیال دموکرات روسیه، پس از ذکر فرمول فوق الذکر درباره حق تعیین سرنوشت، چنین تأکید می ورزد: «اما شناسایی بی قید و شرط مبارزه برای آزادی تعیین سرنوشت، ما را موظف نمی کند که از هرخواست تعیین سرنوشت ملی حمایت کنیم. سوسیال دموکراسی،



به مثابه حزب پرولتاریا، وظیفه مثبت و اصولی خود را این قرار داده است که نه برای «حق تعیین آزاد سرنوشت خلقها و ملیتها»، بلکه برای فشرده ترین اتحاد پرولتاریای همه ملیتها همکاری کنیم.....»<sup>۲</sup>

آنچه در نقل قول بالا آمد، در حقیقت، بازتاب تفکر و رویکرد لنین به مقوله «حق ملل در تعیین سرنوشت خویش» است. موضعی که در طول بیست سال فعالیت پرجوش و خروش بعدی وی و علی رغم فرمولهای گوناگون و گاه ناسخ و منسوخ که در این باب ارائه می دهد، اساساً بلا تغییر می ماند. لنین متأثر از مسائل روز و الزامات لحظه و یا نیازی که به استدلال مطلب معینی داشت، گفتارهای متفاوت و حتی متناقضی در مسأله ملی دارد. من کوشش کرده ام علی رغم این تناقضات، از انبوه نوشته های لنین، گفتارهایی را بیاورم که هم به طور عینی تناقضها و جنبه های مختلف نظریات وی را نشان دهد. و هم بیانگر خط اصلی و جوهر فکری و اندیشه راهنمای لنین در مسأله ملی باشد.

«حق ملل در تعیین سرنوشت خویش» به چه معناست؟

نخست یادآوری کنم که مقوله «حق ملل در تعیین سرنوشت خویش» صرفاً مبحث ویژه مارکسیست ها نیست. بل، مربوط به دوره های قبل است و در پیوند با انقلابهای بورژوا - دموکراتیک قرنهای ۱۸ و ۱۹ در اروپاست. طرح این اصل، از پیامدهای مستقیم انقلاب کبیرفرانسه در سال ۱۷۸۹ است. و در آغاز معروف به «اصل ملیتها»، به معنی: «هرملت، یک دولت» بود.

اما از دهه پایانی سده ۱۹ و آغاز قرن بیستم، با توسعه جنبشهای استقلال ملی در اروپای خاوری و آسیا، این اصل ابعاد تازه ای یافت و از مشغله های فکری مهم مارکسیست های آن زمان گردید. این امر در روسیه ابعاد حادی به خود گرفت.

لنین در سخنرانیهای نهم تا سیزدهم ژوئیه ۱۹۱۳ در سوئیس، مقوله «حق تعیین سرنوشت خویش» را می شکافد و می گوید: این اصل «نمی تواند تفسیر دیگری جز تعیین آزادانه سرنوشت سیاسی داشته باشد. به عبارت دیگر: حق جدایی برای تشکیل دولت مستقل.»<sup>۳</sup>

فراوانی نوشته های لنین در مسأله ملی و پلمیک هایش، در آن سالها، حکایت از حدت و اهمیت این بحثها و اختلاف نظرها در روسیه و میان سوسیال دموکراتهای اروپاست. در این میان، دو اثر لنین: «یادداشتهای انتقادی در مسأله ملی» (اکتبر - دسامبر ۱۹۱۳) و رساله معروف او «درباره حق ملل در تعیین سرنوشت خویش» (فوریه - مه ۱۹۱۴) از اهمیت ویژه ای برخوردارند. زیرا برنامه بلشویکی در مسأله ملی به طور عمده، بر پایه تئوریها و احکام مندرج در این دو سند پی ریزی شده است. در ایران نیز همین رساله اخیر اندیشه

راهنمای چپها بوده است.

لنین، به درستی، علت مطرح شدن موضوع و اصل «حق ملل در تعیین سرنوشت خویش» را با انقلابهای بورژوا - دموکراتیک و پیدایش و تکوین سرمایه داری در ارتباط می‌داند. و به همین جهت دربارهٔ کشورهای اروپای باختری که انقلابهای بورژوا - دموکراتیک را پشت سر گذاشته اند، می‌گوید: «جستجوی حق تعیین سرنوشت در برنامه‌های سوسیالیست‌های اروپای باختری، معنایش پی نبرد به الفبای مارکسیسم است.»<sup>۴</sup> (یعنی دیگر برای آنها مسألهٔ روز نیست). حال آن‌که وضع خاور را طور دیگری توصیف می‌کند: «در اروپای خاوری و در آسیا، دوران انقلابهای بورژوا - دموکراتیک تنها در سال ۱۹۰۵ آغاز شد. انقلابهای روسیه، ایران، ترکیه، چین، جنگهای بالکان... زنجیرهٔ حوادث جهانی دوران ما در «خاور» است. تنها ناینویان ممکن است در این زنجیر حوادث، بیداری سلسله‌ای از جنبشهای ملی بورژوا - دموکراتیک و کوششهایی را که برای تشکیل دولتهای مستقل و همگون ملی به عمل می‌آید، نبینند. همانا به همین دلیل که روسیه به اتفاق کشورهای همسایه در حال گذراندن این دوره است، وجود بخش ویژهٔ حق ملل در تعیین سرنوشت خویش در برنامهٔ ما لازم است.»<sup>۵</sup> مضمون فوق از مقولهٔ «حق در تعیین سرنوشت خویش» در نوشته‌های متعدد دیگر وی تکرار و از زوایای مختلف بررسی می‌شود. از جمله در مقاله‌های «سوسیالیسم و جنگ»، «انقلاب سوسیالیستی و حق ملل در تعیین سرنوشت خویش»، «وظایف پرولتاریا در انقلاب»، «کاریکاتوری از مارکسیسم و دربارهٔ اکونومیسم امپریالیستی»، «سخنرانی در هشتمین کنگرهٔ حزب کمونیست (بلشویک) روسیه» و... که برای اجتناب از طولانی‌تر و خسته‌کننده‌تر شدن این نوشته، از اشاره به آنها پرهیز می‌کنم و علاقه‌مندان را به مطالعهٔ آنها دعوت می‌کنیم.

اصل «حق ملل در تعیین سرنوشت خویش» و حیطة عملکرد آن از منظرِ لنین

حال که تاحدی با موضع لنین در رابطه با اصل «حق ملل در تعیین سرنوشت خویش» آشنا شدیم، دانستن یک موضوع از نظر متدولوژی بررسی ما، ضرورت دارد: از منظرِ لنین، دامنهٔ عمل این «حق» تا به کجاست؟ به عبارت دیگر، شامل چه کشورهایی است؟ و حکایت از چه نوع روابط و قید و بندها دارد؟

از آن جا که در تقسیم بندی فوق‌الذکر: اروپای باختری در یک سو و کل کشورهای اروپای خاوری و آسیا، یعنی کشورهایی چون روسیه و ایران و چین در سوی دیگر و در کنار هم آمده‌اند؛ ممکن است در نگاه اول چنین تداعی شود که از دیدگاه وی، انطباق اصل «حق ملل در تعیین سرنوشت خویش»، چه در شکل و مضمون آن و چه در قلمرو عمل و

قانونمدیهایش، مثلاً برای روسیه و ایران یکسان بوده است. اگر چنین استنباطی بشود، کاملاً نادرست است. از نظر اهمیتی که روشن شدن این مطلب در تحلیل ما از مسألهٔ ملی در ایران دارد، به اجمال به توضیح آن بر مبنای نوشتهٔ او، می پردازیم.

لنین در تقسیم بندی دیگری از کشورهای جهان، آنها را به سه نوع متمایز تقسیم می کند:

#### نوع اول:

کشورهای پیشرفتهٔ سرما به داری اروپای باختری و ایالات متحدهٔ امریکا. به نظر لنین در این کشورها، مدتهاست که جنبشهای ملی مترقی بورژوازی پایان یافته است. و «هرکدام از این ملل «بزرگ» بر ملل دیگر در مستعمرات و داخل مرزهای خود ستم روا می دارند.<sup>۶</sup> لنین برای احزاب کارگری و پرولتاریای این کشورها، وظایف و تکالیف معینی مطرح می سازد که جوهر آن چنین است: «پرولتاریا نمی تواند علیه نگهداری جبری ملل تحت ستم در مرزهای این دولتها مبارزه نکند. به عبارت دیگر، باید برای حق تعیین سرنوشت مبارزه کند. پرولتاریا باید طالب آزادی جدایی سیاسی برای مستعمرات و ملت‌های تحت ستم از ملت «خود» باشد».<sup>۷</sup>

#### نوع دوم:

کشورهای خاور اروپا: اتریش، بالکان و به ویژه روسیه است. دربارهٔ این کشورها می گوید: «همانا در قرن بیستم است که جنبشهای ملی دموکراتیک بورژوازی و مبارزه ملی به ویژه در این کشورها گسترش یافته و خصلت حادی به خود گرفته است.»<sup>۸</sup> می نویسد، در این کشورها «اگر پرولتاریا از حق ملل در تعیین سرنوشت خویش حمایت نکند، در انجام وظایفش، چه در راه به پایان رساندن تحول بورژوا - دموکراتیک و چه در کمک به انقلاب سوسیالیستی در دیگر کشورها، موفق نخواهد بود.»<sup>۹</sup>

این که لنین ناچه حد و تا کجا به موضعش در مورد روسیهٔ تزاری، در قبال ملت‌های تحت ستم «ملت و لیکاروس»، صادق و ثابت قدم ماند و یا پس از انقلاب اکتبر، هنگامی که لحظهٔ موعود برای تحقق وعده و تعهدش فرا رسید، چگونه عمل کرد، داستان دیگری است که به آن اشاره خواهیم کرد. در یک کلام: هرچا میسر بود، و به هر وسیله، از جمله جنگ و لشکرکشی، از آزادی ملل زیر یوغ روسیه مانعت به عمل آورد.

#### نوع سوم:

«کشورهای نیمه مستعمره، نظیر چین، ایران و ترکیه و همهٔ مستعمرات که جمعاً تا یک میلیارد جمعیت دارند.»<sup>۱۰</sup> دربارهٔ این کشورها می نویسد: «سوسیالیست‌ها نه فقط باید

آزادی فوری، بی قید و شرط و بدون بازخرید مستعمرات را طلب کنند، (و این خواست در بیان سیاسی اش چیزی جز همان پذیرش حق ملل در تعیین سرنوشت خویش نیست) بلکه می باید به قاطعانه ترین وجه از انقلابی ترین عناصر جنبشهای بورژوا - دموکراتیک و رهایی بخش این کشورها پشتیبانی کنند...»<sup>۱۱</sup>

ملاحظه می شود که لنین به روشنی و با ذکر نام، حساب کشورهای همچون ایران و چین و ترکیه را از حساب امپراتوریهای چون روسیه، کاملاً جدا می کند و در مقوله دیگری قرار می دهد. و تمامیت و کلیت این کشورها را با ذکر نام آنها مد نظر دارد. در مورد این گونه کشورها، اصل «حق ملل در تعیین سرنوشت خویش» را فقط قابل انطباق با تمامیت ارضی و کلیت هریک از این کشورها می داند، نه در درون و اجزای تشکیل دهنده آنها. در اسناد سازمان ملل نیز همین درک و تلقی از این مقوله مطرح است نه چیز دیگر.

چنانچه از متدولوژی برخورد لنین به مسأله و تقسیم بندی کشورها برمی آید، در ارتباط با کشوری نظیر ایران، انطباق این اصل تنها در حالتی معنا می یابد که ایران در تمامیت ارضی آن و به مثابه ملتی واحد در نظر گرفته شود که در دوره های، استقلال و حاکمیت ملی آن به طور موضعی و در کوتاه زمان، خدشه دار شده یا از بین رفته باشد. لنین نیز اگر از ایران نام می برد، اوضاع و احوال آن ایام را در نظر داشته است. بی گمان، توجه او معطوف به معاهده ۱۹۰۷ میان روسیه و انگلستان برای تقسیم کشور به مناطق نفوذ، یا اشغال نظامی ایران در دوره جنگ جهانی اول است.

از گفته ها و احکام لنین می توان به روشنی دریافت که وقتی وی از تحقق اصل «حق ملل در تعیین سرنوشت خویش» سخن می گوید، بین کشورهای نظیر ایران و چین با کشوری نظیر روسیه تزاری فرق می گذارد. وقتی از تحقق این اصل در روسیه سخن می گوید، منظور او نه خود روسیه بل، مللی تحت انقیاد روسیه است؛ که به زور و جنگهای استعماری به آن ملحق گشته اند. لذا بارها این موضوع را مطرح می کند که: «حزب پرولتاریا قبل از هر چیز باید خواستار اعلام فوری و واقعی و مطلق آزادی جدایی از روسیه برای تمامی ملل و ملیتهایی باشد که تحت ستم تزاریسم قرار گرفته یا به زور در چارچوب دولت روسیه نگهداری شده، یا به آن وصل و به عبارت دیگر، الصاق شده اند.»<sup>۱۲</sup> لنین وضعیت ملتهای تحت ستم روسیه را با وضعیت مستعمره ها و روابط استعماری، یکی می داند و این واقعیت را از مشکلات مسأله ملی در روسیه می شمرد.

متأسفانه، طرفداران متعصب ایرانی «اصل لنینی» «حق ملل در تعیین سرنوشت خویش»، به این تفاوت کیفی میان روسیه چون «زندان خلقها» و کشور باستانی ایران که در

آن اقوام مختلف طی سده‌ها و هزاره‌ها همزیستی داشته‌اند، توجه نمی‌کنند. هرگز در تاریخ ایران، مناسبات اقوام ایرانی با یکدیگر، مناسبات قوم سلطه‌گر و زیرسلطه نبوده است. هرگز قوم ناموجود فارس با لشکرکشی، دولتهای برسرکار اقوام غیرفارس ساکن ایران را برنیداخته و به زیرسلطه خود در نیاورده است. چگونه می‌توان بدون توجه به واقعیت فرهنگی - تاریخی ایران، نمونه‌های کشورهای دیگر را برای ایران نسخه پیچی کرد؟

آیا لنین به جدایی ملل تحت انقیاد روسیه باور داشت؟

با توجه به توضیحات و برخی نقل قولهای بالا، ممکن است این سؤال اساسی به ذهن متبادر شود: با توجه به موضع صریح لنین که در بالا ذکر شد، پس چرا این احکام بعد از پیروزی اکتبر ۱۹۱۷ جامه عمل نپوشید؟ چه شد که بلشویک‌ها به رهبری لنین کوشیدند و جنگیدند و هرجا توانستند از آزادی و جدایی ملت‌های زیر یوغ تزارسم جلوگیری کردند؟ و دولتهای ملی را که پس از انقلاب فوریه ۱۹۱۷ و سقوط تزارسم در گرجستان، ارمنستان، آذربایجان و ترکستان و غیره برپا شده بود، زیر ضربات کوبنده ارتش سرخ سرنگون ساختند؟ و حتی در آستانه جنگ دوم جهانی، به بهانه تعلق کشورهای بالتیک به روسیه تزاری، برای تصرف مجدد آنها، با هیتلر به معامله نشستند؟ و با همین بهانه، بخشی از لهستان و مولداوی را نیز به اتحاد شوروی ملحق کردند؟

بررسی دقیق مواضع لنین به طور بارزی نشان می‌دهد که وی در مورد مشخص روسیه، اساساً اعتقادی به پیاده کردن اصل «حق ملل در تعیین سرنوشت خویش» نداشت. در مورد مستعمرات کشورهای بزرگ دیگر نیز، موضعش پراز ابهام بود. زیرا در سایه پنداربافیهای وی در باره انقلاب پرولتری جهانی قرار داشت.

رفتار لنین پس از کسب قدرت نشان داد که گفتارهای آتشین او درباره «حق ملل در تعیین سرنوشت خویش» در مورد روسیه، بردی فراتر از یک اعلام موضع کلی و انتزاعی نداشت. لنین با ساده‌انگاری باور نکردنی، بر این گمان بود که صرف اعلام شناسایی تشریفاتی و برطنطنه این «حق»، تمامی آن پیشداوریه‌ها و خصوصتهای تاریخی بازدارنده را، که طی سده‌ها میان روسیه سلطه‌گر و غاصب با ملل زیر یوغ، انباشته شده بود، از میان خواهد رفت. لنین بر این پندار بود که با اعلام برقراری «سوسیالیسم» در روسیه، روند ادغام ملت‌های ساکن امپراطوری روسیه در یکدیگر آن هم به طور داوطلبانه و مشتاقانه از سوی ملل زیرستم، بر محور ابر روس! تحقق خواهد یافت!

نتیجه سیاست و عملکرد مکتب نظری لنین، استمرار روابط سلطه‌گر و زیرسلطه دوران تزاری در قالب جدید فریبنده «سوسیالیسم واقعاً موجود» با همه پیامدهای غم‌انگیز آن بود

که با فروپاشی اتحاد جماهیر سوسیالیستی شوروی شاهد آن بودیم . همان گونه که لنین توانست با اراده گراییی و استفاده از شرایط استثنایی لحظه، «انقلاب سوسیالیستی» من درآوردی خود را در روسیه پس ماندهٔ موژیک ها به پیروزی برساند . با همان اراده گراییی و حتی با توسل به اعمال قهر کوشید، تا مسألهٔ ملی را نیز به روال خویش، در راستای حفظ و استمرار امپراطوری روس، منتها در قالب تازهٔ اتحاد شوروی، فیصله دهد .

مشغلهٔ ذهنی اصلی لنین حفظ دولت روسیهٔ شوروی سوسیالیستی در پهنهٔ امپراطوری سابق روسیه بود . از این منظر، برای وی، اشتیاق و خواست ملت‌های زیر یوغ تزاریسیم برای رهایی و تشکیل دولت مستقل خودی، امر فرعی و حتی ارتجاعی تلقی می شد! لذا سرکوب آنها توجیه «انقلابی» می شد!

با آن که در گفتار، از حقٔ ملل زیر یوغ تزاریسیم برای رهایی و تشکیل دولت‌های ملی طرفداری می کرد، ولی در واقع، معتقد بر حفظ دولت‌های بزرگ و متمرکز بود . می گفت: «... پرولتاریای آگاه، همواره طرفدار دولت بزرگتر خواهد بود، همیشه علیه ویژگی‌های قرون وسطایی مبارزه خواهد کرد و با نظری موافق به تقویت همگرایی اقتصادی سرزمین‌های بزرگ می نگرد . زیرا بر بستر آنهاست که پیکار پرولتاریا علیه بورژوازی بهتر می تواند گسترش یابد .<sup>۱۳</sup> بارها در نوشته هایش اصل «حقٔ ملل در تعیین سر نوشت خویش» را مورد تأیید قرار می داد، ولی بلافاصله می افزود: «معنای این خواست به هیچ وجه جدایی، قطعه قطعه شدن و تشکیل دولت‌های کوچک نیست... این خواست بیانگر ییگیری ما در مبارزه علیه هرگونه ستم ملی ست .»<sup>۱۴</sup> به عبارت دیگر: در حرف آری، و در عمل نه!

دیدگاه پایه ای دیگر لنین عبارت از این بود «مصالح سوسیالیسم برحقٔ ملل در تعیین سر نوشت خویش اولویت دارد»<sup>۱۵</sup> با این گونه تئوری های من درآوردی، لشکرکشی به آذربایجان و گرجستان و ارمنستان و ترکستان و سرنگونی دولت‌های ملی که در این سرزمینها پس از انقلابهای فوریه و اکتبر ۱۹۱۷ و سقوط تزاریسیم برپا شده بود، توجیه می گردید . لنین درحقیقت، به خاطر نگرش اترناسیونالیستی اش و وسوسهٔ انقلاب پرولتری جهانی، اعتقادی به تحقق خواست اصل «حقٔ ملل در تعیین سر نوشت خویش» برای ملت‌های تحت انقیاد روسیه، نداشت . این است جان کلام!

پلمیک میان کیفسکی، از رهبران حزب سوسیال دموکرات اوکرائین با لنین، بسیار گویا و افشاگرانه است . کیفسکی بلشویک ها را به «بندباز» تشبیه می کرد و به طنز می گفت: «وقتی از بلشویک ها دربارهٔ مثلاً استقلال سیاسی اوکرائین سؤال می شود، پاسخ

می دهند: «سوسیالیست ها در جستجوی تحصیل حق جدایی اند ولی علیه جدایی تبلیغ می کنند!» لنین در نوشته مهمی به کیفسکی چنین پاسخ می دهد: «ما کارگران ابر روس باید به دولت خود اخطار کنیم که مغولستان، ترکستان، و ایران را تخلیه کند و کارگران انگلستان باید به دولت خود اخطار کنند که مصر و هندوستان و ایران و غیره را تخلیه کند... آیا این بدان معناست که ما به توده های زحمتکش مستعمرات توصیه می کنیم که خود را از پرولتاریای آگاه اروپا «جدا» کند؟ ابدأ چنین نیست. ما همواره برای نزدیکی هرچه فشرده تر و ادغام کارگران آگاه کشورهای پیشرفته با کارگران، دهقانان، بردگان همه کشورهای تحت ستم بوده ایم و هستیم. ما همواره به همه طبقات تحت ستم و از جمله مستعمرات توصیه کرده ایم و خواهیم کرد تا از ما جدا نشوند، بلکه برای ادغام هرچه بیشتر، به ما نزدیک شوند.»<sup>۱۱</sup> کمی بعد، همین اندیشه را به شکل دیگری باز کرده می گوید: «اگر ما از حکومت های خود، تخلیه مستعمرات و آزادی کامل حق جدایی را خواستاریم و «اگر مراد این است که خود ما به طور مطمئن این حق را به کرسی بنشانیم و این آزادی را به محض کسب قدرت اعطا کنیم... (چنین کاری) به هیچ وجه برای «توصیه» جدایی نیست، بلکه برعکس، برای تسهیل و تسریع نزدیکی و ادغام دموکراتیک ملت های است. ما تمام تلاش خود را برای نزدیکی با مغولان، ایرانیان، هندیها و مصریها و ادغام با آنها به کار خواهیم انداخت. ما متوجهیم که این وظیفه ما و به سود ماست که این کار را انجام دهیم و الا سوسیالیسم در اروپا شکننده خواهد شد» (۶۶ = ۱۷).

مطلب چنان بی پرده و گستاخانه بیان شده که نیازی به توضیح و تفسیر کنه فکری و گوهر سیاست و رویکرد لنین به مسئله ملی نیست. در حقیقت، لنین در تلاش برای پاسخ به سؤال طنزآمیز کیفسکی، فقط مهر تائید بردرستی ایراد او گذاشته است.

شاید ذکر است که همین «تئوری» های لنین، از جمله ادغام ملت ها، پایه های نظری و تئوریک بعدی استالین و دولت شوروی برای جهانگشایی و دست اندازی به همسایگان شد.

خشت اول چون نهد معمار کز تاثریامی رود دیوار کز  
 پس از جنگ جهانی دوم، به زور ارتش سرخ، لیتونی و لیتوانی و استونی به روسیه شوروی ملحق شدند و تا فروپاشی آن، نور آزادی را ندیدند. لهستان و دیگر کشورهای اروپای شرقی را به صورت اقمار شوروی در آوردند. در ایران، با ایجاد ماجرای استالین - باقروف ساخته و پرداخته فرقه دموکرات آذربایجان، برای تجزیه ایران، به وسوسه افتادند. در آسیای دور چندین جزیره ژاپنی را متصرف شدند. اما هیچ ملتی به اندازه ملل زیر یوغ روسیه تزاری هزینه این سیاست را نپرداختند.

لنین و بلشویک ها، به مجرد فراغت نسبی از جنبه های غرب، واحدهای ارتش سرخ را در بهار سال ۱۹۲۰ به مرزهای ماوراء قفقاز نزدیک کردند. و بلاد رنگ دست به کار شدند و با همدستی و تبانی بلشویک های محلی، حکومت های بر سر کار را یکی پس از دیگری سرنگون ساختند. آذربایجان در آوریل ۱۹۲۰، گرجستان در نوامبر ۱۹۲۰ و ارمنستان در فوریه ۱۹۲۱! و کمی بعد آسیای میانه نیز به همین روال به سرنوشت آنها دچار گردید. البته، برای توجیه اقدام خود در افکار عمومی و دادن مضمون «انقلابی» به آن، همه جا فرمول زیر، ترجیح بند تجاوز آشکارشان بود: «سپاهیان ارتش سرخ به خواهش زحمتکشان آذربایجان که دست به قیام زده بودند، به کمک آنها آمدند!»<sup>۱۸</sup>

نسل من با این نعمت شوم، گوش آشناست. مشا به این فرمول در ۱۹۵۶ در مجارستان، در ۱۹۶۸ در چکسلواکی و در ۱۹۸۱ در افغانستان تکرار شد. ارتش شوروی به درخواست «کمیته های انقلابی» سه نفره قلابی به رهبری یانوش کادار در بودا پست، به نام کارگران و دهقانان، مجارستان را اشغال کرد. کمیته مشابهی به رهبری هوزاک در پراگ و ببرک کارمل در کابل به نام خلق افغانستان، زیر پوشش میان تهی «اترناسیونالیزم پرولتری»، تمامیت ارضی و حاکمیت ملی این کشورها را با مداخله نظامی خشن خدشه دار کرد.

#### دو مفهوم از یک مقوله در دو شرایط

نکته ظریفی وجود دارد که عنایت به آن، در رابطه با بحث ما و در مورد ایران، پر اهمیت است. منظوم توجه به تفاوت اساسی ست که در مضمون اصل «حق ملت ها در تعیین سرنوشت خویش»؛ به هنگام بررسی نقش و جایگاه آن در مورد کشورهای مستقل و کشورهای وابسته و مستعمرات، وجود دارد.

در کشورهای مستقل، این اصل به معنی شناسایی حق مردم (Volk, peuple) در انتخاب حکومت (gouvernement, Regierung) دلخواه خود و تعیین شکل دولت (Etat) مطلوب خویش است. به عبارت دیگر، این اصل در مورد این کشورها، با امر دموکراسی و استقرار «حاکمیت ملت» پیوند می خورد. و در رابطه مستقیم با آن قرار دارد و با چنین رسالتی ست که معنا و مفهوم می یابد.

در کشورهای مستقل، اصل «حق ملت ها در تعیین سرنوشت خویش» به معنی کسب استقلال سیاسی و تأمین استقلال و حاکمیت ملی (souveraineté nationale) نیست، زیرا این امر قبلاً تحصیل شده است. به طور مثال، به هنگام انقلاب کبیر فرانسه، ملت فرانسه مدت ها پیش، تکوین یافته و شکل گرفته بود. ولی هنوز، پادشاهی مطلقه در رأس دولت قرار داشت. در چنین شرایطی، اصل «حق ملل در تعیین سرنوشت خویش»،



مضمون و هدف‌رهایی بخش نداشت. بل، به معنی «حق ملت فرانسه» برای برقراری حاکمیت ملت از مسیر دموکراسی بود.

توده مردم یا به روال متداول آن ایام: طبقه سوم؛ که به مجموعه بورژوازی متوسط و کارگران و پیشه‌وران و دهقانان اطلاق می‌شد؛ با شعار «حق تعیین سرنوشت ملت» و فریاد زنده باد ملت، با استبداد سلطنتی و اشرافیت جنگیدند و حاکمیت ملت و تشکیل دولت ملی را بر موازین دموکراسی برقرار کردند. ملت سرنوشت خویش را به دست گرفت. از این هنگام، اصطلاح «دولت - ملت» (Etat-Nation)، به معنی حاکمیت ملت، وارد فرهنگ سیاسی جهانی شد. یعنی نظام سیاسی که در آن، منشأ همه قدرتها ناشی از ملت است.

ملاحظه می‌شود که در این حالات، یعنی هر جا که ملت و دولت و کشور مستقلی وجود دارد؛ ولی دولت، هنوز نماینده منتخب مردم نیست. مثلاً «موروثی» ست یا «منشأ الهی» دارد؛ اصل «حق ملل در تعیین سرنوشت خویش»، مضمون و مفهومش دموکراسی و حاکمیت ملت است نه چیز دیگر.

در ایران نیز مسأله از همین قرار است. زیرا ایران کشور مستقلی بوده و هست. این امر، فارغ از نوع حکومت بر سر کار است. می‌خواهد رژیم مستبد پادشاهی باشد یا ولایت مطلقه فقیه! به همین علت در انقلاب مشروطیت نیز کلمه ملت و توده مردم، از هر قشر و طبقه، با معنا و مفهوم یکسانی به کار برده می‌شد. توده مردمی که در رویارویی و چالش با دولت مستبد و شاه مطلق العنان قرار داشتند.

هدف اصلی انقلاب مشروطیت نیز استقرار دموکراسی و حکومت مشروطه بود نه کسب استقلال ملی. انقلاب مشروطیت، یک جنبش دموکراتیک بود نه یک جنبش‌رهایی بخش ملی نظیر اندونزی و الجزیره و ویتنام. در کشورهای اخیر، هدف تشکیل دولت‌های خودی و ملی فارغ از ماهیت‌رژیمی بوده است که می‌بایست روی کار می‌آمد. جنبش‌های رهایی بخش در این سه کشور، به سه نوع حکومت و رژیم سیاسی متفاوت منجر شد.

در کشورهای تحت انقیاد خارجی و مستعمره‌ها، اصل «حق ملتها در تعیین سرنوشت خویش» یا «اصل ملیتها، یعنی هر ملت یک دولت»، اساساً مضمون‌رهایی از قید خارجی داشته و دارد. و هدف مستقیم و غائی آن کسب استقلال، تأمین حاکمیت ملی (souveraineté nationale) و تشکیل دولت مستقل خودی بوده است، نه حاکمیت ملت. زیرا بدو باید کشور و دولت حاکم خودی وجود داشته باشد، تا برای استقرار دموکراسی در آن و تأمین حاکمیت ملت تلاش ورزید.

از آنچه در بالا گفته شد، این سؤال اساسی پیش می‌آید: در مبحث ملی و در کنکاش

برای انطباق اصل «حق ملت‌ها در تعیین سرنوشت خویش»، جای ایران در کجاست؟ آیا جزو کشورهای نوع اول است یا نوع دوم؟ به عبارت دیگر، مضمون واقعی این اصل در انطباق با ایران، آیا عبارت از حق ملت ایران در تمامیت و یکپارچگی آن در تعیین شیوه کشورداری و انتخاب دولت مطلوب خود با استفاده از ابزارها و موازین دموکراسی است؟ یا برعکس، آن گونه که برخی مدعی اند، مضمون اصلی آن همان جنبش‌های بخشی «ملت‌های» ساکن، ایران است که در «قید اسارت» به سر می‌برند و هدفشان تشکیل دولتهای مستقل ملی به تعداد و مدعیان آن است؟

توجه به این امر و ارزیابی درست از واقعیت ایران، در تدوین مشی و سیاستگذاری، اهمیت بسیار دارد و سرنوشت ساز است. زیرا با مسأله حساس حاکمیت ملی و تمامیت ارضی ایران که موضوع مورد علاقه مردم ایران است، تنگاتنگ ارتباط دارد.

اگر ایران جزو کشورهای نوع اول است، که به اعتقاد راسخ من چنین است. در این صورت، انطباق اصل «حق ملل در تعیین سرنوشت خویش» با واقعیت ایران، مفهومی جز استقرار دموکراسی و تأمین حاکمیت ملت واحد ایران در تمامیت آن ندارد. به عبارت دیگر، مقصود برپایی حکومت و دولت برخاسته از اراده ملت ایران در تمامیت آن است نه تک تک اقوام و اقلیتهای متشکله آن. به این ترتیب، هرخواستی، از جمله خودگردانی یا راه حل انجمنهای ایالتی و یا هر طرح دیگر کشورداری، جزو خواستههای دموکراتیک اند نه ملی. به همین ترتیب است رفع مضیقه‌ها از جمله در زمینه فرهنگی و آموزش زبان مادری و امثال آنها. این گونه خواستهها ربطی به اصل «حق ملل در تعیین سرنوشت خویش» ندارد. بل، مطالبات دموکراتیکی هستند که در چارچوب دموکراسی و رعایت موازین و منشور حقوق بشر قرار دارند و بر مبنای آنها قابل حل اند.

روابط اقوام با یکدیگر در ایران سرنوشت تاریخی و زندگی مشترک طولانی آنها، با وضع کشورهاییی که مناسبات مستعمراتی میان آنها برقرار بوده است، کاملاً متفاوت می باشد. وضعیت آنها و مناسباتشان با کشور و دولت سلطه گر حاصل قهر و جنگهای سلطه گرایانه استعماری و الحاق به جبر است. تاریخ و لحظه این جنگها و الحاق و زیر سلطه قرار گرفتن آنها به دقت ضبط در تاریخ است. در تاریخ ایران، جستجوی چنین مناسباتی میان اقوام ساکن آن کار بس بیهوده و آب درهاون کوبیدن است. از سوی دیگر، مقایسه مناسبات اقوام ایرانی تشکیل دهنده ملت ایران با یکدیگر، با وضعیت و زندگی تصنیفی کشورهای چند ملتی نظیر یوگسلاوی و چکسلواکی و امثال آنها که واقعاً تاریخ و سرنوشت مشترکی با هم نداشته و دست پخته دولتهای بزرگ پس از جنگ جهانی اول اند،

نادرست و قیاس مع الفارق است.

سرگذشت پر ماجرای تلاش مردم ایران برای حراست از مرز و بوم میهن ما، تاریخی به مراتب قدیمیتر و طولانیتر از تاریخ دموکراسی نیم بند و زودگذر، در کشور ما دارد. هنوز دموکراسی را به دست نیاورده، به نام آن تمامیت ارضی ایران را به مخاطره نیندازیم و بذل و بخشش نکنیم. سرورانی که به این مسأله از راه دموکراسی و به اتکاء تعهد ما به محترم شمردن نظر مردم نزدیک می شوند؛ در نظر نمی گیرند که ما، همان قدر که به رعایت دموکراسی، یعنی حاکمیت ملت متعهد هستیم، به مراتب در برابر استقلال و حاکمیت ملی و به طریق اولی نسبت به تمامیت ارضی ایران که تبلور خواست و اراده تمامی ایرانیان است، نیز مقیدیم.

من خود آذربایجانی ام و به هویت آذری ام افتخار دارم. ولی مثل هر ایرانی، از هر قوم و تبار، به ملت ایران تعلق دارم و حراست از استقلال و تمامیت ارضی ایران را وظیفه خود می دانم. زیرا باید ایرانی باشد تا در چارچوب آن برای تحقق آزادی و دموکراسی به تلاش برخیزیم و عدالت و برابری را برقرار سازیم. و به میمنت دموکراسی، خواستهای دموکراتیک خود، از جمله خواستهای دموکراتیک اقوام ساکن ایران را، طرح و به تأیید عموم ملت ایران برسانیم. ضرورت تأکید بر پیوند دموکراسی با استقلال ملی و هر دوی آنها با عدالت اجتماعی در همین است. زیرا آرمان ما، رفاه و آسایش و ترقی و تعالی تک تک مؤلفه های قومی تشکیل دهنده ملت ایران در یک کشور مستقل و حاکم بر سرنوشت خویش، در پرتو آزادیها و دموکراسی ست.

۲۰۰۸/۱۰/۱۷

#### یادداشتها:

- ۱- ولادیمیرا ایلچ لنین. «طرح برنامه حزب سوسیال دموکرات روسیه». ژانویه - فوریه ۱۹۰۲، جلد ۶ آثار کامل به فرانسه. صفحه ۲۳.
- ۲- لنین «درباره مانیفست اتحادیه سوسیال دموکراتهای ارمنی»، آثار کامل به فرانسه جلد ۶، (۱۹۰۳/۰۲/۱۵)، صفحه ۴۷۵.
- ۳- لنین «تزهایی در باره مسأله ملی»، آثار کامل به فرانسه جلد ۱۹ (۰۹-۱۳/۰۷/۱۹۱۳)، صفحه ۲۵۵.
- ۴- لنین، درباره حق ملل در تعیین سرنوشت خویش، آثار منتخب دو جلدی به فارسی، جلد اول، قسمت دوم، صفحه ۳۷۰.
- ۵- همان منبع، صفحه ۳۸۲.
- ۶- لنین، «انقلاب سوسیالیستی و حق ملل در تعیین سرنوشت خویش» (تزهها)، ژانویه - فوریه ۱۹۱۶، جلد ۲۲،

صفحه ۱۶۳ .

۷- همان منبع، ۶، صفحه ۱۶۰.

۸- همان منبع، ۶، صفحه ۱۶۴ .

۹، ۱۰، ۱۱، - همان منبع، ۸.

۱۲- لنین، «وظایف پرولتاریا در انقلاب ما»، دهم آوریل ۱۹۱۷، آثار کامل، جلد ۲۴، صفحه ۶۵ .

۱۳- لنین «یادداشت‌های انتقادی در مسأله ملی» (اکتبر - دسامبر ۱۹۱۳)، آثار کامل، جلد ۲۰، صفحه ۳۹ .

۱۴- همان منبع، صفحات ۱۵۸ - ۱۵۹ .

۱۵- لنین، «مشارکت در بحث تاریخ یک صلح بدفرجام»، آثار کامل به فرانسه، جلد ۲۶ (۱۹۱۸/۱/۷)، صفحه

۴۷۳.

۱۶- لنین، کاریکاتوری از مارکسیسم و درباره اکتونومیس امپریالیستی، آثار کامل، جلد ۲۳ (ژانویه - فوریه ۱۹۱۶)،

صفحه ۷۲.

۱۷- همان منبع، ۱۶، صفحه ۷۳ .

۱۸- تاریخ حزب کمونیست اتحاد شوروی، ترجمه فارسی، هدایت حاتمی و عبدالحسین آگاهی، جلد اول، صفحه

۳۶۹.

\* به نقل از مجله تلاش، هامبورگ، سال هفتم، شماره ۳۱، وی ۱۳۸۷، ص ۲-۸.

# نقد و بررسی کتاب

محمد استعلامی

کشف المحجوب هجویری

مقدمه، تصحیح و تعلیقات: دکتر محمود عابدی

تهران، انتشارات سروش ۱۳۸۳ ش، صفحات: ۷۴ + ۱۱۵۴، بها ۷۵۰۰ تومان

کشف المحجوب در میان آثار ادب صوفیانه ایران جای خاصی دارد، از نخستین نوشته های فارسی در این زمینه است، نویسنده آن به راستی عاشق این معانی ست، روشن و بی تکلف حرف می زند، بر فریب و ریای مدعیان پرده ابهام نمی کشد، دلسوختگی خود را هم ناگفته نمی گذارد. نزدیک به سی سال سیر و سفر او در شهرهای خراسان بزرگ، و گاه در دیگر سرزمینهای خاور میانه، دانشجویی را تصویر می کند که برای آموختن و بیشتر آموختن با غربت می سازد و از راه باز نمی ماند، و هنگامی که خسته از سفری بس دراز و دشوار، در لاهور ماندگار می شود، باز همان رهرو عاشق است و جای خود را در دل عاشقان حق چنان باز می کند که او را یکی از قدّیسان روزگار می بینند. پس از مرگ، خاک او زیارتگاه می شود و امروز «داتا گنج بخش» در لاهور، زیارتگاه مسلمان و هندوست، و برای بسیاری از زائران، قاضی الحاجات است و به آنها گنج امید و آرامش می بخشد.

کتاب، پاسخی ست به طالب دیگر ابوسعید هجویری، که گویی در برابر علی بن

عثمان هجویری نشسته است و تمنای او این است:

بیا کن مرا اندر تحقیق طریقت تصوف و کیفیت مقامات ایشان، و بیان مذاهب و مقالات آن، و اظهار کن مرا رموز و اشارات ایشان، و چگونگی محبت خداوند عز و جل، و کیفیت اظهار آن بر دلها، و سبب حجاب عقول از کُنه ماهیت آن، و نفرت نفس از حقیقت آن، و آرام روح با صفوت

آن، و آنچه بدین تعلق دارد از معاملات آن.

و در برابر این سائل، علی بن عثمان هجویری سخن را با «قال المسئول» آغاز می کند، و با این که مسئول به معنایی که ما در فارسی امروز به کار می بریم، در زبان او رایج نیست، در پاسخ وسیع و گسترده او، همین معنی نهفته است و نه دعوی پیشوایی و مرشدی! (ص ۱۰). پاسخ این معلم مسئول، با این عبارت آغاز می شود که:

اندر این زمانه ما، این علم به حقیقت مندرس گشته است، خاصه اندر این دیار - کدام دیار؟ غزنه یا لاهور؟ یا دیار دیگر؟ - که خلق جمله مشغول هوی گشته اند و معرض از طریق رضاء و علمای روزگار و مذعبان وقت را از این طریقت، صورت بر خلاف آن بسته است... خاص و عام خلق از آن به عبارت بسنده کار گشته، و مر حجاب آن را به دل خریدار گشته، و کار از تحقیق به تقلید افتاده... (ص ۱۰ و ۱۱).

در کار هجویری، از این که او روزگاری بر مسند ارشاد و شیخوخت خانقاهی نشسته باشد، و از آن «لاف کرامات و مقامات» که حافظ در مشایخ زمان خود می دیده، و در روزگار هجویری نیز بسیار بوده است، هیچ نشانی نیست. چهره نجیب او گویی با نیک و بد سر دوستی دارد. تنها نسخه دیوان شعرش را، یکی به امانت می گیرد و پس نمی دهد، نام هجویری را از دستنویس می شوید و نام خود را به جای نام او می نویسد و ادعا می کند که این شعرها از اوست. دیگری کتاب دیگرش را که عنوان منهاج الدین داشته است - شاید با مضمون و محتوای همین کشف المحجوب! - به نام خود می کند و هجویری به دزد اشعار خود دعا می کند: تاب الله علیه! و از دزد دیگر بدین گونه سخن می گوید:

یکی از مدعیان رکیک، که کرای گفتار او نکند، نام من از سر آن پاک کرد و به نزدیک عوام چنان نمود که آن وی کرده است، هر چند که خواص، بر آن قول، بروی خندیدندی.

در کشف المحجوب، او تاکید دارد که نام خود را در چند جای کتاب بیاورد و در این کار، جز مقابله با دزدان سخن، به دو فایده دیگر می اندیشد: یکی این که «نام مصنف بدان کتاب زنده باشد، و خوانندگان و متعلمان وی را دعای خیر گویند.» و دیگر این که خواص با شناخت درستی از مؤلف «رعایت حقوق آن بهتر کنند و بر خواندن آن و یاد گرفتن آن به جدتر باشند. و مراد خواننده و صاحب کتاب از آن بهتر برآید.» (ص ۲ و ۳).

کشف المحجوب در میان کلاسیک های ادب صوفیانه، یکی از منابع معتبر مطالعه در احوال و اقوال و عقاید صوفیان است. پس از مقدمه ای که محتوای اثر را خلاصه می کند، با بهایی در تعریف و شرح مباحث اصلی تصوف می آید که به ترتیب، معنای علم، معنای فقر، و معنای تصوف را با استناد به سخنان بزرگان مکتب روشن می کند. چند باب دیگر

درباره مرقع پوشیدن و شرایط آن، درباره اختلاف فقر و صفوت، و درباره شیوه اهل ملامت است. آن گاه هجویری از پیشوایان راه حق سخن می گوید: یک باب به اقوال و احوال خلفای راشدین اختصاص دارد، یک باب درباره امامان اهل بیت است از امام حسن مجتبی تا امام جعفر صادق، یک باب درباره اصحاب صفة، یک باب درباره کسانی از تابعین که در شمار صوفیان اند مانند اویس قرنی و حسن بصری و هرم بن حیان. باب دیگر اتباع التابعین را یاد می کند، یعنی زاهدانی که در قرن دوم و سوم می زیسته و با تابعین دیدار و آشنایی داشته اند، و در آن باب، هجویری از همه صوفیان قرن دوم تا اواخر قرن سوم سخن می گوید. در باب یازدهم به مشایخ نامدار تا قرن پنجم هجری و به معاصران خود، و خاصه به نامداران قرن پنجم چون قشیری و بوسعید و ابوالحسن خرقانی هم می پردازد. پس از این بابها که گاه به چند صفحه، و گاه به بیش از صد صفحه می رسد، یکی از بخشهای مفصل کشف المحجوب، طبقه بندی فرقه های صوفیان است که در آن زمینه های فکری هر فرقه، و این که پایه گذار هر فرقه کیست؟ مطرح می شود، و این طبقه بندی در واقع برگرفته از آثار پیش کسوتانی مانند ابونصر سراج طوسی و ابوعبدالرحمن سلمی ست، و نظرهای خاص هجویری را هم در بر دارد. در بابهای پانزدهم تا بیست و پنجم کتاب، معنای عنوان کتاب روشن می شود: هر باب کشف یکی از حجابها، با گشودن یکی از درهای معرفت عالم غیب، و مباحثی است به ترتیب در معرفت پروردگار، در توحید، در ایمان، در طهارت باطن و توبه، در نماز، در زکات، در روزه داشتن، در حج، در صحبت و آداب و احکام آن، در بیان الفاظ و حقایقی که بر زبان رهروان است. باب آخر کتاب، درباره سماع و وجد، و عقاید موافق و مخالفی است که بزرگان این مکتب در این باره داشته اند.

\*\*\*

پیش از این نشر تازه کتاب، کشف المحجوب از حدود صد و پنجاه سال پیش در لاهور، در سمرقند و در سال ۱۹۱۸ م. به تصحیح والتین ژوکوفسکی در سن پترزبورگ - در آن روزها لنین گراد!- به چاپ رسیده و از میان همه آن چاپها، کار ژوکوفسکی در نظر پژوهندگان ادب صوفیانه اعتبار بیشتری یافته و بیش از هشتاد سال مرجع استادان و دانشجویان بوده است. اما روشن است که با گذشت زمان، پیدا شدن دستنویسهای تازه یک کتاب، و بررسی آثار دیگری که با آن ربط دارد، انتظار کاری دوباره و با مزایای بیشتر، خاصه در ادب و فرهنگ دیرین یک سرزمین، انتظاری منطقی است و نشر تازه کشف المحجوب، این انتظار را با توفیقی شایسته تمجید و قدردانی پاسخ گفته است.

مقدمه مبسوطی که بر کتاب افزوده شده، حاوی همه معلوماتی است که درست خواندن و

درست فهمیدن محتوای آن را آسان می کند، و مواردی هم هست که یافتن اطلاعات درست تر یا دقیقتر از سرگذشت هجویری و کتاب او، با تمام کوششی که صورت گرفته، ممکن نبوده است. با این حال در آن موارد هم اگر سخن با حدس و گمان بیان شده، حدس و گمانی ست که با منطقی همراه است. در این مقدمه، عابدی از منابع مطالعه در احوال هجویری، سفرهای دور و دراز او، پیران طریقت او، و آثار دیگر او که از میان رفته است سخن گفته، و نیز به آثار مقدم بر کشف المحجوب - اللع ابونصر سراج، طبقات الصوفیة سلمی، رساله قشیریة - و آنچه پس از کار هجویری پدید آمده و زمینه مشابهی با کشف المحجوب دارد - تذکرة الاولیاء عطار، فصل الخطاب خواجه محمد پارسا، نفحات الانس جامی - پرداخته و معلومات فشرده و مفیدی را که به استقاده بهتر از اثر هجویری کمک می کند، بر کتاب او افزوده است.

از ایران شناسان سرزمینهای دیگر، والتین ژوکوفسکی یکی از آنهایی ست که وسعت اطلاع او از ادب فارسی و آشنایی گسترده او با دستویسهای کهن، و بیش از آن، کوشش صمیمانه او برای رسیدن به پاسخهای درست، جای حرف ندارد، و حرمت کار او روی کشف المحجوب، نیز مشمول همین داوری ست. اما این که با گذشت زمان و فراهم شدن امکان، انتظار کاری جامع تر و سودمندتر بدیهی و منطقی ست. این نشر تازه کشف المحجوب یک نمونه آن است، و در آن کم نیست مواردی که در خواندن لفظی یا عبارتی در همان دستنویس اساس کار ژوکوفسکی، عابدی آن عبارت را درست تر از ژوکوفسکی خوانده، و جان سخن این که در این نشر تازه، متن درست تری از کشف المحجوب پیش روی ماست، که با بهره مندی از امکانات کنونی چاپ و نشر، و با نقطه گذاری و نیز با دقت بیشتر عرضه شده است.

امتیاز دیگر این نشر کشف المحجوب، تعلیقات مفصل و جامعی ست که بیش از سیصد صفحه بر مقدمه و متن افزوده، و پاسخگوی بیشتر پرسشهای خوانندگان است. در تعلیقات کتاب، عابدی به مهمترین آثاری که به احتمال یا به یقین مرجع و مأخذ هجویری بوده، به منابعی که عین عبارت هجویری در آنها نقل شده، به مواردی که عبارت کشف المحجوب برگرفته یا ترجمه از قرآن یا حدیث است، به روایاتی که شرح یک عبارت هجویری را روشن می کند، و نیز به شرح و توضیح اصطلاحات صوفیانه و واژه های دور از زبان فارسی امروز، پرداخته و در آنچه باید گفت کوتاهی نکرده است. روشن است و باز باید گفت، که اگر بخشی از این توضیحات فقط اشاره به مأخذ است، و عین عبارات مأخذ به تمامی نقل نشده، ضرورتی هم نبوده است. برای مثال در توضیح «طلب العلم فریضة علی



کل مُسلم» ترجمه حدیث را داریم، و این که اصل آن را با عبارت متفاوت آن را در کدام مرجع می توان یافت؟ اشاره ای به عنوان آن مرجع و صفحه مربوط کافی ست، و اگر بخواهیم عین عبارات مراجع را هم اضافه کنیم، فقط بر حجم کتاب افزوده ایم، بی آن که سخن تازه ای گفته باشیم. با این حال، عابدی در شرح حدیث، به عبارتی که متأخران بر آن افزوده اند - علی کل مسلم و مُسلمه - نیز پرداخته و زاید بودن آن را یادآوری کرده است که در اصل حدیث، مُسلم یعنی زن و مرد مسلمان هر دو، و این تصرف در عبارت حدیث، ضرورتی و منطقی ندارد.

مواردی هم هست که در پی یک توضیح به توضیح صفحات بیشتر اشاره شده، که آن هم منطقی ست و بار سنگینی بردوش خواننده نیست که آن صفحه را باز کند، و آنچه را می خواهد بیابد. در این تعلیقات، موارد بسیاری هست که سراغ روایتی همانند روایت صاحب کشف المحجوب یا عین آن را، در منابع دیگر می توانیم پیدا کنیم و باز، نیازی به نقل تمام عبارات آن منابع نیست. اگر من به عنوان یک پژوهشگر، در پی سوابق روایتی یا مطلبی در این کتاب باشم، همان ارجاع به منابع دیگر برای من بس است. جان کلام این که تعلیقات عابدی بر کشف المحجوب، نمونه سودمندی از شرح و توضیح یک متن کلاسیک است.

مواردی هم هست که در تعلیقات این کتاب بیش و کم جای حرف دارد: یک نمونه، در شرح عبارتی از صفحه ۴۶۷ است که سلطانی - هر که بوده - ششصد درم سنگ، زر خالص برای درویشی می فرستد و پیغام می دهد که این پول را به گرما به بده! درویش به حمام می رود و پس از شستشو تمام آن زر را به گرما به بان می دهد. این مطلب، خود نیازی به توضیح ندارد، اما در تعلیقات کتاب، برای شرح پول گرما به به معنای وجهی ناقابل، به روایت نظامی عروضی در چهار مقاله و صله شاهنامه اشاره شده است که فردوسی به گرما به می رود و هنگام بیرون آمدن، تمام صله سلطان غزنوی را به حمامی و فقاعی می بخشد. علاوه بر این که این شرح ضرورتی ندارد، روایت نظامی عروضی هم بی پایه است و چندان مناسبی ندارد که در این تعلیقات بیاید. هنگامی که اولین تدوین شاهنامه حکیم طوس در سال ۳۸۴ ق. به انجام رسید، محمود غزنوی تازه سری تو سرها در آورده بود و سلطان نبود که با فردوسی قرارداد حق التألیف شصت هزار دیناری امضا کرده باشد، و اگر شاهنامه شصت هزار بیت می شد - که شصت هزار بیت نبوده و نیست! - سلطان چگونه از پیش شماره ابیات را می دانست تا پرداخت آن رقم را بپذیرد؟ سرودن شاهنامه یک رسالت ملی و فرهنگی آن روزگار است که پیش از حکیم طوس، کسانی دیگر در پی آن رفته بودند.

او این وظیفه ملی و فرهنگی را به تمام و کمال به انجام رسانید، و این مقتضای شرایط اجتماعی ایران پس از طلوع فرمانروایی سامانیان بود که زمینه بازگشت به مفاخر ایران کهن و آفرینش اثری چون شاهنامه را فراهم کرده بود، و همه روایاتی که سرودن شاهنامه را به حمایت سلطان غزنه ربط می دهد، به اندازه همین روایت نظامی عروضی بی پایه است. یک نمونه دیگر از مواردی که جای حرف دارد، توضیح «ورع» در صفحه ۶۳۴ تعلیقات است که پس از تعریف درست ورع، اشاره ای به ورع حافظ شده است و این بیت: من از ورع، می و مطرب ندیدم زین پیش / هوای مغیجگام در این و آن انداخت. در کلام حافظ، ورع یکی از کلماتی است که بیشتر با لحن طنز به کار می رود، و با تعریف آن در کتابی چون کشف المحجوب ربط ندارد، و مثال روشن آن این بیت است: به آب دیده، بشویم خرقة ها از می / که موسم ورع و روزگار پرهیز است!

سخن را کوتاه کنم که با نظر به تمام جهات این کار، تصحیح متن کشف المحجوب، با دستنویسهای کمی که از آن بر جای مانده است، افزودن مقدمه ای مبسوط و پرمایه، و تعلیقاتی جامع و سودمند بر آن، و آنچه ناگفته ماند، بیش از دوست صفحه فهرستهای گوناگون که خواننده را به تمام مندرجات این اثر هدایت می کند، کار بزرگی است، و روان علی بن عثمان هجویری هم باید از آن شاد باشد و توفیق بیشتر دکتر محمود عابدی را از درگاه پروردگار تمنا کند.

مونتریا، کانادا

نقد و شرح قصاید خاقانی

بر اساس تقریرات استاد فروزانفر

مقدمه و تحلیل، ویرایش متن، گسترش شرح و فهرستها از دکتر محمد استعلامی در ۲ جلد: جلد اول، مقدمه و نقد و شرح قصیده های ۱ تا ۶۴، جلد دوم قصیده های ۶۵ تا ۱۳۲، انتشارات زوار، تهران، ۱۳۸۷، صفحات: ۱۴۳۹، بهای دو جلد ۲۲۰۰۰ تومان

جلد اول کتاب آغاز می شود با: بدیع الزمان، نادره روزگار ما: ص ۳ تا ۶، راهنمای بخشها: ص ۷ تا ۱۰، مقدمه ای بر نقد و شرح قصاید خاقانی: ص ۱۱ تا ۵۶: ۱- سرگذشت خاقانی، ۲- سفرها، ۳- سروده های زندان، ۴- ستایش نامه ها، ۵- سوک نامه ها، ۶- قصیده ترساییه، ۷- از خاقانی چه مانده است؟ ۸- زبان، اندیشه و تعبیر، ۹- خاقانی و

شاعران دیگر، ۱۰ - ایران در شعر خاقانی. گزارش کار این کتاب و مآخذ کار: ص ۵۷ تا ۶۱، صورت مآخذ اصلی این شرح قصاید و مقدمه آن: ص ۶۱ تا ۶۳.

متن: نقد و شرح قصاید خاقانی از شماره ۱ تا ۶۴، ص: ۶۷ تا ۷۱۹

جلد دوم: نقد و شرح قصاید خاقانی از شماره ۶۵ تا ۱۳۲: ص ۷۲۵ تا ۱۳۹۸، پیوستها.

نمایه: فهرست نامها و تعبیرهای خاص: ص ۱۴۰۱ تا ۱۴۳۵؛ چرا؟ و چرا نه؟. خاتمه ای بر نقد، و شرح قصاید خاقانی: ص ۱۴۳۶ تا ۱۴۳۹

بی تردید همه کسانی که در رژیم پیش در ایران تحصیل کرده اند، در کتابهای قراءت فارسی دوره دبیرستان با خواندن قصیده «ایوان مدائن» (هان ای دل عبرت بین از دیده نظر کن هان / ایوان مدائن را آینه عبرت دان) با نام خاقانی سراینده این شعر ماندگار آشنا شده اند. نویسنده این سطور در مدت هفت سال تدریس در دبیرستان البرز بارها این قصیده را که بیتهای بسیار دشوار آن را در کتاب درسی حذف کرده بودند به دانش آموزان دوره اول دبیرستان درس داده و همیشه خود متوجه بوده است که فهم برخی از بیتها، با وجود توضیحاتی که داده می شد برای دانش آموزان به سادگی امکان پذیر نبود. دانش آموزان دوره دبیرستان، اگر اشتباه نکنم، از خاقانی همین قصیده را خوانده اند و دیگر هیچ. در سالهای آخر رژیم پیش نیز که علی دشتی کتاب جالب توجه خاقانی شاعری دیر آشنا را منتشر کرد، عده ای از علاقه مندان به ادب فارسی و به خصوص جوانان با خواندن آن کتاب، خاقانی را بیشتر و بهتر شناختند. از قصیده «ایوان مدائن» و کتاب خاقانی شاعری دیر آشنای دشتی که بگذریم خاقانی با آن که از شاعران بزرگ زبان فارسی ست که در اواخر عهد قصیده سرایی یعنی در قرن ششم هجری در شروان ظهور کرده است، جز آنان که سر و کارشان با ادبیات فارسی ست، کمتر کسی دیوان او را دیده است. اگر در طی قرنهای گذشته تا به امروز علاقه مندان به شعر و شاعری - نه متخصصان - بارها به سراغ دیوان حافظ، و کلیات سعدی، مثنوی مولانا جلال الدین و غزلیات شمس و دیوان شاعرانی چون فرخی سیستانی و منوچهری دامغانی و انوری و ناصر خسرو و امثال ایشان رفته اند، به ندرت کسی به سراغ دیوان خاقانی رفته، و اگر این دیوان در دسترس او نیز بوده است و به قصد خواندن آن را در دست گرفته باشد، پس از خواندن حداکثر یکی دو صفحه آن را به کناری گذاشته است زیرا زبان خاقانی زبانی دشوار و پر از تعقید است و فهم آن بسیار دشوار. او حتی وقتی فی المثل درباره «صبح» شعری سروده، آن را چنان با الفاظ دشوار و مفاهیم دور از ذهن آمیخته است که خواننده علاقه مند را از «صبح» بیزار می کند. البته بحث درباره غزلیات او خارج از این مقوله است.

این فقط خوانندگان عادی نیستند که شعر حافظ و سعدی و مولانا را کم و بیش می فهمند، ولی از عهده فهم قصاید خاقانی بر نمی آیند. بدین جهت بوده است که در قرنهای پیش چند شرح بر دیوان او نوشته اند. استاد بزرگ ما بدیع الزمان فروزانفر نیز در کتاب سخن و سخنوران (چاپ ۱۳۰۸ و ۱۳۱۲) به این موضوع تصریح کرده است:

او [خاقانی] در بیان معانی ساده، با عبارات عالمانه، بدان ماند که پیوسته با خود سخن رانده، یا همه شنوندگان را در دانستن مقدمات ادب و فلسفه و طب، همتای خود پنداشته است... و هم به قضیت انصاف باید گفت: رنج خوانندگان در ادراک مقاصد او با نتیجه ای که پس از غور و دقت و مراجعه به شروح حاصل می کنند، برابر نیست (ص ۴۶، نقل به اختصار از سخن و سخنوران)

آقای دکتر استعلامی نیز نوشته است که وقتی ما دانشجویان مشکلات خود را [درباره قصاید خاقانی] با استاد در میان می نهادیم

گاه آن نادره روزگار هم از پاسخی که برای ما داشت، راضی نبود و از فحوای سخنش، پرسشی به خاطر می آمد که چرا باید خاقانی سخن خود را این قدر پیچیده کند که اگر خود او را هم به فرض از عالم ارواح به این دنیای «سیه کاسه» (قصیده ۱۰۸: ۲۶) بازگرداند، گاه نتواند بگوید که چه می خواسته است بگوید. (ص ۱۴۳۶) و بدین سبب، «چند بار پیش آمد که پس از تقریر و بیان یک معنی، با همان نوای دلنشین خراسانی اش می فرمود: «خودش کشته...» (ص ۴۵)

با وجود شرحهایی که بر دیوان خاقانی نوشته اند، اظهار نظر دکتر استعلامی درباره آنها صحیح است:

... و تا امروز هیچ شرحی که شما بتوانید آن را کنار دست خود بگذارید و با کمک آن شعر خاقانی را درست بخوانید و آسان بفهمید، در دسترس نیست. در این شرح قصاید خاقانی هم، که من در تألیف آن از افاضات چند تن از استادان بزرگ معاصر - و بیش از همه از استاد فروزانفر - بهره مند بوده ام، مواردی هست که پرسشها پاسخ قطعی ندارد، هرچند که نسبت این موارد، کمتر از یک در هزار است...» (ص ۴۳).

مؤلف کتاب در موارد متعدد در ضمن شرح بیتی به این موضوع تصریح کرده و این امر حاکی از آن است که حتی استاد فروزانفر هم برای آن بیتها پاسخ قطعی نداشته است.

ناگفته نماند که دشواری فهم بسیاری از ابیات قصاید خاقانی تنها مربوط به دشواری الفاظ آن نیست زیرا برای فهم آن خواننده باید «با مباحث و مسائل دیگری که خاقانی در آن روزگار با آنها آشنا بوده است آشنا باشد. او گرفتار مضامین دور از ذهن است که آنها را بی استثناء در ستایش نامه ها، سوکنامه ها، وصف طبیعت و شهرها و جز آنها به کار برده است. او حتی در قصیده ۸۶ بیتی: «صبحگاهی سر خوناب جگر بگشاید / ژاله

صبحدم از نرگس نر بگشایید...» که در مرگ پسر بیست ساله اش و یقیناً از سرِ درد سروده است از این گونه مضامین دور از ذهن دست برداشته است.

خاقانی در غم او، همه را به گریستن می خواند، تا سرِ خوناب جگر را بگشایند و سیل خون را از جگر به بام دماغ بیاورند و از ناودان مژه فروریزند. برای همراهی با دل دردمند او، چنان ناله برآرد، که چنبر آسمان شعبده باز را درهم بشکند. از شادی روزه بگیرند، و روزه را به خونریز سرشک افطار کنند. لعبت چشمها، آبتن بچه های خونین اشک است، و انتظار لحظه زادن را می کشد، و زه این حامله وقت شمر را باید گشود. (ص ۳۲-۳۳، قصیده ۴۶)

آقای دکتر استعلامی در سبب تألیف کتاب حاضر نوشته است در سال ۱۳۴۰ استاد فروزانفر در روزهای پنجشنبه به ما دفتر دوم مثنوی مولانا جلال الدین را درس می داد و روزهای سه شنبه به پرسشهایی که در متون دیگر داشتیم جواب می داد. در یکی از روزهای سه شنبه پیشنهاد کردم اجازه می فرماید که در روزهای سه شنبه نیز ما دانشجویان مشکلات یک متن مشخص را که خودمان نمی توانیم آنها را حل کنیم، در کلاس مطرح کنیم. استاد موافقت کرد و این کار تا اردیبهشت ۱۳۴۴ ادامه داشت بدین شرح که من و دو سه دوست همدرس - که بعد چند تن دیگر هم با ما همراه شدند - در هر هفته سی تا چهل صفحه از قصاید خاقانی را می خواندیم و مشکلات خود را از استاد می پرسیدیم و پاسخ وی را یادداشت می کردیم. در این مدت توانستیم ۱۳۲ قصیده خاقانی را بر اساس دیوانی که به کوشش توانفرسای استاد سید ضیاء الدین سجادی ویرایش و منتشر شده بود - و هنوز معتبرترین نشر دیوان خاقانی است - بخوانیم و مشکلات خود را از استاد پرسیم» (ص ۴-۵). این یادداشتها بیش از چهل سال در میان کارهای من بود. اگر به همان صورتی که یادداشت کرده بودم چاپ می شد، به درد هیچ کس نمی خورد. زیرا بیش از پنجاه درصد این شرح [کتاب حاضر] در آن یادداشتها نبود، چه یادداشتها فقط مشتمل بود بر پاسخ مشکلات ما دانشجویان در آن سالها.»

و اما شیوه کار مؤلف بدین شرح است که پس از مقدمه مفصل و سودمندی که در ۵۷ صفحه بر جلد اول نوشته، به نقد و شرح یکایک قصاید خاقانی، بر اساس دیوان ویرایش ضیاء الدین سجادی پرداخته است. پیش از هر قصیده، نخست مقدمه کوتاهی نوشته است که برای نمونه مقدمه قصیده اول: «جوشن صورت برون کن، در صف مردان درآ...» را نقل می کنم:

موضوع قصیده: توحید، موعظه و ستایش پیامبر (ص)

درباره این قصیده: با این که خاقانی صوفی مشرب نیست، زبان و مضامین این قصیده بیشتر صوفیانه است، و در ستایش پیامبر و به کار بردن تعبیرهای قرآن هم برداشتهای عارفانه با کلام او همراه است. ستایش پیامبر در دوازده قصیده دیگر این دیوان (قصیده های ۲، ۳، ۴، ۵، ۱۳، ۶۹، ۷۰، ۷۳، ۸۹، ۹۲، ۹۴ و ۱۰۷) نیز آمده است. یک موضوع دیگر هم که در سخن خاقانی مکرر مطرح می شود، گله از غربت شروان است و دوستانی که «نیم دوست» هم نیستند («بیت ۲۴) و غالباً این گله ها با خودستاییهای خاقانی همراه است. وزن، تعبیرها و مضامین این قصیده متأثر از قصاید سنائی ست. (ص ۶۷)

سپس متن قصیده از ویرایش ضیاء الدین سجادی نقل گردیده است با ذکر شماره بیتها، و بعد شرح هر یک از ابیات.

وی همچنان که در مقدمه قصیده اول نوشته است موضوع این قصیده در ۱۲ قصیده دیگر تکرار شده است، در موارد دیگر نیز به همین صورت گزارش داده است که فی المثل: قصیده شماره ۷: ستایش منوچهر شروانشاه در ۱۲ قصیده، قصیده ۱۷: ستایش اتابک مظفرالدین قزل ارسلان در ۵ قصیده، قصیده ۱۸: شکایت از زندانی شدن در ۴ قصیده، قصیده ۲۰: ستایش شاه اخستان و همسر او در ۴ قصیده، قصیده ۳۰: وصف کعبه و ستایش پیامبر در ۷ قصیده... تکرار شده است.

مؤلف درباره ممدوحان خاقانی نیز به درستی اظهار نظر کرده است: «اگر از من پرسید که نخستین ممدوح خاقانی کیست؟ بی تردید و تأمل می گویم که نخستین و برجسته ترین ممدوح او افضل الدین بدیل خاقانی شروانی ست. قصاید او بر است از تأکید بر برتری «من» بر شاعران دیگر: شهید بلخی و رودکی و فرخی سیستانی و عنصری، رشید الدین وطواط، سنائی، امیر معزی، و شاعران عرب: امرؤالقیس، اعشی، لیبید بحتری، حسان ابن ثابت ستایشگر پیامبر. از شاهان و حاکمان و وزیران، بیش از همه دو حاکم ولایت شروان فخرالدین منوچهر بن فریدون و پسرش ابوالمظفر اخستان در شعر خاقانی ستایش شده اند، که حاکمان محلی یک ولایت کوچک تابع حکومتهای دیگر بوده اند و در تاریخ چنان اعتباری نداشته اند که حتی آغاز و انجام حکومت آنها به دقت ثبت شده باشد. شاعر درباره این دو تن و دیگر ممدوحان خود در اغراق گویی بر گذشتگان پیشی گرفته است چنان که فی المثل در وصف شکارگاه منوچهر شروانشاه می خوانیم

شکارها با اشتیاق به سوی پیکان دوشاخه تیر او می آیند، و وقتی که تیر با پیکان دوشاخه او خون آنها را می ریزد خون با نقش «الله اکبر» روی زمین جاری می شود و جان صید در هوا الحمدلله می گوید.....» (با یک تیر می تواند هفتاد و سه کشتی دشمنان را از هم بشکافد) (ص

۲۸-۲۹، قصیده ۱۰).

اگر ظهیرالدین فاریابی، نه کرسی فلک را زیر پای اندیشه خود می گذاشت، تا بوسه بر رکاب قزل ارسلان دهد!... خاقانی هفت گردون را در هشت حرف نام قزل ارسلان می دید، و همان هشت حرف را به صورت مهر نیوت بر شانه پیامبر می نشاندا!» (قصیده ۳۴، بیت ۴۳ و ۴۵، ص ۵۴)

دکتر استعلامی درباره قصیده معروف: «فلک کثر و تر است از خط ترسا / مرا دارد مسلسل، راهب آسا...» در ستایش عزالدوله قیصر، و درخواست حمایت برای رهایی از زندان، هم در مقدمه کتاب، در زیر عنوان «قصیده ترسائیه» (ص ۳۴-۴۰) و هم در شرح آن قصیده (ص ۱۵۲-۱۶۳) به شرح سخن گفته است. وی از جمله از مقاله مینورسکی در شصت سال پیش که برای نگارش آن از بزرگانی مانند علامه قزوینی و سید حسن تقی زاده و از نوشته های استاد فروزانفر نیز استفاده شده است، و ترجمه فارسی آن به توسط استاد عبدالحسین زرین کوب، و سپس با افزودن یادداشت هایی به آن توسط همو که در تهران با عنوان دیدار با کعبه جان به چاپ رسیده، نوشته است این قصیده:

از سنگین ترین سروده های خاقانی ست... پر از الفاظ و اصطلاحاتی ست که به سرگذشت و آیین مسیح، به آداب کلیسا، به ناموران تاریخ مسیحیت و حتی به خرافات نصارا مربوط است... مؤلف در ضمن به ایراد برخی از دوستان و همکارانش نیز اشاره کرده است که به وی تذکر می داده اند «که اصلاً چرا باید برای فهم این مضامین و تعبیرهای پیچیده خاقانی و کسانی چون او این همه مغز و اعصاب خود را بیازاریم»، پاسخ وی به آنان این بوده است که برای فهم متنهای دشوار باید کوشید و با آن که سالها درگیر این کار سنگین بوده ام «یک لحظه با خود نگفتم ام که این کار را رها کن تا دیگری بکند.» چه این کار به نظر من «مسئولیتی ست فرهنگی و ملی و انسانی، که در یک یا دو کتاب، یا به دست یک یا دو تن کار آن به پایان نمی رسد.» (ص ۱۴۳۶-۱۴۳۸) وی در پایان جلد دوم به دوازده هزار ساعتی که روی نقد و شرح قصاید خاقانی کار کرده- و هنوز به بازار کتاب نرسیده! تصریح کرده است. در نظر داشته باشیم که دوازده هزار ساعت کار در نقد و شرح قصاید خاقانی به هیچ وجه با دوازده هزار ساعت کار درباره دیوان دیگر شاعران قابل مقایسه نیست.

در پایان این مختصر به این موضوع اشاره ای بکنم و از آن بگذرم که اگر تا امروز کسانی مانند نویسنده این سطور به بهانه دشواری قصاید خاقانی به سراغ دیوان او نمی رفتند، اینک با شرح قصاید خاقانی به توسط دکتر استعلامی دیگر بهانه ای ندارند.

کوشش آقای دکتر استعلامی در تألیف این کتاب که به یقین علاوه بر صرف دوازده هزار ساعت کار، با رنجی توانفرسا همراه بوده، مشکور است.

# کلاسی و آثار فارسی

## نظام حکومتی جمهوری اسلامی. دین، قانون و مطلقیت قدرت

نوشته اصغر شیرازی، ناشر: کتاب چشم انداز، پاریس، ۱۳۸۷، صفحات: ۳۲۷، بها ۱۹ یورو

فهرست مطالب: بخش اول: ساختار قانون اساسی جمهوری اسلامی: ۱- تضادهای قانون اساسی، زیر ۳ عنوان؛ ۲- فرایند تدوین قانون اساسی جمهوری اسلامی، زیر ۶ عنوان؛ ۳- جدال بر سر ولایت فقیه، زیر ۳ عنوان؛ بخش دوم: ابطال عناصر دموکراتیک قانون اساسی: ۴- تمرکز قدرت در ارگان رهبری، زیر ۶ عنوان؛ ۵- سلب حاکمیت ارگانهای منتخب مردم، در زیر ۶ عنوان؛ ۶- سلب حقوق اساسی از شهروندان، در زیر ۶ عنوان؛ ۷- حکومت فقهی، زیر ۲ عنوان. بخش سوم: سرگذشت عناصر شرعی قانون اساسی: ۸- پذیرش اجتناب ناپذیر قوانین شرعی، زیر ۳ عنوان؛ ۹- براءت از شرع از طریق توسل به قاعده ضرورت، زیر ۷ عنوان؛ ۱۰- براءت از شرع به کمک «شرط ضمن عقد»، زیر ۳ عنوان؛ ۱۱- احکام حکومت در براءت از شرع، زیر ۳ عنوان؛ ۱۲- نقش مصلحت نظام در براءت از احکام، زیر ۳ عنوان؛ ۱۳- بحران حوزه و فقه، زیر ۶ عنوان. جمع بندی و نتیجه گیری: محیط تاریخی تدوین قانون اساسی؛ تقسیم قدرت در عمل یا ساختارهای سه گانه حکومت اسلامی؛ جدایی دین از حکومت؛ آخوند سالاری؛ تکمله؛ حواشی؛ منابع

مقدمه کتاب این چنین آغاز شده است:

«قانون اساسی جمهوری اسلامی آکنده از تضادهاست، تضادهایی متأثر از اختلافات اجتماعی و سیاسی موجود بین نیروهای شرکت کننده در انقلاب در فاصله دی ۱۳۵۷ و آذر ۱۳۵۸، و ناشی از تناسب بالفعل قدرت آنها در محیط تاریخی تدوین این قانون. در این میان دو تضاد اساسی ترند؛ اساسی تر از آن رو که اولاً نماینده دو رویکرد متفاوت به امر حکومت هستند و ثانیاً از این جهت که برخورد نیروهای اصلی اجتماعی- سیاسی این دو، در سالهای بعد از تصویب نهایی این قانون نیز در تحول حکومت تأثیر زیادی داشته اند. این دو تضاد عبارتند از:

۱- تضاد میان عناصر شرعی و عرفی قانون اساسی. تضاد بین این عناصر، تضاد بین یک ادعا و یک واقعیت است. ادعا در این گفته انعکاس می یابد که یک حکومت مبتنی بر شرع و به صدارت فقها قادر



به پاسخگویی به همه مسائل جامعه ایران می باشد. این در حالی ست که حتی قانون اساسی این حکومت آکنده از مفاهیم و مقرراتی ست که هیچ پایه و سابقه ای در شرع ندارد و بنا به اضطرار از منابع غیر اسلامی به عاریت گرفته شده است.

۲- تضاد بین عناصر دموکراتیک و عناصر ضد دموکراتیک قانون اساسی. این تضاد ریشه در دو نظریه متضاد درباره حاکمیت دارد که هر دو در این قانون جای گرفته اند. یکی حاکمیت را حق مردم می داند، بنا بر این رو به دموکراسی دارد، و دیگری آن را از آن خداوند، یا به عبارت دیگر فقها می شمرد، که خود را حجت و آیت او می خوانند. در کنار و آمیخته با این دو تضاد، یک تضاد دیگر هم در قانون اساسی وجود دارد که کمتر به چشم می خورد، و آن، تضاد بین عناصر اسلامی، ولی غیر ولایت فقها بی آن قانون در یک طرف، و عناصر ولایت فقها بی آن در طرف دیگر است.

در حالی که حامیان ولایت فقیه تعینات اسلامی موجود در مقدمه و بسیاری از اصول قانون اساسی را دلیل تأیید حکومت مطلقه فقها می دانند درک مخالفان آنها از همان تعینات، ناظر بر محدودیت ولایت فقهاست. این تضاد نتیجه امتیازی ست که حامیان ولایت مطلقه فقیه تفویض آن را به رقبای اسلامی خود، در زمان تدوین قانون اساسی، صلاح می دیدند. اما در این کتاب، این تضاد در ضمن بررسی آن دوی دیگر تحلیل شده است. و البته، هر جا تصریح جداگانه آن لازم بوده، این تصریح انجام گرفته است....»

آقای شیرازی در تألیف این کتاب به قول معروف سنگ تمام گذاشته است و به این جهت در این مختصر نمی توان حق مطلب را ادا کرد. فقط به برخی از نکاتی که در کتاب مطرح گردیده است اشاره ای می کنم و می گذرم. وی نوشته است: «در فاصله سه ماه و نیمی که بین شروع کار مجلس خبرگان و رفراندوم قانون اساسی در ۱۱ و ۱۲ آذر ۱۳۵۸ قرار داشت حوادث سیاسی مهمی در ایران رخ دادند که بی تأثیر در کار این مجلس نبودند. برخی از این «حوادث» را احتمالاً به همین منظور «ایجاد» کردند. از جمله مبارزه قهرآمیز بین سازمانهای سیاسی کرد و دولت مرکزی. تضاد بین جنبش خودمختاری طلبانه این سازمانها و گرایش تمرکز و انحصارطلبانه حاکمان جدید....» تظاهرات هواداران آیت الله شریعتمداری، فوت آیت الله طالقانی - که وی از پیش مخالفت خود را با «ولایت امر و امامت امت» در ایران به اختصاص فقیه یا فقهایی عادل در زمان غیبت ولی عصر اعلام کرده بود، اشغال سفارت امریکا، استعفای بازرگان، تجاوز به حقوق دموکراتیک نیروهای مخالف که به ممنوع کردن انتشار آبندهگان پر تیراژترین روزنامه وقت که بیشترین نقدها به ولایت فقیه هم در آن منتشر می شد، و تعطیل ۴۱ روزنامه و مجله دیگر، در روز افتتاح مجلس خبرگان، خمینی هرگونه فعالیت حزب دموکرات کردستان ایران را ممنوع کرد، سه روز بعد مصادره اموال هدایت الله متین دفتری، دبیر جبهه دموکراتیک ملی صادر شد، در همان روز دفتر مرکزی مجاهدین خلق ایران را بستند. البته در کنار این حوادث، فعالیتها بی هم برای حمایت مستقیم از مجلس خبرگان در جریان بود. کار مجلس خبرگان در روز ۱۵ آبان ۵۸، پس از سه بار تمدید فرصت مقرر خاتمه یافت. رفراندوم در روزهای ۱۱ و ۱۲ آذر برگزار شد. می گویند بیش از ۱۵ میلیون نفر از ۲۱ میلیون نفر صاحبان حق رای در آن شرکت کردند و ۷۸۵۱۶ نفر از شرکت کنندگان رای مخالف دادند. (ص ۴۷ و ۴۸).

مؤلف، در «تکمله» از جمله به تکر و بهای احمدی نژاد رئیس جمهوری پرداخته و نوشته است، هر یکی

از این جلوه های متعدد آن را می توان در دعوی ارتباط بین احمدی نژاد با امام زمان و دیگر مقدسان و مقدسات دینی مشاهده کرد که ور دستها به تبلیغ آنها پرداختند. چنان که «مصباح یزدی از یک عالم اهوازی نقل می کند که مرده رئیس جمهوری شدن احمدی نژاد را پیشاپیش در خواب از عالم غیب دریافت کرد. سخنگوی دولت او (غلامحسین الهام) انتخاب او را معجزه ای ناشی از لطف الهی می خواند. همسر این سخنگو کتابی می نویسد: درباره «معجزه هزاره سوم» که همین ظهور احمدی نژاد باشد. صادق اشک تلخ از انصار حزب الله، تنفیذ احمدی نژاد در مقام ریاست جمهور را با واقعه غدیر خم یکسان می شمرد. احمدی نژاد در مجمع عمومی سازمان ملل خود را در حفاظت هاله ای از نور می بیند. در دانشگاه کلمبیا (نیویورک) هم، این امام زمان است که اداره جلسه سخنرانی او را به عهده می گیرد. دستاورد سفر او به این شهر به قول خود او «به اندازه بزرگی خود خدا» می شود... (ص ۲۹۰-۲۹۱).

در کنار این مطالب مصباح یزدی می گوید: «ولی فقیه در حکومت اسلامی مشروعیت خود را نه از مردم، بلکه از خدا می گیرد.» «ملاک اعتبار قانون اساسی و مصوبات خبرگان رضایت ولی فقیه است.» او می گوید «اگر امام (خمینی) واژه جمهوری را انتخاب کرد به خاطر نفی سلطنت بود»، «در کنار اسلام، جمهوری نداریم. این نوعی شرک است.»

و یا احمدی نژاد می گوید: حکومت اسلامی... وظیفه ای جز تمهید مقدمات برای ظهور حضرت امام زمان (عج) ندارد. (۲۹۵-۲۹۶).

کتاب را که به دقت می خوانیم متوجه می شویم که به راستی از روز اول در صندوق حکومت اسلامی چیزی به جز لعنت نبوده است.

## درد اهل ذمه

نگرشی بر زندگی اجتماعی اقلیت های مذهبی در اواخر عصر صفوی

پژوهش و نگارش: یوسف شریفی، ویراستار علمی و ادبی: رضا گوهرزاد، چاپ نشر کتاب، لوس آنجلس، ۲۰۰۹/۱۳۸۷، صفحات: ۵۳۷، بها؟

در این کتاب می خوانید: انگیزه؛ مقدمه؛ فصل اول: سلطنت شاه عباس دوم، در زیر ۱۰ عنوان اصلی؛ فصل دوم؛ سلطنت شاه سلیمان، در زیر ۳ عنوان اصلی؛ فصل سوم؛ سلطنت شاه سلطان حسین، در زیر ۷ عنوان اصلی؛ فصل چهارم؛ بررسی چند مورد اجتماعی، در زیر ۳ عنوان اصلی؛ فصل پنجم: قانون ارث اقلیت های مذهبی بر مبنای فقه اسلامی، در زیر ۵ عنوان اصلی؛ فصل ششم: جزیه اهل ذمه، در زیر ۱۴ عنوان اصلی؛ فصل هفتم: لباس مخصوص و علاقه های مشخصه اهل ذمه، در زیر ۵ عنوان اصلی؛ فصل هشتم: طهارت و نجاست غیر مسلمانان، در زیر ۱۴ عنوان اصلی؛ فصل نهم: دینه اهل کتاب - نابرابری انسانها، در زیر ۱۹ عنوان اصلی؛ پیوستها: پیوست شماره ۱: احکام اهل ذمه در کتاب جامع عباسی شیخ بهاءالدین عاملی؛ پیوست شماره ۲: رساله جهادیه - احکام اهل ذمه از محمد تقی مجلسی؛ پیوست شماره ۳: رساله صواعق الیهود از محمد باقر مجلسی؛ پیوست شماره ۴: احکام اهل ذمه در کتاب تحریر الوسیله روح الله خمینی؛ پیوست شماره ۵: فرمان متوکل خلیفه عباسی در مورد اهل ذمه از تاریخ طبری؛ پیوست شماره ۶: عریضه وکلای انجمن پارسیان

هندوستان به ناصرالدین شاه؛ پیوست شماره ۷: دیدگاههای شیخ فضل الله نوری در مورد اهل ذمه در رساله حرمت مشروطه؛ پیوست شماره ۸: بخشهایی از دورسالة از میرزا ملکم خان؛ توضیحات واژه های کلیدی: جدول زمانی حکومت پادشاهان صفوی؛ واژه های کلیدی؛ منابع؛ کتابها؛ مقالات؛ فهرست اعلام

کتاب تألیف آقای یوسف شریفی را باید صفحه به صفحه و بادقت تمام خواند و دید شاه اسمعیل اول بنیانگذار سلسله صفوی و دیگر شاهان این سلسله با همکاری به اصطلاح علمای شیعه غیر ایرانی چه بر سر ایران و ایرانیان آورده اند، مصیبتی که تا به امروز و شاید تا فرداها نیز ادامه داشته باشد. نویسنده این مختصر چندی پیش در مقاله «بهای وحدت سیاسی و تمامیت ارضی» (ایران شناسی، سال ۲۰، شماره ۳، بانیز ۱۳۸۷) به ذکر برخی از فجایع اعمال شاه اسمعیل و «علمای وارداتی» و ایرانی معاصر شاهان صفوی پرداخت. و اینک آقای یوسف شریفی هموطن یهودی من با دقت و وسواس علمی تمام و فقط با استناد به اسناد معتبر از ستمی که از آغاز عصر صفوی تا به امروز بر ایرانیان یهودی و زردشتی و مسیحی و بهایی رفته است پرده برداشته و کتابی با نثری روان و روشن در اختیار خوانندگان قرار داده است. خواننده کتاب به یقین بارها از خود می پرسد این همه ستم از سوی شیعیان حاکم را بر دیگر ایرانیان چگونه می توان توجیه کرد. ولی تا به اصطلاح در بر این پاشنه می چرخد، وضع ما در ایران بهتر از این نخواهد بود، راهی جز این وجود ندارد که در آینده در قانون اساسی ایران «مذهب رسمی» به کلی حذف شود. در ضمن گمان نبریم که این وضع در ایران به طور استثنایی به وجود آمده است، به اروپا نظری بیفکنید و ببینید در دوران حکومت پاپها و انکزیسیون، مسیحیان چه بلایی بر سر یهودیان آوردند و چگونه یهودیان را از اسپانیا اخراج کردند و چگونه هزاران تن را در آتش سوزانیدند و...

من در این مختصر فقط به نقل برخی از مطالبی که مؤلف در زیر عنوان «انگیزه» یا در بخشهای دیگر کتاب نوشته است اکتفا می کنم.

نوشته است در بهار ۱۳۶۷ شبی به دعوت یکی از دوستان یهودی به مجلس جشنی که در خانه خود برپا کرده بود رفتم. ساعت یازده شب پاسداران انقلاب اسلامی به محل جشن ریختند و همه حاضران را بازداشت کردند و با مینی بوس هایی که آماده کرده بودند به یکی از کمیته های انقلاب بردند. صبح روز بعد هر یک از ما با سپردن وثیقه ای آزاد شدیم. پس از حدود دو ماه دادگاه انقلاب همه ما را احضار کرد. به دادگاه رفتیم و در گروههای پنج نفری در دادگاه حاضر می شدیم. گروه ما مرکب از سه یهودی یک مسلمان و یک بهایی بود. آخوندی که رئیس دادگاه بود رو به دوست مسلمان ما کرد و گفت: «حاج آقا، من نمی دانم شما چطور به خانه یک یهودی رفته اید؟ غذای آنها را خورده اید! جای و آب آنها را نوشیده اید! اگر دست یک یهودی به دست من بخورد و عرق دستش دست مرا تر کند، دست من نجس می شود، نمی دانم شما چطور غذای آنها را خورده اید؟ محاکمه گروهی بیش از ۵ دقیقه طول نکشید ما سه یهودی هر یک به هفتاد ضربه شلاق محکوم شدیم، دوست بهایی علاوه بر محکوم شدن به ۷۰ ضربه شلاق به دو سال تبعید در یکی از نقاط بد آب و هوا محکوم شد، دوست مسلمان ما خوشبختانه آزاد شد. برای جرم واحد سه گونه مجازات! ما را به زیرزمین دادگاه بردند و حکم شلاق اجرا شد. بیست ضربه را محکم زدند و بقیه را به صورت نمایی زدند. ساعتی بعد با پستی زخمی و روحی بسیار آشفته و قلبی شکسته به خانه آورده شدم. پس از دو ماه پانسمان

زخمها بهبود یافت «ولی اثر زخم سخن حجت الاسلام رئیس دادگاه انقلاب اسلامی من را رها نمی کرد. به دستهایم نگاه می کردم و در آنها به دنبال نجاست می گشتم... از خود می پرسیدم در حالی که نگاه دادگاهی که باید از حقوق من به عنوان یک شهروند ایرانی دفاع کند نسبت به من چنین است، آیا زندگی کردن من و خانواده ام در زیر یوغ چنین حکومتی درست، عقلانی، و قابل تحمل است؟»

همسر و فرزندان وی با گرفتن گذرنامه از ایران خارج می شوند ولی به او گذرنامه نمی دهند. پس دل به دریا می زند و در زمستان همان سال با یک خانواده پنج نفری یهودی به زاهدان می روند و در آن جا می مانند تا راهها امن شود. بعد از ظهر خبر می دهند که راهها امن است. غروب بود همراه با کاروان قاجاقچیان حرکت می کنند. آنها کالاهای قاجاق را با وانت هایی به پاکستان می بردند ما هم عقب وانت سوار شدیم. «پیرمرد بلوچ که چند روزی میهماندار ما بود کاسه آب را پشت سر ما خالی کرد. چه مهربان بود در این مدت از ما پذیرایی کرده بود. غذا برای ما آماده کرده بود، ظرفهای غذای ما را بدون احساس نجس بودن شسته بود. هوا تاریک شده بود که از زاهدان خارج شدیم. کاروان وانت ها پشت سر هم زنجیروار با چراغ خاموش حرکت می کردند. از خود می پرسیدم من در این شب سرد زمستانی در بیابانهای بلوچستان همراه با کاروان قاجاقچیان چه می کنم؟ چرا این جا هستم؟ از چه فراری می کنم؟ چرا فراری می کنم؟ چه جرمی مرتکب شده ام که باید این گونه از کشور مادری ام خارج شوم؟...»

شب از نیمه گذشته بود حدود یک بامداد بود که کاروان ما در بیابان ایستاد. همه پیاده شدند. مرد قاجاقچی به طرف ما آمد «گفت: از مرز عبور کردیم، حالا در پاکستان هستیم. یک لحظه خشکم زد. اصلاً خوشحال نشدم. ناگهان احساس کردم درونم خالی شد. احساس کردم قسمتی از وجودم را از دست داده ام و خود را گم کرده ام. بی احتیاط روی زمین نشستم. سرم را بین دو دست گرفتم. اشکهایم بی اختیار از چشمانم جاری شد و گونه هایم را خیس کرد. را ببط پهلویم آمد. دستش را روی شانه هایم زد پرسید: حالت خوب است؟ گفتم: آره.

هنگامی که به کراچی رسیدم با بسیاری از ایرانیان گریخته از میهن رو به روشدم... «یک سال و نیم در راه بودم که به امریکا رسیدم. پس از مدتها تمام خانواده دوباره دور هم جمع شدیم...»

«چند سالی طول کشید که مشکلات مهاجرت و بحرانشا را پشت سر گذاردم... در پی پاسخ به پرسشهایی که در این مدت، همیشه ذهن مرا می آزرده گشتم. ریشه های این تعصبات و خرافات در کجاست؟... در جستجوهای خود که نگاه نجس بودن یهودیان از کجا ریشه می گیرد، مجبور شدم که به گذشته های تاریخی مراجعه کنم. مشاهده کردم که بسیاری از این خرافات و تعصبات ریشه در عصر صفوی دارد.

در آغاز در نظر داشتم در این باب مقاله ای بنویسم ولی دکتر هوشنگ ابرامی پیشنهاد کرد کار را ادامه بدهم. «نوشته هایی که در پیش رو دارید حاصل پرسشی ست که آن روز در دادگاه انقلاب اسلامی به ذهن من خطور کرد.»

مؤلف در «مقدمه» کتاب، در فصل اول، سلطنت شاه عباس دوم را مورد بحث قرار داده است که وی در ۹ سالگی به سلطنت رسید. به تحریر یک مستقیم محمد بیگ اعتماد الدوله صدراعظم خود و بر مبنای فتوای مذهبی

یکی از علمای شیعه فرمان داد تمام یهودیان ایران باید تغییر دین بدهند و قبول اسلام کنند. در غیر این صورت از خانه‌های خود و شهرها اخراج خواهند شد. اعتماد الدوله دستور داد منازل آنها مصادره گردد و مردان آنان شکنجه و آزار شوند. البته یهودیانی که حاضر به قبول اسلام می‌شدند، می‌توانستند در خانه‌های خود بمانند و جزیه‌ای که از آنها به سبب یهودیت گرفته می‌شد قطع گردید و به هر یک دو تومان انعام داده می‌شد... دلیلی که برای صدور این فرمان آورده شد این بود که مسلمانان اعتقاد داشتند یهود بهنجس هستند. آقای شریفی شرح این واقعه غم‌انگیز و غیر انسانی را از سه منبع نقل کرده است: ۱- عباسنامه، تألیف محمد طاهر وحید قزوینی تاریخنگار دوران شاه عباس دوم، ۲- سرگذشت منظوم با بابی بن لطف شاعر یهودی، ۳- کتاب تاریخ آراکل تبریزی که توسط مورخ ارمنی آراکل تبریزی نوشته شده، کسی که خود شاهد این ماجرا بوده است. آراکل نوشته است: «در سال ۱۶۵۷ میلادی... جمعه شبی اعتماد الدوله سربازان را به خانه‌های یهودیان فرستاد تا شبانه از شهر اصفهان خارج شوند و در محلی خارج از محدوده شهر ساکن شوند...» به این علت که شما به اسلام اعتقاد ندارید و اشخاصی نجس هستید. یهودیان شهر را ترک کردند و به جلفا محل اقامت ارمنیان و گبر محله محل اقامت زرتشتیان رفتند. ولی قبلاً به ساکنان این دو محله دستور داده شده بود اجازه ندارید یهودیان را بپذیرید. این حادثه در پائیز اتفاق افتاد که هوا سرد بود. در میان یهودیان پیران ضعیف، بیماران رنجور و افراد ضعیفی بودند که قادر به حرکت نبودند، مادران جوانی بودند که نوزادان خود را در بغل داشتند، زنان حامله‌ای بودند که با پاهای خسته حرکت می‌کردند... (ص ۴۰-۴۳). پس از سه روز اعتماد الدوله دستور داد که یهودیان را به شهر بیاورند و به سیاهچال بپندازند. آراکل در این جا به این موضوع اشاره می‌کند که «صدر» رهبر مذهبی وقت در جواب اعتماد الدوله گفته بود: «مذهب ما این اجازه را نمی‌دهد که کسی را مجبور به تغییر دین کنیم» ولی وی به این موضوع توجهی نکرد. سرانجام شکنجه‌های اعتماد الدوله نتیجه داد و یهودیان برای رهایی از شکنجه مسلمان شدند. آنان پس از این، یک زندگانی دوگانه داشتند در ظاهر مسلمان بودند و پنهانی یهودی... در این کتاب می‌خوانیم که ارامنه نیز به اخراج از اصفهان مجبور شدند. سرانجام این پادشاه اسلام پناه در ۳۶ سالگی به بیماری لاعلاجی دچار شد: «شبی در حال مستی در خود میلی شدید به یک رقاصه احساس کرد. رقاصه خود را به زمین افکند و شاه را به مقدسات سوگند داد که از وی درگذرد زیرا به یکی از بیمارهای زهروی مبتلاست. اما بدون توجه به این احوال شاه با وی همبستر شد. یک ماه بعد در شرمگاه شاه آثار درد و تاول ظاهر شد. موضوع قابل توجه آن است که کمپفر و شاردن نیز در مورد بیماری شاه نظر واحدی اظهار داشته‌اند (تا ۱۶۱۱).

از موضوعهای قابل توجه آن است که شاهان صفوی که ترویج شیعه دوازده امامی را سرلوحه اقدامات خود قرار داده بودند عموماً در شرابخواری و زن‌بارگی حد و حصری نمی‌شناختند و عموماً به سبب زیاده روی در این کارها «جوانمرگ» می‌شدند. معلوم نیست علمای نامدار شیعی - اعم از وارداتی و وطنی - از مجلسی اول و دوم تا شیخ بهاء الدین عاملی که در ظل حمایت این پادشاهان به آلف و الوف رسیده بودند چرا آنان را به رعایت اوامر شرعی ملزم نمی‌کردند.

در بین علمای شیعه تنها ملا محسن فیض کاشانی با رفتار دیگر علمای شیعی درباره آزار اهل ذمه مخالف

بوده است.

در فصل «طهارت و نجاست غیر مسلمانان» نام ۴۳ تن فقیهان شیعه که به نجاست اهل کتاب رای داده اند ذکر شده است از شیخ صدوق (متوفی ۳۸۱ ه. ق.) تا شیخ فضل الله نوری در رساله حرمت مشروطه، محمد رضا گلپایگانی در توضیح المسائل، و روح الله خمینی در کتاب تحریر الوسیله و الطهاره.

در کتاب در بخشی مجزا پنج مشکل اساسی که جامعه های غیر مسلمان ایرانی در طول تاریخ در ایران با آن رو به رو بوده اند مورد بررسی قرار گرفته است: ۱- قانون ارث اقلیت مذهبی؛ ۲- جزیه اهل ذمه؛ ۳- لباس مخصوص و علامت مشخصه اهل ذمه؛ ۴- طهارت و نجاست غیر مسلمانان؛ ۵- دیه اهل کتاب.

از آقای یوسف شریفی باید سپاسگزار بود که کتابی جامع و مستند درباره اهل ذمه تهیه کرده و در تمام موارد منابع خود را به دقت ذکر کرده است. کتاب را باید خواند و دید که از جمله در جمهوری اسلامی چه می گذرد. در این جا این موضوع را بیفزایم که حکومت آیت الله خمینی و جانشینان وی با مسلمانان سنی و شیعیان دوازده امامی رفتاری بهتر از برخورد با اقلیتهای مذهبی ندارد.

برای این که بدانیم در «قانون مجازات اسلامی ایران» تفاوت بین مسلمان و غیر مسلمان تا چه حد است، نخست به دیه قتل مرد مسلمان در فقه اسلامی مراجعه می کنیم و سپس به دیه قتل مرد مسلمان در ماده ۲۹۷ قانون مجازات اسلامی در جمهوری اسلامی ایران:

فقه اسلامی: اگر فردی به عمد شخص مسلمانی را به قتل برساند قاتل با توجه به نوع جرم به اعدام و یا زندان محکوم می گردد. در صورتی که اولیاء دم (صاحبان خون) مقتول رضایت دهند، می توان مجازات را عوض کرد و قاتل را به پرداخت دیه و یا خونبها محکوم کرد... در فقه اسلامی دیه قتل مرد مسلمان برابر است با: «صد شتر پنج ساله یا دویست گاو و یا دویست جفت پارچه از نوع بُردِ بمانی و یا هزار گوسفند و یا هزار دینار طلا و یا ده هزار درهم نقره.»

«ماده ۲۹۷- [قانون مجازات اسلامی در جمهوری اسلامی] - دیه قتل مرد مسلمان یکی از امور ششگانه ذیل است که قاتل در انتخاب هر یک از آنها مختیر می باشد و تلفیق آنها جایز نیست.

۱- یک صد شتر سالم و بدون عیب که خیلی لاغر نباشند؛ ۲- دویست گاو سالم و بدون عیب که خیلی لاغر نباشند؛ ۳- یک هزار گوسفند سالم و بدون عیب که خیلی لاغر نباشند؛ ۴- دویست دست لباس از حله های یمن؛ ۵- یک هزار دینار مسکوک سالم و غیر مغشوش که هر دینار یک مثقال شرعی طلا به وزن هجده نخود است؛ ۶- ده هزار درهم مسکوک سالم و غیر مغشوش که هر درهم به وزن ۱۲/۶ نخود نقره می باشد. تبصره: قیمت هر یک از امور ششگانه در صورت تراضی طرفین و یا تعذر همه آنها پرداخت می شود.»

«دیه قتل زن مسلمان خواه عمدی خواه غیر عمدی، نصف مردم مسلمان است.» (ص ۲۵۹)

«دیه شخص غیر مسلمان: بنا بر فقه اسلامی اگر شخص مسلمانی انسان غیر مسلمان را به قتل برساند، قاتل مسلمان به هیچ وجه به مجازات قصاص، زندان و حتی شلاق زدن محکوم نخواهد شد، فقط باید دیه بپردازد. هیچ مسلمانی به عوض قتل یا جرح ذمی قصاص نخواهد شد. و اگر مقتول از اهل ذمه (یهودی، زردشتی یا مسیحی) نباشد، کافر حربی به حساب می آید و قاتل حتی نباید هیچ گونه دیه یا خونبهای هم بپردازد. (ص ۲۶۰)

از یاد نبریم که در دوران رهبری و ولایت فقیه آیت الله خمینی و آیت الله خامنه ای، ریاست جمهوری

هاشمی رفسنجانی «سردار سازندگی»، محمد خاتمی «اصلاح طلب»، و محمود احمدی نژاد «اصولگرا» و در زیر سایه ۸ دوره مختلف مجلس شورای اسلامی، «مجمع مصلحت نظام» و «مجلس خبرگان» این گونه قوانین به مرحله اجرا گذاشته شده است و هیچ یک کلامی در مخالفت با آن اظهار نظر نکرده اند.

## ظهور

### حکایت من و امام زمان

به روایت هوشنگ معین زاده، ناشر: آذرخش (B.P.31 92403 Courtboie-cedex, France) شهر یور ۱۳۸۷، صفحات: ۳۲۵، بها با هزینه پست اروپا: ۲۰ یورو، کانادا: ۳۰ دلار، سایر کشورها: ۳۵ دلار

فهرست: تقدیم نامه؛ شأن نزول؛ مقدمه؛ فصل یکم: دیداری غیر منتظره؛ دیدار دو موهوم! دیداری با طراح ظهور؛ حلقه مفقوده؛ هم‌وردی تشیع با اسلام؛ بازگشت به بارگاه خدا؛ دیدار مجدد؛ برنامه ظهور؛ مقدمات ظهور. فصل دوم: انتخاب و گفتگو با یاران امام زمان: هادی خرسندی؛ اصغر خان؛ آیت الله منتظری؛ آیت الله کاظمینی بروجردی. فصل سوم: ظهور: جم کران؛ مزده ظهور؛ نشست سران رژیم؛ جم کران در روز جمعه؛ دود کباب و آیت الله؛ نماز جمعه با حضور امام زمان؛ نشست دوم؛ ولی فقیه در جم کران؛ دادگاهی برای عبرت؛ مام وطن، ناقوس بیداری؛ پیام یک غریبه؛ طلیمه بیداری؛ امام زمان در میان مردم؛ بارگاه هارون زمانه؛ زن ریشدار ایرانی؛ طرح قتل؛ عالیجناب سیاه پوش؛ پیدا شدن جسد امام زمان؛ واکنش رژیم؛ خاکسپاری. فصل چهارم: پی آمدهای ظهور؛ زائران جم کران؛ اولین شراره؛ وحشت سردمداران رژیم؛ نشانه های سرنگونی؛ نظامیها؛ جلسه. فصل پنجم: واگذاری حکومت به مردم؛ به سوی دموکراسی؛ نوید آزادی. پایانه: پیامی به ملت ایران و توصیه ای به روحانیون

آقای معین زاده تاکنون چند کتاب نوشته است که آنها را در ایران شناسی معرفی کرده ایم. اینک وی به سراغ امام زمان رفته است. چرا؟ چون عده ای به وی پیشنهاد کرده اند که از طرح مسائل کلی مثل قیامت و بهشت و دوزخ دست بردارد و به مسائل روز ایران پردازد. او هم پذیرفته و به سراغ «امام زمان» رفته است. امام زمان مسأله روز کشور ماست. سی سال پیش مردی مدعی شد که جانشین امام زمان است و بر کرسی «رهبری» تکیه زد... در چند سال اخیر دیگری دست آخوند جماعت را از پشت بسته است و به صراحت می گوید هم اکنون امام زمان در کنار من نشسته است، یا امام زمان جلسه دانشگاه کلمبیا را در نیویورک اداره کرده است. ناگفته نماند که آقای احمدی نژاد به راستی روی دست آخوند جماعت بلند شده است. تاکنون فقط دستاربندان ریز و درشت بودند که از امام زمان سخن می گفتند و سر مردم را گرم می کردند. و از این بابت قرنہاست که «سهم امام» می گیرند و می خورند، حالا چند سالی ست که یک «لباس شخصی» آن چنان از امام زمان سخن می گوید که گویی یار غار اوست.

مؤلف کتاب در «پایانه»، ظهور را «حکایت» خوانده است: «آنچه در این دفتر خوانده اید، یک حکایت بود. حکایتی که در گوشه دورافتاده غربت و تنهایی و در اوج نگرانی از آینده مبهم میهنم، در عالم خیال با بهره گرفتن از اندیشه آرمان خواهی خود بدان پرداخته و برای هم میهنانم نوشته ام....»

وی در این حکایت به آنچه دربارهٔ امام زمان در منابع شیعه و مخالفان شیعه آمده، استناد کرده است. ماجرا از این جا شروع می شود که نویسندهٔ کتاب روزی بارانی در پاریس به مردی با جامهٔ کاملاً عربی برمی خورد که خود را امام زمان معرفی می کند و از معین زاده کمک می خواهد. وی در صدد برمی آید او را به هتلی ببرد. ولی معلوم می شود امام زمان نه برگ شناسایی دارد و نه پاسپورت. پس به ناچار او را به خانه خود می برد و در وان حمام او را تمیز کند و غذایی به او می دهد. امام زمان در ضمن گفتگوی مقدماتی به صراحت می گوید حسن عسکری امام یازدهم مطلقاً فرزندی نداشته است و «امام دوازدهم» ساخته و پرداخته علمای شیعه است. وی در این گمان بوده است که هنوز در جنگها از شمشیر و نیزه و قمه و اسب و شتر استفاده می کنند، وقتی از مؤلف می شود که وضع به کلی تغییر کرده است، می گوید از این مسائل به کلی بیخبر بودم و به یقین خدا هم از این تغییرات بیخبر مانده است و گر نه من پیرمرد را به این مأموریت خطیر نمی فرستاد. قرار می شود مؤلف کتاب با چند تن تلفنی مذاکره کند تا به عنوان یاران امام در رکاب او حرکت کنند. یکی از آنها هادی خرسندی ست که پس از یک گفتگوی مفصل به معین زاده می گوید: «... امام زمان که سهل است اگر خود پیغمبر اسلام هم ظهور کند و بخواهد برای نجات مردم تیره بخت ایران مرا همراه خود ببرد، من یکی نخواهم رفت. چون می دانم با ترکیب دین و حکومت به جای نخواهیم رسید.» بعد به سراغ شخصی می رود که سنگ اسلام ناب محمدی را به سینه می زده است با او گفتگو می کند، او هم می گوید «به هر حال عرض ادب و احترام مرا به حضرت صاحب زمان برسانید و بفرمایید که قصد من شانه خالی کردن از وظایف مسلمانی ام نیست. من در حال حاضر نمی توانم به ایشان پیوندم، اگر کارهایی که دارم انجام بدهم البته با کمال میل در رکابشان خواهم بود. نفر بعدی آیت الله منتظری ست که جواب می دهد: «سلام مرا به فرزند رسول الله برسانید و بفرمایید، قریون جد اطهرتان، چرا زودتر دست به کار نشدید، می خواستید سی چهل سال پیش ظهور کنید که حقیر می توانست... از قول من به حضرت حجت بفرمایید اگر ممکن است عجالاً از ظهور کردن خودداری کنید که زمان، زمان ظهور نیست. نفر چهارم آیت الله سید حسین کاظمینی بروجردی ست که دو سه سالی ست در زندان حکومت اسلامی گرفتار شکنجه است و در اثر ضعف ناشی از کم خوری و کم خوابی و درد و رنج شکنجه در حال چرت زدن است. امام زمان از وی می پرسد: فرزند عزیز! در چه حالی؟ او جواب می دهد: مگه چشم نداری؟ مگه نمی بینی در چه حالی هستم؟ این که دیگر پرسیدن ندارد.»

سرانجام دادگاهی در جم کران تشکیل می شود برای محاکمهٔ ولی فقیه آیت الله خامنه ای و همکارانش. دادستانی دادگاه با «مام وطن» است. خامنه ای در جایگاه متهمان می نشیند. دادستان وقتی از حاضران سؤال می کند که هر که مورد ظلم و ستم این شخص قرار گرفته است، چه زنده و چه مرده شکایت خود را به عنوان «نامهٔ اعمال» بفرستد، یکباره آسمان جم کران پر از نامه هایی می شود که به سوی دادگاه سرازیر شده بود. از سوی دیگر هیأت حاکمهٔ اسلامی در عین حال که مقدم امام زمان را گرامی می دارند برای کشتن او دست به کار می شوند و سرانجام عالیجناب سیاه پوش را که در زمان سید محمد خاتمی رئیس جمهوری عهده دار قتلهای زنجیره ای و جز آن بود، محرمانه برای این کار بر می گزینند. او لباس زنانه بر تن می کند و امام زمان را در حال خواب می کشد به همان صورتی که در روایت آمده است که زنی ریشدار امام زمان را می کشد.



و امام زمان را با تشریفات شایسته در جم کران به خاک می سپرند، با غم و اندوه و تألم بسیار. در فصل پنجم کتاب، جلسه ای به منظور واگذاری حکومت به مردم تشکیل می شود. ولی فقیه جلسه را افتتاح می کند و ضمن سخنانش می گوید سی سال پیش قصدمان خدمتگزاری بود، ولی حالا معلوم می شود که عملکرد ما به نفع جامعه نبوده است. بی آن که مردم بر علیه ما قیام کنند، خود به چاره اندیشی پرداختیم و تصمیم گرفتیم از حکومت کناره گیری کنیم تا «شاید بشود مذهبمان را که در طول سه دهه آسیب بسیار دیده است نجات بدهیم.» پس از گفتگوی طولانی گفته می شود که مردم خودشان باید در این باب تصمیم بگیرند. آقای معین زاده به نظر نویسنده این سطور، در فصل پنجم مرتکب اشتباه بزرگی شده است. مگر ممکن است آخوندها که بیش از سی سال است از قدرتی برخوردارند که حتی پیامبر و خلفای اموی و عباسی از چنان قدرتی برخوردار نبودند، از خر مراد پیاده شوند!

### علی دشتی و نقد ادبی

نوشته ابرج پاریسی نژاد، انتشارات سخن، تهران (خیابان انقلاب، خیابان دانشگاه، خیابان وحید نظری، شماره ۱۴۶) صفحات: ۲۷۰، بها ۵۵۰۰ تومان

فهرست: زندگینامه؛ فصل اول - سایه؛ پادشاه نثر، فردوسی یا حافظ، مُد جدید نویسندگی، در میان پیغمبرها جرجیس، اندیشه‌هایی درباره شعر نو. فصل دوم - نقد شعر صوفیه؛ شعر و نثر صوفیه. فصل سوم - نقشی از حافظ. زبان فاخر حافظ؛ حافظ در اوج بلاغت؛ حافظ در جهان اندیشه؛ حافظ رنج می برد؛ هنر حافظ؛ انجام؛ حاصل گفتار. فصل چهارم - سیری در دیوان شمس: تفلسفات، شعریات؛ نخستین برخورد با مولانا؛ قالب بی روح (ترجیح لفظ بر معنی)؛ مبدع تعبیر آفرین؛ عرفان در سیمای عشق؛ کوزه ادراکها تنگتر از تنگناست؛ اشراق به جای دلیل؛ طوفان و آرامش؛ روح پهناور. فصل پنجم - در قلمرو سعدی؛ خط منحنی؛ ابداع سعدی؛ انوری و سعدی؛ ناصر خسرو - سعدی؛ ترجیع بند سعدی؛ معاصران سعدی؛ گلستان؛ حکایت جدال سعدی با مدعی؛ بوستان؛ جلوه گاه شخصیت سعدی؛ استاد غزل؛ سعدی در منطقه فکر و عقیده. فصل ششم - شاعری دیر آشنا. فصل هفتم - دمی با خیام. خیام شاعر؛ نقد دمی با خیام. فصل هشتم - کاخ ابداع: فرزانه؛ شیوه رندی و مستی؛ بر لب بحر فنا؛ عشق و غزل؛ شکایت؛ مدایح حافظ؛ نکته‌ها. فصل نهم - نگاهی به صائب؛ مسحور صائب؛ پیشوای صائب؛ نخستین بیت صائب؛ شاعر نکته پرداز. فصل دهم - تصویری از ناصر خسرو. فصل یازدهم - حاصل گفتار؛ کتا‌شناسی مراجع؛ فهرست راهنما

پیش از «زندگینامه»، آقای دکتر پاریسی نژاد شرحی نوشته است که بی خواندن آن نباید به مطالعه کتاب علی دشتی و نقد ادبی پرداخت. وی نوشته است:

«این دفتر بحثی ست در ادامه روشنگران ایرانی و نقد ادبی که پیش از این منتشر شده بود. در آن کتاب افکار و آثار میرزا فتح علی آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی، میرزا ملکم خان، زین العابدین مراغه ای، طالبوف تبریزی، احمد کسروی و صادق هدایت در حوزه نقد ادبی، مورد تجزیه و تحلیل قرار گرفته بود و سهم هر یک در نگرش انتقادی بر ادبیات باز نموده شده بود.

در ادامه کار کتاب نخستین یادداشت‌هایی درباره میراث نقد ادبی محمد تقی بهار، فاطمه سیاح، نیما

یوشیج، علی دشتی، احسان طبری و پرویز نائل خانلری فراهم آمده است که پیش از نشر آنها در یک کتاب، هریک در دفتری جداگانه منتشر خواهد شد.

این دفتر به آثار نقد ادبی علی دشتی نویسنده، منتقد و سیاستمدار نام آور معاصر ایران اختصاص می یابد. کوشیده ام از آثار بسیار او در بررسی و نقد ادبیات، تحلیلی انتقادی ارائه شود و ضعف و قوت کارهایش باز نموده شود. امیدوارم با نشر همگی این دفترها تصویری روشن و کامل از آثار نخستین منتقدان ادبی معاصر ایران، به دور از گرایشهای سیاسی و اجتماعی ایشان ارائه شود...

آقای دکتر پارسا نژاد یک آثار دشتی را در زمینه نقد ادبی مورد بررسی قرار داده و بر اساس ضابطه ای که در نقد آثار دیگر منتقدان در نظر گرفته بوده است، آثار دشتی را نیز مورد بررسی قرار داده است. اگر مقاله «پادشاه نثر» را در کتاب سایه ضعیف تشخیص داده است، مقاله «مد جدید نویسنده‌گی» او را با توجه به تاریخ نگارش آن (۱۳۱۲ ش.) از مقاله های خوب دشتی معرفی می کند. (ص ۲۱-۳۶) آثار دشتی را در مورد «شعر صوفیانه» از «ضعیفترین بخش از کارنامه انتقادی او» می شمارد و توضیح می دهد که دشتی در این کتابها «در پی طرز فکر روشنگران ایرانی از آخوند زاده تا کسروی، می کوشد که آثار شاعران قرون وسطایی ایران را با اندیشه جهان بینی و «خرد» امروزی خود بسنجد، غافل از این واقعیت که شعر و اندیشه این شاعران را باید در متن تاریخی خود قرار داد و آن را در اوضاع و احوال تاریخی و اجتماعی زمانه شان بررسی کرد.» (ص ۴۵) که البته اظهار نظری ست از سر بصیرت. مؤلف کتاب در مورد دیگر آثار دشتی نیز به همین ترتیب داوری کرده است.

وی در «زندگینامه» به کتاب ایام مجبسی دشتی اشاره کرده و نوشته است این کتاب «نخستین اثر در گزارش زندان سیاسی ست که نشر ساده آن در رواج ساده نویسی در کار نویسندگان و روزنامه نویسان زمانه بی اثر نبود، هرچند که مضمون آن جز مثنوی شعارهای سطحی و عوام پسندانه و حمله و پرخاش و نفی و انکار ثروت و تمدن جدید و عقل چیزی نیست.» و قول جلال همایی را در این باب نقل کرده است که «با انتشار ایام مجبسی مکتبی نو در جهان نثر گشوده شد و اگر بگویم دشتی پدر نثر تازه فارسی ست سخنی به گزاف نگفته ام.»

مؤلف در بررسی این کتاب، از دشتی با لفظ «شیخ» یاد کرده است: «اما حقیقت این است که شیخ جوان از بیست و هشت سالگی جز شور و هیجان و افکار آشفته و متناقض چیزی در سر نداشته است...» (ص

۱۴) آیا دشتی در آن سالها خود را «شیخ» معرفی می کرده است؟

دیگر آثار دشتی در این کتاب، با همین ضابطه مورد بررسی قرار گرفته است.

کوشش آقای پارسا نژاد در تألیف این کتاب مشکور است.

## فرهنگ فردوسی

### ۱- فرهنگ آموزشی در شاهنامه

بدید آورنده: علی بابک؛ انتشارات سخن گستر (مشهد، بین ابن سینای ۱۶ و باستور- شماره ۱۷۴)،

۱۳۸۵، صفحات: ۱۱۰، قیمت ۱۲۰۰ تومان

فهرست: مقدمه؛ بخش ۱- فرهنگ؛ بخش ۲- هنر؛ بخش ۳- فرهنگ و هنر؛ بخش ۴- خرد؛ بخش ۵: دانش؛ بخش ۶- آموزش؛ بخش ۷- دادگر و کفشگر؛ پیوستها؛ گزارش؛ کتابنامه؛ واژگان؛ فهرست تفصیلی مطالب؛ فهرست نامها.

آقای علی بابک در پایان دیباچه ۱۶ صفحه ای خود نوشته است:

«ما بر آن هستیم که «فرهنگ فردوسی» را در چند دفتر پدید آوریم؛ این، نخستین دفتر از فرهنگ فردوسی ست. فرهنگ آموزشی شاهنامه. در این دفتر کوشیده ایم فرهنگ، و فرهنگ آموزشی ایران را همان گونه که بوده است بشناسانیم؛ از این رو کار را با شناساندن اسطوره و حماسه آغاز کرده ایم، پس از آن فرهنگ، هنر، فرهنگ و هنر، خرد و دانش را بررسی کرده ایم؛ پس از بررسی این زیر ساخت آموزشی، پرداخته ایم به آموزش. در بخش آموزش نشان داده ایم که چگونه آموزشگاهها در سراسر کشور گسترده بوده و پذیرای همه مردم، و مردم چگونه خود را نیازمند آموزش و دانش می دانسته اند. در انجام، سرگذشت خسرو انوشیروان و کفشگر را روشن ساخته ایم و نشان داده ایم به روشنی، کسانی که خواسته اند بر پایه این سرگذشت، بیاوراند که «در آن روزگار تنها درباریان و وابستگان به دربار می توانسته اند با سواد شوند» یا نمی توانسته اند که بدانند و یا نمی خواسته اند. اینان، فرهنگ ایران را نمی شناسند؛ شاهنامه را نخوانده اند؛ همین سرگذشت کوتاه را هم یا نخوانده اند و یا به شیوه روزنامه خوانی، از آن گذشته اند؛ از دور چیزی شنیده اند و چیزی هم گفته اند.»

مؤلف کلماتی را که از بخش ۱ تا ۶ در «فهرست» آمده است، فقط با مراجعه به متن شاهنامه فردوسی مورد بررسی قرار داده و نوشته است. «در همین چند نمونه [ای که ارائه شده است] می بینیم که فرهنگ با این واژه ها هم نشین شده: آهستگی، آهنگ، آیین، بخت، بزرگی، پرهیز، تدبیر، خوبی، داد، دانش، دانش آموزختن، دل، دین، رای، سنگ (ارزش)، شایستگی، فر، فزونی، مردی، نام، نیکنامی، هوش. ما بر این باوریم که همه اینها یا بخشهایی از فرهنگ هستند و یا ریشه در فرهنگ دارند؛ به سخن دیگر، فرهنگ، آمیزه ای ست که همه اینها را هم در بر می گیرد...» (ص ۱۹)

در بخش «آموزش» می نویسد وقتی تهمورث دیوبند بر دیوان پیروز شد و به آنها زنه را داد، دیوان «نیشتن به خسرو بیاموختند». می بینیم که دانش با نوشتن در میان ایرانیان ریشه می گیرد. گسترش می یابد و رفته رفته یک ارزش همگانی می شود. از آن پس، نه تنها بزرگان که توده های ایرانی نیز خواندن و نوشتن می آموزند. «چنان که در داستان ضحاک، می بینیم کاوه آهنگر - یکی بی زبان مرد آهنگر - قادر است محضری را که ضحاک تهیه کرده است بخواند: «چو بر خواند کاوه همه محضرش...» پس او می توانسته است بخواند و بنویسد. (ص ۵۸) یا در داستان همای چهار آزاد. وی کودک خود را به آب فرات می اندازد و گازی کودک را از آب می گیرد، و کودک، خود را فرزند گازی می دانسته است. گازی می خواست او را به گازی وادارد، ولی کودک «به گازی چنین گفت: کای باب من / چرا تیره گردانی این آب من؟ / به فرهنگیان ده مرا از نخست / چو آموختم زنده و استا، درست / از آن پس مرا پیشه فرمای...» پس در آن روزگار فرزند یک رختشوی هم می توانسته از پدر بخواد که نخست او را به آموزشگاه بفرستد. (ص ۵۹) یا در روزگار اردشیر نخستین پادشاه ساسانی در شاهنامه آمده است «همان کودکان را به فرهنگیان / سپردی چو

بودی ورا هنگ آن / به هر برزنی در، دبستان بدی / همان جای آتش پرستان بدی.» (ص ۶۰)  
این دوسه نمونه را از کتاب فرهنگ فردوسی نقل کردم تا خوانندگان دریا بند مؤلف کتاب به کمک شاهنامه فردوسی، الفاظی را که در فهرست آورده است چگونه معنی کرده است. که البته شیوه ای تازه و قابل بررسی به نظر می رسد.

اساس استدلال آقای بابک این است که «امروزه، روشن است که شاهنامه همه خدایانما نیست. فردوسی، شاهنامه را، از خدایانما گرفته؛ از این رونماگزیر بوده است از سامان دهی گرفته های خود، از تدوین دوباره تاریخ مردم نوشته ایرانی. درست است که فردوسی، چیزی بر آنچه که بوده نیفزوده، ولی تدوین شاهنامه از خدایانما، کار فردوسی ست....» (ص ۱۴ دیباچه) از سوی دیگر عقیده همه صاحب نظران آن است که فردوسی کار خود را بر اساس شاهنامه ابومنصوری، که به گونه ای برگرفته از خدایانما دوران ساسانیان بوده، آغاز کرده و به پایان رسانیده است و نیز اعتقاد عمومی بر آن است که فردوسی در کار بزرگ خود «امانت» را رعایت کرده است. پس از چارچوب خدایانما خارج نشده است.

### زندگی نامه و خدمات علمی و فرهنگی دکتر مهری باقری

ناشر: انجمن آثار و مفاخر فرهنگی، تهران، آبان ۱۳۸۶، صفحات: ۲۰۷، قیمت ۲۵۰۰ تومان

فهرست مطالب: پیشگفتار؛ محمد رضا نصیری؛ یک زندگی؛ مهری باقری؛ تحول چند گانه یک اسطوره هند و ایرانی؛ مهری باقری؛ حکایت مرد آویزان در چاه؛ (بررسی پیشینه یکی از تمثیلات کلیده و دمنه)؛ مهری باقری؛ بازتاب یک مضمون فولکلوریک در حماسه ملی ایران؛ مهری باقری؛ تا بعه مانی؛ مهری باقری؛ آن روزها رفتند؛ سعید حمیدیان؛ یاد مهرش، دور باد از گزند باد؛ محبوبه عبداللهی؛ باغبان در گلخانه؛ رامون گاژا؛ حق افتخار؛ علیرضا مظفری؛ بنیان اساطیری حماسه ملی ایران؛ بهمن سرکاراتی؛ کارنامه؛ اسناد و عکسها

بانو دکتر مهری باقری از معدود بانوان فاضل کشور ماست که تحصیلات دانشگاهی خود را در ادبیات پیش از اسلام و پس از اسلام به پایان رسانیده است. وی نخستین بانویی ست که پیش از انقلاب اسلامی در دانشکده الهیات و معارف اسلامی تهران ثبت نام کرد و در سال ۱۳۵۵ از رساله دکتری خود دفاع کرد. از وی تا سال ۱۳۸۶ شش کتاب: مقدمات زبان شناسی، تاریخ زبان فارسی، ادیان ایرانی پیش از اسلام، واج شناسی تاریخی زبان فارسی، ترجمه کارنامه اردشیر بابکان، دینهای ایران باستان، و ۲۲ مقاله به زبان فارسی و ۷ مقاله به زبان انگلیسی چاپ شده است.

در این «زندگی نامه» چهار مقاله تحقیقی از خانم دکتر مهری باقری و یک مقاله تحقیقی مفصل از همسر وی، دکتر بهمن سرکاراتی، تجدید چاپ شده است که عنوان آنها در «فهرست مطالب» آمده است. این مطلب را نیز ناگفته نگذارم که «انجمن آثار و مفاخر فرهنگی» از مهرماه ۱۳۷۸ تا آبان ۱۳۸۸ نود و پنج «زندگی نامه» چاپ کرده است.

### ظهور و سقوط بوشهر

نوشته دکتر ویلم فلور، ترجمه حسن زنگنه، انتشارات طلوع دانش، تهران، ۱۳۸۷، صفحات: ۶۷، قیمت:

۱۲۰۰ تومان

فهرست مطالب: پیشگفتار؛ تاریخ اولیه بوشهر؛ شبه خودمختاری بوشهر؛ پایان خودگردانی بوشهر؛ بوشهر از بندری واقع در مسیر کشتیها تا بندری ترانزیتی؛ اندازه و ترکیب جمعیت بوشهر؛ محیط شهری بوشهر؛ لنگرگاه؛ بهداشت عمومی؛ تعلیم و تربیت؛ تأسیس بلدیة (شهرداری)؛ سقوط بوشهر؛ نتیجه گیری در پشت جلد کتاب، مؤلف به اختصار معرفی شده است: «دکتر ویلم فلور در سال ۱۹۴۲ میلادی در شهر اتریش هلند متولد شد. وی یکی از بزرگترین و پرکارترین ایران شناسان غربی ست و تاکنون حدود سیصد مقاله و کتاب درباره ایران تألیف کرده است. او بر پیش ازده زبان زنده دنیا مسلط است و فارسی را به خوبی می نویسد و حرف می زند. دکتر فلور از دهه چهل شمسی تا امروز بارها به ایران و بوشهر سفر کرد و درباره بوشهر و خلیج فارس چندین کتاب نوشته است. ایشان حدود سی سال است که ساکن امریکا است. چند سالی است به دنبال بازنشستگی از بانک جهانی، تمام وقت مشغول ایران پژوهی ست.»

آقای فلور در پیشگفتار نوشته است: «بوشهر تا سال ۱۷۳۴ میلادی / ۱۱۴۷ هجری قمری یک دهکده صیادی کم اهمیت و بندر کوچکی بود که تا حدودی از اهمیت محلی برخوردار بود و تنها بعد از این زمان بود که این بندر از اهمیت و اعتبار سیاسی و اقتصادی چشمگیر و فزاینده ای برخوردار شد، چنان که در قرن ۱۹، بوشهر به عنوان مهمترین شهر بندری ایران به شمار می آمد. باوجودی که بوشهر، شهری بندری بود اما برخلاف اکثر شهرهای بندری آسیا در عصر استعمار به عنوان بخشی جداناپذیر از سرزمین مستقل و بزرگ ایران قلمداد می گردید.... آنچه که جالب توجه می نماید، این است که بوشهر به تدریج از بندر واقع در مسیر شناورها Port-of-Call تبدیل به بندر ترانزیتی Port-of-Transit گردید... بنابراین تنها از سال ۱۹۲۵/م ۱۳۰۴ شمسی که دولتی ملی بر سر کار آمد و سرشار از احساس مأموریت برای پیشرفت کشور بود - سرمایه گذارهای عمومی به گونه ای پایدار و پیگیر صورت گرفت و در نتیجه، شالوده پیشرفتهای اجتماعی - اقتصادی و توسعه شهری ریخته شد، هرچند به قیمت از بین رفتن دموکراسی غیر متمرکز محلی. باوجودی که بوشهر نقش خود را به عنوان مهمترین بندر حوزه خلیج فارس تا پایان دوره قاجار حفظ کرد، اما توسعه خوزستان و ساخت راه آهن سراسری، اهمیت این نقش را به سطحی نازل و ناچیز، کاهش داد.»

آقای دکتر فلور آنچه تاکنون درباره ایران نوشته، همه مستند و قابل استفاده است.

## جداول تاریخهای ایرانی

هجری قمری و میلادی و تبدیل آنها به یکدیگر و «ساعت استاندارد در دنیا»

نویسنده: دکتر قدرت الله تمدنی، به کوشش مهندس روح الله تمدنی، نشر ورجاوند، تهران (صندوق پستی ۱۹۸-۱۴۱۹۵)، سال ۱۳۸۳، صفحات: ۲۰۴ + انگلیسی ۲۹، بها: ۲۳۰۰ تومان

فهرست مندرجات: فهرست جدولها؛ پیشگفتار؛ راهنمای پیدا کردن مطالب. قسمت اول - تقویم: فصل اول - خلاصه تقویمها، در ۹ بخش؛ فصل دوم - سالهای عادی و کبیسه در تقویم ایرانی، در ۴ بخش؛ فصل سوم - سالهای عادی و کبیسه در تقویم هجری قمری، در ۳ بخش؛ فصل چهارم - سالهای عادی و کبیسه در تقویم میلادی، در ۳ بخش؛ فصل پنجم - تبدیل تاریخهای میلادی (ایرانی و میلادی)، در ۴ بخش؛ ساعت نقاط

مختلف جهان نسبت به هم، در ۷ بخش؛ فصل دوم - ساعت آفتابی، در ۴ بخش؛ فهرست الفبایی و کلید اعداد؛ منابع مورد استفاده

در پیشگفتار آمده است: «در سال ۱۳۷۷ نگارنده با استفاده از چندین کتاب مرجع و منابعی در مورد تاریخها، تقویمها و از جمله اثر تحقیقی و ابتکاری پژوهشگر معاصر آقای احمد بیرشک (با عنوان: گاهنامه تطبیقی سه هزار ساله) کتابی به نام برابری تقویمها و ساعتها در تهران منتشر کرد. در آن کتاب، در قسمت اول راه تبدیل و برابری تاریخهای هجری قمری به هجری خورشیدی و میلادی و برعکس، از راه محاسبه ارائه شده بود و جداولی برای دستیابی به این هدف برای ۳۰۰ سال از ۱۲۵۱ تا ۱۵۵۰ قمری تهیه گردیده بود. ضمناً علاوه بر تقویم، در قسمت دوم جدولهایی برای تعیین وقت (ساعت) هر نقطه دنیا در این کتاب درج شده بود... از علاقه مندانی که تاکنون کتاب مذکور را مطالعه کرده بودند، عده ای تذکراتی به نگارنده داده بودند و از جمله آقای ژاک کادری پیشنهاد کرده بودند جداول تطبیقی ماه به ماه نظیر آنچه در تقویم تطبیقی ۱۵۰۰ ساله هجری قمری و میلادی فرد بناند و وستنفلد و ادوارد ماهر تهیه شده است در این جا برای برابری سه تقویم هجری قمری، هجری شمسی و میلادی تهیه شود. هرچند پیشنهاد بسیار جالب و مفیدی بود ولی انجام آن... از حوصله عمر نگارنده خارج است... با این ترتیب نگارنده اقدام به تهیه جداول تطبیقی ۵۰۰ ساله و سه تقویم در مقطعی از تاریخ نمود... یعنی از سال ۱۰۰۱ تا ۱۵۰۰ هجری قمری (برابر سالهای ۹۷۱ تا ۱۴۵۵ هجری شمسی و مطابق ۱۵۹۳ تا ۲۰۷۶ میلادی). به علاوه این جداول تطبیقی پانصد ساله برای فاصله هر دو هفته یک بار برای سه تقویم محاسبه شده که به سهولت و با کمک آنها و تنها با یک عمل ساده جمع و تفریق می توان برابری هر روزی از این سه تاریخ را که در این دوره پانصد ساله در دسترس باشد با دو تاریخ دیگر همراه با روز هفته آن به دست آورد. به علاوه با فهرستهایی که برای تقویمهای هجری قمری (از سال ۱ تا ۲۱۰۰) هجری خورشیدی (از سال ۱۲۰۱ تا ۲۰۰۰) و میلادی (از سال ۱ تا ۲۶۴۰) داده شده، همچنین جداول تبدیل سال به سال هر سه تاریخ برای ۲۰۰۰ سال (از سال ۱ تا ۲۰۰۰ سال هجری شمسی) و روشهای ساده محاسبه ارائه شده، می توان روزها و ماهها و سالهای خارج از پانصد سال فوق الذکر را محاسبه نمود.

در قسمت دوم کتاب هم، با بسط مقوله تعیین وقت (ساعت) نقاط مختلف دنیا، موضوع به صورت جامعه‌تری عرضه شده است.

«این کتاب علاوه بر این که می تواند مورد استفاده هموطنان گرامی قرار گیرد، می تواند مورد استفاده دانشجویان، دانش پژوهان... کشورهایی که از تقویم هجری قمری استفاده می کنند نیز قرار گیرد. به همین منظوره تنها متن کوتاهی به زبان انگلیسی در پایان کتاب درج گردیده تا غیر فارسی زبانان هم بتوانند از آن استفاده نمایند، ارقام و اعداد و جداول نیز به لاتین نوشته شده...»

آقای دکتر قدرت الله تمدنی با تحمل زحمت و حوصله بسیار این کتاب را تهیه کرده و در اختیار علاقه مندان قرار داده است.

## کتاب ماه ادبیات

صاحب امتیاز: خانه کتاب؛ سردبیر: دکتر احمد خاتمی، سال دوم، شماره ۲۰ - پایب ۱۳۴، آذر ۱۳۸۷

(نشانی پستی: تهران، خیابان انقلاب، بین صبا و فلسطین، شماره ۱۱۷۸)، صفحات: ۱۱۲، بها: ۱۲۰۰

نومان

فهرست: لوح نخست؛ گفت و گو؛ گفت و گو با استاد دکتر محمد امین ریاحی؛ نشست علمی؛ نقد و بررسی کتاب «مویه های بامیر»، نوشته بهروز ثروتی؛ نقد و بررسی معرفی کتاب: نقد کتاب «تاریخ جهانگشای جوینی» به اهتمام شاهرخ موسویان / کمال راموز؛ بیتا متینیت در زمان «سرگشته در دنیای تورگنیف»، نوشته ویلیام ترور، ترجمه الهه دهنوی / سعید سبزیان؛ نگاهی به «اندیشه های رولان بارت و ژاک دریدا در ادبیات، نشانه شناسی، هنر و فلسفه» به کوشش دکتر امیرعلی نجومیان / مجتبی تبریز نیا و لیلا کشانی؛ معرفی کتاب «ایران سرزمین فرهنگ و هنر»، دکتر قهار رسولیان / زین العابدین درگاهی. گنجینه: گفتگو با دکتر حبیب الله عظیمی، معاون سازمان اسناد و کتابخانه ملی و...؛ نسخه های خطی در اینترنت؛ فهرستواره گزیده های نسخه های خطی مجموعه «کارو میناسیان»، کتابخانه دانشگاه UCLA / بهمین خلیفه؛ گفت و گو با استاد عثمان کریم اف، نسخه پژوه تاجیک؛ ترقیمه نویسی نسخه های خطی / عارف نوشاهی؛ در سرای اهل قلم، گزارش؛ بازتاب؛ تقویم ماه؛ رویدادهای فرهنگی و ادبی

نخستین مقاله این شماره کتاب ماه ادبیات که در آذرماه ۱۳۸۷ منتشر گردیده، به مصاحبه ای مفصل با استاد دکتر محمد امین ریاحی (۱۳۰۲ خوی - ۱۳۸۸ تهران) اختصاص داده شده است. دریفا که دکتر ریاحی آن استاد آذربایجانی پرکار متواضع ایران دوست چند ماه بعد از این مصاحبه، در بهار ۱۳۸۸ در تهران درگذشت. من با وی در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران همدوره بودم. دکتر ریاحی دانشجوی سال دوم رشته زبان و ادبیات فارسی بود که من در سال اول ثبت نام کردم، در تمام سالهای اقامت در ایران و خدمت در دانشگاه فردوسی با آن که ساکن مشهد بودم و او ساکن تهران با هم در تماس بودیم و آخرین بار در زمانی که وی ریاست بنیاد شاهنامه فردوسی را بر عهده داشت و کنگره ای درباره فردوسی در بندرعباس زیر نظر او برگزار شد، شرکت کردم و مقاله ای خواندم و یک هفته ای در خدمت او بودم. در ۳۰ سال اخیر که در امریکا به سر می برم، تلفنی با وی در تماس بودم و گاهی با ارسال نامه. همیشه مرا مورد لطف قرار می داد. مقاله هایی را که درباره آذربایجان و تمامیت ارضی ایران می نوشتم بسیار می پسندید. ریاحی، آذربایجانی آزاده وطن دوستی بود که در دوران تحصیل در دانشکده ادبیات تهران که ماجرای پیشه وری را روسها علم کرده بودند، با سرودن شعر و نوشتن مقالات و نیز سخنرانی به مبارزه با آنان پرداخت. شنیدم حتی با عده ای از جوانان از تهران به زنجان رفته بود تا همراه قوای ذوالفقاریا به جنگ تجزیه طلبان برود. آنان ضمن تحسین از این اقدام وطن پرستانه اش گفته بودند، ما خود سرگرم این نبرد هستیم، شما برگردید به دانشکده. در سالهای حکومت اسلامی ایران، با آن که به یکی از تألیفاتش جایزه داده شد، ولی بازماندگان حزب توده و حزب دموکرات آذربایجان که در دستگاه حکومت اسلامی پایگاهی دارند، او را دشمن می دانستند. روانش شاد باد.

این است فهرست آثار او:

تألیفات: داستانی به بنام کتاب درسی، تاریخچه کتابهای درسی در ایران، سال ۱۳۲۴؛ کسایبی مروزی، ۱۳۶۷، چاپ هشتم ۱۳۷۶؛ گلگشت در شعر و اندیشه حافظ، چاپ اول ۱۳۶۷، چاپ دوم ۱۳۷۳؛

سفارتنامه های ایران، تاریخ روابط پانصد ساله ایران و عثمانی، ۱۳۶۸؛ زبان و ادب فارسی در قلمرو عثمانی، ۱۳۶۹؛ تاریخ خوی، سرگذشت سه هزارساله منطقه شمال غرب ایران و روابط سیاسی و تاریخی با اقوام همسایه، ۱۳۷۲، چاپ دوم ۱۳۷۹؛ سرچشمه های فردوسی شناسی، ۱۳۷۲؛ بگشای راز عشق، گزیده کشف الاسرار میبدی، ۱۳۷۴، چاپ دوم ۱۳۷۵؛ فردوسی: زندگی، اندیشه و شعر او، ۱۳۷۵، چاپ دوم ۱۳۷۹.

تصحیح و تحقیق: جهان نامه، متن کهن جغرافیایی، تألیف شده در ۶۰۵ از محمد بن نجیب بکران طوسی، ۱۳۴۲؛ دیوان رشید یاسمی، ۱۳۲۶؛ مفتاح المعاملات، متن ریاضی از قرن پنجم از محمد بن ایوب طبری، ۱۳۴۹؛ مرصاد العباد، از نجم الدین دایه رازی ۱۳۵۲، چاپ هشتم ۱۳۷۹؛ رتبة الحیات از خواجه یوسف همدانی، ۱۳۶۳؛ رساله الظهور از نجم الدین رازی، ۱۳۶۲؛ عالم آرای نادری از محمد کاظم مروی ۱۳۶۳، چاپ سوم ۱۳۷۵؛ نزهة المجالس، مجموعه چهار هزار رباعی برگزیده از سیصد شاعر پیش از مغول، تألیف جمال خلیل شروانی، ۱۳۶۶، چاپ دوم ۱۳۷۵؛ گزیده مرصادالعباد، ۱۳۶۲، چاپ دوازدهم ۱۳۷۹؛ شش فصل، کهن ترین متن علمی فارسی در نجوم از محمد بن ایوب طبری، ۱۳۷۱ (همه به نقل از کتاب ماه. ادبیات، ص ۲۰).

فهرست مقالات دکتر ریاحی را در اختیار ندارم که در این جا از نظر خوانندگان بگذرانم. ناگفته نگذارم که چند سال پیش استادان ایرج افشار و دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی در صدد برآمدند مجموعه ای از مقالات مرتبط با زمینه های فکری و ذوقی دکتر ریاحی را به چاپ برسانند و به یادگار به وی پیشکش کنند. تا آن جا که می دانم این مجموعه هنوز به چاپ نرسیده است. آقای ایرج افشار در «تازه و پاره های ایران شناسی (۵۹)» مجله بخارا، شماره ۶۶، مرداد - شهریور ۱۳۸۷ اطلاع داده اند که ۹۸ مقاله برای این منظور به دستشان رسیده است و قرار است مجلد اول آن حاوی ۴۰ مقاله باشد و بقیه مقاله ها در مجلدات بعدی. تا آن جا که دورادور اطلاع دارم بعضی از دست اندرکاران وزارت ارشاد اسلامی به سببی که پیش از این ذکر کردم در اجازه چاپ و نشر کتاب مسامحه بسیار روا داشته اند، به امید آن که با درگذشت استاد ریاحی این مقالات چاپ شود.

### دفتر هنر

ویژه سه تفنگدار طنز ایران: بیژن اسدی پور، پرویز شاپور، عمران صلاحی صاحب امتیاز و سردبیر: بیژن اسدی پور، شماره ۲۶، سال ۱۹، اسفند ۱۳۸۷، صفحات از ۲۷۶۵ تا ۲۹۴۴، بها: سفارش هر شماره با هزینه پستی ۲۰ دلار، ۲۵ دلار دیگر نقاط (این شماره با «سی.دی.» و «دی.وی.دی.» ۲۵ دلار، نشانی پستی: Daftar-e Honar P.O.Box 7387 Stockton, CA 95267.

معرفی دفتر هنر در چند صفحه امکان پذیر نیست. دفتر هنر را باید در دست گرفت و صفحه به صفحه ورق زد و خواند و به خصوص تصاویر متنوع آن را به دقت از نظر گذراند زیرا بیشتر تصویرها برای نخستین بار در آن چاپ شده است.

در این شماره سالشمار سه تفنگدار به شرح چاپ شده است. آنچه این شماره دفتر هنر را ممتاز می سازد، به نظر نویسنده این سطور مطالبی است که درباره فروغ فرخ زاد و همسرش پرویز شاپور و پسرشان کامیار



شاپور چاپ شده است. تصاویری که در سالهای اخیر از پرویز شاپور دیده ایم او را با موی سروریش و سیبل به هم پیوسته نشان می دهد که خاص خود اوست. ولی در این شماره علاوه بر این تصویرهای شناخته شده، تصویرهای قدیمی پرویز شاپور با همسر و پسرشان نیز چاپ شده است (صفحات ۲۷۸۲، ۲۷۹۸، ۲۸۶۸، ۲۸۶۹، ۲۸۷۰، ۲۸۷۳، ۲۸۸۲). در این شماره شعری از فروغ فرخ زاد با عنوان «بازگشت» خطاب به همسرش چاپ شده است:

«بازگشت: زان نامه ای که دادی و زان شکوه های تلخ / تا نیمه شب به یاد تو چشمم نخفته است / ای مایه امید من ای تکیه گاه دور / هرگز مرنج از آنچه به شعرم نهفته است / شاید نبوده قدرت آنم که در سکوت / احساس قلب کوچک خود را نهان کنم / بگذار تا ترانه من راز گوشود / بگذار آنچه را که نهفتم عیان کنم / تا بر گذشته می نگرم عشق خویش را / چون آفتاب گمشده می آورم به یاد / می نالم از دلی که به خون غرقه گشته است / «این شعر غیر رنجش یارم به من چه داد؟» / این درد را چه سان به دل خود نهان کنم؟ / آن دم که قلبم از تو به سختی رمیده است / آن شعرها که روح تو را رنج می دهد / فریادهای یک دل محنت کشیده است. / گفتم قفس! ولی چه بگویم که بیش از این / آگاهی از دورویی مردم مرا نبود / دردا که این جهان فریبای پُر راز / با جلوه و جلای خود آخر مرا ربود / اکنون منم که خسته ز دام فریب و مکر / بار دگر به کنج قفس رونموده ام / بگشای در که در همه دوران عمر خود / جز پشت میله های قفس خوش نبوده ام / پای مرا دوباره به زنجیرها ببند / تا فتنه و فریب ز پایم نیفکند / تا دست پُر ز قدرت امیال رنگ رنگ / بندی دگر دوباره به پایم نیفکند.

۲۰ اسفند، فروغ. حالا می فهمی که چه قدر دوست دارم و چه قدر پشیمان هستم.»

دستخط فروغ تا پایان مصراع «فریادهای یک دل محنت کشیده است»، نیز چاپ شده است. (ص

۲۷۹۸)

در صفحات ۲۸۸۲-۲۸۸۳، نیز نامه ای از فروغ پس از جدایی از شاپور خطاب به وی چاپ شده است به تاریخ «شنبه ۵ مرداد» که آغاز می شود: «شنبه ۵ مرداد پرویز عزیزم، امروز از تو نامه برای من رسید...» و نامه پایان می پذیرد با: «من تخت و کمد کامی را می خواستم بفروشم و با پولش برای او یک سه چرخه بخرم ولی بعد پشیمان شدم. برای این که دیدم خیلی کم می خواهند بخرند و حالا همان جا هست و علت فروش بی پولی من نبوده. پرویز جان منتظر جواب تو هستم کار شناسنامه ام هم چون تو دیر کردی درست شد. یعنی از تلافی استفاده کردم. پرویز جان دیگر خسته شدم. برایم زودتر نامه بنویس. تو را می بوسم- فروغ».

مطالب این دفتر هنر همه خواندنی ست.

## خاطرات سالهای خدمت

(۱۳)

در دانشگاه مشهد

پیش از این نوشتم که در مرداد ۱۳۴۷ در حضور اعلیحضرت نخستین «کنگره انقلاب آموزشی» در رامسر تشکیل گردید و سپس دگرگونی ای اساسی در دانشگاههای ایران به وجود آمد. در دانشگاه ما هم آقای دکتر ضیاءالدین اسمعیل بیگی - استاد دانشکده علوم دانشگاه تهران- پس از شش سال که ریاست دانشگاه مشهد را بر عهده داشتند مانند دیگر رؤسای دانشگاهها از سمت خود استعفا دادند و آقای دکتر محسن ضیائی از سوی هیأت امناء به ریاست دانشگاه ما منصوب گردیدند. از همان روزی که آقای دکتر ضیائی به مشهد آمدند و کار خود را آغاز کردند معلوم بود که در دانشگاه تغییرات کلی به وجود خواهد آمد.

دو معاون برای دانشگاه: دانشگاه مشهد در سالهای پیش فقط یک «معاون» داشت که به ترتیب آقایان دکتر حسن شهیدی و دکتر علیرضا قوام نصیری استادان دانشکده پزشکی این سمت را بر عهده داشتند. ولی آقای دکتر ضیائی، دوتن را به معاونت دانشگاه برگزیدند: آقای دکتر قائم مقامی دانشیار یا استاد دانشکده پزشکی مشهد با سمت «معاون تعلیماتی و تحقیقاتی»، و آقای دکتر محمود رامیار با سمت «معاون مالی و اداری». گفته می شد آقای دکتر رامیار در وزارت علوم که به تازگی تأسیس شده بود به خدمت مشغول بوده اند و پیش از آن در مجلس شورای ملی. ایشان مردی بودند مسلط بر امور اداری و آشنا به خم و چم کارهای اداری و بدین سبب وجودشان در دانشگاه معتنم بود زیرا چنان که بعداً اشاره خواهم کرد از این به بعد تعداد افراد آشنا به قوانین و مقررات در هیأت رئیسه

دانشگاه ما انگشت شمار بود.

تغییر عنوان «رئیس دانشکده» به «سرپرست دانشکده»: با طلیعه انقلاب آموزشی در دانشگاه ما، عنوان «رئیس» برای رؤسای دانشکده‌ها به «سرپرست» تغییر داده شد. چرا؟ نمی دانم. بدین جهت آقای دکتر ضیائی در نامه شماره ۷۴۷۰ مورخ ۲۲/۸/۴۷ خطاب به این بنده نوشتند: «به پیشنهاد این جانب و تأیید هیأت امناء دانشگاه مشهد در جلسه مورخ ۱۸/۸/۴۷ به موجب این حکم با حفظ سمت، به سرپرستی دانشکده ادبیات منصوب می شوید». در نتیجه عنوان «رئیس» تا اواخر سال ۱۳۴۸ منحصر بود به «رئیس دانشگاه». در ضمن عملاً شرط استاد، یا حداقل عضو هیأت علمی دانشگاه بودن نیز برای رؤسای دانشگاهها حذف گردید. در نتیجه در بعضی از دانشگاهها افرادی که مطلقاً سابقه کار دانشگاهی نداشتند به ریاست دانشگاه منصوب شدند. و در جواب کسانی که به این امر اعتراض می کردند، پاسخ داده می شد: این امر در دانشگاههای امریکا مسبوق به سابقه است چنان که ژنرال ایزنهاور فاتح جنگ جهانی دوم در اروپا نیز به ریاست دانشگاه کلمبیا در نیویورک منصوب گردید. ولی معاونان دانشگاه و سرپرستان دانشکده‌ها با یست عضو هیأت علمی دانشگاه باشند. ناگفته نماند که پیش از این تاریخ در دانشگاه پهلوی شیراز آقایان علم رئیس دانشگاه و امیر متقی معاون ایشان دانشگاهی نبودند. وقتی در دانشگاه ما آقای دکتر رامیار که سابقه کار دانشگاهی نداشتند به معاونت برگزیده شدند، نامه های اداری را با عنوان «معاون رئیس دانشگاه» امضاء می کردند، نه «معاون دانشگاه» تا برخلاف «مقررات» کاری انجام نشده باشد! لابد به تقلید از دانشگاه پهلوی و شاید دانشگاههای امریکا. گمان من آن است که پس از انقلاب آموزشی، دانشگاه پهلوی شیراز در تمام یا اکثر موارد الگوی کار دانشگاههای کشور قرار گرفت که پیش از این تاریخ «امریکایی» شده بود.

معلمان طرح سازمان برنامه: ضابطه استخدام معلمان ایرانی فارغ التحصیل دانشگاههای امریکا و انگلستان به کلی تغییر کرد. این افراد از بودجه ای که سازمان برنامه برای این کار اختصاص داده بود استخدام می شدند و از آنان با عنوان «معلم طرح سازمان برنامه» (یا عبارتی نظیر این) یاد می شد، نه استادیار، دانشیار، یا استاد. حقوقی که برای این افراد در نظر گرفته شده بود از حقوقی که به استادیاران و دانشیاران و استادان دانشگاه پرداخته می شد به طور قابل ملاحظه ای بیشتر بود. قرار بر این بود که این افراد پس از آن که به خدمت در دانشگاه مشغول گردیدند، عنوان استخدامی آنها (استادیار، دانشیار، یا استاد) با توجه به مدرک تحصیلی، مقاله هایی که در مجلات علمی نوشته اند، تألیفات، و

سابقه تدریس در دانشگاههای معتبر خارجی، تعیین شود.

عده ای از این معلمان طرح سازمان برنامه به جز تدریس در رشته ای که در آن تخصص داشتند، از همان روز اول استخدام، با سمتهای مدیر گروه آموزشی، معاون دانشکده، رئیس دانشکده، یا معاون دانشگاه به کار مشغول شدند، در حالی که اکثر قریب به اتفاق آنان در دانشگاههای خارج سمتی اداری نداشتند و از نحوه کار در دانشگاههای ایران نیز به کلی بیخبر بودند و این امر چنان که بعد اشاره خواهیم کرد، برای دانشگاه ما مشکلاتی به وجود آورد.

هیأت رئیسه دانشگاه به جز دو تن تغییر کردند. در جلسات شورای دانشگاه به جز آقای دکتر عظیم اسکویان استاد دانشکده پزشکی به عنوان سرپرست آموزشگاههای وابسته به دانشکده پزشکی و جلال متینی سرپرست دانشکده ادبیات، بقیه از کسانی بودند که از محل طرح سازمان برنامه استخدام شده بودند. برخی از اینان دانشیاران و استادان سابق دانشگاه را که همچنان به تدریس مشغول بودند، به چیزی نمی گرفتند. خوب به یاد دارم که روزی شخصی به یکی از آنان که معلم فاضلی بود، و خود و همسر خارجی اش در دانشکده دندان پزشکی استخدام شده بودند، «استاد» خطاب کرد، و او فوری جواب داد: «خدا نکند، استاد باشم»!

ناگفته پیداست در شورای دانشگاهی که اکثریت قریب به اتفاق اعضایش با شیوه کار اداری در دانشگاههای ایران مطلقاً آشنایی نداشتند، چه مشکلاتی پیش می آمد، زیرا اکثر این افراد، چنان که گذشت کسانی بودند که حداکثر در دانشگاههای معتبر خارجی تحصیل کرده بودند و درجه Ph.D. داشتند. و اطلاعات اداری ایشان محدود می شد به همان دانشگاه یا دو سه دانشگاهی که در آن تحصیل کرده بودند. درحالی که می دانیم دانشگاههای امریکا هر یک برای خود مقررات خاصی داشتند و دارند که در بسیاری از موارد با دیگر دانشگاههای همان کشور تطبیق نمی کند.

برای نمونه فقط به ذکر دو مورد از بی اطلاعی این افراد که استادان شایسته ای بودند، ولی نه از کار اداری دانشگاههای امریکا اطلاعی داشتند و نه از مقررات دانشگاههای ایران مطلع بودند می پردازم.

۱- در یکی از جلسات شورای دانشگاه، به علت آن که در آن ساعت درس داشتم نتوانستم شرکت کنم. موضوع را تلفنی به آقای رئیس دانشگاه اطلاع دادم. بعد معلوم شد در آن جلسه چند تن از اعضای شورا از جمله مرا به عنوان عضو کمیته مأمور تهیه آیین نامه استخدامی اعضای هیأت علمی دانشگاه مشهد انتخاب کرده بودند. مسؤول این کمیته آقای

دکتر آذر مهر بودند که علاوه بر تدریس، سرپرستی دانشکده دندان پزشکی را نیز برعهده داشتند. دعوتنامه ای به امضای ایشان برای شرکت در آن کمیته به دستم رسید، در ساعت مقرر به دفتر ایشان رفتم. گفتند شورای دانشگاه ما را برای تهیه آیین نامه جدید استخدای اعضای هیأت علمی دانشگاه انتخاب کرده است. سؤال کردم آیا مقصود این است که ما برای دانشگاه خودمان آیین نامه ای خاص تهیه و پیشنهاد کنیم؟ رئیس جلسه پاسخ مثبت دادند و پرسیدند چرا چنین سؤالی می کنید؟ توضیح دادم که دانشگاه مشهد، دانشگاهی دولتی ست و مقررات استخدای اش باید مانند دیگر دانشگاههای دولتی، یعنی تهران و تبریز و اصفهان... باشد. جواب داده شد که خیر، قرار است ما آیین نامه ای فقط برای دانشگاه مشهد بنویسیم که پس از تصویب شورای دانشگاه و هیأت امناء به موقع اجرا گذاشته شود. من سؤال را یک بار دیگر تکرار کردم و همان پاسخ را شنیدم. پس دست به کار شدیم. دو سه ماهی، هفته ای یک یا دو جلسه داشتیم. در آغاز هر جلسه، خلاصه مذاکرات جلسه پیش که ماشین شده بود، در اختیار شرکت کنندگان قرار داده می شد. برای تهیه آیین نامه جدید استخدای، آیین نامه و مقررات استخدای چند دانشگاه اروپایی و امریکایی و دانشگاه پهلوی شیراز در اختیارمان بود. سرانجام کار به پایان رسید و قرار شد آیین نامه مصوب کمیته از طرف رئیس کمیته به شورای دانشگاه تسلیم گردد. در تمام این مدت نگران بودم که این کار با مشکل روبه رو خواهد شد. آیین نامه پیشنهادی را رئیس کمیته تکثیر کردند و در اختیار اعضای شورای دانشگاه قرار دادند. آقای دکتر ضیائی شورای دانشگاه را برای بررسی پیشنهاد کمیته دعوت کردند. همین که جلسه تشکیل شد، پیش از آن که آقای رئیس دانشگاه آیین نامه را مطرح کنند، اجازه صحبت خواستم و به ایشان گفتم، در اولین جلسه کمیته که شرکت کردم از آقای دکتر آذر مهر پرسیدم که آیا ما اجازه داریم برای دانشگاه خودمان آیین نامه ای مستقل و جدا از آیین نامه دیگر دانشگاههای دولتی بنویسیم یا نه، و مشکل کار را هم در آن جا ذکر کردم. ولی جواب شنیدم که ما اختیار تام داریم که آیین نامه استخدای برای دانشگاه مشهد تهیه کنیم. بدین جهت بنده هم مانند دیگر اعضای کمیته در جلسات شرکت کردم و حاصل کارمان همین آیین نامه پیشنهادی ست. حالا بار دیگر همان سؤال را پیش از طرح آیین نامه مطرح می کنم. آقای دکتر ضیائی گفتند چه کسی گفته است که ما می توانیم آیین نامه استخدای متفاوت با دیگر دانشگاههای دولتی داشته باشیم؟ سکوت محض جلسه را فرا گرفت. معلوم شد قرار بوده است ما در چهارچوب آیین نامه استخدای دانشگاههای دولتی، اگر تغییراتی را ضروری می دانیم پیشنهاد کنیم تا همراه پیشنهاد دیگر دانشگاههای دولتی، در

وزارت علوم مورد بررسی قرار گیرد. همکار بنده که ریاست این کمیته را بر عهده داشتند فقط به علت عدم اطلاع از نحوه کارهای اداری در دانشگاههای ایران این دسته گل را به آب دادند. و از آن پس هروقت مرا می دیدند به شوخی می گفتند این دکتر متینی، مثل ژنرال جیاب فرمانده کمونیست های ویتنام در برابر فرانسویان عمل می کند که دشمن را در حالی که فکر می کرد تا پیروزی یک قدم بیشتر فاصله ندارد با یک ضربه «ناک اوت» می کرد. ایشان از آن تاریخ به به بعد گاهی به شوخی مرا ژنرال جیاب خطاب می کردند.

۲- یکی دو سال بعد در زمان ریاست آقای دکتر فریار - که بعد به آن خواهم پرداخت - در جلسه شورای دانشگاه که به تنظیم برنامه جشن فارغ التحصیلی دانشگاه اختصاص داشت، موضوع مورد بررسی قرار گرفت. در آن سالها ما هم مثل امریکائیاها مراسم Graduation برگزار می کردیم. دانشجویان با کلاه منگوله دار، اعضای هیأت علمی با لباس استادی در این مراسم شرکت می کردند. با نواختن آهنگی نخست اعضای هیأت علمی دانشگاه وارد می شدند و بعد فارغ التحصیلان دانشکده ها، در حالی که مهمانان دانشگاه و افراد خانواده فارغ التحصیلان حضور داشتند و بر پا ایستاده بودند. قرار بود مثل سالهای پیش رئیس دانشگاه به مدت چند دقیقه در آغاز جلسه سخن بگویند و آن گاه گواهینامه فارغ التحصیلان هر دانشکده را به دست رئیس دانشکده مربوط بدهند و هر یک از رؤسای دانشکده ها، نیز در چند کلمه گزارشی از وضع دانشکده خود بدهند، و در پایان جلسه از حاضران بذیرایی به عمل بیاید. در جلسه شورای دانشگاه، معاون آموزشی و پژوهشی دانشگاه که فارغ التحصیل دانشگاه کالیفرنیا، بر کلی بودند، اظهار داشتند در دانشگاه ما در این مراسم یکی از استادان دانشکده الهیات چند کلمه ای سخن می گفت و برای فارغ التحصیلان آرزوی موفقیت می کرد.... خوب است امسال یکی از استادان دانشکده الهیات ما هم این کار را بکنند. گفته شد آقای رئیس دانشگاه در ضمن سخنان خود به چنین مطلبی اشاره می کنند... ولی پذیرفته نشد. پس از گفت و گوی مفصل قرار شد معاون دانشگاه، خود موضوع را با یکی از استادان دانشکده الهیات مطرح کنند، که مطرح کردند. در روز مقرر با جبهه استادی به باشگاه دانشگاه رفتیم که مراسم در آن جا برگزار می شد. آقای دکتر فریار رئیس دانشگاه آمدند و اظهار داشتند آقای استاندار تلفنی اطلاع داده اند که شاهپور غلامرضا در مشهد هستند، مناسب است از ایشان نیز برای حضور در جشن فارغ التحصیلی دعوت کنید، که این دعوت به عمل آمده است. در همین موقع معلوم شد آن استاد معمم دانشکده الهیات برای خود سخنرانی ای به مدت چهل دقیقه تهیه کرده است، در حالی که برای سخنرانی رئیس دانشگاه و رؤسای دانشکده ها حدود سی دقیقه در

نظر گرفته شده بود. معاون دانشگاه از شنیدن این خبر نگران شدند. متن سخنرانی را نزد ایشان آوردند و معلوم شد وی نام تمام شاعران و نویسندگان و دانشمندان ایران را از زمان رودکی تا پایان عصر قاجار پشت سر هم قرار داده و سخنرانی طویل بی معنایی تهیه کرده اند. قرار شد معاون دانشگاه موضوع را با استاد در میان بگذارد و به آن استاد بگویند لازم است سخنرانی خود را کوتاه کنید چون شاهپور غلامرضا در جشن شرکت می کنند و در ساعت معین باید از این جلسه بروند. البته پیداست که استاد الهیات ما این امر را اهانت به خود تلقی کردند. ولی در هر حال با نظر معاون دانشگاه سخنرانی نامربوط خود را به ۱۵ دقیقه کاهش دادند! و هنوز طلبکار بودند.

من اطمینان کامل دارم که در هر دو مورد، سرپرست دانشکده دندان پزشکی و معاون آموزشی و پژوهشی دانشگاه، با حسن نیت عمل کرده بودند، ولی اگر چند سال در دانشگاه به عنوان عضو هیأت علمی تدریس کرده بودند و به مرور به خم و چم کارهای اداری آشنا می شدند و مراتب اداری را پله پله طی می کردند، هرگز در سمت سرپرست دانشکده یا معاونت دانشگاه مرتکب چنین کارهایی نمی شدند. اگر نوشته ام در این جلسات و یا جلسات مشابه «من» مطلبی را تذکر داده ام، و از قضا درست از آب درآمده است، آن را حمل بر خود بزرگ بینی نویسنده این سطور ننمایید. پیش از این نوشته ام که در شورای جدید دانشگاه ما به جز آقای دکتر عظیم اسکویان و این بنده، بقیه مطلقاً با کارهای اداری دانشگاه آشنایی نداشتند.

امتحان ورودی دانشگاه: پس از گذشت یکی دو ماه، دانشگاه در صدد برآمد که در امتحان ورودی دانشگاه مشهد نیز دانشگاه پهلوی شیراز را الگوی کار خود قرار بدهد. پس در درجه اول مقرر گردید به جای آن که دانشگاه به مانند سالهای پیش برای هریک از رشته های تحصیلی دانشکده ها دانشجو بپذیرد، (مثلاً پزشکی، ۶۰ تن، زبان و ادبیات فارسی ۵۰ تن، ...) اعلام کند که دانشگاه مشهد فی المثل برای سال تحصیلی ۴۸-۱۳۴۷ تعداد ۱۰۵۰ دانشجو می پذیرد. قرار شد این عده در «مرکز تعلیمات» دانشگاه دو سال به تحصیل پردازند و در پایان سال دوم با توجه به معدل آنان، بهترینها برای ادامه تحصیل به ترتیب در دانشکده های پزشکی، مهندسی، کشاورزی، و... ثبت نام کنند. نتیجه این کار در دانشگاه پهلوی به این صورت درآمده بود که ضعیفترین شاگردان نصیب رشته های مختلف دانشکده ادبیات می شدند. در این هنگام قدرت امور اجرایی دانشگاه در دست همین کسانی بود که با استفاده از طرح سازمان برنامه استخدام شده بودند و به راستی کسی را یارای مقابله با آنان نبود و رئیس دانشگاه نیز در این مورد در صف آنان قرار داشتند. من و

آقای دکتر یوسفی و چندتن دیگر اعضای هیأت آموزشی دانشکده ادبیات با این امر کاملاً مخالف بودیم. بنده در جلساتی که برای اجرای این برنامه تشکیل می شد، مخالفت می کردم و سرنوشت رشته های تحصیلی دانشکده ادبیات شیراز را ذکر می کردم، و البته در آن جو نامساعد آنچه به جایی نمی رسید، فریاد بود!

به هر حال مقرر گردید دانشگاه برای سال تحصیلی بعد به همین ترتیب دانشجوی پذیرد. در این هنگام که کاملاً قطع امید کرده بودم، یک موضوع به یاری من و دوستانم آمد. و آن عبارت از این بود که دانشگاه ساختمانی را که به «مرکز تعلیمات» اختصاص داده بود گنجایش تمامی این دانشجویان را برای دو سال نداشت. پس من پیشنهاد کردم بهتر است دانشگاه در شرایط موجود فقط برای دانشکده های پزشکی، دندانپزشکی، علوم، مهندسی و... به سبک دانشگاه پهلوی شیراز عمل کند، و در پایان سال دوم، براساس معدل، فارغ التحصیلان مرکز تعلیمات را به این دانشکده ها بفرستد، و دانشکده های ادبیات و معقول و منقول به شیوه سابق عمل کنند تا گشایشی حاصل شود. حضرات از سر ناچاری پذیرفتند، و این که از قدیم گفته اند از این ستون به آن ستون فرج است. هنوز بر دوره ریاست آقای دکتر ضیایی یک سال نگذشته بود که ایشان با سمت دیگری به تهران رفتند و آقای دکتر عبدالله فریار، معاون وزارت علوم و آموزش عالی به ریاست دانشگاه ما منصوب گردیدند و از آن به بعد دانشکده های ادبیات و الهیات همواره به صورت مستقل و از طریق مرکز آزمون شناسی دانشجویی پذیرفتند، و کاری به مرکز تعلیمات نداشتند.

تدریس به زبان انگلیسی: در اجرای طرح تقلید از دانشگاه پهلوی شیراز مقرر گردید، معلمان در «مرکز تعلیمات» حداقل قسمتی از درس خود را به زبان انگلیسی تدریس کنند. ناگفته نماند که در دانشگاه پهلوی درسها به زبان انگلیسی تدریس می شد!

در این مورد خاطره ای دارم که به نوشتن می ارزد. پس از انقلاب اسلامی، شبی در آمریکا در منزل یکی از دوستان خراسانی به شام دعوت داشتیم. ده پانزده نفری در آن جا بودیم. از هر در سخن گفته می شد. یکی از حاضران که در رسمیت بخشیدن به زبان انگلیسی در دانشگاه پهلوی سهمی به عهده داشت، بی آن که در آن مجلس کسی او را در این موضوع مخاطب قرار داده باشد، گفت من و همکارانم در زمانی که در دانشگاه پهلوی بودیم مرتکب خیانتی شدیم. بدین ترتیب که زبان انگلیسی را زبان رسمی تدریس در آن دانشگاه قرار دادیم. در آن موقع نمی دانستیم این کار خیانت است. ما فکر می کردیم اگر فارغ التحصیلان ما زبان انگلیسی را به خوبی در دانشگاه فرا بگیرند، پس از فراغ از



تحصیل می‌توانند در هر منطقه ایران که باشند در رشته تخصصی خود مجله‌های علمی را که به زبان انگلیسی منتشر می‌شود و حاوی آخرین مطالعات و کشفیات در آن رشته است بخوانند و با جریان علم پیش بروند. نیت من و همکارانم به راستی چیزی جز این نبود. ولی بعد متوجه شدیم که ما در دانشگاه پهلوی با بودجه دولت ایران، برای امریکا پزشکی تربیت می‌کردیم نه برای ایران. زیرا بیشتر فارغ‌التحصیلان ما در رشته پزشکی و شاید دیگر رشته‌ها به علت آن که دانشجویان ممتازی بودند و زبان انگلیسی را به خوبی می‌دانستند، جذب امریکا شدند و در آن سرزمین ماندگار.

سفر شاهنشاه به مشهد: تاکنون چند بار نوشته‌ام که اعلیحضرت سالی یک بار در بهار به قصد زیارت به مشهد می‌آمدند. در مراسم استقبال و مشایعت ایشان، فقط رئیس و معاون دانشگاه و رؤسا و معاونان دانشکده‌ها و تنی چند از استادان عضو شورای دانشکده پزشکی شرکت می‌جستند. پس از آمدن آقای دکتر ضیائی به مشهد، در اولین مسافرت اعلیحضرت به مشهد، عموم معلمان جدید الاستخدام از طریق طرح سازمان برنامه و نیز دیگر جوانان عضو هیأت علمی دانشگاه، به جد اظهار علاقه کردند که در مراسم استقبال و مشایعت شاهنشاه در فردگاه مشهد شرکت کنند. اگر در گذشته حداکثر ده دوازده تن از دانشگاهیان در این آیین حضور می‌یافتند، اینک عده دانشگاهیان به حدود هفتاد هشتاد تن می‌رسید. رئیس دانشگاه اظهار علاقه دانشگاهیان را به شرکت در این مراسم، به اطلاع استاندار رسانیدند. قرار شد استناداری برای تمام آنان دعوتنامه بفرستد، که فرستاد. شرکت این جمع کثیر در کنار دیگر شرکت کنندگان که تعدادشان اندک بود، توجه همه را به خود جلب کرد.

در آن زمان رسم بود که در چنین مراسمی بر روی کارتی نام و سمت هر کس نوشته می‌شد؛ و شخص آن را بر روی یقه لباسش نصب می‌کرد: فلانی رئیس دانشکده پزشکی، یا: فلانی: استاد رشته تاریخ و...، معلمان جدید با نوشتن سمت دانشگاهی افراد مخالفت کردند. لابد به این دلیل که هنوز عنوان استخدامی آنها (استادیار، دانشیار، یا استاد) تعیین نشده بود. پس دانشگاه بر روی پلاکهای فلزی که برای هر یک از ما تهیه کرد جز نام شخص و رشته‌ای که درس می‌داد چیزی نوشته نشده بود: «جلال متینی: زبان و ادبیات فارسی، حسنقلی مؤیدی: تاریخ...» به این ترتیب در آن مراسم شرکت کردیم، و پس از این جلسه، دیگر هیچ یک از تازه‌آمدهگان به حضور در این مراسم خسته کننده که چند ساعتی می‌بایست سر پا می‌ایستادند، اظهار علاقه نکردند. البته کثرت تعداد دانشگاهیان در مراسم استقبال، توجه اعلیحضرت را نیز به خود جلب کرد و رئیس دانشگاه علاقه آنان را

به حضور در این مراسم به عرض رسانیدند.

دوره تحصیلی چهارساله به جای سه ساله: پیش از این به اختصار در چند سطر نوشته‌ام که با تحولاتی که در دانشگاهها به وجود آمد، دوره تحصیلی سه ساله برای اخذ لیسانس به چهار سال افزایش یافت. در دوره سه ساله - بر اساس واحدهای درسی در هر نیمسال - دانشجویان ۱۲۰ واحد تحصیل می‌کردند که ۱۰۰ واحد آن مربوط به رشته تحصیلی آنان بود. ۲۰ واحد باقی مانده به زبان خارجه و روانشناسی و تاریخ... اختصاص داشت. ولی در نظام جدید آموزشی، دانشجو ملزم بود در چهار سال ۱۴۰ واحد تحصیل کند که از آن حداکثر ۶۰ واحد به رشته اصلی (مه‌اد = mojar) او اختصاص داشت. به علاوه دانشجو موظف بود در کنار رشته اصلی (مه‌اد)، یک رشته فرعی (کمه‌اد = minor) نیز به ارزش ۳۰ واحد انتخاب کند. همچنین تمام دانشجویان دانشگاه ملزم بودند ۲۰ واحد درسهای عمومی نیز تحصیل کنند. حاصل این تغییرات چیزی جز این نبود که سطح سواد لااقل در دانشکده‌های ادبیات و علوم به نحو محسوسی پایین آمد. دانشجویی که در نظام تحصیلی گذشته فی‌المثل در رشته زبان و ادبیات فارسی، انگلیسی، تاریخ و جز آن ۱۰۰ واحد تحصیل می‌کرد و ما معتقد بودیم هنوز کافی نیست، اینک در رشته اصلی خود با گذراندن ۶۰ واحد درسی فارغ التحصیل می‌شد! تقریباً همه معلمان با این شیوه مخالف بودند، ولی این دستورالعملی بود برای همه دانشگاهها.

در نظام جدید، شیوه نمره دادن نیز تغییر کرد و این شد «قوز بالا قوز». چه ما در دوران تحصیل خود با نمره از صفر تا بیست آشنا بودیم و در دوران تدریس خود به دانش آموزان و دانشجویان نیز بر همین اساس نمره می‌دادیم. ارزش این نمره‌ها برای معلمان و شاگردان روشن بود. ولی گفتند باید از این پس به سبک مدارس امریکا به دانشجویان نمره بدهید: الف، ب، ج، د، ه (برابر A, B, C, D, E = ۴, ۳, ۲, ۱, ۰). چون اکثر قریب به اتفاق ما معلمان دانشگاه با این نظام آشنایی نداشتیم، نمرات A و B (الف و ب) به سادگی به دانشجویان داده می‌شد و به این ترتیب برخی از معلمان به عنوان: «آقای الف ب» در دانشکده ادبیات مشهد معروف شدند!

انتخاب درس: از گرفتاریهای بزرگ این نظام آموزشی برای ما این بود که هر یک از دانشجویان در هر نیمسال باید دروسی را برای تحصیل خود انتخاب می‌کردند. اصل بر این بود که دانشجو حداکثر تا دو هفته پس از تعیین واحدهای درسی، می‌توانست برخی از واحدهای درسی خود را حذف و به جای آنها واحدهای جدیدی انتخاب کند، و این کار باید با نظر استاد راهنما انجام می‌شد. تشکیلات اداری ما و استادان راهنما با این کار

آشنایی نداشتند و در نتیجه انتخاب درس و حذف و افزایش درس در هر نیمسال به صورت شیر بی یال و دم و اشکمی درآمده بود که در مواردی تا پیش از برگزاری امتحانات پایان نیمسال، هنوز وضع برخی از دانشجویان روشن نبود. ولی در زمان ریاست آقای دکتر مژدهی با تأسیس «مرکز کامپیوتر» این مشکل تا حد قابل توجهی برطرف گردید.

دبیرستانی در دل دانشگاه: از جمله کارهایی که به تقلید از دانشگاه پهلوی شیراز در دانشگاه ما انجام شد تأسیس دبیرستانی بود وابسته به دانشگاه به نام «دبیرستان علم». این کار به نظر من محاسنی داشت، ولی دانشگاه که در کار خود درمانده بود، حالا دبیرستان را هم بایست اداره کند. گفته می شد فلسفه تأسیس دبیرستان وابسته به دانشگاه این است که دانش آموزان دبیرستانهای شهرهای عقب مانده زابل و کهگیلویه و امثال آن به علت آن که دبیران مجرب ندارند پس از پایان دوره دبیرستان نمی توانند در مسابقه ورودی دانشگاهها توفیقی حاصل کنند. من از وضع دبیرستان دانشگاه پهلوی خبری ندارم، ولی در مشهد قرار شد وزارت علوم از بین دانش آموزان دوره اول دبیرستانهای این گونه شهرها، بهترینها را انتخاب کند و به مشهد بفرستد. وزارت علوم در هر سال تحصیلی برای هر دانش آموز مبلغی در حدود دوازده هزار تومان برای غذا، مسکن، لباس، کتاب و لوازم تحصیلی به دانشگاه می پرداخت. دانشگاه موظف بود محلی را برای اقامت شبانه روزی این دانش آموزان اجاره کند، سه وعده به آنها غذا، و سالی دو یا سه دست لباس به هر یک از آنان بدهد. این دانش آموزانی که در شهرهای عقب مانده تحصیل کرده بودند به دبیرستانی می آمدند که هر سال از بین شاگردان سال نهم یا دهم دبیرستانهای مشهد، با مسابقه ورودی عده ای از بهترینها را انتخاب می کرد. این دودسته دانش آموز که از نظر سواد از زمین تا آسمان با هم تفاوت داشتند در یک کلاس با همدیگر همکلاس بودند. طبیعی ست معلم براساس سواد دانش آموزانی که با کنکور در دبیرستان پذیرفته شده بودند درس می داد و آن بچه های بیچاره زابلی و کهگیلویه ای چیزی از حرفهای معلم نمی فهمیدند. پس دانشگاه مجبور شد برای این شاگردان در سال اول معلمانی انتخاب کند که به آنان به طور فوق العاده درس بدهند تا جبران عقب ماندگی آنان بشود. به این ترتیب بعضی از آنان خود را به بقیه شاگردان می رسانیدند و عده ای هم از عهده این کار بر نمی آمدند. دانشگاه مشهد برای اداره این دبیرستان و تدریس در آن افرادی را استخدام کرده بود، ولی حقیقت آن است که این وظیفه دانشگاه نبود. دانشگاه از یک طرف برای دانشجویان دانشگاه خوابگاه داشت و سالن غذاخوری، و از طرف دیگر برای خوابگاه و سالن غذاخوری این دانش آموزان به ناچار ساختمانی را اجاره کرد. من در سالهایی که

مسئولیت دانشگاه را برعهده داشتم هر سال چند بار سرزده به محل غذاخوری دانش آموزان شهرستانی دبیرستان علم می رفتم و با آنها ناهار می خوردم. از من بپزیرید که اینان در عمر خود نه پشت میز غذاخورده بودند و نه کارد و چنگال به دست گرفته بودند، و شاید در سال یک بار هم پلو خورشت نخورده بودند، حالا دولت همه این امکانات را در اختیار آنان قرار داده بود. اینان پس از مدتی به این وضع جدید عادت می کردند و آن گاه سر به طغیان بر می داشتند. چرا؟ نمی دانم. نصف شب از سازمان امنیت به من تلفن می کردند که قسمتی از ساختمان دبیرستان را آتش زده اند. یا خبر می آوردند که پرچم ایران را پایین کشیده اند و یا تا آن جا که دستشان می رسیده است بر دیوارهای حیاط دبیرستان «مرگ بر شاه» نوشته اند.... و رئیس دانشگاه باید جواب دبیرستان علم و دانش آموزان و خرابکاریهایشان را نیز بدهد. چرا؟ خدا را شکر که ما را مجبور نکردند شیرخوارگاه و کودستانی هم ضمیمه دانشگاه داشته باشیم! ولی این مطلب را ناگفته نگذارم که با تحمل تمام این زحمات، از بین همین دانش آموزان، پس از سه سال تحصیل در دبیرستان علم، در یکی از سالها کسانی در آزمون سراسری کشور در ردیف دهم و یازدهم قبول شدند!

نماینده انجمن شهر مشهد: مقرر گردید که در شهرها «انجمن شهر» تشکیل شود. افراد علاقه مند به فعالیت پرداختند. روزی آقای محمد شهرستانی نماینده مشهد در مجلس شورای ملی که قبلاً رئیس فرهنگ خراسان بودند و از سالها پیش با ایشان دوستی داشتم، و چند سالی نیز در دانشکده ادبیات مشهد هفته ای دو سه ساعتی روانشناسی تدریس می کردند، به من پیشنهاد کردند داوطلب نمایندگی انجمن شهر مشهد بشوم، در این مورد یکی دیگر از دوستان، آقای محمد تقی صدقیانی - که از خویشان آقای شهرستانی بودند - نیز این پیشنهاد را تکرار کردند. پاسخ من این بود که من «مشهدی» نیستم و دلیلی ندارد که وارد این گود بشوم. اصرار کردند. بعد آقای مهندس جواد شهرستانی، در مشهد یا در تهران، این موضوع را با من در میان نهادند و اصرار کردند. این گفت و گو چند بار تکرار شد. سرانجام به آنان گفتم چون داوطلبان نمایندگی باید عضو حزب ایران نوین باشند و من عضو حزب نیستم. بهتر است به سراغ دیگری بروید. جواب دادند شما برگه عضویت حزب را پر کنید، ما در کشور میزبان می گذاریم، و کسی از آن باخبر نمی شود. گفتم بچه گول می زنید! من چنین کاری نمی کنم. پس از مدتی به من گفته شد که موضوع در تهران در حزب ایران نوین مطرح شده است و چون در یکی دیگر از شهرها هم همین مشکل پیش آمده بوده است، آقای هویدا نخست وزیر گفته اند این دو نفر می توانند به عنوان کاندیدای مستقل در انتخابات شرکت کنند. به راستی نمی دانم این مطلب را آقای نخست وزیر گفته

بودند یا حضرات برای راضی کردن من از پیش خود عنوان کرده بودند. در هر حال من پذیرفتم که در انتخابات شرکت کنم، در حالی که در کشورمان هرگز به «انتخابات» اعتقادی نداشته ام و همیشه مشاغل انتصابی را بر مشاغل انتخابی ترجیح می‌داده‌ام. یک روز همه داوطلبان نمایندگی را به دفتر حزب ایران نوین در مشهد دعوت کردند تا نحوه مبارزات انتخاباتی روشن شود. پس از مذاکرات مفصل قرار شد، داوطلبان هر یک مبلغ دوهزار و پانصد تومان برای هزینه تبلیغات بپردازند و از روزی که معین کردند به فعالیت بپردازند. حضرات تأکید می‌کردند که دکتر متینی می‌تواند دانشجویان دانشگاه و همکارانش را بسیج کند و... جواب من این بود که من فقط همین مبلغی را که تعیین شده است می‌پردازم و در هیچ فعالیت انتخاباتی شرکت نمی‌کنم و به دانشجویان و همکارانم هم در این باب سخنی نخواهم گفت. جلسه ختم شد. فعالیت‌های انتخاباتی شروع گردید. چند بار از بلندگوهایی که بر روی ماشین جیب نصب شده بود و در خیابانها در حرکت بود می‌شنیدم که به دکتر جلال متینی رای بدهید! در آن موقع قرار بود انتخابات به شیوه امریکا انجام شود و موضوع کارت الکتروال و امثال اینها مطرح شده بود. من با خود گفتم اگر انتخاب بشوم و در شناسنامه ام اثری از شرکت در انتخابات وجود نداشته باشد وضع ناخوشایندی پیش خواهد آمد. پس برای گرفتن کارت الکتروال به محلی که معین شده بود، رفتم و در شناسنامه ام مهری زدن. پس از مدتی نتیجه انتخابات اعلام شد و جلال متینی با بیش از بیست و هشت هزار رای در بین ۱۵ تن نفر پنجم یا ششم شده بود! در حالی که افراد دیگر و حتی یکی از استادان دانشگاه که به این گونه کارها بسیار علاقه مند بود و مبالغی نیز خرج کرده بود، در ردیف پس از من قرار گرفته بود. از آن تاریخ به بعد هرگاه مسأله مشهدی بودن من در دانشگاه مطرح می‌گردید و من می‌گفتم من مشهدی نیستم، فقط همسر مشهدی ست و فرزندانم متولد مشهدند، آقای دکتر قوام نصیری استاد دانشکده پزشکی که به بنده لطف بسیار داشتند، همیشه پاسخ می‌دادند، در این مورد به گفته آقای دکتر متینی توجه نکنید. ایشان کسی هستند که بیش از بیست و هشت هزار نفر مردم مشهد به ایشان رای داده اند، و آن وقت همه می‌خندیم!

وقتی نتیجه انتخابات آگهی شد، من نامه ای به انجمن شهر مشهد نوشتم با این توضیح که چون عضو تمام وقت هیأت آموزشی دانشگاه هستم و بر طبق آیین نامه استخدامی دانشگاه افراد تمام وقت اجازه ندارند به کار دیگری بپردازند، از شرکت در انجمن شهر معذورم، و رونوشت آن را به دانشگاه فرستادم. رئیس انجمن شهر آقای حسن مکرّم، اصرار داشتند در انجمن شرکت کنم، زیرا دانشگاه بالاخره موافقت خواهد کرد. ولی دانشگاه طی

نامه شماره ۸۸۵۸ مورخ ۲۴/۹/۴۷ استدلال مرا تائید کرد و من نفسی به راحت کشیدم. انجمن شهر مشهد و حزب ایران نوین در مشهد، دست بردار نبودند. دانشگاه سرانجام موضوع عضویت مرا در هیأت امنای دانشگاه مطرح کرد. شنیدم در آن جلسه عموماً نظر مرا تائید و تحسین کرده بودند، ولی آقای قوام صدوری معاون وزارت دارایی که مرد بصیر و مطلعی بودند و از سوی وزیر دارایی در جلسه شرکت کرده بودند، به ماده یا تبصره ای در آیین نامه استخدامی دانشگاه مشهد استناد کرده بودند که در آن تصریح گردیده بود اگر سازمانی به خدمت یکی از اعضای تمام وقت دانشگاه نیاز داشته باشد با موافقت دانشگاه آن شخص می تواند در آن مؤسسه نیز به خدمت پردازد. البته من از این امر باخبر بودم، ولی فکر نمی کردم کسی در هیأت امنای آن آگاه باشد.

رای هیأت امناء از طرف دانشگاه به من ابلاغ گردید و رئیس انجمن شهر طی نامه شماره ۶۹۵ مورخ ۶/۱۱/۴۷ از من دعوت کردند از این پس در جلسات انجمن شهر شرکت کنم. ناگفته نماند که در غیبت من، مرا به عنوان یکی از اعضای هیأت رئیسه انجمن هم انتخاب کرده بودند. پس دیگر کاری نمی توانستم انجام بدهم. فقط به آقای حسن مکرم رئیس انجمن شهر که به بنده لطفی داشتند گفتم: موافقت بفرمایید بنده فقط در جلساتی شرکت کنم که تعداد نمایندگان حاضر در جلسه از ده تن (حد نصاب) کمتر باشد. در چنین مواردی لطفاً بفرمایید کسی به بنده تلفن بکند تا خود را به جلسه برسانم. این برنامه دقیقاً تا پایان این دوره انجمن شهر انجام شد و در نتیجه به ندرت در جلسات انجمن شرکت کردم.

حاصل انقلاب آموزشی: در پایان این بخش از خاطرات خود باید به این موضوع تصریح کنم که انقلاب آموزشی به طور کلی برای دانشگاه مشهد سودمند بود و به یقین برای دیگر دانشگاهها. زیرا از دوره کوتاه مدت ریاست آقای دکتر محسن ضیایی به بعد، دانشگاه ما توانست عده ای از بهترین فارغ التحصیلان ایرانی را که در دانشگاههای معتبر امریکا و انگلستان تحصیل کرده بودند استخدام کند که به راستی موجب افتخار دانشگاه ما بودند. از آن جمله اند خانم فرشته نیازی متخصص بینایی سنجی، آقایان دکتر آذرمهر دانشکده دندانپزشکی، دکتر منصور نیازی، دکتر ثبوتی، دکتر جلال صمیمی، دکتر سلاجقه، دکتر میرزایی و... در دانشکده علوم، دکتر قاسم طهرانی مؤید، در دانشکده کشاورزی که آنان در زمان ریاست آقای دکتر ضیایی یا سالهای بعد به استخدام دانشگاه درآمدند. متأسفم که نام افراد برجسته ای را که پس از انقلاب آموزشی در دانشکده های پزشکی و مهندسی... ما استخدام شدند در اختیار ندارم که در این جا ذکر کنم. ولی باید

تصریح کنم که در دانشکده ادبیات و علوم انسانی ما سهمی از این افراد برجسته نداشت. ناگفته نماند در بین فارغ التحصیلان دانشگاههای امریکا چندتن از افراد ضعیف یا متوسط نیز به دانشگاه ما راه یافتند. در دانشگاه از استخدام دارندگان دکتری دانشگاهی از فرانسه به جد جلوگیری شد که این امر در ارتقاء سطح علمی دانشگاه حائز اهمیت بسیار بود. به علاوه برای ارتقاء دارندگان درجه دکتری دانشگاهی - از استادیاری به دانشیاری و از دانشیاری به استادی - که پیش از این به استخدام دانشگاه درآمده بودند نیز مقررات جدیدی وضع شد و به موقع اجرا در آمد. البته چنان که پیش از این نوشته ام ما در دانشکده ادبیات از سالها پیش و در زمان ریاست آقای دکتر فیاض از استخدام دارندگان دکتری دانشگاهی خودداری می کردیم.

از سوی دیگر انقلاب آموزشی سبب شد که هر سال بودجه قابل توجهی برای رفاه دانشجویان در نظر گرفته شود، خوابگاه دانشجویان توسعه پیدا کند، رستوران دانشجویان از وضع رقت بار سابق به صورت سلف سرویسی مجهز درآید، برای کارهای تحقیقاتی و تشکیل کنگره ها و سمینارها اعتبار نسبتاً کافی در اختیار دانشکده ها قرار داده شود. برای استخدام و ارتقاء اعضای هیأت علمی ضوابط دقیقتری به وجود آید که مهمترین آنها تکیه بر تعداد مقاله های علمی و تألیفات افراد بود که در این زمینه در بخش بعد در دوره ریاست دانشگاه آقای دکتر عبدالله فریار به آن اشاره خواهم کرد.

پایه بسیاری از این کارها در دوره کوتاه مدت ریاست آقای دکتر محسن ضیایی گذاشته شد. به علاوه ایشان چنان که در بخش پیش از نظرتان گذشت، توانستند به نابه سامانی درازمدت در دانشکده ادبیات ما پایان بدهند. در دانشکده پزشکی نیز یکی دوتن از استادانی را که از نظر علمی کارشان مورد ایراد بود و یکی از آنان رفتارشان نیز با دانشجویان قابل تحمل نبود، با پرداخت تمام حقوق و مزایا از تدریس برکنار کردند و به کاری در یکی از بیمارستانهای دانشگاه منصوب کردند.

ولی چون همه کسانی که از امریکا جذب دانشگاهها شدند یکدست نبودند، مخالفان آنها از همه ایشان با کلمات نیشداری مانند «ماساچوستی»، «کت دو چاکی»، و «کت سه چاکی» یاد می کردند. از سوی دیگر به یقین در بازنشسته کردن برخی از استادان صاحب «کرسی» در دانشگاهها، مقام و موقعیت علمی عده ای از ایشان چنان که باید رعایت نگردد. در حالی که آنان در زمانی به خدمت دانشگاه پرداخته بودند که از Ph.D. و ماساچوستی ها مطلقاً خبری نبود و امکانات دانشگاهها از هر جهت بسیار محدود بود. برخی از این استادان کهنسال که حق آب و گل در دانشگاههای ایران داشتند مورد

بی حرمتی فرار گرفتند که نابخشودنی ست. آقای دکتر مهدی آذر استاد سرشناس و نامدار دانشکده پزشکی دانشگاه تهران، روزی به بنده گفتند این نابه سامانیها از روزی در دانشگاههای ما شروع شد که «دکتر» به «داکتر» (اشاره به تلفظ این کلمه در زبان فرانسه و انگلیسی) تبدیل شد!



# نامه ها و اهدای نظرها

در شماره اخیر ایران شناسی (شماره ۱، بهار ۱۳۸۸) در مقاله مربوط به «حیاتی کرمانی»، نکته ای جلب نظر من را کرد. در این مقاله (صفحه ۱۳۷) زیر عنوان «حیاتی و موسیقی» آمده است که مشتاق علیشاه تار می زد و سیمی به آن اضافه کرد.

تا آن جا که مطالعات من راجع به این موضوع نشان می دهد مشتاق علیشاه سیمی به «سه تار» اضافه کرد (تغییر از سه سیم به چهار سیم) که به «سیم مشتاق» مشهور است. در ضمن می دانیم که درویش خان (۱۲۵۱-۱۳۰۵) سیمی به «تار» اضافه کرد که سیمهای تار از پنج به شش تغییر پیدا کرد. راجع به این موضوع در کتابهای موسیقی مطالبی آمده است که چند نمونه از آنها را خدمتان ارسال می دارم.

اگر خانم زهرا طاهری راجع به این موضوع مدرکی دارند خیلی ممنون می شوم آنها را برای من ارسال دارند.

ناصر شیرازی

وال نوت کریک، کالیفرنیا

۴ ماه مه ۲۰۰۹

\*

یادداشت شما در مورد مشتاق علیشاه و سه تار و نامه آقای ناصر شیرازی به دستم رسید و از لحظه ای که آن را دریافت کردم نیت پاسخ نوشتن داشتم.... حتماً یادداشتی برای آقای ناصر شیرازی می نوشتم و شخصاً از ایشان سپاسگزاری می کردم و عذر اشتباه می خواستم. اشتباه از من است، که از همان نسخه های اولیه مقاله «سه تار» را «تار» نوشته ام و در خوانشهای مکرر هم متوجه این اشتباه نشده ام. حق کاملاً با ایشان است. برای تان قبلاً نوشته بودم که این کتاب یک سال است منتظر مجوز وزارت ارشاد است تا در ایران چاپ شود. اگر گرفت، در چاپ ایران این اشتباه را تصحیح خواهم کرد. از لطف ایشان در تصحیح این اشتباه ممنونم.

توکیو، زهرا طاهری،

۸ جولای ۲۰۰۹

# دکتر علی شریعتی

در دانشگاه مشهد (فردوسی)

۱۹۳ صفحه

در ۱۳ بخش همراه ۴ بیوست

و متن نامه ۴۰ صفحه ای دکتر شریعتی خطاب به ساواک خراسان

حاضرات

جلال مسینی

Arash Forlag  
Siktgatan 1  
162 50 Vallingly, Sweden  
Tel.:46-8-294150

Xerion      ناشر: اکسریون  
Box 54009  
418 11 Goteberg, Sweden

محل فروش در امریکا:  
شرکت کتاب، لس آنجلس  
Tel.:(310)477-7477

نگاهی  
به کارنامه سیاسی

دکتر محمد مصدق

تألیف  
جلال مسینی

چاپ دوم: بهار ۱۳۸۸ خورشیدی / ۲۰۰۹ میلادی  
با افزودن پیوست شماره شش  
چاپ نخست: پائیز ۱۳۸۴ خورشیدی / ۲۰۰۵ میلادی

شرکت کتاب



**Ketab Corp.**  
1419 Westwood Blvd.  
Los Angeles, CA 90024 U.S.A.  
Tel: (310)477-7477



# ***ENCYCLOPÆDIA IRANICA***

Edited by  
Ehsan Yarshater

Center for Iranian Studies  
Columbia University

**Volume XV**  
**Fascicle 3 Published:**  
**JULFA I. SAFAVID PERIOD—KAFIR KALA**

Published by  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA FOUNDATION  
New York

Distributed by  
EISENBRAUNS INC.  
Winona Lake, Indiana  
(574) 269-2011

Please visit our website at  
[www.iranica.com](http://www.iranica.com)



# ***A History of Persian Literature***

(in 20 volumes)

General Editor:  
**Ehsan Yarshater**

Two volumes published:

***Volume 1: General Introduction to Persian Literature***  
Edited by J.T.P. de Bruijn

***Companion Volume 1: The Literature of pre-Islamic Iran***  
Edited by Ronald E. Emmerick & Maria Macuch

Next three volumes to be published:

***Volume 2: Persian Poetry in the Classical Era 800-1500***  
Edited by Ehsan Yarshater & Mohsen Ashtiany

***Volume 10: Persian Historiography***  
Edited by Charles Melville

***Companion Volume 2: Oral and Popular Literatures  
of Iranian Languages (Kurdish, Tajik, Pashto, etc.)***  
Edited by Philip Kreyenbroek & Ulrich Marzolph

To order, please contact the publisher:

**I.B. Tauris**

Salem Road, London W2 4BU, U.K.

Tel: +44 20 7243 1225; Fax: +44 20 7243 1226

[www.ibtauris.com](http://www.ibtauris.com)

the Indo-Iranian family. The reviewer provides a statistical survey of the *Dictionary*, and then moves to specific entries to improve on etymologies, particularly those of the Northwest Iranian languages.

According to the author of the literary history *Chahar Maqaleh*, after Sultan Mahmoud's gift to Ferdowsi for writing the *Shahnameh* reached the poet in Tus where he lived, he went to the public bath and gave the Sultan's gift to the bath keeper. The author of this article reports that in Ghazni there is a public bath which, it is believed, was the actual bath that Ferdowsi visited. There is also a garden that the people believe to be the very place where Ferdowsi composed his epic. The garden was sold in 2005. Likewise there are hills around Ghazni where, it is said, that thieves working for court poets lay in wait for Ferdowsi to steal his work. Just before they could take the book, Rostam is said to have come to Ferdowsi's rescue by throwing stones at the thieves. Hazarrah also identified the plane of Navur as the birthplace of Rostam's horse Rakhsh: they located the horse's stable, the cradle of Rostam, and the hunting grounds of Sultan Mahmoud. The author also reports five accounts of Ferdowsi in Hazarah folklore.

This article can be said to complement a previous article in *Iranshenasi* (vol. 20, no. 2, 2008) called "Ferdowsi in Popular Belief" by Jalal Matini. In that article popular ideas about Ferdowsi that are found in Persian texts between the 12<sup>th</sup> and the 17<sup>th</sup> centuries were examined.

## An Etymological Dictionary of Iranian Languages\*

Habib Borjian

This review article investigates Johnny Cheung's *Etymological Dictionary of the Iranian Verb* (Leiden Indo-European Etymological Dictionary Series, ed. Alexander Lubotsky 2, Leiden and Boston: Brill, 2007), which "aims to bridge the apparent gap in knowledge that exists between Indo-Europeanists and scholars of Iranian languages with regard to each other's fields." The first complete etymological dictionary of Iranian verbs, the work attempts to give a critical survey of all the verb roots that may have existed in proto-Iranian as deduced from the attested Iranian descendants as well as in Sanskrit and other languages of

\* The abstract is prepared by the author.

the text” is the most central problem of all Abrahamic religions. In Islamic legal methodology, texts are divided into two categories: *nass* (of explicit meaning) and *zahir* (of manifest meaning). The former meaning is considered definitive whereas the later is speculative. Since the majority of texts are of the *zahir* category, the topic of “the authority of manifest implications” became the central theme of legal methodology, occupying half of the volume of his major work on *usul*. The key to understanding the meaning of *usul*, however, is *urf* or the customary usage of language. Kadivar’s work necessitates the employment of linguistic skills, hermeneutics and analytic philosophy, but he does not elaborate upon them.

The adoption of modern hermeneutics into religious thought is displayed in the writings of Mohamunad Mojtabah Shabestari (b. 1937) a retired professor of theology at Tehran University. Shabestari deliberates on the attitudes of the human mind toward conceptualizing things before they turn into beliefs or into established knowledge. He focuses on presuppositions, which play the main role in the formation of premises that build one’s understanding of a discipline. “Without a knowledge of hermeneutics,” he argues, “a defensible *fiqh* and legal methodology cannot theoretically take shape.” He considers as “human phenomena” all topics of legal methodology such as “the general and its particularization,” “statement and conception” and “the authority of literal demonstration” (*hujjiyyat al-zuhur*). These topics and principles, by which the rules of the Shari‘ah are established, belong entirely to spoken human language even though they communicate “God’s words.” The meanings derived from God’s words are, nevertheless, characterized by Muslim jurists as meta-historical, meta-spatial and self-existing (*waqi‘i wa nafs al-amri*).

## Ferdowsi in the Popular Beliefs of the Hazarachs of Ghazni

Hafizollah Shariati

The Hazarachs are a Shiite ethnic minority who live in certain parts of Afghanistan and speak Dari. The author explains that both Ferdowsi and Rostam are living presences in many parts of Ghazni province. In the article he gives several examples of this phenomenon.



to use modern musical notation—one of his greatest contributions—to record classical Persian music. They considered the transcription of music a kind of treachery. The other group wanted to replace classical Persian music with western music entirely. Nevertheless, Vaziri persisted in advocating his ideas in his speeches, while both opposition groups continued to battle him.

This article examines Vaziri's speeches and the opinions of intellectuals about him. Khoshnam believes that even after eighty years Vaziri's ideas are still influential in the Iranian musical community. The author discusses Vaziri's innovations and the reactions to them.

## New Efforts to Update Islamic Legal Methodology\*

Ahmad Kazemi Moussavi

The article deals with the works of four Muslim thinkers who offered new proposals to update Islamic legal methodology. The Egyptian author Tariq Ramadan (b. 1962) proposes a new interpretation of the Qur'anic notion of *ayat* (lit. signs) by claiming that *ayat* refers to "signs" exactly as the surrounding Creation is a universe of signs that must be grasped, understood, and interpreted. The universe is filled with realities, *signs*, that offer themselves to human interpretations unlike definitive natural laws. (*Radical Reform*, 2009, 94-95)

The Afghan professor Mohamud Hashim Kamali (b. 1944) combines elaboration of the traditional legal methodology with proposals for adaptation to new changes in Muslim societies. In the last chapter of his 2003 work, Kamali presents a new scheme for *usul al-fiqh*, exploring novel avenues for the utility and relevance of the discipline to today's statutory legislation. This approach signals the beginning of the Muslim struggle to reduce the existing tension between theory and practice in Islamic thought. Kamali entertains ideas to bridge the gap between government and legal scholarship. The second point of view is the time-space consideration which the traditional scholars often dispensed with. (2002-, 12-25)

The Iranian theologian Mohsen Kadivar claims that "understanding

\* The abstract was prepared by the author.

there is a typological similarity among the basic motifs of such tales regardless of the social position of the male who is coming of age. Rites of passage narratives can generally be divided into two types: those with princes as heroes and those with paupers as the main characters. Narratives of passage with princes as central characters are divided into four classes and those with paupers, five classes. In both cases the heroes must endure various tests, each with its own specific characteristics, before they can reach adulthood. In the case of rites of passage tales about princes the main subject is reaching sexual maturity, while in the pauper group the main subject is attaining wealth.

The first part of the article, which is published in the present issue of *Iranshenasi*, deals with rites of passage tales with princes. The second part, which will appear in the next issue, deals with the tales of paupers.

At the end of the second part of the article, the author states that there is a subset of rites of passage tales with their own specific parameters in which the hero can be at times a man and at other times a woman.

## Alinaqi Vaziri: A Great Figure in Iranian Music, In Honor of the Thirtieth Anniversary of his Passing

Mahmoud Khoshnam

Alinaqi Vaziri (1887-1979), known as "Colonel," was the greatest musician and musicologist of modern Iran. With his theoretical and practical command of traditional Persian music and his broad acquaintance with international modes of music he was responsible for a renaissance in the Iranian musical community. He became infatuated with classical Persian music at the age of fifteen; later, at the Polytechnic, he studied composition and violin. At the French St. Louis school in Tehran he became grounded in western music and studied composition. Then he pursued his musical studies in France and Germany for five years. On returning to his country he founded, in Tehran, the first national conservatory and assumed the position of principal of the school. Two groups opposed Vaziri's efforts to modernize music. The hard-line conservatives strongly objected to his new ideas about music education, especially Vaziri's pioneering efforts

and applied science, calling them misleading and deceptive.

On the interview itself, Matini points to Nasr's expression of strong opposition to the teaching of modern science in Islamic countries. In a talk before the MIT Islamic Student Association, Nasr stated:

"Many people feel that in fact there is no such thing as the Islamic problem of science. They say science is science, whatever it happens to be, and Islam has always encouraged knowledge, *al-`ilm* in Arabic, and therefore should encourage science and what's the problem? - There's no problem. But the problem is there because since children began to learn Lavoisier's Law that water is composed of oxygen and hydrogen, in many Islamic countries they came home that evening and stopped saying their prayers. There is no country in the Islamic World which has not been witness in one way or another, to the impact, in fact, of the study of Western Science upon the ideological system of its youth."

Matini recounts the long history of opposition to teaching modern science in Iran, pointing out that mobs at the instigation of certain members of the clergy attacked modern schools and destroyed them. Today there is an effort underway in Iran to separate a number of schools from the aegis of the Ministry of Education and put them under the control of the religious academy (*howzeh*) in Qom, because there is the fear that the educational system is still secular. Recently the leadership of the Islamic Republic has criticized the teaching of the human sciences at universities, because they sow doubts about religion among students. Matini also notes that in the schools of the Taliban of Afghanistan and the thousands of madrasahs in Pakistan, there is an analogous resistance to the teaching of modern subjects.

Matini also discusses part of the interview in which Dr. Nasr refers to a misapprehension of the phrase "be happy" from one of Omar Khayyam's quatrains "Since the world will end in non-being, imagine yourself nothing, but while you live, be happy." Those who think that is a reference to the poet's hedonism or *carpe diem* ethos, says Dr. Nasr, are neo-atheists, because Khayyam was in fact a great religious scholar, whose theological opinions were sought.

## Beliefs Surrounding Male Rites of Passage

Shokoufeh Taqi

The purpose of this two-part article is to examine popular tales and myths whose motifs are male rites of passage stories and to show that

## Abstracts of Persian Articles\*

### Concerning the Interview with Professor Nasr in *Ettela'at*

Jalal Matini

The expatriate newspaper *Ettela'at* (no. 3324, 7-7-08) reprinted an extensive interview with Professor Seyyed Hossein Nasr that first appeared in the domestic *Ettela'at* under the title “Life, Tradition, Modernity.” The introduction to the interview explains that the word “tradition” (*sonnat*) as it is used in his traditionalist philosophy, which in European languages should be writing with a capital “T” and in languages without capitalization such as Persian and Arabic with qualifiers like *azali* or *javidan* meaning “eternal, everlasting,” does not have much to do with the concept of tradition as it is understood in general parlance. The interviewer also comments that Dr. Nasr, who can be said to be the world’s foremost Traditionalist, has tried in his works to define Tradition in the strict sense that the Traditionalist school employs the term.

Before offering his opinions on the interview, Matini introduces the new school of philosophy known as Philosophia Perennis, which was founded in the last century by Rene Guenon (1886-1951), a French convert to Islam. To do this Matini relies on the article “Two Philosophers, Two Approaches” by Jahangir Shamsavari (*Iranshenasi*, vol. 21, no. 1, Spring 2009, pp. 28-40). Under the guidance of a Swedish Sufi, Guenon converted to Islam, taking the name Sheikh Abd al-Wahed Yahya. Yahya was the oldest of the three founding members of the Traditionalist School, which was fiercely opposed to modern philosophy

\* All translations, unless otherwise stated, are by Paul Sprachman.

	Passing	15
Ahmad Kazemi	New Efforts to Update Islamic	
Moussavi	Legal Methodology	16
Hafizollah Shariati	Ferdowsi in the Popular Beliefs of the	
	Hazarahs of Ghazni	17
Habib Borjian	An Etymological Dictionary for	
	Iranian Languages	18

# Contents

Iranshenasi

New Series

Vol. XXI, No. 3, Autumn 2009

## Persian

Articles	413
Selections	558
Book Reviews	573
Short Reviews	584
Memoires	602
Communications	617

## English

### Abstracts of Persian Articles by:

Jalal Matini	Concerning the Interview with Professor Nasr in <i>Ettela'at</i>	13
Shokoufeh Taghi	Beliefs surrounding Male Rites of Passage	14
Mahmoud Khoshnam	Alinaqi Vaziri: A Great Figure in Iranian Music, In Honor of the Thirtieth Anniversary of his	

# *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 : (301) 279-2564

Fax : (301) 279- 2649

**Requests for permission to reprint more than short  
quotations should be addressed to the Editor.**

Annual subscription rates (4 issues) are \$55.00 for individuals,  
\$45.00 for students, and \$140.00 for institutions.

The price includes postage in the U.S.

For foreign mailing (Air Mail), add \$19 for Canada, \$42 for other countries

# *Iranshenasi*

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES

New Series

---

Abstracts of Persian Articles by:

Habib Borjian

Shokoufeh Taghi

Ahmad Kazemi Moussavi

Mahmoud Khoshnam

Hafizollah Shariati

Jalal Matini