

# ایران‌شناسی

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

دوره جدید

با آثاری از:

محمد استعلامی

محسن حافظیان

ابوالقاسم سهیلی

محمد رضا شفیعی کدکنی (برگزیده ها)

رضا قنادان

احمد کاظمی موسوی

بهرام گرامی

مجتبی مجرد

آریتا همدانی

پال اسپراکمن

یوسف امیری

مسعود حسینی پور

بیژن شاهمرادی

محمد علی طالقانی

سید محمود کاشانی (برگزیده ها)

مجدالدین کیوانی

جلال متینی

بیژن نامور

# ایران‌شناسی

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

دوره جدید

مدیر

جلال متینی

نقد و بررسی کتاب

زیر نظر: حشمت مؤید

بخش انگلیسی

زیر نظر: ویلیام ال. هِنوی، دانشگاه پنسیلوانیا

هیأت مشاوران

پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیویورک

جلال خالقی مطلق، دانشگاه هامبورگ

زاجر سیوری، دانشگاه تورنتو

حشمت مؤید، دانشگاه شیکاگو

مشاوران متوفی

ذبیح الله صفا، اسناد ممتاز دانشگاه تهران

محمد جعفر محجوب، دانشگاه تربیت معلم تهران

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

نقل مطالب «ایران شناسی» یا ذکر مأخذ مجاز است. برای تجدید چاپ تمام

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

تمام نامه ها 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، یا احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۷۵ دلار، برای دانشجویان ۶۵ دلار، برای مؤسسات ۲۰۰ دلار

در خارج از آمریکا، هزینه پست هوایی افزوده می شود:

کانادا ۲۴ دلار، سایر کشورها ۴۸ دلار

# فهرست مندرجات

ایران شناسی، دوره جدید

سال بیست و پنجم، شماره دوم، تابستان ۱۳۹۲

## بخش فارسی

## مقاله

- |     |   |                                 |
|-----|---|---------------------------------|
| ۲۰۵ | صدرالدین عینی، زبان فارسی و تاجیکستان<br>«اول خویش، دوم درویش» نگاهی                        | جلال متینی<br>مسعود حسینی پور و |
| ۲۲۱ | دیگر به صدرالدین عینی<br>تاریخ چه می تواند بگوید؟ سیمای مدرّس، در کتاب                      | آریتا همدانی<br>محمد استعلامی   |
| ۲۳۵ | سیمای احمد شاه قاجار!   |                                 |
| ۲۴۸ | افسانه مدفن دانیال حکیم در شوش<br>داستان آفرینش و تحول مفهوم خدا                            | محمد علی طالقانی<br>بیژن نامور  |
| ۲۶۶ | در ادیان ابراهیمی (۱)<br>چرا پس از مولانا جلال الدین تا زمان حافظ چهره                      | مجدالدین کیوانی                 |
| ۲۷۹ | شاخص دیگری در عرصه ادب فارسی پدید نیامد؟<br>«ایران» در خاطرات برخی از نویسندگان ایرانی تبار | پال اسپراکمن                    |
| ۲۹۱ | برون مرزی (۲)   |                                 |
| ۳۰۳ | مردان بختیاری (بخش دوم)<br>الفبای زبان شُغنی  | بیژن شاهمرادی<br>یوسف امیری و   |
| ۳۰۹ |   | محسن حافظیان                    |
| ۳۲۶ | ققنوس، نه سمندر   | بهرام گرامی                     |
| ۳۳۲ | نقد و بررسی یک روایت شفاهی درباره فردوسی  | مجتبی مجرد                      |

## برگزیده ها

- ۳۴۴      آشنایی زدایی      محمد رضا شفیعی کدکنی  
بیانیه های الجزایر و «دیوان داوری»      سید محمود کاشانی  
۳۵۴      ایران و امریکا...»

## نقد و بررسی کتاب

- ۳۷۵      نگاهی به درآمدی بر زبان فارسی، نوشته ویلر تکستن      ابوالقاسم سهیلی  
معنای معنا: نگاهی دیگر، گفتاری چند در حوزه      احمد کاظمی موسوی  
۳۸۳      تئوری ادبی، نوشته رضا قنادان  
۳۹۱      نقد در آئینه      رضا قنادان

## گالشی در آثار فارسی

- ۳۹۸      معرفی ۸ کتاب و مجله      ج. م.

## بخش انگلیسی

ترجمه خلاصه مقاله های فارسی به انگلیسی



# ایران شناسی

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

تابستان ۱۳۹۲ (۲۰۱۳ م)

سال بیست و پنجم، شماره ۲

جلال متینی

## صدرالدین عینی، زبان فارسی و تاجیکستان

مسعود حسینی پور و آریتا همدانی در مقاله «اول خویش، دوم درویش...» که پس از سرمقاله این شماره *ایران شناسی* چاپ شده است به موضوعی اشاره کرده اند که من از قسمت اخیر آن بیخبر بودم. نوشته اند:

جلال متینی نیز در مقاله ای با عنوان «درباره فارسی لنگویج» چاپ شده در *ایران نامه*، ۱۳۶۶، ضمن تأکید بر بی مورد بودن اصطلاح تاجیکی در کنار زبان پارسی، در این امر از «باب سیاست و ادبیان و تاریخ سازانی که در خدمت سیاستهای خاص بوده و به تفرقه افکنی زیرکانه پرداخته اند شکوه می کند.

و آنگاه افزوده اند:

بازتاب مقاله متینی در تاجیکستان چنان بوده که به نوشته محمد جان شکوری در *خراسان است* / این جا؛ جوانانی سر برداشتند و فریاد کردند که عینی خائن است که ملت ما، زبان و ادبیات و فرهنگ ما را از نام اصلی محروم ساخت، ما را از عالم ایرانیان بیرون آورده، بین ما و ایرانیان جدایی

انداخت و هکذا<sup>۱</sup>

ایشان در یادداشت دیگری خطاب به نویسنده این سطور نوشته اند:

در تابستان ۱۳۹۱، در شماره ۸۸-۸۹ مجله بخارا نیز مقاله ای از نویسندگان این نوشتار با عنوان نگاه‌های دیگر به صدرالدین عینی: اول خویش دوم درویش<sup>۱</sup> به چاپ رسید که بازتابی دگرگونه را در پی داشت. این بار جوانانی سر بر نافتند که نویسندگان مقاله، عینی قهرمان ما را «تخلطنه» کرده اند.

مسعود حسینی پور در ایمیل ۲۲ فوریه ۲۰۱۳ به دیدار خود در برلین با دهباشی مدیر مجله بخارا اشاره کرده و نوشته است وی به من گفت «به طور مستمر در بخارا بنویسم». من دو مقاله برای او فرستادم ولی در بخارا چاپ نشد، بعد مطلع شدم که تاجیکها به سرکردگی شهزاده همسر جامی شمشیر را از رو بسته و به قول دهباشی، تاجیکها پدر ایشان را درآورده اند... و سپس از سر لطف از من خواسته اند مقاله ایشان را بخوانم و بیطرفانه درباره آن قضاوت کنم. باید عرض کنم که من تخصصی در زبان تاجیکی و تاریخ تاجیکستان ندارم. فقط به خواهران و برادران همزبان تاجیک، به زبان فارسی رایج در تاجیکستان، و نیز به خط فارسی - عربی که قرن‌ها در آن سرزمین به کار می‌رفت، و در دوران قدرت کمونیست‌ها به خط سیریلیک تغییر داده شد، علاقه مندم. به همین سبب در دوران زمامداری گورباچف در شوروی، وقتی در مجله پیوند چاپ تاجیکستان (نشر مخصوص سپتامبر ۱۹۸۹) خواندم که بر طبق ماده ۲۸ قانون زبان جمهوری شوروی سوسیالیستی تاجیکستان، تاجیکستان «برای آموزش خط فارسی و طبع و نشر آثار با این خط شرایط مساعد فراهم می‌آورد»، در تاریخ ۶ بهمن ۱۳۶۸ «پیام دوستی و تبریک برای خواهران و برادران تاجیک» به توسط اکبر تورسونوف رئیس انستیتوی شرق شناسی جمهوری تاجیکستان فرستادم و در آن تصریح کردم:

پیوند شما تاجیکان با خط فارسی - با خط پدران و نیاکانتان - یعنی با خط رودکی‌ها، فردوسی‌ها، ابن سیناها، سعدی‌ها، حافظ‌ها، ابوریحان‌ها و... مبارک باد! این «تولد دیگر» را به همه دوستداران حقیقت نیز تبریک می‌گویم.<sup>۲</sup>

و از آن پس چند مقاله درباره تاجیکستان در ایران شناسی نوشتم<sup>۳</sup>، برخی از اشعار شاعران معاصر تاجیک را نیز به خط فارسی - عربی در این مجله چاپ کردم<sup>۴</sup> و نیز به دعوت

<sup>۱</sup> اول خویش، دوم درویش از مقاله صدرالدین عینی در مجله ریسمان‌دانش ۱۲-۱۱ (۱۹۲۸) وام گرفته شده که در آن جا خواننده دیگران را در هماهنگی تغییر خط با ایران و افغانستان رد کرده است. میرزا عبدالقادر مطعم در شماره بعد همان مجله در جواب او نوشت که تمام پارسی زبانان خوشبختند و ما درویش نداریم.

تاجیکستان برای شرکت در سمپوزیوم باربد به تاجیکستان رفته و مقاله ای در آن سمپوزیوم خواندم و با تاجیکان عزیز از نزدیک آشنا شدم، و در پرده برداری از تندیس باربد در ارتفاعات پامیر نیز شرکت کردم.

و اما سابقه این موضوع: در زمستان سال ۱۳۶۶ در *ایران نامه*، مقاله ای با عنوان «دربارهٔ Farsi Language»<sup>۵</sup> نوشتم با این توضیح در پیشانی آن مقاله که «در چند سال گذشته لغت تازه ای در زبان انگلیسی ظهور کرده است». و چون اکنون کمتر کسی به آن مقاله دسترسی دارد، برخی از نکات آن را در این جا از نظر خوانندگان می گذرانم. Farsi Language را بهانه قرار داده بودم تا سرگذشت زبان فارسی را در دو سه قرن اخیر به اجمال مورد بررسی قرار بدهم. در آن مقاله مفصل نخست به چند موضوع اشاره کرده بودم از جمله این که اهالی هر مملکت، کشور خود و زبان خود را به نامی می خوانند که در اکثر موارد با نامی که خارجیان آن کشور و آن زبان را می خوانند متفاوت است چنان که انگلیسی ها کشور خود را England و زبان خود را English می نامند و ما ایرانیان آن کشور را انگلستان یا انگلیس و زبانشان را انگلیسی می خوانیم، و عربها به ترتیب انگلتر و اللغة الانجليزية می خوانند، یا ژاپونیان کشور خود را Nihon و Nippon و زبانشان را Nippongo می نامند، ولی در انگلیسی از آن دو به ترتیب با Japan و Japanese، و در عربی از آنها با یابان و اللغة اليابانية یاد می کنند، همان طوری که ما زبان خود را «فارسی» می نامیم و انگلیسی زبانان از آن با لفظ Persian یاد می کنند و...

و نیز نوشته بودم زبان فارسی از جمله زبانهایی نیست که فقط در یک کشور به کار می رود زیرا امروز زبان فارسی زبان رسمی ایران، و یکی از دو زبان رسمی افغانستان و نیز زبان رسمی تاجیکستان است.

به علاوه زبان فارسی تا سالهای ۱۸۲۸ - ۱۸۳۵ م. زبان رسمی شبه قاره هند (هندوستان، پاکستان، بنگلادش، کشمیر... امروز) بود که انگلستان زبان انگلیسی را جانشین آن کرد. با قراردادهای گلستان (۱۲۲۸ ق/ ۱۸۱۳ م) و ترکمانچای (۱۲۴۳ ق/ ۱۸۲۸ م) نیز که دولت روسیه تزاری هفده ایالت ایران واقع در شمال رود ارس را به تصرف خود درآورد، زبان گروه نخبگان و درس خواندگان در بخشی از این سرزمینها «فارسی» بود، و چنین بود وضع زبان فارسی در قسمتی از آسیای مرکزی (بخارا و سمرقند و خیوه و...) تا پیش از آن که این سرزمینها در جرگه جمهوریهای تابع اتحاد جماهیر شوروی قرار بگیرند. همان طوری که در دوران حکومت آل عثمان (۶۹۹ - ۱۳۴۲ ق/ ۱۳۰۰ - ۱۹۲۴ م) نیز

زبان فارسی به خصوص در آسیای صغیر (ترکیه امروز) و برخی از مستملکات آن دولت در شبه جزیره بالکان دارای منزلتی والا بود و زبان شعر و ادب به شمار می آمد. تا بدان حد که سلطان سلیمان اول معروف به قانونی (جلوس ۹۲۶ - فوت ۹۷۴)، عارفی شاعر فارسی سرای را به منظوم ساختن تاریخ ترکان آل عثمان به سبک شاهنامه فردوسی خواند و چون وی این کار را به پایان رسانید به دریافت لقب «شاهنامه چی» (مورخ رسمی دربار آل عثمان) نائل آمد.

اما پس از آن که انگلستان زبان انگلیسی را به جای فارسی، زبان رسمی شبه قاره هند کرد، و بعد از آن که اتحاد جماهیر شوروی زبان روسی را زبان رسمی جمهوریهای تابع خود اعلام کرد و نیز به جای خط فارسی - عربی که در نگارش زبان ترکی و فارسی در قفقاز و آسیای مرکزی به کار می رفت، الفبای روسی سیریلیک را جانشین آن خط کرد، و همچنین پس از تشکیل دولت جمهوری ترکیه به جای دولت عثمانی، و تغییر خط ترکی از خط فارسی - عربی به الفبای لاتین، ریشه زبان فارسی در همه این سرزمینها خشکید. به علاوه تغییر خط در این مناطق موجب گردید که ارتباط فرهنگی ساکنان این کشورها با ایران معاصر و نیز با زبان و ادب فارسی در قرون گذشته قطع شود.

و نیز نوشته بودم نام زبانی که شاعران و نویسندگان ما از قرن سوم هجری به بعد آثار خود را به آن نوشته اند «فارسی» یا «پارسی» ست که در مواردی معدود از آن با الفاظ «پارسی دری» یا «دری» نیز یاد کرده اند و البته آنها را به صورت مترادف به کار می برده اند. سؤالی که در آن مقاله مطرح کرده بودم این بود که چرا در چند سال اخیر برخی از شرق شناسان و معلمان امریکایی در بعضی از مدارس به جای Persian لفظ Farsi را به کار می برند. نوشته بودم که این کار نمی تواند از سر خیرخواهی باشد، چه اگر فی المثل به جای Japan و Japanese کلمات Nihon و Nippon و Nippongo را به کار می بردند، می گفتیم سیاست خود را تغییر داده اند و درصددند نام کشورها و زبانها را به صورتی که اهل هر زبان به کار می برند در نوشته های خود استعمال کنند. ولی خیر، فقط این امر درباره زبان فارسی به مرحله اجرا درآمده است!

ملاحظه بفرمایید در «انسیکلوپدی بریتانیکا»؛ چاپ ۱۹۲۹ م،<sup>۶</sup> در مدخل «Modern Persian» (زبان فارسی در دوران اسلامی که تا به امروز ادامه دارد)، «Persian» زبان رایج در ایران و افغانستان و هند و ترکستان روس (تاجیکستان) معرفی شده است. در جای دیگر در همین کتاب مرجع نیز زبان رسمی افغانستان «Persian» خوانده شده است و البته به رواج زبانهای پشتو و ترکی نیز در آن کشور اشاره گردیده است. اما در چاپ ۱۹۸۵ م.

همین دائرة المعارف<sup>۷</sup> از زبان رسمی افغانستان «پشتو» و «دری» - با قید «a form of Persian» یاد شده است. و نیز در همین مقاله توضیح داده شده است که یک سوم جمعیت افغانستان به زبان دری یا فارسی (Dari, or Farsi) سخن می گویند. موضوع قابل توجه آن است که در چاپ ۱۹۸۵ این دائرة المعارف، مدخل مستقل «Farsi Language» نیز برای اولین بار اضافه گردیده که به مدخل «Persian Language» ارجاع داده شده است و آنگاه در ذیل مدخل اخیر آمده است: «Persian Language also called Farsi».

با نحوه عمل مسؤولان این دائرة المعارف، بعید نیست همان طوری که در چاپ ۱۹۸۵ مدخل «Farsi Language» به مدخل «Persian Language» ارجاع داده شده است، در چاپ بعدی کتاب، مدخل «Persian Language» به «Farsi Language» ارجاع داده شود و همه گفتنیها را در ذیل مدخل اخیر بیاورند و سپس در چاپ بعدی یا بعدتر مدخل «Persian Language» را به کلی حذف کنند و تنها باقی بماند مدخل «Farsi Language»!

جایگزین کردن «Farsi Language» به جای «Persian Language» به منزله «تیر خلاص» است برای همزبانی و وحدت فرهنگی ایرانیان و افغانان و تاجیکان. زیرا مراجعان به این کتاب، حق دارند مدخل Dari و Tajiki را به همان اندازه با Farsi متفاوت ببینند که با Turkish و Arabic متفاوت است.

پس از این مقدمه که به درازا کشید می پردازم به نقش صدرالدین عینی (۱۸۷۸ - ۱۹۵۴ م.) دانشمند بلندآوازه تاجیکستان درباره سه موضوع: تغییر نام زبان فارسی به تاجیکی، تقسیم بندی مرزها، و تغییر خط فارسی - عربی به خط سریلیک.

### صدرالدین عینی و تغییر نام زبان فارسی به تاجیکی

در این که صدرالدین عینی در تغییر نام زبان «فارسی» به «تاجیکی» کوشیده و تمام شاعران و نویسندگان فارسی زبان را از دوران رودکی به بعد تاجیک خوانده، و در این امر حتی با شرق شناسان معروف روسی مانند برتلس که با نظر وی مخالف بوده اند به مبارزه پرداخته و سرانجام در مقصود خود توفیق یافته است حرفی نیست. برای اثبات این امر فقط اشاره می کنم به کتاب نمونه ادبیات تاجیک او (چاپ مسکو، سال ۱۹۲۶ م.)، و نیز به نامه ای که وی در ۱۳ مارس ۱۹۴۹ به پسرش با عنوان «نور چشمی کمال» نوشته است. وی با آن که در کتاب نمونه ادبیات تاجیک چنان که گذشت تمام شاعران فارسی زبان را از رودکی به بعد تاجیک و زبانشان را «تاجیکی» نامیده، در مواردی چند به جای

«تاجیکی»، کلمه «فارسی» را نیز به کار برده است مانند: صادق خواجه گلشنی بخارایی «به زبان فارسی جغرافیای مفصلی نوشته» (ص ۴۶۱)، «ابوالقاسم لاهوتی کرمانشاهی را با آن که در زمره شاعران تاجیک نام برده، در یک جا نوشته است «لاهوتهی اولین کسی ست که در فارسی اشعار انقلابی را بسیار سروده است.» (ص ۴۶۶ - ۴۶۷)، روزنامه بخارای شریف را اثر مهمی خوانده است «که در سال ۱۹۱۲ به زبان فارسی به میدان قدم نهاد» (ص ۵۵۰ - ۵۵۱)، همان طوری که از کتاب تهذیب الصبیان، سروده خود برای «مکتب قراءت فارسی» (چاپ ۱۹۱۰ و ۱۹۱۷، سمرقند) به عنوان نمونه ای از ادبیات تاجیکی نام برده است (ص ۵۵۹ - ۵۶۱).<sup>۸</sup> و این نشان می دهد که در آن سرزمین تا سال ۱۹۲۶ هنوز «تاجیکی» به جای «فارسی» کاملاً جا نیفتاده بوده است.

عینی در نامه مورخ ۱۳ مارس ۱۹۴۹ خود خطاب به پسرش،<sup>۹</sup> اطلاعات دست اولی درباره نقش خود و مبارزات یک تنه اش برای تغییر نام زبان فارسی به تاجیکی داده است و نیز این که او تمام شاعران و نویسندگان فارسی زبان را در قرنهای پیش بی استثناء تاجیک می داند. قسمتهایی از این نامه را در این جا نقل می کنم:

... وقتی که من نمونه ادبیات (در الفبای عرب، چاپ مسکو، سال ۱۹۲۶) را نوشته برآوردم، همه شرق شناسها به من مقابل برآمدند و آنها «زبان ادبی داشتن خلق تاجیک را انکار کردند و همه گذشتگان ما را، هر چند در ماوراء النهر رسیده باشند به منوبولیای [انحصار]<sup>\*</sup> ایران دادن خواستند...» (ص ۸۶ - ۸۷)

این جنجال تا سالهای ۱۹۲۸ و ۱۹۳۰ روز تا روز شدت کرده دوام نمود. در سال ۱۹۲۶ در تاشکند وقتی که کنفرانس به الفبای لاتینی گذشتن تاجیکان برپا شد یک قسمت شرق شناسان گفتند که «تاجیکان هستند اما زبان ادبی ندارند. این زبان ادبی ای که در وی شاعران گذشته و حاضر آسیای میانه شعر می گویند از آن ایران است. باید در اساس زبان کوچکی برای تاجیکان زبان ادبی از نو ساخته شود. در آن وقت بسیار شوریده، مناظره کردیم، اما آنها از قول خود نگشتند.» (ص ۸۷)

بعد از آن در سال ۱۹۳۰ در سمرقند کنفرانس شد ما در پیشگاه زال [= تالار] مجلس با خط جلی نستعلیق «تاجیکان زبان ادبی هزار ساله دارند، و تا امروز دوام نموده آمد بعد از این هم به صفت زبان ادبی سویتی تاجیک دوام خواهد کرده نوشته ماندیم.

این مسأله در این مجلس هم حل نشد یعنی مخالفان دعوای مرا قبول نکردند. بعد از آن در

<sup>\*</sup> کلماتی که در داخل نشانه [ ] آمده برگرفته از زیرنویس همین نامه است.

همان سال در استالین آباد کنفرانس برپا شد در آن جا من با پروفیسور آندریوف دست به گریبان شده جنگ کردم (در این جنجالها لیدر تنها من بودم و بعضی کسان فقط به خاطرخواهی من به من یاری می دادند).

بعد از این مناظره ها شرق شناسان از جمله برتلس و بلدروف راضی شدند که ادبیات تاجیک را از عصر ۱۶- ۱۷ میلادی این جانب در حدود ماوراء النهر قبول نمایند اما شاعران گذشته را تماماً به ایران دادن خواستند.

ما به این سخنهای بی منطق گوش نکرده کار خود را دوام دادیم: رودکی، فردوسی، بوعلی سینا، سعدی، حافظ و دیگران را از آن خود گفته نوشته برآمدن گرفتیم. من در آخر مقدمه سعدی [مقدمه سعدی کتاب عینی شیخ مصلح الدین سعدی شیرازی که سال ۱۹۲۰ چاپ شده بود و پیشگفتار آن در نظر است] اثبات کردم که سعدی خودش را تاجیک گفته است. اما محض به خاطر عامه شرق شناسان، من شاعرانی که در ایران و خراسان رویده اند «شاعر فارس - تاجیک» گفته عنوان دادم... (ص ۸۸)

... وقتی که در ده روزه صنعت تاجیک (سال ۱۹۴۱) در مسکو، در مجلس قبول، رفیق استالین در سخن خود در قطار گذشتگان تاجیک فردوسی را نام برد، برتلس این واقعه را شنیده گفت «خوب، میلش» [خوب، بسیار خوب، باشد] فردوسی از آن تاجیکان باشد، اما سعدی را به ایرانیان باید داد» (چنان که در بالا گفتم، در همان وقت من درباره سعدی نوشته از زبان خود او تاجیک بودن او را اثبات نمودم). (ص ۸۹)

وقتی که امسال مسأله میراث ادبی ملت ما به میدان آمد، شرق شناسان کنسرواتر [محافظه کار] [شته] [سیلی] خوردند. مسأله ترمین را دیگر کردن به میدان آمد که من در این کار خیلی خرسندم.

از خط تو معلوم می شود که هنوز شرق شناسان بر بالای شاعران گذشته ما جنجال دارند. من در این باره فکر خود را در این مکتوب می نویسم. لازم شود تو این را به شرق شناسان معلوم می کنی.

ما در این مسأله از دو نقطه نظر می کنیم: ۱ - نقطه تاریخی؛ ۲ - حقیقت زبانی - تاریخ (چنان که هیچ کدام شرق شناسان انکار نمی کنند...) (ص ۸۹)

اکنون از نقطه نظر زبان نگاه کنیم همه اثرهای حافظ و سعدی را همه تاجیکان می فهمند (بیسوادها هم) و لغتهایی که آنها کار فرموده اند در زبان زنده تاجیک هنوز در گفتگو می باشند. بعضی لغتها و شعرهای عربی گلستان سعدی از این مستثنی ست... (ص ۹۱-۹۲). ... ما همین دو اساس را به نظر گرفته، میراث ادبی خود را معین می کنیم. شاعران گذشته آسیای میانه و

خراسان بی شک و شبهه از آن مابند. سعدی، حافظ و بیدل بر این کسان را نیز ما از آن خودی می‌شماریم چون که زبان آنها را (سعدی و حافظ را) عامه تاجیکان می‌فهمند. اسلوب بیدل دشوار است، اما لغتایی که کار فرموده است همگی امروز در بین تاجیکان زنده است. بنابراین بیدل هم از آن ماست.<sup>۹</sup>

اما مسأله نظامی گنجوی تماماً دیگر است. مادام که به او عنوان «شاعر آذربایجان» رسماً داده شده است، ما هم او را شاعر آذربایجان می‌گوییم. اما ما فخر می‌کنیم: تاجیکان اثرهای نظامی را بی ترجمه می‌فهمند. (ص ۹۲)

که البته استدلال کاملاً ضعیفی ست.

سؤال: چرا صدرالدین عینی، نظامی گنجوی، شاعر نامدار پارسی سرای قرن ششم هجری را مانند فردوسی و سعدی و حافظ و بیدل و... از آن خود نمی‌داند؟  
پاسخ: زیرا استالین پیش از این تاریخ گفته بوده است نظامی شاعر بزرگ آذربایجانی‌هاست.

در روزنامه پیرودا (مورخ ۳ آوریل ۱۹۳۹) ارگان رسمی حزب کمونیست شوروی این خبر چاپ شده است:

رفیق استالین ضمن مصاحبه با نویسندگان درباره شاعر آذربایجان، نظامی سخن می‌گفتند و قطعاتی از آثار او را در میان می‌گذاشتند تا به وسیله سخنان شاعر این نظریه را رد کنند که گویا شاعر بزرگ برادران ما، آذربایجانی‌ها، را باید به ادبیات ایران تقدیم نمود، فقط به آن دلیل که شاعر قسمت بزرگ آثار خود را به زبان فارسی نوشته بود.<sup>۱۰</sup>

وقتی استالین چنین دروغی را در مصاحبه ای بر زبان آورده باشد، آشکار است که دروغ پردازان و مدیحه سرایان در تایید سخنان وی دست به کار می‌شوند. به این خبر نیز توجه بفرمایید:

«چهار سال پیش تلگرافی از باکو به دوشنبه [پایتخت تاجیکستان] فرستاده شده بود که در آن پیشنهاد کرده بودند برای شرکت در کنفرانس مشورتی، مترجم آثار نظامی را به زبان تاجیکی به باکو مأمور نمایند.» دعوت کنندگان گویا فراموش کرده بودند که زبان فارسی، همانا زبان فارسی - تاجیکی می‌باشد.<sup>۱۱</sup>

\* ناگفته نماند که عینی در این نامه اظهار نظرهایی کرده است که از نظر تاریخی نادرست است از جمله این که عربها زبان ایرانیان را که زبان پهلوی بود از حق گوازدانی [حق مدنی] محروم نمودند، کتابهای پهلوی را سوزاندند، مکتبها را به زبان عربی برگرداندند، و کسانی که دین اسلام را قبول کرده بودند کم در خانه شان هم به زبان عربی سخن می‌گفتند.



ناگفته نگذارم که در افغانستان نیز وضع بهتر از تاجیکستان نبوده است. در افغانستان همان طوری که در «انسیکلوپدی بریتانیکا» آمده است دو زبان فارسی و پشتو رواج داشته است. چنان که محمود طرزی (۱۲۴۴ - ۱۳۱۲ خورشیدی) نویسنده و متفکر معروف آن سرزمین که افغانها او را «پدر مطبوعات افغانستان» و «پدر نثر معاصر افغانستان» می خوانند و آثار نظم و نثرش را ۳۳ مجلد نوشته اند، در مقالاتی که در روزنامه *سراج الافغانیه* در سالهای ۱۲۹۰ - ۱۲۹۷ نوشته، همه جا زبان رایج در افغانستان را فارسی خوانده است،<sup>۱۲</sup> ولی در آن کشور نیز سالهاست که «دری» جانشین «فارسی» شده است و «فارسی» را ظاهراً مخصوص ایالت فارس ایران می دانند نه زبان رسمی سراسر ایران! علما و محققان افغانستان، زبان همه شاعران و نویسندگان فارسی زبان را از رودکی به بعد «دری» می نامند نه «فارسی». و در این امر تا بدان حد تعصب به خرج می دهند که در سالهای پیش یکی از خوانندگان مجله *ایران نامه* در نامه ای خطاب به مجله نوشت: وقتی به افغانستان رفتم و به سفارت شاهنشاهی ایران در کابل مراجعه کردم، کاردار سفارت از کتو میز خود، نوشته پلی کپی شده ای را بیرون کشید و به دست من داد. بخشنامه ماندی بود که به نحو رسمی از جانب وزارت خارجه افغانستان صادر شده بود و توقع می رفت که سفارت ایران نسخه ای از آن را به هر ایرانی تازه وارد به افغانستان بدهد. محتوای نوشته بازگو می کرد که افغانها نسبت به چه چیزهایی حساس هستند که ایرانیها نمی بایست آنها را به زبان بیاورند. از جمله نگویند «فتنه افغان»... و نیز نگویند «فردوسی و خیام ایرانی هستند»!<sup>۱۳</sup>

کار این تفرقه افکنی تا بدان جا رسیده است که در دانشکده خاورشناسی تاشکند در ازبکستان دو بخش مستقل «زبان فارسی» و «زبان دری» وجود دارد و در دانشکده ادبیات دانشگاه علیشیر نوایی بخش «زبان تاجیکی».

کار به همین جا خاتمه نمی پذیرد. مهدی مرعشی استاد پیشین دانشگاه یوتا که اینک در کالیفرنیا به سر می برد، سالها پیش با استفاده از بورس برنامه فولبرایت به ازبکستان سفر کرد. وی در نامه مورخ ۱۸ اوت ۱۹۸۷ خود خطاب به نویسنده این سطور نوشت:

در سفری کوتاه به سمرقند یک روز به دانشکده ادبیات دانشگاه علیشیر نوایی رفتم. در این دیدار غیر رسمی، پس از آشنایی با استادان «کافدرای تاجیکی» (بخش زبان تاجیکی)... یکی از استادان از من پرسید: «راستی چگونه است که سعدی در شبراز آثار خود را به زبان تاجیکی نوشته است؟» با خونسردی در پاسخ گفتم: «راستی، چگونه است که همکاران شما در «کافدرای دری» (بخش

زبان دری) دانشکده خاورشناسی دانشگاه دولتی تاشکند که با سمرقند فاصله زیادی ندارد،

می گویند سعدی گلستان و بوستان را به دری نوشته است؟<sup>۱۴</sup>

### عینی و تقسیم بندی مرزها

در کتاب تاجیکان در قرن بیستم، از قول شیر غازیف نقل شده است که تنی چند از فرزندان خلق تاجیک از جمله صدرالدین عینی نامه ای به استالین نوشتند و ناراضی خود را از تقسیم بندی مرزها اعلام داشتند، اما در جای دیگر همین کتاب نام عینی در این ماجرا ذکر نگردیده است. متن این نامه اعتراضیه را Reinhard Eisener با قید این که نامه در سال ۱۹۲۸ از طرف نوزده تن از سران حزب کمونیست تاجیکستان به سران شوروی نوشته شده در کتاب خود آورده است.<sup>۱۵</sup> از سوی دیگر در دائرة المعارف بزرگ اسلامی در زیر عنوان «جدید گرایان» آمده است که از میان چهره های شاخص جدید گرایان تنها صدرالدین عینی بود که «در بسترش مُرد» بقیه در سالهای ۱۹۱۹ و ۱۹۲۹ و ۱۹۳۰ و ۱۹۳۸ در موجهای تصفیة استالینی یکی پس از دیگری، به انواع اتهامها کشته و یا روانه اردوگاه کار اجباری شدند.<sup>۱۶</sup>

اگر بپذیریم که عینی یکی از کسانی بوده است که درباره تقسیم بندی مرزها نامه اعتراضیه به استالین نوشته، ولی استثناء جان سالم به در برده است، باید پذیرفت که وی حداقل از آن تاریخ به بعد صلاح خود را در آن دیده بوده است که در چنین مسائلی سکوت اختیار کند و تقسیم بندی استالینی را هم بپذیرد.

آیا جای شگفتی نیست مردی که برای تغییر نام زبان فارسی به تاجیکی چنان که در صفحات پیش گذشت یکنه با همه در افتاده بوده است، وقتی در تقسیم بندی مرزها به فرمان استالین، شهرهای بزرگ فارسی زبان بخارا و سمرقند و خیوه و... در محدوده ازبکستان ترک زبان قرار می گیرند، نه تاجیکستان، و نیز به جای آن که یکی از شهرهای بزرگ تاجیک زبان به عنوان پایتخت تاجیکستان ساویتی انتخاب شود، دوشنبه، روستایی با دویست سیصد خانوار - که «دوشنبه بازار» بوده است - به پایتختی کشور نوبنیاد تاجیکستان برگزیده می شود، عینی به صراحت در کتاب آدینه از تقسیم بندی مرزها و ایجاد تاجیکستان بدین شرح اظهار رضایت کرده است:

عاقبت تقسیم حدود ملی که در سر سال ۱۹۲۵ در آسیای میانه به عمل آمد، صحیح صادق سعادت

و آزادی را از افق کوهستان تاجیک هم نمایان گردانید... خلاصه امروز تاجیکستان ساویتی گل

کرد، فردا به عالم شرق میوه های شیرین خواهد داد.<sup>۱۷</sup>

گمان من آن است که عینی به عنوان یک تاجیک نمی توانسته است با این مرزبندی

مسکو موافق بوده باشد زیرا برطبق دستور مسکو، تاجیک زبانان بخارا و... در جمهوری ترک زبان ازبکستان قرار گرفته بودند نه در تاجیکستان ساویتی. ولی عینی صلاح خود را در آن دیده بوده است که دم نزند و از طلوع «صبح صادق سعادت و آزادی» تاجیکستان سخن بگوید، همان طوری که نظامی گنجوی را نیز به پیروی از استالین، «آذربایجانی» خوانده است نه تاجیک: «ما هم او را شاعر آذربایجانی می‌گوییم. اما فخر می‌کنیم تاجیکان اثرهای نظامی را بی‌ترجمه می‌فهمند!»

از دانشمندی چون صدرالدین عینی باید پرسید زبان نظامی با زبان رودکی و فردوسی و سعدی و حافظ و بیدل و... چه تفاوتی دارد که نظامی را تاجیک نمی‌خواند و دیگران را تاجیک به قلم می‌آورد!

ناگفته نگذارم که مرزبندی مسکو و ایجاد تاجیکستان در کنار ازبکستان ترک زبان و قراردادان شهرهای بزرگ تاجیک زبان در ازبکستان، هنوز پس از گذشت سالها، تاجیکان ساکن ازبکستان را در وضع غم‌انگیزی قرار داده است. در روزهایی که برای شرکت در سمپوزیوم باربد به تاجیکستان رفته بودم و بر طبق برنامه‌ای که تنظیم کرده بودند به اتفاق دیگر شرکت‌کنندگان در سمپوزیوم به سمرقند رفته بودیم، در حین بازدید از یکی از مساجد قدیمی آن شهر به سه یا چهار تن از معلمان بخش تاجیکی دانشگاه سمرقند برخوردیم. آنان از وضع رقت بار خود به شرح تمام با من سخن گفتند و از من خواستند که مشکل آنان را در امریکا به گونه‌ای مطرح کنم. خلاصه سخنان ایشان این بود که ما تاجیکان مقیم سمرقند، زیر فشار دولت ازبکستان هستیم برای آن که ملیت خود را از تاجیکی به ازبکی تغییر بدهیم. ما تا به حال مقاومت کرده ایم، دولت ازبکستان مکتبهای ما تاجیکان را یکی بعد از دیگری تعطیل می‌کند، در دانشگاه برای تدریس تاجیکی محدودیتهایی به وجود آورده اند، اگر وضع بدین منوال ادامه پیدا کند، در آینده‌ای که دور نیست ممکن است در شهرهای سمرقند و بخارا و... در ازبکستان، از تاجیکان دیگر اثری به چشم نخورد. ایشان از من خواستند که درد دل آنان را در امریکا به صورتی به نظر علاقه‌مندان برسانم. من این کار را کردم. محمود گودرزی مصاحبه‌ای در این باب با من کرد که در مجله‌ی پرچاپ شده است. (شماره ۵۴، تیر ماه ۱۳۶۹، پیوست شماره ۱۴)

### عینی و تغییر خط فارسی - عربی به خط سیریلیک

تاجیکستان ساویتی ظاهراً تنها سرزمینی ست که در فاصله ده سال در دوران حکومت کمونیستی، دو بار خط خود را تغییر داده است. نخست از خط فارسی - عربی به خط لاتین و بعد به خط سیریلیک.

وقتی به فرمان مسکو مقرر گردید خط لاتین جانشین خط فارسی - عربی شود، به یقین اکثریت تاجیکان با این امر مخالف بوده اند ولی در جو وحشت استالینی چه کسی را یارای آن بوده است که با آن مخالفت کند. احتمالاً عینی هم می توانست یکی از آنان بوده باشد. ببینیم عینی در این باب چه گفته است. کمال عینی از قول پدرش نقل کرده است:

در یک جلسه، شعاری روی دیوار نصب شده بود که قبول خط لاتین امر انقلاب است. زنده باد انقلاب، مرگ بر دشمنان انقلاب، و نیز سه نفر وارد جلسه شدند و از حاضرین پرسیدند چه کسی مخالف قبول خط لاتین است؟ همه سرهای خود را پایین انداختند و خاموش بودند.<sup>۱۸</sup>

در چنین شرایطی کسانی که می خواستند زنده بمانند و به خصوص مقام و مرتبت خود را حفظ کنند حتی کاسه داغتر از آتش هم می شدند چنان که هموطن فراری خودمان، ابوالقاسم لاهوتی «مژده داده بود که به زودی دهقانان تفاوت بین الفبای لاتین و الفبای گزنگ عربی را مانند تفاوت بین راه آهن و خرسواری و شتررانی تصدیق خواهند کرد.»<sup>۱۹</sup> اما بعد از ده سال حضرات فهمیدند که امر انقلاب و الفبای لاتین کارساز نیست، پس آن را به الفبای سیریلیک تغییر دادند.

در صفحات پیش چند بار به وجود جو وحشت در دوران استالین در کشور شوراها اشاره کرده ام. در چنان شرایطی طبیعی ست که هر کس به فکر خود و خانواده اش بوده است. من روزی این ترس و وحشت را در چهره عبدالغنی میرزایف رئیس انستیتوی شرق شناسی تاجیکستان دیدم. سابقه امر بدین قرار است که پیش از انقلاب اسلامی، در اولین سفرم به تاجیکستان در شهر دوشنبه با وی آشنا شدم. در مدت دو هفته ای که بر طبق برنامه پیش بینی شده در آن شهر بودم از راهنمایهای او در مورد نسخه های خطی فارسی موجود در دوشنبه استفاده کردم و برخی از مقاله هایش را نیز در آن جا خواندم. پس از بازگشت به مشهد با او مکاتبه داشتم و در کنگره جهانی ناصر خسرو<sup>۲۰</sup> از وی برای حضور در کنگره دعوت کردم. پذیرفت و آمد و درباره «موضوع نشر انتقادی وجه دین و نسخ موجوده آن» سخنرانی کرد. روزی با وی و غلامحسین یوسفی همکار و دوست دانشمندم در دانشکده ادبیات دانشگاه فردوسی در اتافی نشسته بودیم. ضمن گفتگو درباره موضوعهای مختلف به میرزایف گفتم حضرت عالی استادی سرشناس در ادب فارسی هستید، تألیفات و مقاله های متعدد دارید. ممکن است بفرمایید به چه سبب در نوشته های خود به جای «فارسی»، «فارسی - تاجیکی» یا «تاجیکی - فارسی» به کار می برید؟ جناب عالی بهتر از

بنده می دانید که فردوسی و سنایی و سعدی و حافظ و... هرگز این اصطلاحات را به کار نبرده اند. وی پیش از پاسخ به پرسش بنده، دو بار به دقت تمام چهاردیواری اتاق را نگاه کرد و وقتی مطمئن شد درها بسته است و کسی جز ما سه تن در اتاق نیست، با احتیاط و به آرامی گفت: «آقای دکتر متینی، چه کنیم، اگر نگوئیم که فردوسی به زبان فارسی - تاجیکی یا تاجیکی - فارسی شاهنامه را سروده است که اجازه نمی دهند شاهنامه را چاپ کنیم و یا شاهنامه را درس بدهیم.» از من بپذیرید که این مرد کهنسال دانشمند این مطلب را با نوعی ترس بیان کرد.

ناگفته نماند که در آن موقع من از سیاست مسکو در تغییر نام زبان فارسی به «فارسی - تاجیکی» یا «تاجیکی - فارسی» بیخبر بودم و به این موضوع فقط در نوشته های میرزایف برخورد کرده بودم.

\*\*\*

مسعود حسینی پور و آریتا همدانی چنان که در صفحات پیش اشاره کردم از من خواسته اند درباره صدرالدین عینی که گروهی از تاجیکان او را «خائن» و عده ای از آنان وی را «قهرمان ملی» می دانند، داوری کنم که حق با کدام دسته است. باید به صراحت بگویم که بنده از جمله کسانی هستم که در کاربرد کلمه «خائن» بسیار محتاطم و معتقدم شخصی که مورد چنین اتهام سنگینی قرار می گیرد، باید حی و حاضر باشد و در دادگاهی صالح محاکمه شود، به اتهامات جواب بدهد و از خود به آزادی دفاع کند و نیز بگوید که در چه شرایطی به هر کاری دست زده بوده است. در حالی که اینک شصت سالی از مرگ عینی می گذرد و ما را به اودسترسی نیست. ماییم و نوشته های باقی مانده از او و اظهارنظرهای له و علیه وی.

می دانیم که عینی روستایی زاده ای بوده است از دهکده ساکنتره در ۵۰ کیلومتری بخارا که در مدرسه میرعرب درس خوانده و یکی دو کتاب هم نوشته بوده است. او در اواخر حکومت امیر عالم خان در بخارا، به علت داشتن افکار مخالف امیر به زندان و ۷۰ ضربه چوب محکوم شده بوده است، او را در زندان چنان شکنجه کرده بودند که اگر لاهوتی وی را به بیمارستان روسها نبرده بود شاید زنده نمی ماند. بدیهی ست چنین آدمی وقتی انقلاب بلشویکی ۱۹۱۷ به بخارا می رسد، انقلابی که در نخستین گام امیر ستمگر بخارا را برکنار کرده است، او «انقلاب» را موهبتی عظیم می شمارد و بی آن که چیزی از آن بداند به سرودن اشعار انقلابی «به شرف انقلاب اکتبر»، «مارش حریت»، و «انقلاب» می پردازد، و به کمونیست ها می پیوندد و از طرف کمونیست های بخارا برای نوشتن پیمان نامه ها راهی

تاشکند می شود. در دروازه بخارا از طرف بلشویک ها و در حالی که در زیر پرچم سرخ ایستاده بوده است آن چنان مورد استقبال قرار می گیرد که از شدت شادی به گریه می افتد. در حالی که به نظر بنده وی در آن هنگام نه از مرام بلشویکی چیزی می دانسته و نه با افکار لنین رهبر انقلاب آشنایی داشته است. به گمان من وی در این زمان به یقین زبانی را که به آن تکلم می کرده و چیز می نوشته مانند دیگر تاجیکان، «فارسی» می دانسته است نه «تاجیکی». زیرا در مقاله «اول خویش، دوم درویش...» آمده است که در آغاز انقلاب بلشویکی، ایرانیان سمرقند به تأسیس «انجمن دانش فارسیان» دست زده و «روزنامه پارسی» به خط پارسی - عربی به نام *شعله انقلاب* (۱۹۱۹ - ۱۹۲۱) در این شهر منتشر کرده بودند، هنگامی که این روزنامه به علت کمبود خواننده در اکتبر ۱۹۱۹ تعطیل می شود، کمیسیون ترکستان (مأمور از مسکو) تلگرافی دریافت می کند بدین مضمون که لنین خواستار نشر روزنامه اقلیتهاست. پس نشر *شعله انقلاب* در دسامبر ۱۹۱۹ از سر گرفته می شود. بدین جهت تقریباً باطمینان می توان گفت تا سال ۱۹۲۴ که لنین زنده بود موضوع «زبان تاجیکی» به جای زبان فارسی مطرح نبوده است.

اما این که از چه تاریخی تاجیکی جانشین فارسی شده است دقیقاً چیزی نمی دانم ولی روشن است که عینی در کتاب *نمونه ادبیات تاجیک* که در سال ۱۹۲۶ در مسکو چاپ شده، زبان تاجیکی را به جای فارسی مطرح کرده است. از این به بعد است که در اجرای سیاست استالین، زبان فارسی به زبان تاجیکی تغییر نام داده می شود. شاعران و نویسندگان فارسی زبان ایران از قرن سوم هجری به بعد می شوند شاعران و نویسندگان تاجیک! در هر جا هم که به مشکلی بر می خوردند، بر طبق معمول حرف آخر را جوزف استالین، آن «دانای کل»! بر زبان می آورد، همان طوری که وی نظامی گنجوی را شاعر آذربایجان خواند و فردوسی را در شمار شاعران تاجیک قرار داد... در این گونه موارد صدرالدین عینی عملاً مدافع سیاست استالین است، بی آن که از وی نام ببرد. آیا عینی فقط از بیم جان این گونه موضوعات را مورد تأیید قرار می داده است؟ آیا می توانسته است با این نظریات مخالفت کند و زنده بماند؟ البته بسیار بعید به نظر می رسد زیرا اردوگاههای کار اجباری هر آن آماده پذیرایی از کسانی بوده است که صد در صد آراء استالین را مورد تأیید قرار نمی دادند، چنان که وقتی ۱۶ تن از کمونیست های تاجیکستان درباره مرزبندیهای استالینی نظر مخالف خود را به او نوشتند، همه آنان - به جز عینی - یا کشته شدند یا از اردوگاه کار اجباری سر در آوردند و در همان جا، جان به جان آفرین تسلیم کردند.

وجود جوّ وحشت در آن دوران را نباید دست کم گرفت به آنچه دربارهٔ عبدالغنی میرزایف نوشته ام بار دیگر توجه بفرمایید.

با وجود این، این مطلب را نمی توانم ناگفته بگذارم که عینی با تغییر نام زبان فارسی به تاجیکی، مرزبندی تاجیکستان، و تغییر خط فارسی - عربی به سربلیک کاملاً موافق بوده است و فقط با داشتن تأیید ضمنی استالین در این موارد است که بر دانشمندی چون برتلس - که مقام علمی اش به هیچ وجه با عینی قابل مقایسه نیست - حمله می برد و سخنان او را غیر منطقی می خواند! به نظر بنده صدرالدین عینی بسیار زود تشخیص داده بوده است که به اصطلاح باد بر بیرق استالین می خورد. پس عمر خود را وقف اموری کرده است که مورد نظر وی بوده است. و البته استالین هم در سالهای پایان عمر عینی با برکشیدن وی به مقام ریاست فرهنگستان علوم تاجیکستان از او به نحو شایسته ای قدردانی کرده است.

### یادداشتها:

- ۱ - محمد جان شکوری، *خراسان است این جا؛ معنویت زبان و احیای ملی تاجیکان*، دفتر نشر نیاکان، دوشنبه، ۱۹۹۶.
- ۲ - جلال متینی، «پیام دوستی و تبریک به خواهران و برادران تاجیک»، *ایران شناسی*، سال ۱، شماره ۴ (تابستان ۱۳۶۸)، ص ۶۳۱-۶۳۶.
- ۳ - این مقاله ها علاوه بر «پیام دوستی و تبریک...» عبارت است از:  
«دربارهٔ Farsi Language»، *ایران نامه*، سال ۶، شماره ۲ (زمستان ۱۳۶۶)، ص ۱۷۱-۱۹۹.  
«بارید در ادب فارسی»، (صورت مشروح سخنرانی در «سمپوزیوم یک هزار و چهارصدمین سالگرد تولد بارید»، دوشنبه، ۲۳-۲۹ آوریل ۱۹۹۰)، *ایران شناسی*، سال ۲، شماره ۳ (پائیز ۱۳۶۹)، ص ۵۹۳-۶۱۳.  
«جشن بارید در تاجیکستان»، دوشنبه ۲۳-۲۹ آوریل ۱۹۹۰، *ایران شناسی*، سال ۲، شماره ۱ (بهار ۱۳۶۹)، ص ۲۱۷-۲۳۴.
- «برده برداری از پیکرهٔ بارید در تاجیکستان»، *ایران شناسی*، سال ۲، شماره ۳ (پائیز ۱۳۶۹)، ص ۶۶۸-۶۷۰.
- «گناه ناخوشدنی جمهوری اسلامی ایران در حق زبان فارسی در تاجیکستان»، *ایران شناسی*، سال ۱۴، شماره ۲ (تابستان ۱۳۸۱)، ص ۲۳۱-۲۴۸.
- برگزیده ها: از کتاب *یادداشتها* به قلم صدرالدین عینی؛ *ایران نامه*، سال ۳، شماره ۴ (بهار ۱۳۶۴)، ص ۵۰۲-۵۲۸.
- ۴ - برگزیده ها: «فارسی، دری، و تاجیکی» (سه نگرده «بریشم» ار او را/ «پرنیان» خوانی و «حرب» و «پرنده»): «... چند کلمه دربارهٔ ادبیات تاجیک» از دکتر منیره شهیدی، اشعاری از: قاضی قربان خان فطرت ورد انزهی (وفات ۱۳۰۵)، محمد نقیب خان طغرل احراری فلغزی (وفات ۱۳۳۷)، ابوالقاسم لاهوتی کرمانشاهی: «خدا در کار نیست»، «یک دسته گل به قبر لنین»، «لایق شیرعلی»، «فردوسی و تیمور»، (روایت)، مؤمن قناعت «گهوارهٔ سینا»، «روزگاران بلند»، بازار صابر، «نامه ها»، «غزل فردوسی»، گلچهره، «عروسی نادر»، گلرخسار، «لبخند به خود»، ژاله [ژالهٔ اصفهانی] «پرنندگان مهاجر» [به مناسبت پیروزی انقلاب اسلامی، ۲۲ بهمن ۱۳۵۷] که به خط سربلیک چاپ شده است، برگردان به خط فارسی - عربی

- توسط جلال متینی، *ایران نامه*، سال ۶، شماره ۲ (زمستان ۱۳۶۶)، ص ۲۸۸-۳۲۶ (بخش تاجیکی، ص ۳۱۰-۳۲۶).
- ۵ - رجوع فرمایید به زیرنویس شماره ۳.
- ۶ - *The Encyclopaedia Britannica, 1929* ذیل «language and Administrated, Afghanistan».
- ۷ - *The Encyclopaedia Britannica, 1985* ذیل «Persian Language»، «Farsi language»، و «Afghanistan».
- ۸ - صدرالدین عینی، *نمونه ادبیات تاجیک*، مسکو؛ ۱۹۲۶.
- ۹ - محمد جان شکوری، *سرنوشت فارسی تاجیکی فرارود در سده بیست میلادی*، «ناشر: رایزنی فرهنگی سفارت جمهوری اسلامی ایران در تاجیکستان»، دوشنبه، ۱۳۸۴، ص ۸۶-۹۴.
- ۱۰ - هراچیک سیمونیان، «تقلب فراموش شده»، *روزنامه گراگان ترت*، ۴ اوت ۱۹۸۹. به نقل از: سرگی آقاجانیان، «پنجاهمین سالگرد یک تحریف فرهنگی به مناسبت هشتصد و پنجاهمین سالگرد تولد نظامی»، *ایران شناسی*، سال ۴، شماره ۱ (بهار ۱۳۷۱)، ص ۷۶-۷۷.
- ۱۱ - سرگی آقاجانیان، به نقل از *روزنامه گراگان ترت*، ۴ اوت ۱۹۸۹، ص ۷۶، *ایران شناسی*، سال ۴، شماره ۱ (بهار ۱۳۷۱).
- ۱۲ - محمود طرزی، «درباره زبان فارسی»، *نشر دری افغانستان*، سی قصه، به کوشش علی رضوی غزنوی، تهران، ۱۳۵۷، ص ۶۳.
- ۱۳ - «نامه ها و اظهار نظرها»، به امضای س.س./، *ایران نامه*، سال ۶، شماره ۱ (پاییز ۱۳۶۶)، ص ۱۵۹-۱۶۲.
- ۱۴ - رجوع فرمایید به زیرنویس شماره ۳ (درباره Farsi Language)، ص ۱۸۹-۱۹۰.
- ۱۵ - به نقل از: محمود حسینی پور و آریتا همدانی، «اول خویش، دوم درویش...».
- ۱۶ - همان.
- ۱۷ - همان.
- ۱۸ - همان.
- ۱۹ - ابوالقاسم لاهوتی، *مجله رهبر دانش*، سمرقند ۱/۱۹۲۸.
- ۲۰ - کنگره جهانی ناصر خسرو، دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه فردوسی، مشهد، ۲۳ تا ۲۸ شهریورماه ۱۳۵۳.



## «اول خویش، دوم درویش» نگاهی دیگر به صدرالدین عینی

### مقدمه

فرهنگ مشرک رشته ای ست سترگ که از شرق مدیترانه تا به هند مردم ایران و سایر کشورها را به هم پیوسته است. در میان این رشته کشش عاطفی ایرانیان با ورارودیان با هرگوش و زبانی که دارند چشمگیر است. زمانی ورارود این قلب آسیای مرکزی جزو امپراتوری ایران بود و زیر پرچم هخامنشیان اداره می شد و زمانی پادشاه مشترکمان خوارزمشاه نام داشت. در اوایل سالهای ۱۵۰۰ م. با شروع حکومت صفویه در ایران و شیبنیان در ورارود حوزه های سیاسی منطقه تغییر اساسی یافتند. نتیجه فتوحات نادر شاه در ورارود (۱۷۴۰ م.) نیز با مرگ او فقط دوامی چند ساله داشت. ورود روسها به ورارود از اواخر قرن هیجدهم، رو در رویشان با انگلستان را در برداشت که برای ایران جدایی مرو، هرات، تکه، و آخال را به بار آورد (جدایی آران از ایران هم تلویحاً به این فاجعه مربوط است). نخست ورارود شامل سه خانات خیوه (خوارزم)، بخارا، و خقند بود. روسهای تزاری خانات خقند را منحل و با اضافه کردن قسمتی از خانات بخارا (مثلاً شهر سمرقند) به آن، استان ترکستان روسیه را آفریدند. خانات بخارا و خیوه به صورت تحت الحمایه (Protectorat) درآمدند. انقلاب اکتبر (۱۹۱۷) روسیه پس از یک سال به ورارود رسید و با طی چند مرحله جغرافیای سیاسی مجدداً تغییر نمود. در فرایندی چهار ساله چند جمهوری با نامهای مختلف به وجود آمدند که دولتشان مستعجل بود (از جمله جمهوری خلق بخارا در سال ۱۹۲۰ که با فشار پان تورکیستها تا دو سال زبان رسمی اش ترکی عثمانی! بود و

سپس ازبکی). چهار سال بعد جمهوری شوروی ازبکستان تأسیس شد که جمهوری خود مختار تاجیکستان درون آن بود. این جمهوری کوچک در سال ۱۹۲۹ مستقل و تبدیل به جمهوری تاجیکستان شوروی گشت؛ ولی جدا از سمرقند و بخارا و... که جزو ازبکستان باقی ماندند. ورارود از بدو ورود روسهای تزاری دستخوش تحولات مادی و نیز فکری- فرهنگی ژرف گردید که بعضی دارای بار منفی هستند و برخی بار مثبت دارند (این که استعمار در نفس مذموم است جای خود دارد). با لغو برده داری دهها هزار!! شیعهٔ ایرانی (با احتساب مروی و هراتیهای) ربوده شده توسط ترکمنها که به خصوص به کار زراعت در زمینهای بی انتها ولی نامرغوب گماشته شده بودند رها گشتند. پنبه کاری برای صنایع نساجی روسیه که لباس سربازان ارتش تزاری را تأمین می کرد جای کشت غله را گرفت که نه تنها به کمبود ارزاق و قحطی در آن زمان انجامید بلکه خشک شدن دریاچه ارال نیز با ادامهٔ پنبه کاری بی رویه پی آمد امروزی آن است. طرز پوشاک، معماری، جاده سازی، تغذیه... تغییر کرد. روزنامه و کتاب چاپ شدند. رمان نویسی به سبک جدید آغاز شد. نهضت‌های فکری از جمله جدیدیسم نضج گرفتند. نهضت تجدد گرایی جدیدیسم که ریشه‌هایی نیز از پان تورکیسم و پان اسلامیسیم دارد از میان تاتارهای مسلمان روسیه برخاسته در عثمانی تحت رهبری اسماعیل گاسپیری (۱۸۵۱-۱۹۱۴) تکمیل گشته توسط ورارودیان مقیم عثمانی از جمله عبدالرئوف فطرت به موطنشان کشیده شد. جدیدیسم علاوه بر نظریه پردازی اجتماعی-سیاسی پایه ای هم بر فرهنگ و معارف پروری داشت. تعداد مدارس آنها در ورارود که مکتب اصول جدید نامیده می شدند تا شروع انقلاب بلشویکی به بیش از صد رسید و ایجاد این مدارس تنها در بخارا و در تعارض با امیر مشکل بود. صدرالدین عینی؛ معارف پروری جوان، یکی از دست اندرکاران این مکاتب بود که دو کتاب برای راهنمایی کودکان دانش آموز تدوین نموده بود. عینی تجددگرا در مبارزات ضد امیر شرکت داشت و پس از انقلاب بلشویکی توان خویش را در خدمت حکومتها قرار داد، اعلامیه‌ها را تدوین می کرد، در نشریات قلم می زد، کتاب می نوشت و در امور فرهنگی شوروی ورارود فعال و پیشرو بود. نقش او در تغییر خط فارسی- عربی به لاتین و سپس سیرلیک و راه جدایی ورارودیان از پارسی نویسان در این راستا تعیین کننده است. دولت شوروی خدمات ص. عینی را چه در زمان حیات و چه پس از آن بسیار ارج نهاد (سه نشان لنین، نشان بیرق سرخ زحمت،...) و حتی در حال حاضر نیز تنها در پایتخت تاجیکستان یک دانشگاه (تربیت معلم)؛ یک پارک عمومی، یک مدرسه، یک میدان، یک بلوار، و نیز اپرای شهر، عینی نام دارند ولی متأسفانه پارسی نویسانی که به دوشنبه می روند از خواندن

نام عینی بر سرنمای این مکانها که به خط دیگری ست ناتوانند. این نوشته در مقابل مقالات دیگر، توانایی برابری در ستایش علامه عینی را ندارد ولی شاید اشاره ای به پژوهشگران دنیای جدید باشد که در کار فرهنگی، یک نگاه منتقدانه به پس حجاب ستایش همگانی و بی قید و شرط حرام نیست.

### صدرالدین عینی

صدرالدین سید مراد زاده متخلص به عینی (۱۸۷۸-۱۹۵۴م.) در دهکده ساکتره از توابع غجدوان که در ۵۰ کیلومتری بخارا می باشد متولد شده. او از بنیانگذاران ادبیات نوین وراورد (در راستای ادبیات نوین شوروی) می باشد و در زمینه های مختلف ادبی، تاریخی، زبان شناسی، سیاسی، اجتماعی، و لغت نامه فعالیت داشته و سر آمد بوده است. از او علاوه بر دیوان اشعار کتابهای تاریخی و رمانهایی چون *جلادان بخارا*، *متریالهای عاید به تاریخ انقلاب بخارا*، *تاریخ امیران مغنتیه*، *آدینه*؛ *داخنده*؛ *غلامان*؛ *مکتب کهنه*؛ *مرگ سودخور و یتیم*، و *نمونه ادبیات تاجیک باقی مانده اند*. به قول فرزندش کمال نثر نو شوروی تاجیک با حکایت *جلادان بخارا* آغاز شده و با تألیف چهار جلد کتاب *یادداشت های او به اوج تکامل خود رسید*. بسیاری از آثار او جمعاً در کلیات عینی (۱۱ جلد) به خط سیرلیک چاپ شده اند. عینی در سالهای واپسین حکومت امیر عالم خان در بخارا به جرم ترغیب اصول جدید و گناهان روشنفکرانه به زندان و ۷۵ ضربه شلاق محکوم، در اثر تعزیر به شدت زخمی و سپس با کوشش دسته های انقلابی (به خصوص شخص ابوالقاسم لاهوتی ایرانی متواری به شوروی) جهت مداوا به بیمارستان روسها سپرده شد. او پس از مداوا به تاشکند و سپس به سمرقند کوچیده (اکتبر ۱۹۱۸) در ابتدا در مدرسه ای که شورویها تأسیس کرده بودند به تدریس پارسی، ترکی (جغتائی) و تاریخ پرداخت. در این برهه پارسی تحت فشار ترک زبانها و یا فرصت طلبان پارسی گوی قرار گرفته و به گوشه رانده می شد. گویی زبانه خواهی ترک زبان اکثریت خاموش پارسی گوی را مسخ و غافلگیر کرده بود. از آن جایی که حکومت بلشویکی در ابتدا خود خواستار استفاده اقلیتها از زبان مادری شان بود؛ ایرانیان سمرقند در محله باغشمال همت نموده «انجمن دانش فارسیان» را تشکیل داده و سخن از «زبان ملی ایرانیان» راندند. در آن زمان که از هر گوشه روزنامه های ترکی سر بیرون می آورد تنها روزنامه پارسی به خط پارسی-عربی به نام *شعله انقلاب* (۱۹۱۹-۱۹۲۱) به سردبیری سید جلال علی زاده در سمرقند نشر می یافت و در همان زمان در خارج محدوده وراورد نیز روزنامه *نجات* به وجود آمده بود که تحت اداره مسلمانان عضو حزب کمونیست در عشق آباد اداره می شد. *شعله انقلاب* پس از شش ماه

به خاطر کمبود خواننده تعطیل شد (اکتبر ۱۹۱۹) و دربارهٔ علتش که آیا به خاطر ناامیدی همگانی بوده و یا به علت خاستگاهش باغ شمال (محلّه ایرانیها) فقط می توان گمان زد. ولی در این هنگام کمیسیون ترکستان (مأمور از مسکو) تلگرافی دریافت نمود که لنین خواستار نشر روزنامهٔ اقلیتهاست و پول به اندازهٔ کافی موجود است. نشر *شعلهٔ انقلاب* دو ماه بعد در دسامبر ۱۹۱۹ از سر گرفته شد اما این بار با حضور حاجی معین سمرقندی (ناشر روزنامهٔ *آئینه* در سالهای ۱۹۱۴-۱۹۱۵ و صدای ترکستان ۱۹۱۴-۱۹۱۷)، محمودی، مختاری، و صدرالدین عینی که آخری هنوز چندان شناخته شده نبود. همزمان، عینی با سایر روزنامه ها از قبیل *محتکش تاوشی* (ترکی) نیز همکاری می کرد. این همکاریها اولین پله های نردبان ترقی برای عینی بودند که او همهٔ آنها را پیمود و در پایان به نقطهٔ رفیع ریاست فرهنگستان علوم تاجیکستان واقع در دو شنبه رسید و در آن شهر نیز در سن هفتاد و شش سالگی دارفانی را وداع گفت.

### عینی، ایرانیان و ایران

استاد سعید نفیسی در سال ۱۹۲۶ همزمان با انتشار تذکرهٔ *نمونهٔ ادبیات تاجیک* نقدی عالمانه بر آن نوشت و عینی را به ایرانیان شناسانیده و او را علامه خواند. در نامه ای که استاد نفیسی به خاطر مرگ عینی به اتحادیهٔ نویسندگان شوروی نوشت آرزو کرد که روزی به دوشنبه رفته و بر خاک او زانو بزند (ناتل خانلری، *مجلهٔ سخن*، شمارهٔ ۸، سال ۱۳۲۳). فرهیختهٔ دیگر ایرانی علی اصغر حکمت در سال ۱۹۴۸ (۱۳۲۷ شمسی) در جشن پانصدمین سالگرد علیشیر نوائی با عینی شخصاً آشنا می شود. حکمت پس از این ملاقات با دستاویز به ضرب المثل «همسایه ز همسایه بسی پند بگیرد»، ... که از طرف عینی در جلسه ایراز شده بود شعری برای استاد عینی می فرستد که عینی آن را جواب می گوید. چند بیت از این اشعار در این جا ذکر می گردند.

حکمت:

انگور ز انگور همی بند بگیرد	همسایه ز همسایه بسی پند بگیرد
از هر مثلی اهل ادب پند بگیرد...	آری مثلی هست بر مردم تاجیک
کش دهر نیارد که همانند بگیرد	صدر ادب و عین هنر «عینی» دانا
از این سخنان خاطر خرسند بگیرد	خرسند شود خاطر غمگین اگر استاد
از دوست اگر یک دو سه لبخند بگیرد	خندان شود و شاد شود حکمت محزون

عینی نیز قطعه ای ۲۰ بیتی با همان وزن و قافیه سرود و توسط پسرش - کمال - برای

حکمت فرستاد:

برگ سبز دوستانه از قبیل تکه محبت، پیشکش به دانشور ایران علی اصغر حکمت:

همسایه ز همسایه به خود رنگ بگیرد      هر تار ز تار دگر آهنگ بگیرد

آهنگ دو گونه ست مخالف و موافق      دانا نتواند که هر آهنگ بگیرد...

به این مشاعره در نوشته های مختلف بدون ذکر دلیل به ابراز ضرب المثل فوق بارها اشاره شده است. هر چند حکمت از «فصاحت کلام و لطافت گفتار» عینی در این جلسه یاد می کند ولی با وصف این می توان پرسید که آیا جدلی در کار بوده؟ کدام همسایه باید از دیگری پند می گرفته؟ و چرا حکمت از عینی پس از روز ملاقات تقاضای لبخند می کند؟ آیا جنگی بر سر تغییر خط یا خط کشی بین تاجیکان بوده؟ اینها سؤالاتی ست که با خواندن این اشعار درباره آن اجلاس پیش می آید و شاید از میان نسل بعد، سعیدی سیرجانی ۳۴ سال بعد با ظرافت و درایت در لابه لای نوشته هایش بدان پاسخ می گوید. سیرجانی می نویسد:

دلم می خواست عینی را دیده بودم و از او پرسیده بودم منظورتان از آن همه جانفشانیها و تحمل

زجرها همین بود که سمرقند و بخارا را به خال هندوی روسان بخشید؟ (مقدمه بر کتاب

یادداشتهای صدرالدین عینی).

عینی در نامه ای به پسرش، سعدی؛ حافظ؛ بیدل و ... را تاجیک می شمارد. اگر ادعای تاجیک بودن حافظ شیرازی را از دید عینی به خاطر توانش در بخشش شهرهای ورارود در شعر بدانیم و هنگامی که استاد تاجیک بودن سعدی را اثبات! کرده و اهل منطق می نماید پس این برهان درباره نظامی را چگونه می توان پذیرفت: مادام که به او (از طرف حکومت) رسماً عنوان شاعر آذربایجان داده شده است، ما هم او را شاعر آذربایجان می گوییم. قسمتی از نامه عینی به فرزندش کمال برگرفته از کتاب سرنوشت فارسی فرارود از شکوری:

شاعران گذشته آسیای میانه و خراسان بی شک و شبهه از آن مابند، سعدی، حافظ، و بیدل برین

کسان را نیز ما از آن خودی می شماریم، چون که زبان آنها را (سعدی، حافظ، و بیدل دهلوی را)

عامه تاجیکان می فهمند. من در آخر مقدمه سعدی اثبات کردم که سعدی خودش را تاجیک گفته

است، اما محض به خاطر عامه شرق شناسان، من شاعرانی را که در ایران و خراسان روییده اند

«شاعر فارس - تاجیک» گفته عنوان دادم. مسأله نظامی گنجوی تماماً دیگر است. مادام که به او

عنوان شاعر آذربایجان رسماً داده شده است، ما هم او را شاعر آذربایجان می گوییم، اما ما فخر

می کنیم: تاجیکان اثرهای نظامی را بی ترجمه می فهمند (شکوری<sup>۱</sup>).

### خدمات عینی به شوروی

با وقوع انقلاب اکتبر، عینی اولین شعرهای انقلابی خود را به نام «به شرف انقلاب اکتبر» و «مارش حریت» و «انقلاب» سرود و سه سال بعد از طرف تشکیلات کمونیست های بخارا برای نوشتن بیان نامه ها به تاشکند دعوت شد. او به نقل از شکوری<sup>۲</sup> استقبالش را از بلشویک ها این گونه بیان می کند که روز ۹ آوریل ۱۹۱۷ عسکران روس در بیرون دروازه بخارا در میدان ایستگاه راه آهن تجمع کرده بودند و در بالای سرش بیرق سرخ جلوه می کرده است:

من در زیر بیرق درحالی که سالدانی ازتگ بغلم داشته راست ایستاده بودم، من که با خوردن ۷۵ چوب امیر، گریه کردن آن طرف ایستد، و آه نگفته بودم، در این جا از گریه خودداری کرده نتوانستم. این گریه شادی بود.

شکوری اضافه می کند

عینی از همان روز تا آخر عمر در زیر پرچم بود: «از همان روز کم کم با نظریه مارکسیستی - لنینی آزادی اهل زحمت شناس شده، تدریجاً به یکی از مبارزان جرّار راه آزادی تبدیل یافت.

در این جا می توان این گونه برداشت کرد که این حرکت عینی نشانه روحیه جریحه دار اوست که به ناحق در راه عدالت جویی تا سرحد مرگ مضروب شده؛ چه در غیر این صورت او می بایست در ابتدا با آرمان مارکسیستی - لنینیستی آشنا می شد و در صورت قبول آن زیر پرچم سرخ می ایستاد! سعیدی سیرجانی در مقدمه کتاب یادداشت های صدرالدین عینی، ضمن تمجید فوق العاده از توانایی نویسندگی وی، به سبک مخصوص خویش، در مورد خدمات عینی به شوروی در حالی که در سال ۱۹۵۱ بر مسند ریاست فرهنگستان علوم تاجیکستان می نشیند این گونه کنایه می زند:

مردی در این شرایط و با این پیوندها طبعاً به انقلاب اکتبر بدهکار است و به رژیم می که او را از روستای منزوی ساکتی به محافل علمی جهانی برده و از حجره ثمر مدرسۀ میرعرب بر صحنه شهرتش کشانده و از این همه بالاتر، از دل تاریک زندان و زیر ضربه های شلاق رهانیده و بر مسند حرمت و مقام عزتش نشانده است. نویسنده ای در این شرایط و احوال، خود را بدهکار حکومت می داند و این احساس میبونی که در روابط انسانی نشانه حق شناسی ست و فضیلت طبع، در عالم نویسندگی تبدیل به حلقه ای می شود که آزادی دست قلمزن را محدود می کند و این حدود و قیود اگر از نظرگاه خواننده نادلنشین باشد، چندان ملامتی بر نویسنده نیست که احسان کمندی است بر گردنش.

### عینی و تقسیم‌بندی مرزی

با وجودی که از نوشته‌های عینی در مورد مرزبندی‌های مسکو و یا تغییرخط می‌توان به تصورات استاد پی‌برد؛ ولی گاهی نوشته‌های دیگران که پس از مرگ وی تدوین شده‌اند، خواننده را به وادی شک و تردید می‌برند. عینی در پایان رمان *آدینه* در مورد ایجاد تاجیکستان می‌نویسد:

عاقبت تقسیم حدود ملی که در سر سال ۱۹۲۵ در آسیای میانه به عمل آمد صبح صادق سعادت و آزادی را از افق کوهستان تاجیک هم نمایان گردانید. حکومت ساویتی جمهوری تاجیکستان که در نتیجه تقسیمات حدود ملی برپا شده بود با یارمندی عسکران سرخ و دهقانان فقیر تاجیک باسماجیان را خاتمه داد، در آخر این کتاب فاجعه تمت‌بالخیر را گذاشت... خلاصه امروز تاجیکستان ساویتی گل کرد، فردابه عالم شرق میوه‌های شیرین خواهد داد.

در کتاب *تاجیکان در قرن بیستم*<sup>۳</sup> در مورد مرزبندی از قول شیر غازیف نوشته شده که: فرزندان خلق تاجیک از جمله نصرالله مخثوم‌اف؛ شیرین شاه تیمور، صدرالدین عینی، چنار اماموف، عبدالقادر محی‌الدینف و دیگران نامه‌ای به استالین نوشته و ناراضیاتی خود را از تقسیم‌بندی مرزها اعلام داشتند؛

اما در جایی دیگر از این کتاب نام عینی در کنار دیگر کاتبان نامه ذکر نشده و چنین آمده: در مسکو چیچرین؛ وزیر خارجه روسیه و زلیبنسکی عضو کمیته مرکزی حزب کمونیست روسیه از تلاشها و پیشنهادهای نصرالله مخثوم، شیرین شاه تیمور، چنار اماموف؛ عبدالرحیم حاجی بایف و عبدالقادر محی‌الدینف پشتیبانی کردند.

متن نامه اعتراضیه را آیزنر (Reinhard Eisener) با این قید که نامه در سال ۱۹۲۸ از طرف ۱۹ نفر سران حزب کمونیست تاجیکستان به سران شوروی در مسکو نوشته شده و بسیاری از امضاها غیر خوانا می‌باشند، در سال ۱۹۹۱ در کتابی آورده است.

در این جا این سؤال پیش می‌آید که آیا شیر غازیف از روی ارادت و اغراق در بالا بردن شخصیت سیاسی علامه عینی نام وی را هم جزو معترضین اضافه کرده یا زیرکانه اشاره می‌کند که با این وجود به استاد عینی صدمه‌ای وارد نیامده؟ اگر شق اول صحیح باشد، پس گفته پروفیسور ایرج بشیری را که می‌نویسد:

فرجام نقشه مسکو نابود ساختن همه آنهايي بود که در امر مرزبندی سهم داشتند ولی از عمل خویش پشیمان شده بودند<sup>۴</sup>

را چگونه می‌توان قبول کرد؟

*دائرة المعارف بزرگ سلامی در زیر عنوان «جدید گرایان» فوت عینی را مقایسه با مرگ*

چند تن از سیاستگران آن زمان از قول ادیب خالد چنین بیان می‌کند:

نقل است که از میان چهره‌های شاخص جدید گرایان، فقط صدرالدین عینی در بسترش مرد. محمود خواجه بهبودی در ۱۹۱۹م. تا سرحد مرگ شکنجه شد، حمزه در ۱۹۲۹ در غوغایی به قتل رسید، منور قاری، چولیان، قادری، حاجی معین و عبیدالله خواجه‌یف در دهه ۱۹۳۰ در اردوگاه کار اجباری گولاگ سر به نیست شدند. در ۱۹۳۸ فیض‌الله خواجه‌یف و فطرت را به جوخه اعدام سپردند و در موجهای تصفیه استالینی، نسل‌جدیدگرایان با انواع اتهامهای ضدانقلابی، ضد بلشویکی، ضد شوروی، تروتسکیستی، بورژوازی و جز آن، به زعم آنان ریشه کن شدند.

### عینی و پیدایش اصطلاح تاجیکی

یکی از دلایل و بهانه‌های شوروی در مرزبندیهای آسیای مرکزی زبان کشورها بود. زبان کشور نوین تاجیکستان و مناطق همسایه‌اش قرن‌ها پارسی نام داشته که چندین سده زبان همه گیر (Lingua Franca) منطقه بوده (کشمیر را هم فراموش نکنیم) و تمام مراسلات و تجارت حتی برای اشخاصی که در منزل به زبان دیگری سخن می‌گفتند به این زبان انجام می‌گرفته است. به قول شریف و رستم شکوری در کتاب *درآمدی به روحیات مردم تا آغاز سده بیستم*؛<sup>۴</sup> ترک‌زبانانی که زبان پارسی را نمی‌دانستند و به محیط و فرهنگ ایرانی داخل نشده بودند «آدم درجه دوم» و «صحرائی» به شمار می‌آمدند. اکنون باید جمهوری تاجیکستان با هویت جدید و بنابراین بانام زبانی مربوط به آن کشور ابداع می‌شد. چنان که لوتز ژهاک (استاد دانشگاه برلین) در کتاب «از فارسی به تاجیکی» می‌نویسد تا سال ۱۹۲۴ اصطلاح **تاجیکی** در زبان نوشتاری وجود نداشت و این اصطلاح را روستاییان کوه‌نشین در رابطه با گویش خویش به کار می‌بردند. اکنون باید از این اصطلاح بهره برده می‌شد و استفاده از آن ابتدا در شهرهای اطراف دره زرافشان ترویج یافت.<sup>۵</sup>

شکوری هم این مطلب را در کتاب *خراسان است این جا*<sup>۶</sup> تصدیق می‌کند و می‌نویسد تا انقلاب ۱۹۱۷ مردم تاجیک خود را **مسلمان**، گاهی **تاجیک** و گاهی **فارس** می‌نامیدند و پس از انقلاب اکتبر رسماً **خلق تاجیک** نام گرفتند و سؤال می‌کند: سبب چه بود که اصطلاحات نو زبان تاجیکی و ادبیات تاجیکی و غیره در زمان ما در آسیای میانه جای اصطلاحات اصلی زبان پارسی و ادبیات پارسی و امثال آن را اشغال کردند؟ و البته خود به این سؤال پاسخ داده و آن را تلاش در راه اثبات موجودیت تاجیکان در مقابل روس و ازبک‌گرایی آنان می‌داند. ضمناً در نزد عوام به جای زبان پارسی، زبان **مسلمانی** هم گفته می‌شده. به طور مثال عبدالرئوف فطرت (متولد ۱۸۸۶، وفات احتمالاً ۱۹۳۷) در *رمان مناظره* از قول مدرس مکتب در جواب سیاح فرنگی که پروگرام (پروگرام) مکتب را می‌پرسد؛



می‌گوید: پروگرام چیست؟ به من مسلمانی حرف زنید.

عینی وجه تمایز بزرگ بین پارسی و تاجیکی را در استفاده زیاد واژه‌های عربی توسط ایرانیان ابراز می‌کند (رهبر/دانش، ۱۹۲۸ شماره‌های ۴-۵ و ۱۱-۱۲). ولی بعید به نظر می‌رسد که این حقیقت از چشم استاد پوشیده مانده باشد که ورارودیان دست کم به اندازه ایرانیان از واژه‌های عربی استفاده می‌نمایند منتهی گاهی از واژه‌هایی که در ایران متداول نیستند (چنان که: فائض=درصد، استحصالات=تولیدات و یا فراورده‌ها، اعمار=ساختن، صنف=طبقه، حصه=سهم، معاش=حقوق) و در ضمن عینی یکی از اولین کتابهای خود را که در زمان امیر نوشته شده تهنذیب الصبیان! نام نهاده است. استاد در شماره ۴-۵ مجله یاد شده برای اثبات نظریه خود بریده‌ای از نامه س. محمد سعید حسینی غیرت زاده! به روزنامه‌ای در کرمانشاه را به عنوان مثال ارائه می‌دهد که در آن نویسنده نامه خواستار ارسال مجانی روزنامه برای قراءتخانه می‌باشد. نامه مذکور مانند نام نویسنده اش واقعا سرشار از کلمات عربی ست و به نوشته عینی در بین ۱۵۰ کلمه در نامه فقط ۳۳ واژه پارسی وجود دارند. استاد عینی در ارائه این مثال احتمالاً به عمد این حقیقت را در نظر نگرفته که نامه‌های خوانندگان نماد سبک نگارش نشریات نیستند. این که اصولاً چرا نامه‌ای با ۱۵۰ کلمه که برای خوانندگان روزنامه بی ارزش است دستاویز عینی شده سؤال انگیز است؛ آن هم نوشته از شهری که موطن ادیبی چون ابوالقاسم لاهوتی دوست عینی می‌باشد!

در مورد جا انداختن اصطلاح زبان تاجیکی و تفکیک تاجیکستان از شهرهای مهم پارسی‌گوی و تعیین زیرکانه جغرافیای سیاسی و فرهنگی تاجیکستان، سه بند از نوشتاری به قلم استاد عینی (روزنامه آواز تاجیک، ۱۹۲۴) را که از واژگان عربی هم عاری نیست و از دید ژهاک<sup>۵</sup> نیز پنهان نمانده در ذیل آورده و به تحلیل آن می‌پردازیم. عینی می‌نویسد:

بر همه کس معلوم است که تاجیکان تورکستان در بابت علم و معارف زمانی، از دیگران به قفا مانده‌اند. یک مسأله که امروز حیات وممات قوم تاجیک را به آن وابسته است مسأله مکتب و معارف است. به فکر من می‌رسد که هیچ فرصت نگذرانیده، در سمرقند که به کوهستان تاجیکان نزدیک است و مرکز مدنیت به‌شمار می‌رود، یک قورص کوشاده شود. در این قورص از فلغر، ماسنچا، سایر کوهستان و دهات تاجیکان طالب علمان برسند و جوانانی که دارای خط و سوادند، تخمیناً ۴۰ یا ۵۰ نفر را جمع کرده ۴ یا ۵ ماه تربیت کرده شوند. برای این گونه قورص در سمرقند قوه معنوی حاضر است، زیرا کدام معلم سمرقندی که امروز دارالمعلمین و قورصهای تعلیم و تربیه سمرقند را اداره کرده ایستاده‌اند، زبان تاجیکی را خوب می‌دانند.»

عینی در این مطلب مواردی را به زیرکی بیان می‌کند: ۱- تاجیکستان پدیدآمده در دل ازبکستان از لحاظ دانش با سمرقند قابل مقایسه نیست و بسیار از آن عقب‌تر است. ۲- سمرقندیها و تاجیکها یکی نیستند. ۳- سمرقند فقط به **کوهستان تاجیکستان** نزدیک است (اصطلاح کوهستان برای اشاره به کشور مورد تأسیس ابداع شده بود) و این نشان عدم پیوستگی جغرافیای سیاسی آنهاست. ۴- کنار هم گذاشتن **کوهستان و دهات** برای تاجیکان، حیطة جغرافیای سیاسی تاجیکستان جدید را مطرح می‌کند. ۵- به جای بیان «معلمان سمرقندی هم تاجیکند» نوشته است: «معلمین سمرقندی خوب تاجیکی می‌دانند» و این یعنی سمرقندیان اهل تاجیکستان نیستند، فقط تاجیکی می‌دانند. ۶- *آواز تاجیک* در سمرقند پارسی‌گوی چاپ می‌شد، به جای کلمه کورس که در میان تاجیکان رایج بود؛ لفظ ترکی قورص را به کار برده. ۷- اصطلاح قوم تاجیک و زبان تاجیکی را به نرمی جا انداخته و این دقیقاً قبل از زمانی ست که کتاب *نمونه ادبیات تاجیک* را می‌نویسد.

شریف و رستم شکوری، عینی را در کنار چند خاورشناس روس مسبب تغییر نام زبان پارسی به تاجیکی می‌دانند و می‌نویسند نفوذ عینی در تاریخ تاجیکستان دوگانه است.<sup>۴</sup> جلال متینی نیز در مقاله ای با عنوان «درباره فارسی لنگویچ» چاپ شده در *ایران نامه* ۱۳۶۶، ضمن تأکید بر بی مورد بودن اصطلاح تاجیکی در کنار زبان پارسی، در این امر از ارباب سیاست و ادیبان و تاریخ‌سازانی که در خدمت سیاستهای خاص بوده و به **تفرقه افکنی زیرکانه پرداخته‌اند** شکوه می‌کند.

بازتاب مقاله متینی در تاجیکستان چنان بوده که به نوشته محمدجان شکوری در

*خراسان است این جا:*<sup>۵</sup>

جوانانی سر برداشتند و فریاد کردند که عینی خائن است که ملت ما، زبان و ادبیات و فرهنگ ما را از نام اصلی محروم ساخت، ما را از عالم ایرانیان بیرون آورده، بین ما و ایرانیان جدایی انداخت و هکذا.<sup>۶</sup>

اما در ضمن شکوری ضمن رد این اعتراضها اقدام عینی در نوشتن کتاب *نمونه ادبیات تاجیک* را به موقع و چنان سلاح نجات هویت تاجیکی از ترک یا روس‌گرایی می‌داند. لاهوتی نیز در تقدیر از زحمات استاد عینی در امر این کتاب می‌نویسد شاهد بوده که استاد چگونه برای یافتن بعضی از نسخه‌های خطی شاعران تاجیک در به‌در و کوچه به‌کوچه رفته تا آن را یافته. اکنون اما باید پرسید پس از تغییر خط که سه‌سال بعد از چاپ کتاب و با کمک فعالان استاد عینی و آقای لاهوتی انجام‌شد چند تن نسخه‌های این کتابها را خوانده‌اند؟ و این گنجها و یادگارهای فرهنگی که متعلق به همه پارسی‌زبانان است در

کدام صندوقخانه پوسیدند و یا از ترس روسها به کدام نهر پرتاب شدند؟

### عینی و تغییر خط

امر تغییر خط پارسی- عربی به لاتین ابتدا در سال ۱۹۲۶ در کنگرهٔ باکو برای کشورهای ترک‌زبان شوروی شروع شد. به نوشتهٔ روزنامهٔ زحمت، چاپ عشق‌آباد، شمارهٔ ۴؛ به تاریخ ۲۷ ژانویه ۱۹۲۸ کنسول ایران در تاشکند طی تلگرام تهنیت به کنگرهٔ دوم ترک‌زبانان شوروی اشاره کرده که پهلوی اول نیز قصد دارد بر الگوی شوروی الفباء را در ایران به لاتین تغییر دهد<sup>۷</sup> البته نویسندهٔ کتاب اشاره می‌کند که روزنامهٔ زحمت اخبار خویش را اکثراً از خبرگزاریهای آذربایجان شوروی دریافت می‌کرده. شاید بتوان حقیقت امر را در آرشیو وزارت خارجهٔ ایران یافت. از طرفی این تلگرام می‌تواند دلیلی بر مسافرت ژیرکف شرق‌شناس روسی در همان سال به ایران و تبلیغ برای خط لاتین بوده‌باشد؛ البته در آن زمان تغییر خط پارسی طرفدارانی نیز در ایران داشت و مقالاتی نیز در این مورد در روزنامه‌ها از جمله شفق سرخ چاپ شده بود. بنا بر نوشته‌ای از استادشکوری در زمان مطرح‌شدن تبدیل خط، دانشمندی مقاله‌ای نوشت که تاجیکان تاریخ قدیم دارند و کتابهایی که به زبان پارسی نوشته شده‌اند بیش از هزار سال عمر دارند و همهٔ آنها را به الفبای لاتین برگردانیدن ممکن نیست. همان وقت روشن گردید که عینی، منظم و افرادی مانند آنها از مخالفان تبدیل الفبای پارسی به لاتین بوده‌اند! این جا سؤالی پیش می‌آید که آیا عینی نیز که در آن هنگام صاحب‌قلمی توانا بوده نمی‌توانسته چنین مقاله‌ای بنویسد و مخالفتش را با تغییر خط اعلام کند؟ و از طرف دیگر همدلی استاد عینی و دیگران با مقالهٔ آن دانشمند چگونه قابل اثبات است در حالی که استاد شکوری هیچ منبعی در این زمینه به دست نداده‌اند؟ نامهٔ انگلس (که فقط چند هفته پارسی یادگرفته) به کارل مارکس به تاریخ ۶ ژوئن ۱۸۵۳ دربارهٔ یادگرفتن زبان شیرین پارسی که بسیار آسان ولی «این خط لعنتی عربی...» او را از یادگرفتن باز می‌دارد قطعاً کمکی برای تدارکچیان تغییر الفباء عربی - پارسی در ورارود بوده (صفت لعنتی verdammt در چند ترجمهٔ پارسی حذف‌شده). قبل از انقلاب اکتبر، جدیدیان (معارف پروران) هم الفبایی ابداع کردند که در آن حروف با آوای شبیه، فقط به یک‌نوع نوشته می‌شدند (ت، ح، ز...). در سال ۱۹۲۹ دولت ازبکستان استفاده از خط «عربی!» را در ادارات و مکاتب ممنوع کرد. روزنامهٔ آواز تاجیک مورخ ۲۷ فوریه ۱۹۳۰ نوشت: «الفبای عربی یکی از مانعهای کلان بود که خواندن و خوانانیدن را دشوار می‌کرد.» هدف از تغییر خط به الفبای لاتین یکی کردن خط در شوروی نبود، چه در روسیه و اکرائین به سیرلیکی، نه لاتین نوشته می‌شد و حتی مردم کشورهای

کوچک مسیحی گرجستان و ارمنستان هم اجازه داشتند به خط خود بنویسند. اگر هم علت تغییر خط در جمهوریهایی ترک زبان (که البته پشتوانه‌ای همچو ادبیات پارسی نداشتند!) را خواسته نوکمونویست‌ها و پان‌ترکیست‌ها (به‌بهانه همگامی با ترکیه) بدانیم، علت فشار مسکو بر تغییر خط تاجیکستان پارسی‌زبان را چگونه می‌توان توجیه کرد؟ با توجه به این که در روزنامه‌ها و تبلیغات دولتی آگاهانه صحبت از **خط عربی** (نه پارسی و یا پارسی-عربی) می‌شد و چون **عربی** اسلام را برایشان تداعی می‌کرد، می‌توان گمان زد که هدف، زدودن دین در آن جامعه بوده (ستیز با خط عربی-پارسی به عنوان نمادی از اسلام حتی قبلاً توسط کارگزاران مسیحی تزار در منطقه اعمال می‌شده. (ر.ک. به کتاب خانم پروفیسور بالداف<sup>۷</sup>) پس از تغییر الفباء آنچه که به خط پارسی-عربی نوشته شده بود از دید شحنه‌های روس متون مذهبی بود و مردم از ترس، کتب خود را نابود و یا پنهان می‌کردند و بدین ترتیب قسمت عظیمی از فرهنگ پارسی نابود شد. با تغییر الفباء تحت شعار سواد در خدمت سوسیالیسم به تعداد بیسوادان افزوده شد و ده سال بعد (۱۹۴۰) با تغییر خط **لاتینی** به **سیرلیکی** سواد آموختگان جهت خدمت به سوسیالیسم! مجدداً بیسواد شدند، ولی این بار نشانی از کسانی که لاتین را بهترین خط دنیا می‌نامیدند دیده نمی‌شد، تو گویی فرامرز هرگز نبود! (لاهورتی در مجله رهبر دانش (سمرقند ۱/۱۹۲۸) مژده داده بود که به زودی دهقانان تفاوت بین الفبای لاتین و الفبای گرنگ عربی را مانند تفاوت بین راه آهن و خرسواری و شتررانی تصدیق خواهند کرد. و بدین صورت بود که وراورد تنها منطقه‌ای در گیتی شد که در عرض ۱۰ سال دوبار دچار فاجعه تغییر خط گردید.

در مخالفت با تغییر خط، سنجر- از دست‌اندرکاران سیاست در ازبکستان- با اشاره به وظایف بین‌المللی شوروی، در روزنامه رهبر دانش سال ۱۹۲۸ می‌نویسد که تغییر خط به لاتین باعث محروم کردن زحمتکشان ایرانی و افغانی از ترجمه آثار مارکس- لنین است که در شوروی به چاپ می‌رسند. در پشتیانی از سنجر نویسنده‌ای دیگر یادآور می‌شود که تعداد تاجیکان در افغانستان چندین برابر نفوس در تاجیکستان است، تغییراتی را که ما بدون آنها انجام می‌دهیم باعث تضعیف آنان در مقابل پشتوها گردیده و پشتوها زبان خود را زبان رسمی افغانستان خواهند کرد؛ همان طور که انگلیسی‌ها در هندوستان زبان خود را زبان دولتی کردند.

عینی در مقاله‌ای تحت عنوان «زبان تاجیکی» در مجله رهبر دانش (۱۲-۱۱/۱۹۲۸) جواب می‌دهد که: «**اول خویش، دوم درویش**». این نوشته میرزا عبدالقادر منظم (۱۸۷۷-۱۹۳۴) یکی از پیشگامان نهضت جدیدیه را برآشفته و در جوابیه‌ای در رهبر دانش

می‌نویسد که تمام پارسی‌زبانان خویشند و ما درویش نداریم و البته! بلافاصله مقاله‌ای دیگر در همان مجله در پاسخ به چاپ می‌رساند که به زودی در ایران و هند نیز خط تغییر خواهد کرد. ضمناً بی‌مناسبت نبود که در آن جا ذکر می‌شد چگونه ایرانیان و افغانها با الفبایی که درباره‌اش نظر نداده‌اند و قبولش نکرده‌اند این متون را خواهند خواند، چه در خود شوروی شماری از حروف الفبای لاتینی مورد استفاده پارسی‌گویان ترکمن با تاجیکان متفاوت بودند (لهجه و آواهای ویژه). اگر در ابتدای بحث تغییر خط، اعتراضاتی امکان پذیر بود به مرور زمان مقاومت مشکل‌تر می‌شد و جواب این که آیا سکوت و عدم همکاری اساتیدی مثل عینی نیز می‌توانست نوعی مقاومت تلقی گردد یا نه آسان نیست. درباره‌ی جوّ ترس آن زمان از قول فرزند استاد عینی چنین آمده‌است:

پدر من نقل می‌کردند که در یک جلسه، شعاری روی دیوار نصب شده بود که قبول لاتین امر انقلاب است، زنده باد انقلاب، مرگ بر دشمنان انقلاب و نیز سه نفر وارد جلسه شدند و از حاضرین پرسیدند چه کسی مخالف قبول خط لاتین است؟ همه سرهای خود را پایین انداختند و خاموش بودند.

ساتم الوغزاده نویسنده تاجیکی که تابستان ۱۹۲۸ در کنفرانس زبان شناسی شرکت داشته در کتاب «صبح جوانی‌ما»<sup>۱</sup> مراد خود استاد عینی را در رد پیشنهاد نوشتن آوازه‌های ویژه (چ، ژ، ...) با دو یا سه حرف لاتین چنین به تصویر کشیده‌است: عینی اول آرامانه و با آواز پست به سخن درآمد، اما به زودی از وی حرکت‌های عصبیانه به ظهور آمد، نطقش پر شور و تیز و تند شدن گرفت. خود استاد هم این را حس کرده عذرخواست که: من آدم عصبی هستم و این عصبیت من نتیجه ۷۵ چوب امیر و بیماری‌های پس از آن رویداده می‌باشند. (البته استاد عینی بعدها در کتاب یادداشتها می‌نویسد که از طفولیت عصبی بوده و بدین جهت وی زمانی به «جنونی» تخلص می‌کرده).

عینی دلیل قبول الفبای نو را در همان کنفرانس و به نقل از همان منبع این گونه ذکر می‌کند:

الفبای نو را ما با چه مقصود قبول می‌کنیم؟ برای زیبایی آن را تماشا کرده ذوق بردن یا خلق را زودتر باسواد کردن؟... یک سبب از الفبای کهنه عربی دست کشیدن ما این است که آن دشوار و مرکب بوده؛ یاد گرفتنش وقت بسیار طلب می‌کرد.

بر طبق منبع فوق عینی در این کنفرانس از فردوسی و سعدی به عنوان تاجیکان یاد می‌کند که صنعتشان باید برای ترقی دادن زبان یگانه ادبی خلق تاجیک مورد استفاده قرار گیرد. اولوغزاده در همین جا اضافه می‌کند که در کنفرانس زبان شناسی عده‌ای نظر بر

این داشتند که ما روزنامه‌ها و کتابهای خودمان را نه برای یک مشت «شخصان زبده»، بلکه برای خلق انشاء کرده و بنابراین باید به سبک کهنه بنویسیم. عینی این عقیده را رد کرده می‌گوید:

اگر تألیفات هرگونه مؤلفان دینی و درباری شش- هفت عصر آخر را در نظر می‌داشته‌باشید پس دانید که آنها عربیزم و اسلوب مبهم و طمطراق را علامت دانشمندی حساب کرده، سادگی و عامه‌فهمی روشنی بیان را نشانه بیسوادی و بی‌ذوقی می‌دانستند.

خطوط زیر که از همان نوشته الوغزاده برداشته شده‌اند نمایانگر آن است که «سبک‌نو» چندان موفقیتی نداشته و اکنون روسی را نیز با خود به ارمغان آورده است:

عینی یکمین معلم، یکمین ژورنالیست؛ یکمین شاعر و نثرنویس؛ یکمین تاریخ شناس عالم ساویتی تاجیک بوده، در آخر سالهای عمرش یکمین پرزیدینت آکادمیه نویناد فنهای رسیوبلیکه گردید.

مسعود حسینی پور، پژوهشگر در زمینه آسیای مرکزی، برلین

آزیتا همدانی، دانشگاه پیام نور

### چند منبع

- ۱ - شکوری، محمدجان؛ سرنوشت فارسی تاجیکی فرارود در سده بیست میلادی، دوشنبه، ۱۳۸۴
- ۲ - شکوراف؛ محمدجان؛ صدرالدین عینی، نشریات عرفان، دوشنبه، ۱۹۷۸
- ۳ - ایوبزاده، سلیم؛ «تاجیکان در قرن بیستم»، برگردان و تلخیص از ن. کاویانی، مفسر پروفیسور ایرج بشیری؛ نشر نیما، آلمان، ۲۰۰۶
- ۴ - شکوری، شریف و رستم؛ آسیای مرکزی، «درآمدی بر روحیات مردم»، مرکز اسناد و تاریخ دیپلماسی، تهران ۱۳۸۸
- ۵ - Lutz Rzehak, *Vom persischen zum Tadschikischen*, Reichert Verlag Wiesbaden 2001
- ۶ - شکوری؛ محمدجان؛ خراسان است این جا؛ معنویت، زبان و احیای ملی تاجیکان. دفتر نشر نیاکان؛ دوشنبه ۱۹۹۶
- ۷ - Ingeborg Baldauf, *Schriftreform und Schriftwechsel bei den muslimischen Russland- und Sowjettürken (1850-1937)*, Akademia Kiado Budapest 1993
- ۸ - الوغزاده؛ ساتم، صبح جوانی ما؛ استالین آباد، نشریات دولتی تاجیکستان، ۱۹۵۶

## تاریخ چه می تواند بگوید؟

سیمای مدرّس، در کتاب سیمای احمد شاه قاجار!

داوری تاریخ، گاه مرا به یاد آن قاضی گریانی می اندازد که به روایت مولانا جلال الدین وقتی او را بر مسند قضا نشاندهند، شیون به پا کرد که من چه طور باید میان دو تن داوری کنم، که آنها خود واقعیت را می دانند، و من از آن بی خبرم؟ (در میان آن دو عالم، جاهلی - مثنوی ۲: ۲۷۵۷). اگر تاریخ یک موجود زنده بود، شاید برای آنچه نوشته است، گاه از پشیمانی به گریه می افتاد! شرق، سرزمین مهربانیهای ناپایدار است، و بسیاری از آنها که در آن به منزلتی یا به شهرتی می رسند، در آغاز مایه امیدواری اند، و احساسات خام اکثریتها، پاسخ همه مسائل را در تجربه و تدبیر آنها می پندارد، اما دیری نمی گذرد که خام اندیشان از خود می پرسند: ای وای! چی شد که این جور شد؟! و باز نمی گویند که خود به دنبال هیاهویی برای هیچ رفته و خود را به چاه افکنده اند. بسیاری از آنها یک صد و هشتاد درجه بر می گردند و زبان به سرزنش آن مایه امید خود می گشایند، چرا؟ که ما نه در آن ستایش به «مسئولیت گوینده» می اندیشیم و نه در آن نکوهش! روشن است که آن مایه های امید هم معصوم مطلق نیستند و همیشه خطا و لغزشی از آنهاست که زبان نکوهش را باز می کند. یادش به خیر آن معلم شوخ طبع دبیرستان ما که قواعد دستور زبان را جزوه می گفت و عبارات و مفاهیم خشک درس را با لطایف کلامش شیرین می کرد: «کلمات زبان عرب بر سه قسم است، اسم و فعل و حرف، کلمات زبان فارسی بر هشت قسم است: حرف و حرف و حرف و حرف و حرف و حرف و حرف و حرف!» و بیچاره تاریخ هم گرفتار همین حرف است. تاریخ نگاری به درستی و استواری ابوالفضل بیهقی که در بازار غزنین

نشسته و شاهد بی حرمتی و ستمی ست که مسعود غزنوی بر امیر حسنگ میکال نیشابوری روا می دارد و آن قصه دردناک را با صداقت محض گزارش می کند، باز در سراسر کتاب خود شاهد مستقیم آنچه می نویسد نبوده است، در گوشه هایی از همان کتاب معتبر تاریخ مسعودی ناچار به شنیده ها استناد می کند و شنیده ها همیشه بیان واقعیت نیست. این واقعیت را هم می دانیم که هیچ مورّخی نمی تواند از تأثیر عواطف و دوستیها و بستگیهای خود دور بماند، بیهقی وقتی از استادش ابونصر مشکان یا احمد حسن میمندی وزیر یاد می کند، با آن جا که از توطئه ابوسهل زوزنی در قتل امیر حسنگ میکال سخن می گوید، لحن کلامش یکسان نیست.

دکتر جواد شیخ الاسلامی استاد تاریخ دیپلماسی در دانشکده حقوق دانشگاه تهران، به اقتضای همین مقام، بی گمان با تاریخ روابط دیپلماتیک ایران با کشورهای اروپا، آشنایی گسترده داشته است. یکی از کارهای او، کتاب *سیمای احمد شاه قاجار* است در دو جلد، که در آن بسیاری از اسرار روابط ایران با روس و انگلیس در روزهای احتضار قاجاران، با تکیه بر اسنادی معتبر یا قابل تأمل، به قلم آمده است. در این کتاب، مسأله قرارداد ۱۹۱۹ م. و فروختن ایران به انگلیسها در مقابل چهارصد هزار تومان رشوه، و ردّ قرارداد در مجلس شورای ملی، به تفصیل نوشته شده و مؤلف در کنار شرح واقعیتها، فرق دولتمردانی چون وثوق الدوله و نصرت الدوله و صارم الدوله را با مردانی مانند سید حسن تقی زاده و عبدالله مستوفی نشان داده است.<sup>۱</sup> اما در سخن از سید حسن مدرس بیان او همیشه با ستایشی همراه است که داوری را به عواطف شخصی یا شاید اعتقادات مذهبی نویسنده می آمیزد. کتاب *سیمای احمد شاه قاجار* گاه چنان به شیفتگی در برابر نام مدرّس آمیخته است که گویی مردانی چون مشیرالدوله و مستوفی الممالک و فرزانهگانی چون محمد علی فروغی و سید حسن تقی زاده در حوادث آن روزگار اندک نقشی در حاشیه داشته یا اصلاً نداشته اند.

می دانم که در تاریخ سالهای بیداری و دوران معاصر ایران، مدرّس پشتیبان آزادی و حقوق مردم شناخته می شود، و در خاطره های بازمانده از زندگی سیاسی او هم مواردی هست که او در دفاع از آنچه می اندیشد یا آنچه می گوید، از خطر نمی هراسد. من هم در پی این نبوده و نیستم که یک چهره محبوب تاریخ ایران را که نود سال ستایش مردم را به نام خود ثبت کرده است، از بالای این نردبان پایین بیاورم. این را هم می دانم که زبان آوری



مدرس، و خاصه تکیه او بر فتوهای شرعی خود، هیبتی به او می داده است که گاه سیاست پیشگان معاصر او از مقابله با او پرهیز می کرده اند. اما سخن بر سر ستایش اغراق آمیز مؤلف سیمای احمد شاه قاجار از مدرس است و این که لغو قرارداد ۱۹۱۹ آن هم در تاریخی که پنج سال از امضای آن گذشته و اعتباری هم برای آن نمانده بود، آیا یک شاهکار سیاسی ست؟ و آیا این همه جای گفتگو دارد؟ من با این نقد بر سیمای احمد شاه قاجار و اغراق مؤلف آن در ستایش مدرس، شناخت واقع بینانه تری از مدرس را پیش چشم شما می گذارم. گفتم و تکرار می کنم، که هیچ یک از چهره های محبوب عالم سیاست معصوم مطلق نیستند! در کتاب سیمای احمد شاه قاجار، با همه ستایشی که از مدرس بر زبان مؤلف است، مواردی هست که پرسشهایی به ذهن خواننده می آورد، و اگر ما این کتاب را با آثار پژوهندگان دیگر آن برهه از تاریخ کنار هم بگذاریم، پرسشهای دیگری هم هست که تأمل بیشتری بر می انگیزد. من هم این پرسشها را مطرح می کنم تا با هم روی آن بیندیشیم و شاید کسانی آگاه تر از من، آن داورها را دور از احساسات خاص مؤلف سیمای احمد شاه قاجار، به یک دآوری منطقی نزدیکتر کنند:

۱ - مؤلف سیمای احمد شاه قاجار تمام کش و واکشهای سیاسی در مقابله با قرارداد ۱۹۱۹ م. و لغو آن را در تلاش یک تنه مدرس خلاصه می کند، و سند معتبری که بارها به آن تکیه می کند، سخنرانی مدرس در روز دهم آبان ۱۳۰۳ ش. در مجلس شورای ملی ست، و خاصه اشاره مکرر به این که مدرس می گوید: «[انگلیسها] هی می آمدند پیش من و می گفتند که این قرارداد کجایش بد است؟ کدام یک از موادش بد است؟ هر کجایش بد است، ذکر کنید تا برویم اصلاح کنیم. من جواب می دادم: آقایان! من رجل سیاسی نیستم، یک نفر آخوندم و از رموز سیاست سر در نمی آورم. اما آن چیزی که استنباط می کنم در این قرارداد بد است، همان ماده اولش می باشد که می گوید: ما (انگلیسها) استقلال ایران را به رسمیت می شناسیم. مثل این است که یکی بیاید و به من بگوید که سید! من سیادت تو را به رسمیت می شناسم.»<sup>۲</sup> مؤلف سیمای احمد شاه پس از نقل این حرف مدرس می گوید که او «با آن فطانت و شم تیز سیاسی که داشت، متوجه لبه تیز و خطرناک قرارداد شده بود!»<sup>۳</sup> مگر درک این معنا که در این قرارداد، سرزمین ایران و دار و ندار ما به ثمن بخش فروخته شده بود، به شم تیز سیاسی هم نیاز داشت؟ و آیا در نظر این نویسنده، در آن روزها جز مدرس همه سیاست پیشگان از خیانت وثوق بیخبر یا حامی او بودند؟ و مدرس تنها کسی بود که آن «لبه تیز» را احساس کرده بود؟ در همین سخنرانی دهم آبان ۱۳۰۳ ش.

همان آغاز سخنرانی مدرس یک سؤال تأمل انگیز به ذهن می آورد که انگلیسها چرا «هی» سراغ وکلای دیگر نمی رفتند؟ و چرا در خاطرات رجال دیگری که خیانت و ثوق الدوله را به روشنی ثبت کرده اند، سخن از استدعای آن «آقایان» طراح و حامی قرارداد و ثوق الدوله نیست؟ آیا رجالی که از اواسط سلطنت ناصرالدین شاه در اندیشه یک نظام قانونی بودند و کوششهای آنها به امضای فرمان مشروطیت در زمان مظفرالدین شاه انجامیده بود، و شماری از آنها در همان مجلس حاضر بودند، هیچ اعتراضی به فروش ایران در برابر یک صد و سی هزار لیره نداشتند؟ ایراد به مؤلف سیمای احمد شاه قاجار است که نقاط ضعف شخصیت احمد شاه را به روشنی نشان می دهد، اما در مورد قرارداد ۱۹۱۹، کار او بیشتر نور افشانی بر «سیمای سید حسن مدرس» است، و افراط در کاربرد عبارات ستایش آمیز برای او، تا حدی که اعتبار تاریخی کتاب را سست می کند.

۲- نکته قابل تأمل دیگر این است که تاریخ نطق مدرس دهم آبان ۱۳۰۳ است که از تاریخ امضای قرارداد - ۹ اوت ۱۹۱۹ / ۲۰ مرداد ۱۲۹۸ ش. - بیش از پنج سال می گذشته، و در پائیز ۱۳۰۳ بسیار روشن بوده که قرارداد و ثوق الدوله هیچ امکانی برای تصویب در مجلس نداشته است. در آن تاریخ و ثوق الدوله هم دیگر نخست وزیر نبوده و به حالتی تبعید گونه در اروپا می زیسته است. پرسش اصلی هم این است که چرا انگلیسها صد و سی هزار لیره به وثوق و دو وزیر کابینه او داده بودند تا قرارداد تحت الحمایه شدن ایران را با آنها امضا کنند؟ پاسخ این سؤال هم روشن است: در همان سال ۱۹۱۹ کنفرانس پاریس می بایست سرنوشت جهان را پس از جنگ جهانی اول روشن کند، و ایران که یکی از آسیب دیدگان بی گناه جنگ بود، نمایندگانی به پاریس فرستاده بود تا در کنفرانس صلح پاریس از حقوق پایمال شده ایران دفاع کنند. دوازده سال پیش از آن در سال ۱۹۰۷ روس و انگلیس ایران را به دو منطقه نفوذ میان خود تقسیم کرده بودند، و نمایندگان ایران درخواست لغو قرارداد ۱۹۰۷ و کاپیتولاسیونی را که دو دولت برای خود تصویب کرده بودند، در برنامه خود داشتند. سران کنفرانس که رئیس جمهور امریکا و نخست وزیران انگلیس و فرانسه بودند، با پافشاری نخست وزیر انگلیس، نمایندگان ایران را به کنفرانس راه ندادند، و درست در همان تابستان ۱۲۹۸ ش. / اوت ۱۹۱۹ دولت انگلیس با نخست وزیر وقت ایران حسن وثوق، قرارداد تحت الحمایه شدن ایران را امضا کرد. چهار سال پیش از قرارداد ۱۹۱۹ هم روس و انگلیس قرارداد دیگری امضا کرده بودند که هر یک در منطقه نفوذ خود یک نیروی نظامی ایجاد کند، و دیویزیون قزاق در نیمه شمالی ایران و پلیس

جنوب در نیمه جنوبی در ظاهر برای امنیت، و در واقع برای حفظ منافع دو دولت روس و انگلیس، و تسلط آن دو دولت بر تمام شوون زندگی مردم ایران بود. در همان سال ۱۹۱۹ هم جامعه ملل که پس از جنگ پا گرفته بود، قرارداد انگلیس و وثوق را معتبر نشناخته بود، و فرائن بسیار دیگری هم حکایت از آن داشت که خود انگلیسها هم در پاییز ۱۳۰۳ دیگر در پی تصویب آن نبوده اند، تا مدرس یا هر کس دیگر سخن از رد آن در مجلس تازه کند. در ایران هم مقابله با آن خیانت و وثوق الدوله از پنج سال پیش از نطق تاریخی (۴) مدرس آغاز شده و در عمل، قرارداد را باطل کرده بود، و باز پیش از آن نطق تاریخی (۴) دولت اتحاد شوروی که جانشین حکومت تزاری روس شده بود، در تاریخ ۲۶ فوریه ۱۹۲۱ / هشتم اسفند ۱۲۹۹ ش. همه قراردادهای دولت تزاری را که با استقلال ایران مغایرت داشت، لغو کرده بود. باز چهار سال پیش از آن نطق تاریخی! هم سید ضیاء الدین طباطبائی که پس از کودتای سوم اسفند ۱۲۹۹ از احمد شاه فرمان نخست وزیری گرفته بود، لغو قرارداد را در شمار شاهکارهای زمامداری خود در یک بیانیه اعلام کرده بود.<sup>۴</sup> در امریکا و فرانسه هم قرارداد ۱۹۱۹ از همان سال ۱۹۱۹ به عنوان یک تجاوز به حقوق مسلم مردم ایران مورد انتقاد بود. سؤالی که مؤلف سیمای احمد شاه قاجار می بایست در پی جواب دادن به آن باشد، این است که آیا در آبان ۱۳۰۳ تصویب یا رد قرارداد و وثوق الدوله اصلاً مورد بحث بوده است که کسی روی لغو آن حرف بزند؟

۳- کمتر از دو سال از نطق آبان ۱۳۰۳ مدرس گذشته است که مستوفی الممالک بار دیگر، و این بار به فرمان رضاشاه نخست وزیر می شود و در کابینه پیشنهادی او، و وثوق الدوله باید به عنوان وزیر دادگستری از مجلس شورای ملی رأی اعتماد بگیرد. جلسه ۲۹ شهریور ۱۳۰۵ مجلس شورای ملی در کتاب سیمای احمد شاه قاجار باز به دلیل نطق مدرس به «جلسه تاریخی!» ملقب می شود، و در این جلسه تاریخی، وقتی که «شم تیز سیاسی!» و زبان آوری خاص او به کار می افتد، اعتبار نداشته و وثوق را به تصویب مجلس می رساند.<sup>۵</sup> در این جلسه دکتر محمد مصدق هم به انتخاب و وثوق الدوله معترض است، اما در پیوند خانوادگی با مستوفی الممالک، احترام بزرگتر را نگاه می دارد و تنها از نخست وزیر تازه می خواهد که «اطمینان بدهند این وزرای که قرار است با ایشان کار کنند، در آتیه مرتکب اعمالی از آن گونه که در گذشته انجام داده اند، نخواهند شد.» مدرس که در آن لحظه پشت میز خطابه است، با اظهار این که من وقت خود را به آقای دکتر مصدق می دهم (!) باعث می شود که مصدق پشت میز خطابه بیاید و - خواسته یا نخواست - تمام وجوه

خلاف در قرارداد و ثوق الدوله را بیان کند. بیشتر نمایندگان هم با حضور و ثوق الدوله در کابینه مستوفی مخالف اند، اما مدرس پس از بحث در مسائل بسیاری که با موضوع رأی اعتماد و قرارداد ۱۹۱۹ هیچ ربطی ندارد، و پس از شنیدن موارد ایراد از دکتر مصدق، و آماده کردن ذهن خود برای مقابله با هرگونه اعتراض، یک فتوای شرعی می دهد و زبان همه را می بندد. فتوای شرعی او درباره قرارداد و ثوق الدوله، به زبان ساده این است که قرارداد تحت الحمایه شدن ایران و دریافت چهارصد هزار تومان رشوه از دولت انگلیس «یک معامله فضولی» بوده است، یعنی معامله ای که چون به تصویب یا به مرحله اجرا نرسیده است، هیچ جرمی هم بر آن مترتب نیست، و «هیچ کس را به صرف داشتن نیت بد نمی توان مجازات کرد.» و جالب تر این است که در پی آن می گوید: «آیا عمل و ثوق الدوله خطا بوده؟ آیا در انجام وظیفه قصور کرده؟ آیا اشتباه کرده؟ من نمی دانم، همه اینها باید در یک محکمه صالح بررسی شود، این قبیل کارها کار محکمه است، کار مجلس نیست.» و نتیجه گیری مدرس این است که فعلاً مجلس باید به و ثوق الدوله رأی اعتماد بدهد. در مورد همان محکمه ای هم که خود او می گوید، باز ادامه سخن این است که «اگر خدای نخواست از این معامله فضولی نتیجه بدی عاید مملکت شده بود، آن وقت لازم بود محکمه ای تشکیل شود و عامل، کیفر ببیند.» حال و هوای آن روزگار را هم از نظر دور نداریم، که اگر همه نمایندگان حاضر در آن مجلس به اتفاق مخالف رأی اعتماد به و ثوق بودند، باز در مقابل مردی که تأیید فقیهان نجف را برای نظارت بر مصوبات مجلس با خود آورده و پس از آن خود را به نمایندگی پایتخت رسانیده بود، هر مخالفتی با او می توانست به فتوای فقهاتی دیگری بینجامد و حیثیت سیاسی و دینی وکیل مخالف را هم به خطر بیندازد! این هم ناگفته نماند که مدرس درباره و ثوق الدوله و نصرت الدوله و صارم الدوله بر هشجاری و دانش و تجربه آنها نیز تکیه می کرده، و بارها گفته است که مملکت می تواند از اینها استفاده کند! و این هم در میان بازیگران صحنه سیاست، توجیهی ست که زبان معترضان را می بندد و بسیاری از خیانت پیشگان همانند و ثوق و یاران او، همواره بر آن تکیه کرده و بر سر کار مانده اند! در این که و ثوق الدوله و دو شریک او در قرارداد ۱۹۱۹ عاری از هرگونه شایستگی نبوده و دانش و تجربه هایی داشته اند که استفاده از آنها را توجیه می کرده است، حرفی نیست، اما ننگ آن خیانت با تصویب شدن یا تصویب نشدن قرارداد ۱۹۱۹ در هر دو حال، بر دامان آنها بوده و مانده است.<sup>۶</sup>

سؤالها را فقط به این منظور مطرح می کنم تا با هم به جواب منطقی آنها برسیم. سؤالهای دیگری هم هست که با قرارداد ۱۹۱۹ ربط ندارد، اما باز سخن از همان یارانی ست که چهارصد هزار تومان گرفته و ایران را به امپراطوری عظمای فروخته بودند، و مدرس در تنگناهای روزگار همواره حامی آنها بوده است! می دانم که اگر دکتر جواد شیخ الاسلامی در این کنج غربت حی و حاضر بود و این حرفها را از من می شنید، بی شک یک سیلی محکم به صورت من می نواخت. اما باز تکرار می کنم که من با طرح این سؤالها می خواهم اثر ستایش مبالغه آمیز او را از مدرس، به یک شناخت منطقی از مدرس بدل کنم. مؤلف سیمای احمد شاه قاجار می دانسته است که مدرس را علمای نجف با تکیه بر ماده دوم متمم قانون اساسی (نظارت فقیهان بر مشروعیت مصوبات مجلس) به تهران فرستاده بودند، اما او در دوره دوم مجلس، خود از تهران وکیل شد و تا چنددوره هم وکیل بود. در دوره چهارم مجلس، نصرت الدوله فیروز شریک خیانت و ثوق الدوله هم به مجلس راه یافته، و روشن بود که اعتبار نامه او، آسان به تصویب نمی رسید. دو تن از نمایندگان هم گفته بودند که رأی آوردن او با دادن رشوه صورت گرفته است که این هم با سوابق او می توانست واقعیتهایی باشد. همان جلسه مجلس چهارم اعتبارنامه سه تن از یاران نزدیک سید ضیاء الدین طباطبایی، عدل الملک دادگر، سلطان محمد عامری و مشیر معظم را رد کرده بود، اما در همان جلسه اعتبارنامه شریک و ثوق الدوله، فقط با دفاع مدرس تصویب شد!<sup>۷</sup> همین نصرت الدوله فیروز پیش از آن هم مورد حمایت مدرس بوده است، و در سال ۱۳۰۲ که مستوفی الممالک به فرمان احمد شاه نخست وزیر شده بود، مدرس که بی گمان از سابقه فیروز در امضای قرارداد ۱۹۱۹ بیخبر نبود، مستوفی را در فشار گذاشته بود که فیروز را به کابینه وارد کند، که مستوفی نپذیرفت و خود نیز در فاصله کوتاهی کنار رفت.<sup>۸</sup>

۵ - در همان سال ۱۳۰۲ سردار سپه که هنوز رضاشاه پهلوی نشده است، به فرمان احمد شاه رئیس الوزراء می شود، و میان او و مدرس هم یک دوستی مصلحتی برقرار است.<sup>۹</sup> که سردار سپه آن را برای پیشبرد برنامه های اصلاحی خود مفید می داند، و باز نصرت الدوله فیروز با اصرار مدرس در کابینه سردار سپه به وزارت می رسد، در حالی که مدرس سخت حامی ادامه سلطنت احمد شاه است و برای بازگشت او به ایران و حفظ تاج و تخت او می کوشد. سردار سپه می داند که مدرس باطناً با او سر دوستی ندارد، مدرس هم در مجلس جزو اقلیت است اما می تواند مانع بسیاری از برنامه های اصلاحی باشد، و سردار سپه، فیروز و قوام الدوله را به این ملاحظه در کابینه خود می پذیرد.<sup>۱۰</sup>

۶- باز مورد دیگری که جای سؤال دارد، در آغاز نخست وزیری سردار سپه، پافشاری مدرس برای برگشت وثوق الدوله و فیروز و چند تن دیگر از خود تبعیدیان است که در پی ماجرای قرارداد ۱۹۱۹ به اروپا رفته و دیری مانده اند. سردار سپه در پاسخ مدرس می گوید که کسی با آنها کاری ندارد، برگردند! و بعد که بر می گردند می بینیم که مدرس پیوسته برای دادن مقام وزارت به آنها سردار سپه را و در زمان پادشاهی رضاشاه، مستوفی الممالک را در فشار می گذارد، و در یک مورد که از آن سخن گفتم (بند ۳ این نوشته) خاصه برای رأی اعتماد به وثوق و تبرئه او از خیانت در قرارداد ۱۹۱۹ فتوای شرعی می دهد.<sup>۱۱</sup> نکته قابل تأمل این که حمایت مدرس هم آنها را به دوستان وفاداری برای مدرس بدل نمی کند، و خاصه فیروز بعدها برای سود و زیان خود، دوستی سردار سپه را بر مدرس ترجیح می دهد.<sup>۱۲</sup>

۷- یکی از ماجراهای پر درد سر سالهای وزارت جنگ و نخست وزیری سردار سپه، گرفتاری ایران با خزعل شیخ محمره است. شرکت نفت انگلیس برای کاوشهای خود زمینهایی را در خوزستان از خزعل خریده، او را رسماً تحت الحمايه امپراطوری بریتانیا ساخته و به صورت یک دولت محلی تابع انگلیس درآورده است. تصمیم سردار سپه برای نجات خوزستان، از دو طرف مورد حمله است: در خوزستان طرفداران خزعل که طبعاً نماینده مردم خوزستان نیستند، با تظاهرات خیابانی و با شعار مسلمانی به مقابله بادولت مرکزی بر می خیزند، و کارهای سردار سپه را «آزادی شکن و اسلام گش» می خوانند. در تهران هم اقلیت مجلس، یعنی مدرس و همراهان او با برنامه قاطع سردار سپه به مقابله بر می خیزند، و خاصه یکی از آنها به نام میرزا حسن زعیم که دوست خزعل و گویی وکیل او در مجلس است، در این مقابله نقش فعال تری دارد. در ظاهر مدرس این برنامه را رهبری نمی کند اما وقتی قاطعیت سردار سپه به مرحله اجرا می رسد، تلگرام خزعل به مدرس این سؤال را به ذهن می آورد که چرا خزعل از او یاری می خواهد؟<sup>۱۳</sup> و سرانجام سردار سپه با جرأتی که در تاریخ کمتر نظیر دارد، اندک اندک به میدان اصلی جنگ نزدیک می شود، و شهادت آن را هم دارد که بی محافظ به قصر خزعل برود و او را با استواری و صداقت و تدبیر به تسلیم وادارد، و در بازگشت به تهران یکی از پسران خزعل هم که در ظاهر آجودان سردار سپه - و شاید گروگان - است با سردار سپه همراه است و استقبال کارگزاران و مردم از سردار سپه یکی از صفحات درخشان سرگذشت اوست. پیش از پیروزی نهایی، خزعل هم که می بیند هوا پس است و تلگرام عذرخواهی او به سردار سپه می رسد، و پاسخ سردار سپه

این است که «معذرت و ندامت شما را می پذیرم، به شرط تسلیم قطعی!»<sup>۱۴</sup>

۸ - نزدیک به صد و پنجاه سال حکومت قاجاران، صفحات خجالت آوری از تاریخ ایران است که هم زمان با شتاب پیشرفتهای مغرب زمین، سرزمینی با هزاران سال تمدن و فرهنگ را از بیداری و شناخت زمان دور نگه داشته بود، و با این که پایه گذار سلسله مقطوع النسل بود، هر شش پادشاه پس از او سلطان بن سلطان بن سلطان و خاقان بن خاقان بن خاقان بودند و البته قبله عالم! هیچ یک از آنها یک فرمانروای مسوول و در اندیشه آنچه بر مردم می گذشت نبود، و در میان آنها اگر ناصرالدین شاه گاه گاهی مغزش خراشی بر می داشت، نوجویی او از تفننهای یک نوجوان فراتر نمی رفت، و به معنای درک مسوولیت و احساس نیاز به تحول نبود. یکی از مصیبتهای ایران که از همان زمان پادشاهی ناصرالدین شاه آغاز شد، گرفتن وامهایی از منابع داخلی و خارجی برای سفرهای شاهانه بود که پس از ناصرالدین شاه در زمان فرزند ناتوان و بیمار او هم تکرار شد و دولت را چنان بدهکار کرد که در پایان زندگی مظفرالدین شاه و پس از او در حکومت سراسر تباهی محمد علی شاه، ایران کشوری ویران و ورشکسته بود. آش آن قدر شور بود که خان هم فهمید، و در آخرین روزهای پادشاهی مظفرالدین شاه برای حل مشکلات اقتصادی سخن از یافتن یک مستشار خارجی هم به میان آمد. برای دولتهای روس و انگلیس که همواره ایران را ارث پدر خود می دانستند و با قرارداد ۱۹۰۷ سهم ارث پدری را هم تعیین کرده بودند، باید مستشاری به ایران می آمد که مشکل اقتصادی ایران را حل نکند یا نتواند بکند. یک مستشار فرانسوی به نام موسیو بیزو M. Bizot که پیش از مورگن شوستر Morgan Shuster امریکایی برای این کار به ایران آمد، برای آنها آدم مناسبی بود که قدر میهمانیهای شبانه دوستان انگلیسی و روسی را می دانست و یک سال در ایران سرگرم خوشگذرانی بود و کاری هم نکرد. فکر یافتن یک امریکایی که انتظار می رفت از اغراض روس و انگلیس به دور باشد، در پائیز ۱۲۸۹ / نوامبر و دسامبر ۱۹۱۰ مقدمه گفتگوی کاردار سفارت ایران در واشینگتن با مقامات دولت امریکا شد و بی آن که دولت امریکا کسی را به مأموریت به ایران بفرستد، به کمک فکری آنها یک مستشار آگاه و مسوول به نام ویلیام مورکن شوستر، با یک گروه شانزده نفری به ایران آمد. شوستر از هنگام ورود به ایران، با مقابله صریح روسها و دشمنی پنهان انگلیس ها از یک طرف و با کینه کارگزارانی که درآمد گمرکات و مالیات ولایات را به جیب می ریختند، از طرف دیگر رو به رو بود، و با همه کاردانی و نیت خیری که داشت در برابر وارثان قرارداد ۱۹۰۷ و عوامل و تحریکات آنها ناچار

از ایران رانده شد، و خاصه هنگامی که سخن از بالا کشیدن مالیات کلان ولایت آذربایجان و توقیف اموال شجاع السلطنه پیش آمد، دولت روس به حمایت از او ایران را به حمله نظامی تهدید کرد و دو وزیر ارشد کابینه، وثوق الدوله و برادرش قوام السلطنه لغو قرارداد شوستر را راه حل این مشکل دیدند، و شوستر می دانست که پدر آنها ابراهیم خان معتمد السلطنه سهم بزرگی از مالیات آذربایجان برده است.<sup>۱۵</sup>

۹ - بی گمان پرسشی که از خاطر عزیزتان گذشته است که: خوب! ماجرای شوستر امریکایی چه ربطی به مدرس دارد؟ در آن روزهایی که روسها تا قزوین آمده و با چهار هزار سرباز آماده اشغال تهران بودند، ناصر الملک نایب السلطنه که وابسته به انگلیس ها بود و صمصام السلطنه نخست وزیر که با روسها نزدیکتر بود، هر دو از پیرم خان رئیس نظمیۀ تهران که دم از مشروطه خواهی می زد، خواستند که با نیروی انتظامی مجلس را محاصره کند و نمایندگان را به قبول التیماتوم روسیه وادارد. پس از بحث و مذاکره ای بی نتیجه، مجلس پنج عضو خود را نامزد کرد که در جلسه هیأت دولت شرکت کنند و اگر راه دیگری نیابند، التیماتوم روسها را بپذیرند. اما همین تعیین منتخبان به این معنی بود که مجلس التیماتوم را نپذیرفته است و انتظار می رفت که آن پنج تن دولت را به مقاومت بیشتری تشویق کنند. پس از کوتاه آمدن منتخبان و پذیرفتن التیماتوم و پایان دادن به خدمات شوستر، انتقاد از دولت صمصام السلطنه در مجلس دیری موضوع روز بود، و همان پیرم خان مشروطه خواه با خشونت مجلس را بست. روشن است که تهدید روسها جدی تر از آن بوده است که مجلس بتواند در برابر آن بایستد اما اگر مدرس یکی از منتخبان این ماجرا نمی شد، یک قدم به آن آزادگی که دعوی آن را داشت، نزدیکتر بود.<sup>۱۶</sup>

۱۰ - مؤلف سیمای احمد شاه قاجار در کنار ستایش سرشار از احساسات خود از مدرس، گاه سخنان ناموافق با آن ستایش را هم با صداقت نقل می کند. در همان روزهای پائیز ۱۳۰۳ که به گفته او نطق آتشین و شم تیز سیاسی مدرس قرارداد فراموش شده ۱۹۱۹ را لغو می کند، روزنامه حیل المتین پرسشی را با خوانندگان خود در میان می گذارد: «... ما از بیانات آقای مدرس حقیقه سر در نمی آوریم. ایشان را از سالها پیشتر می شناسیم و در مدرسه صدر اصفهان که در محضر مرحومین آقا میرزا مهدی قمشه ای و میرزا جهانگیرخان قشقایی مشغول تلمذ بودند، بارها ملاقاتشان کرده و از کیاست و فراست و دانش و بی طمعی شان اطلاع کامل داریم و به همین دلیل خیلی متعجبیم و هیچ



نمی دانیم دفاع ایشان را از عاقد قرارداد ۱۹۱۹ چگونه تعبیر کنیم؟ و عجیب تر این که آقای مدرس در همان حالی که تمام ایرادات آقای دکتر مصدق را قبول دارند، باز هم می فرمایند: چون تیری که آقای وثوق پرتاب کرده بود به هدف نخورد، نباید او را مقصر دانست و ملامتش کرد. ما فقط آقای مدرس را، به آیه شریفه «ولا تأخذ بهما رأفةً متوجه ساخته و می پرسیم: اگر شخصی مرتکب عمل زنا شد ولی نطفه حرام منعقد نگشت، یا این که پس از منعقد شدن سقط شد، آن فاعل عمل از حد شرعی معاف است؟ خود آقای مدرس بهتر می دانند که اساس کیفر و جزا در اسلام برای عبرت دیگران است و از گناه خاطی به این دلیل که آن گناه به نتیجه سوئی منتهی نشده نمی توان چشم پوشید.» مؤلف سیمای احمد شاه قاجار هیچ جواب منطقی برای این سؤال روزنامه حبل المتین ندارد و دفاع مدرس از وثوق الدوله را به «رأفت و جوانمردی بی نظیر» او (؟) ربط می دهد و مدیر حبل المتین را به عوام فریبی متهم می کند که همین سخن یکی از نقاط ضعف دفاع او از مدرس است و اگر حرف مدیر حبل المتین را اصلاً نقل نمی کرد و به آن پاسخی نمی داد، خود دفاعی از مدرس بود با سکوت! اما باز می بینیم که او پس از این اهانت به مدیر حبل المتین باز از «دریای عظمت وجود» مدرس سخن می گوید و دفاع از وثوق را هم نشان همان عظمت می بیند.<sup>۱۷</sup> دکتر شیخ الاسلامی پس از این همه ستایش از مدرس و پس از این که همه رجال بزرگ آن روز را با یک انگشت کوچک مدرس هم برابر نمی بیند، نطق خود وثوق الدوله را هم نقل می کند که یک مشت سفسطه در دفاع از قرارداد فروش ایران است و خود دکتر شیخ الاسلامی هم در زیرنویس همان صفحات از «خلط مبحث» های وثوق الدوله حرف می زند.<sup>۱۸</sup>

\*\*\*

امیدوارم شما این نوشته را با دقت و حوصله خوانده باشید، و اگر هم مانند مؤلف سیمای احمد شاه قاجار، مدرس را برترین چهره تاریخ ایران از زمان هخامنشیان تا امروز می دانید، باز با من که گاه تاریخ را مانند آن قاضی گریان در داستان مولانا جلال الدین می بینم، مهربان باشید و این نوشته را بیان واقعیتی بدانید که در نگاه به ایران و تاریخ ایران، همیشه پایه داوری من بوده است: من می دانم که مدرس شیخ فاضلی بوده است با همان نکته سنجیهای اهل منبر و همان زبان آوری اهل منبر، و با ظرافت و شوخ طبعی یک اصفهانی که وقتی اینها دست به دست هم بدهد، می تواند چنان روز روشن را به شب سیاه بدل کند که «بباید گفتن: آنک ماه و پروین!» با وثوق الدوله، چهره سیاسی سرشناس اواخر عصر قاجار و اوایل عصر پهلوی هم هیچ غرضی ندارم، و حسن وثوق و احمد قوام را دو برادر

هشیار و فرزانه یافته ام که در مواردی در تاریخ معاصر ایران نقش مثبت هم داشته اند، اما این را هم می دانم که امضای قرارداد ۱۹۱۹ با نقش احمد قوام در نجات آذربایجان و راندن روسها از آن ولایت، در دو نقطه مقابل یکدیگر است که وثوق را خائن و قوام را در آن مورد خاص خادم نشان می دهد. با خواندن نوشته ها و شعرهای وثوق هم می دانم که او یکی از فرزاتگان عصر پهلوی بوده و در سالهای پایان زندگی انتصابش به ریاست فرهنگستان ایران بی دلیل نبوده است. اما برای آن که پایان این نوشته هم از یک داوری منطقی دور نیفتد، واقع بینانه باید گفت که سید حسن مدرس مانند همه کسانی که در لباس دین اند، میان خود و مردم برتری یا تفاوتی احساس می کند، و این احساس همه کسانی است که در این گونه لباس اند، و ربطی به این ندارد که واقعاً مردم وارسته ای باشند یا نباشند. این طبقه باید حرف متفاوتی بر زبان بیاورند و روی آن هم بایستند، و کسانی هم که در کنار آنها قرار می گیرند ملاحظه آنها را می کنند و اگر حرف ناروایی از یک پیشوای دینی بشنوند، نمی گویند که نارواست، و فتوای بی گناهی وثوق الدوله هم به همین دلیل بر کرسی قبول می نشیند. مدرس بی شک طرفدار ماندن قاجارها بر اریکه سلطنت بوده است. در روزهایی که بحث جمهوریت مطرح بود، او فقط به حمایت از احمد شاه با جمهوریت مقابله می کرد، و ماندن احمد شاه و قاجاران هم یعنی ادامه همان راهی که مملکت را از هر پیشرفتی باز می داشت، خوزستان را به دست خزعل تقدیم امپراطوری عظمی می کرد و میخ قراردادهای ۱۹۰۷ و ۱۹۱۹ یا همانند آنها را برای همیشه به زمین می کوبید. مدرس با سردار سپه هم سر دوستی نداشت، و پس از شکست طرح جمهوریت با هر کار سردار سپه و رضاشاه بعدی مقابله می کرد، و این در مواردی صرف مخالفت بود و منطقی هم نداشت. اما دفاع او از وثوق الدوله و حمایت او از خزعل و مقابله او با کوششهای رضاشاه در استقرار نظم و امنیت و یکپارچگی کشور، خواسته یا نخواست به اعتبار او در میان مردم آگاه زمان آسیب می زد<sup>۱۹</sup> و شیفتگان او هم برای پرسش مدیر *حبل المتین* هیچ جوابی نداشته اند!

مونتریا، کانادا

### یادداشتها:

- ۱ - سیمای احمد شاه قاجار، محمد جواد شیخ الاسلامی، ۲ جلد، نشر گفتار، تهران، ۱۳۷۴ ش. / ج ۲: ص ۱۱۴ و ۱۱۵ / ج ۲: ص ۳۱۴ و ۳۱۵ / ج ۲: ص ۳۸۴ و ۳۸۵.
- ۲ - همان، ج ۱: ص ۱۹۵ / ج ۲: ص ۱۲۵ و موارد دیگر (نگاه کنید به فهرست اعلام کتاب)
- ۳ - همان، ج ۱: ص ۱۹۵.
- ۴ - همان، ج ۲: ص ۳۳۹.
- ۵ - مؤلف سیمای احمد شاه قاجار گزارش آن جلسه را در پایان جلد دوم کتاب آورده است.

- ۶- پیروز مجتهدزاده، «در شش دهه گذشته بر فرهنگ سیاسی ما چه گذشت؟...»، مجله ایران شناسی، سال بیست و چهارم، شماره ۲، ص ۲۵۵.
- ۷- ایران و برآمدن رضاشاه (در ترجمه فارسی: رضاخان)، سیروس غنی، ترجمه حسن کامشاد، انتشارات نیلوفر، تهران ۱۳۸۰ ش. (چاپ سوم): ص ۲۵۲ و ۲۵۳.
- ۸- همان، ص ۲۹۹.
- ۹- همان، ص ۳۷۵.
- ۱۰- همان، ص ۲۷۳ و ۳۷۷.
- ۱۱- همان، ص ۲۵۲ و ۳۷۷.
- ۱۲- همان، ص ۳۷۸.
- ۱۳- همان، ص ۳۶۱، ۳۷۴ و ۳۷۵/ مجله ایران شناسی، شماره ۱، سال ۱۵، ص ۷ تا ۹.
- ۱۴- «رضاخان سردار سپه و نجات خوزستان» (۱۳۰۳ / ۱۹۲۴ - ۱۹۲۵)، جلال متینی، مجله ایران شناسی، سال ۱۵، شماره ۱، ص ۱۷.
- ۱۵- حدیث نیک و بد، تاریخ پرماجرای روابط ایران و آمریکا، محمود طلوعی، نشر علم، تهران ۱۳۸۴ ش.، ص ۱۱۱ تا ۱۲۹.
- ۱۶- همان، ص ۱۲۹/ و روز شمار تاریخ ایران، باقر عاقلی، نشر گفتار، تهران ۱۳۷۹ ش. ج ۱، ص ۵۶.
- ۱۷- سیمای احمدشاه قاجار، ج ۲، ص ۳۵۲ و ۳۵۳.
- ۱۸- همان، ص ۳۵۶.
- ۱۹- ایران و برآمدن رضاشاه: ص ۳۷۴.

## افسانه مدفن دانیال حکیم در شوش\*

### پیشگفتار:

در سال هفدهم هجری به خلیفه دوم، عمر، گزارش دادند که عجمان در اهواز، تستر (شوشتر)، سوس (شوش) و مناذر گرد آمده اند. عمر نامه ای به ابوموسی اشعری، که عامل بصره بود، نوشت و او را مأمور جنگ با پارسیان کرد. ابوموسی لشکری مرکب از ده هزار مرد فراهم آورد و عازم جنگ شد. اهواز را بگرفت و سوی مناذر رفت و آن جا را بگشود و غنایم بسیار به دست آورد.<sup>۱</sup> هرزمان از جانب یزدگرد سوم در شوشتر بود اما به هنگام جنگ بر اثر خیانت یک ایرانی، ابوموسی بر شهر دست یافت.<sup>۲</sup> طبری در مورد گشودن شوشتر و شوش روایتهای بسیار می آورد و چنان که رسم اوست پراکنده گزارش می کند<sup>۳</sup> اما مؤلف *الفتوح*، که بیشتر به فتوحات مسلمین می پردازد در این مورد به تفصیل سخن می گوید و سقوط شوش را ناشی از خیانت می داند.<sup>۴</sup>

### بخش اول: افسانه مدفن دانیال حکیم

نکات عمده فتح شوش را طبری و مؤلف *الفتوح* تقریباً یکسان گزارش کرده اند<sup>۵</sup> اما مؤلف *الفتوح* در این باره به تفصیل بیشتر سخن گفته است. اصل داستان و شرح مقبره دانیال را از کتاب *الفتوح*، با مقایسه با *تاریخ طبری* به شرح زیر گزارش می کنیم:

لشکر ابوموسی پس از آن که داخل شهر شوش شدند و هرچه از اموال و خزاین قلیل و

\* کانون این پژوهش «مدفن» دانیال حکیم است و لا غیر.

کثیر بود به تصرف آوردند و در سرای پادشاه ذخایر و دقایق طلب می کردند (یعنی از اطاقی به اطاقی می رفتند) تا به خزینه در بسته ای رسیدند که قفلی محکم بر او زده و مهری بر آن قفل نهاده بودند. ابوموسی از اهل شهر پرسید: در این خانه (یعنی: اطاق) که چنین قفل محکمی بر او زده اند چه متاع باشد؟ گفتند این خانه از دیرگاه بدین طریق در بسته و قفل زده و مهر کرده است و ما از او خبر نداریم. تفحص باید کرد که در آن خانه چه چیز باشد. ابوموسی فرمود تا قفل را بشکستند و در آن خانه بازگشادند. ابوموسی به خانه در رفت. سنگی بزرگ و دراز بدید بر مثال گوری اندرون آن خانه و مرده ای در او نهاده و از جامه زربفت او را کفن ساخته و او را برهنه گذاشته.<sup>۶</sup>

ابوموسی و جماعتی که در خدمت او بودند از درازی بالای آن مرد تعجبها کردند... از اهل شوش از حال آن مرده بازپرسیدند. گفتند: این مردی بزرگ است که در عراق مقام داشتی. هر وقت که در آن ولایت امساک باران شدی و قحط افتادی، مردمان بر او رفتندی و از او التماس کردندی تا از خدای تعالی بخواهد که باران به مراد بیارد، و خدای تعالی دعای وی مستجاب کردی و ایشان را باران فرستادی... عاقبت در فلان سال در ولایت ما قحط عظیم افتاد و باران از آسمان منقطع شد... تا به عراق کس فرستادیم و به حاکم آنها ملتمس گشتیم که این مرد را به لطف به ما فرستند... اهل عراق این التماس را قبول نکردند تا ما لایذ پنجاه مرد را به گرو فرستادیم... ایشان آن پنجاه مرد را به گرو گرفتند و این مرد را نزدیک ما فرستادند و ما از او به حضرت باری سبحانه باران خواستیم. خدای تعالی بر ما باران فرستاد... بعد از آن ما راضی نشدیم که او را به عراق باز فرستیم. آن پنجاه مرد آن جا ماندند و او را این جا نگهداشتیم... تا اجل فرا رسید و شربت فنا نوشید...

ابوموسی از اهل سوس پرسید: «هیچ دانستید که این مرد را چه نام می گفتند؟ گفتند: اهل عراق او را دانیال حکیم می خواندند.»<sup>۷</sup>

تا این جا داستان دانیال حکیم بود بر اساس تواریخ اسلامی. اما والیان عمر در همه کارهای خود به دستور عمر رفتار می کردند که سختگیر بود. پس ابوموسی شرح فتوحات خود و انواع غنایم که به دست او افتاد... و حال دانیال حکیم را به عمر گزارش داد و دستور العمل خواست. چون نامه ابوموسی به عمر رسید از اکابر اصحاب رسول خدا (ص) حال دانیال حکیم پرسید. هیچ کس از حال او خبر نداشت مگر علی بن ابیطالب (رضی) که گفت:

بلی، دانیال حکیم پیغمبری بود غیر مرسل<sup>۸</sup> که روزگار قدیم با بخت النصر<sup>۹</sup> می بود و بعد از بخت النصر با ملوک آن زمان روزگار می گذرانید و در آن ولایت (بابل) می بود... پس علی علیه السلام گفت: مصلحت آن است که به ابوموسی اشعری بنویسی که او را (جسد دانیال را) از آن موضع برآرد

و نماز بر او گزارد و در موضع دیگر دفن کند که اهل سوس بر قبر او قادر نباشند. عمر (رضی) بر وفق استصواب علی برفت و آن معنی به ابوموسی نوشت.<sup>۱۰</sup>

ظاهراً ابوموسی در دفن دانیال در موضعی که اهل شوش بر قبر او قادر نباشند حیلتی اندیشید و:

اهل سوس را فرمود که آب جویی که به شهر داخل می شد به طرفی دیگر انداختند. پس فرمود دانیال را از آن خانه (در سرای پادشاه شوش) بیرون آوردند و آن کفن (جامه زربفت) همچنان بگذاشتند و کفنی دیگر بر زبر او درپوشیدند و بر او نماز گزارند. پس در میان آب جوی قبری حفر نمودند و جسد مبارک او را در آن گور دفن کردند و قبر را با سنگهای بزرگ محکم کرده بعد از آن آب به جوی باز آوردند. راویان گویند دانیال حکیم در آن جوی مدفون است و آب شهر سوس بر او می رود.<sup>۱۱</sup>

چنان که گفتیم، داستان دانیال حکیم در گزارش طبری و روایت الفتوح روی هم رفته یکسان است جز این که طبری در پایان گزارش خود می نویسد:

ابوموسی به عمر نوشت انگشتری با پیکر (یعنی در انگشت دانیال) بود که پیش ماست. عمر نوشت که آن را انگشتر خویش کن. بر نگین انگشتر نقش مردی بود میان دو شیر.

و نیز همو می نویسد: «عطیه به نقل از کسی که در فتح شوش حضور داشته بود گوید:

به ابی سیره (یکی از فرماندهان عرب) گفتند: این پیگر دانیال پیمبر است که در این شهر است. و ابوسیره گفت ما را با آن چکار و پیکر را در دست آنها واگذاشت.

و این تنها موردی ست که از دانیال به عنوان پیامبر یاد شده است» و نیز عطیه گوید «دانیال از پس بخت نصر در سواحل ایران بود...»<sup>۱۲</sup> رسیدگی به کار دفن دوباره دانیال ظاهراً به دست ابوموسی اشعری بود که هر چند در ایام فتح شوش از سوی عمر عامل بصره شد همچنان در شوش بماند تا شهر به تصرف مسلمین درآمد.

به هر رو، گمان می رود که پس از این تاریخ، یعنی سال هفدهم قمری و فتح شوش، گوری یا بنایی در شهر شوش به نام دانیال شهرت یافته و «دانیال شوش» نامیده شده و گهگاه از شهر نیز به نام «شوش دانیال» اشارت رفته است. به هر تقدیر، طبری از او به نام «دانیال» یاد می کند و صاحب الفتوح او را «دانیال حکیم» می نامد و ظاهراً عبارت یا عنوان «دانیال نبی» بعدها شایع شده است. در عهد عتیق نیز فصل تقریباً مفصلی ست به نام «کتاب دانیال» بدون عنوان حکیم یا نبی.

### کالبد شکافی افسانه «مدفن دانیال»

افسانه زندگی دانیال و مدفن او در شوش ظاهراً متأثر است از «کتاب دانیال» در عهد

عتیق و آشنایی عربهای تازه مسلمان و ایرانیها با محتویات این کتاب از طریق یهودیان ساکن بابل - و به ویژه یهودیانی که بعدها مسلمان شده بودند، مانند کعب الاحبار - بوده است. به هر رو افسانه<sup>۱۳</sup> دانیال به شرحی که در تواریخ اسلامی آمده است، و به ویژه مدفن او، بر اساس «کتاب دانیال» در عهد عتیق و بر اساس دانشنامه های معتبر موجود پرسشهایی را به پیش می کشد که مختصر آن به شرح زیر است.<sup>۱۴</sup>

۱ - بخت نصر، پادشاه بابل، به فلسطین لشکر کشید،<sup>۱۵</sup> و شهر اورشلیم، پایتخت یهودیه<sup>۱۶</sup> را در سال ۵۸۶ قبل از میلاد به تصرف درآورد و «معبد» را خراب کرد، و در همان سال، و نیز در سال ۵۸۲ قبل از میلاد یهودیان را به بابل آورد. از میان این اسیران چهار نفر را (که دانیال یکی از آنها بود) که هشبارتر بودند برای تربیت خاص و سپس خدمت در دربار خود برگزید و آنان را به دست بزرگان دربار خود سپرد.<sup>۱۷</sup> در پی خوابی که بخت نصر دید و دانشمندان دربار او از تفسیر آن خواب درماندند، دانیال (که معبری دانا بود و تجلیاتی بر او نمودار می شد) خواب و تفسیر آن را عرضه داشت. بخت نصر او را حاکم و رئیس دانشمندان بابل کرد، ولی دانیال حکومت را به سه یار خود واگذار کرد و خود مشاور بخت نصر شد. دانیال در زمان نابونیدوس<sup>۱۸</sup> (و ولایتعهدی بلشازار<sup>۱۹</sup>) نیز در سمت خود باقی بود. سپس کورش کبیر (کورش دوم) با همدستی «نابونیدوس» در سال ۵۵۰ قبل از میلاد، کشور «ماد» را به تصرف درآورد و در سال ۵۳۹ پیش از میلاد مسیح (یا سال ۵۳۸، بر طبق روایت «دانشنامه بریتانیکا») بابل را گرفت، و به روایتی (دانیال) تا سال سوم پادشاهی کورش را دریافتی بود. پرسشی که پیش می آید این است:

۱ - آیا جوان دلیر، هوشمند با ایمانی که دست کم در آغاز تبعید به بابل ۱۵ سال داشته است (یعنی در سال ۵۸۲) و تا سال ۵۳۸ پیش از میلاد (فتح بابل به دست کورش کبیر) و به روایتی تا سال سوم پادشاهی کورش، (یعنی سال ۵۳۵ پیش از میلاد) همراه او بوده است، یعنی حدود ۶۰ سال (یا ۸۰ سال) از عمر او گذشته بود،<sup>۲۰</sup> و به هر حال پیرمردی بود، آیا این پیرمرد مؤمن همراه دیگر یهودیان تبعیدی در بابل به زادگاه خود، در اورشلیم بازنگشته است؟ این سخن از آن روست که در تاریخ جامع یهودیان ایران، صفحه های ۷۹ و ۸۰، داستان نحمیا آمده است:

در ماه کیسلو، در سال بیستم (پادشاهی اردشیر) من در دارالسلطنه شوشان (شوش)<sup>۲۱</sup> بودم، واقع شد که «حتانی» یکی از برادرانم با کسانی چند از یهودا آمدند. درباره باقی ماندگان از اسرا سؤال نمودم (و ایشان از سوی عزرای کاتب آمده بودند) گفتند در مصیبت سخت (به سر می برند) و حصار اورشلیم خراب و دروازه هایش به آتش سوخته شده است... گریه کردم و ایامی چند ماتم

## ایران شناسی، دوره جدید، سال ۲۵

داشتم و به حضور خدای آسمانها روزه گرفته دعا نمودم... اردشیر مرا گفت روی تو چرا ملول است؟... به پادشاه گفتم، پادشاه تا ابد زنده بماند. رویم چگونه ملول نباشد و حال آن که شهری که موضع قبرهای پدرانم باشد خراب است («کتاب نحما» ۳-۱: ۲) شاه هخامنشی می پرسد: بگو نحما، چه چیز دلنگرانی ات را برطرف می کند؟ نحما پاسخ داد: عمر شاهنشاه دراز باد. اگر التفات کنی و بنده ات را به یهودیه بفرستی تا شهر اورشلیم و حصار آن را بازسازی کنم...

چنان که آمد، نحما، که سرایدار شاه وقت و آدم محترمی هم بوده است آرزویش این بود که به شهر پدران خود بازگردد... و این برای هر تبعیدی امری طبیعی ست. حال چگونه تواند بود که دانیال، پس از این که کورش بدانها آزادی داد و دربارگشت آنها به وطن خود آنها را یاری داد، وطن خویش را باز نهد و به شوش برود؟ یا دست کم در میان یهودیان بابل، که نزد آنها محترم بوده است، نماند؟<sup>۲۲</sup>

۲- پرسش دیگری که درباره مدفن دانیال حکیم پیش می آید چنین است: هنگامی که ابوموسی درباره پیکر مردی که در گور سنگی در اطافی قفل زده در کاخ شاهی پیدا شد، پرسش کرد، مردم شوش به او گفتند که این مردی ست بزرگ که مقیم عراق (بابل) بوده و پارسایی مستجاب الدعوه بوده که به دعای او باران نازل می شده است و او را در برابر پنجاه گروگان به شوش آورده اند تا خشکسالی برطرف شود. پس علت درخواست مردم شوش به سفر او به آن شهر آن بوده است که در دعای استسقا مستجاب الدعوه بوده است. اما در «کتاب دانیال» که به احتمال قریب به یقین منبع این افسانه است، او را می بینیم که در فن تعبیر خواب و پیشگویی حوادث آینده سرآمد دیگران بوده و لیکن درباره مستجاب الدعوه بودن او خبری نیست.

۳- در گزارش/الفتوح آمده است که هنگامی که مسلمین در سرای پادشاه (شوش) در طلب دفاین و ذخایر بودند به خانه ای (اطافی) رسیدند که در آن بسته بود و بر در آن خانه قفلی بود که بر آن مهر زده بودند. قفل و مهر بشکستند و در آن خانه ابوموسی «سنگی دراز بدید بر مثال گوری» و در آن مرده ای یافتند که مردم شوش به او گفتند «دانیال حکیم» است. پرسش این است: یهودیان معمولاً مردگان را دفن می کردند و بر طبق «دانشنامه جودائیکا» در دوره اسرائیلی جسد را معمولاً در غاری طبیعی یا در شکافی در صخره های نزدیک شهر می نهادند. از این سخن بر می آید که جسدرا در داخل شهر دفن نمی کردند. از سویی دیگر بر طبق همین منبع بزرگترین لعن یهودیان نسبت به شخص ملعون آن بود که «زمین (خاک) تو را نپذیرد»<sup>۲۳</sup> یعنی که به خاکسپاری اهمیت می دادند. آنچه که در «جودائیکا» آمده با تشخیص پیکر توسط مردم شوش و گزارش/الفتوح مطابقت ندارد زیرا:



(الف) پیکر مورد نظر را در حوالی شوش نیافتند بلکه در داخل شهر بود. آن هم در اطاقی در بسته و قفلی بر آن نهاده و مهر کرده آن هم در سرای شاهی.

(ب) جسد به خاک سپرده نشده بود بلکه «در سنگی دراز بود بر مثال گوری».<sup>۲۴</sup> بنابراین جسدی که ابوموسی بدید از دیدگاه عادی «گور: نبود و مدفون هم نبود، و گرنه ابوموسی نمی توانست آن را ببیند. این گونه صندوقهای حافظ اندام مردگان - که با تراشیدن سنگ و حفر آن به صورت تابوت سنگی عمیق بود و کار استادان سنگتراش بود و هزینه بسیار بر می داشت - بیشتر به نوعی تدفین شاهان اختصاص داشت چنان که در صخره های مشرف بر کاخهای تخت جمشید دیده می شود. و مردان دین و پارسایان ادیان در گورهای عادی، در خاک دفن می شدند تا دوستداران آنها بتوانند دعایی بر مزار آنها بخوانند و رفتن به کاخ شاهی و درخواست اجازه بازدید از پیکر حکیمی خوابگزار با آن مغایرت دارد و نظیر یا شبیه این گونه پیکرهای سنگی در مورد سایر انبیای بنی اسرائیل گزارش نشده است. این پیکر به اصطلاح کفن و دفن هم نشده بود و پس از گزارش به عمر و دستور او به خاک سپرده شد.<sup>۲۵</sup>

۴ - اگر دانیال حکیم در عصر کورش می ریسته (یعنی حدود سال ۵۳۸ پیش از میلاد - سقوط بابل) و پیکر او را ابوموسی از گوری تراشیده از سنگ در سال هفدهم هجری قمری (برابر با ۶۳۶ میلادی) بیرون آورده و به خاک سپرده باشد؛ جسد مزبور و جامه زرینت او حدود یازده قرن در آن گور سنگی بوده و فاصله زمانی چنان است که جسد و جامه نمی توانسته در شرایطی که یاد شده بوده باشد.

۵ - دانیال بر اساس «کتاب دانیال» مردی حکیم (و به روایتی از انبیاء بنی اسرائیل) بوده است. وی مردی سخت معتقد به دین خود و پرهیز از مقامات بوده است، چنان که بر اساس منبع مزبور از پذیرفتن وزارت بخت نصر خودداری کرده و آن را به یاران سه گانه خود سپرد و سمت مشاورت او را پذیرفت. و نیز او از خوردن خوراکیهای برگزیدگان خودداری کرده به غذای ساده بسنده می کرد.<sup>۲۶</sup> پرسشی که در این جا - در مورد گزارش مورخین اسلامی و «کتاب دانیال» - پیش می آید این است که آیا چنین شخص زاهد و ساده گیر را در جامه «زرینت»، که مخصوص شاهان بوده است، در گور سنگی، که باز ویژه شاهان بوده است، در سرای شاهی به امانت می گذارده اند بدون این که او را تکفین و به خاک سپرده باشند؟ این سخن از آن روست که بر طبق گزارش/فتوح او را کفنی نبود که در آن پیچیده شده باشد بلکه «او را برهنه گذاشته» بودند. و آیا جامه زرینت در مدتی حدود یازده قرن سالم می ماند؟

۶- تا این جا تجزیه و تحلیل ما مربوط می شد به آنچه که در تواریخ اسلامی درباره دانیال آمده است. دشواری عمده و اصلی که درباره «مدفن» دانیال حکیم در شوش و اصولاً زمان حیات وی پیش می آید به پژوهشهای کارشناسان عهد عتیق مربوط می شود. در این جا ما خامه را به دست این کارشناسان می سپاریم. بر اساس این پژوهشها تاریخ زندگی دانیال حکیم و اصولاً خود «کتاب دانیال»، تاریخ تحریر، شیوه کتابت - و در نتیجه سندیت «کتاب دانیال» - زیر سؤال می رود و تمامی داستان دانیال حکیم - به شرحی که در تواریخ اسلامی آمده است - مشکوک می نماید. این دشواریها به اختصار تمام به شرح زیر است:

(۱) در بخش نخست «کتاب دانیال» (فصل یک تا شش، تجربیات او در زمان بخت نصر دوم، بلشصر، داریوش اول و کورش دوم)، گزارش کتاب به روایت سوم شخص آمده است در حالی که بخش دوم آن (تبعید در بابل) گزارش به زبان اول شخص آمده است. («بریتانیکا»، «جودائیکا»)

(۲) بخشی از زبان کتاب آرامی است (فصلهای ۸: ۷ - ۴: ۲) و بقیه آن به زبان عبری است («بریتانیکا») در این مورد در «دانشنامه جودائیکا» آمده است که این دوگانگی، بنا به نظر کارشناسان، این احتمال را پیش می آورد که کتاب در دوره ای پس از تبعید بابلی تدوین شده است.

(۳) در «کتاب دانیال»، او پس از بخت نصر و بلشصر، نخست در ایام داریوش، پادشاه ماد<sup>۲۷</sup> می زیسته و سپس در ایام کورش، در حالی که پادشاهی داریوش پس از کورش کبیر بوده است.

(۴) از آن جا که عقیده دینی مندرج در «کتاب دانیال» متعلق به قرن ششم قبل از میلاد مسیح نیست، دانشمندان متعددی «کتاب دانیال» را متعلق به نیمه اول قرن دوم قبل از میلاد (حدود ۱۵۰ سال قبل از میلاد مسیح) می دانند و تجلیات او را مربوط به دوره تعقیب و آزار یهودیان در ایام آنتیوکوس دوم<sup>۲۸</sup> (حدود ۱۶۴/۳ - ۱۷۵ قبل از میلاد) می دانند، نه دوره کورش و داریوش.

(۵) کارشناسان عهد عتیق معتقدند که مؤلف «گمنام»<sup>۲۹</sup> «کتاب دانیال»، ممکن است الهامات خود را از منابع «اوگاری» و فنیقی گرفته باشد.<sup>۳۰</sup>

(۶) با توجه به مراتب بالا، کارشناسان مسائل مربوط به عهد عتیق در «دانشنامه بریتانیکا»، «کتاب دانیال» را مشکوک و غیر قابل استناد<sup>۳۱</sup> می دانند. منابع یهودی و پیروان مسیحیت پرستان نیز بر همین عقیده اند.<sup>۳۲</sup> در «گتننامه دهخدا»، که از همین منابع استفاده کرده، آمده است که «کتاب دانیال بر تواریخ و نبوات است و در زمان آنتیوخوس

اپیفانوس (حدودسالهای ۱۷۵ تا ۱۶۴ قبل از میلاد) نوشته شده است.

(۷) در «دانشنامه ادیان» نیز آمده است:

بیشتر تاریخهای مربوط به شاهان و افسانه‌ها (ی مندرج در این کتاب) مشکل افزاست. گفته شده است که داریوش پادشاه ماد بوده است و اوست که بابل را فتح کرده است و آمده است که داریوش مادی پیش از کورش دوم پارسی بوده است هر چند چنین داریوشی شناخته نشده است.

نویسندگان مزبور معتقدند که فصلهای هفتم تا دوازدهم «کتاب دانیال» و روایت بلشصر تا کورش کبیر در ایام شورش مکابی ها<sup>۳۳</sup> (۱۶۸ قبل از میلاد) تحریر شده، اما داستانهایی فصل ۱۲ - ۱۱ روی هم رفته صلح آمیز است و با شورش مکابی ها مربوط نیست و نمایشگر افکار پارسایان<sup>۳۴</sup> یهودی است.

(۸) در «دانشنامه یهود» (جلد پنجم - ذیل مدخل «دانیال») ضمن گزارش «کتاب

دانیال» عباراتی به شرح زیر به چشم می خورد که به اختصار تمام در زیر بدانها اشاره می شود:

الف - دانیال در فصل دوم تا چهارم خواب می بیند و در بخش دوم کتاب (۷ - ۱۲)

کاری به تعبیر خواب ندارد و پیشگویی می کند فاجعه ای را و یا سقوط حکومت جبّاری را.

ب - پیشگویی آینده در تورات و بخش پیامبران سابقه ندارد. وقایع آینده هم برای مستمعین او بی ربط می نماید و این سبب شک فورفورئوس<sup>۳۵</sup>، فیلسوف نوافلاطونی شده است که می گوید: «کتاب دانیال» را کسی نوشته است که در زمان آنتیوکوس اپیفانوس در یهودیه می زیسته است. وقایع تا زمان او تاریخ است و بقیه از اختراعات اوست.

ج - پیشگویی سلطنت سه شاه پس از کورش هم درست نیست بلکه اشخاص زیر پس از او به سلطنت رسیدند: کامبیز (کمبوجیه)، خشایارشا، سه داریوش، سه اردشیر، و یک ارشک (Arses).<sup>۳۶</sup>

د - «کتاب دانیال» در یهودیه، در زمان آنتیوکوس چهارم، در سالهای ۷۶ - ۱۷۳ قبل از میلاد مسیح و توسط چهار نفر نوشته شده است.

\*\*\*

نگارنده این سطور با تاریخ عهد عتیق و فرمانروایان منطقه فلسطین قدیم و شاهان بابل آشنایی کارشناسی ندارد و درباره آنچه که از تواریخ و دانشنامه ها آمد صلاحیت اظهار نظر کارشناسانه ندارد و خواننده دانش پژوه را به کتابهایی که بدانها اشاره شد ارجاع می دهد تا خود نیز به داوری بنشینند. آنچه مورد توجه نگارنده است این است که با توجه به مراتب بالا، آیا دانیال صاحب «کتاب دانیال» در عهد کورش کبیر می زیسته است؟ و آیا

او که بر طبق همان کتاب ادعای مستجاب الدعوه در دعای استسقا بودن نداشته است، در کهنسالی به ایران رفته است؟<sup>۳۷</sup> و آیدانیال در شوش مدفون است؟ آن هم در سرای شاهی؟ پاسخ این پرسشها را خواننده هشیار خود تواند داد، اما به نظر نگارنده پاسخ مثبت به این پرسشها منطقی نمی نماید و احتمال دفن دانیال در شوش معقول به نظر نمی رسد. پرسشی که اکنون پیش می آید این است: با توجه به آنچه در بالا به تفصیل آمد، یعنی ۱ - دفن پیکری در گور سنگی یکپارچه (بر مثال گوری)، و این که این گونه گورسنگها مخصوص پادشاهان بوده است،

۲ - این گور سنگی در سرای پادشاه شوش بوده است،

۳ - این گور در خزینه ای در بسته بوده که بر آن در فقلی و بر آن قفل مهری نهاده بوده است (، و محل مناسبی برای زیارت دوستداران یک حکیم پارسا نمی بوده است)،  
 ۴ - این پیکر در جامه ای زربفت بوده که آن جامه و آن پیکر نمی توانسته پس از مدتی بیش از یک هزار سال، یعنی از زمان بخت نصر تا فتح شوش به دست ابوموسی اشعری، هنوز سالم بوده باشد.

این پیکر زربفت پوش متعلق به چه کسی می تواند بوده باشد؟

به نظر نگارنده این سطور، و با توجه به شرایط عمومی مذکور در روایت طبری (که به احتمال بسیار به اسناد آن زمان و گفتار راویان کهنسال ثقه ایرانی دسترسی داشته است)، این پیکر که در کاخ شاهی از آن حفاظت می شده، متعلق به شخصی مورد احترام و تعظیم و تقدیس بوده است که از آن با چنین وسواسی نگهداری می شده است. و این شخص چه کسی می توانست بوده باشد؟

\*\*

این بحث و پژوهش مربوط به آن از آن رو پیش می آید که در زمانهای گذشته دور هرگاه قومی بر ملتی تسلط می یافت نسبت به آثار حاکی از شکوه و غرور آن ملت، به ویژه آثار شاهان ملت مغلوب، بغض می ورزید و این گونه آثار ملی و تاریخی را از میان می برد تا شعله عشق آن ملت به افتخارات گذشته خود را از میان بردارد و کانونی برای گرد آمدن میهن دوستان آن سرزمین باقی نگذارد. نظیر آنچه اسکندر مقدونی با کاخهای تخت جمشید کرد، و آنچه هنوز برجاست آثاری ست که تخریب آن با وسایل آن روز مقدور نبوده است. در این گونه موارد میهن دوستان سرزمین مغلوب گاهی برای حفظ این گونه آثار می کوشیدند اثر یا بنایی را از هویت ملی آن بپیرایند و آن را از جمله آثار دینی عمومی - یعنی غیر مرتبط با هویت ملت مغلوب - که احیاناً مورد احترام قوم غالب نیز باشد عرضه

کرده و آن را از تخریب حفظ نمایند.<sup>۳۸</sup> دربارهٔ پیکر مورد بحث نیز باید گفت که حفظ آن به عنوان آرامگاه شاهی از سلسلهٔ ساسان امکان نداشت و عربان تازه مسلمان آن را خراب می کردند، چنان که با کاخهای مداین کردند. دربارهٔ پیکر پیدا شده در کاخهای شوش نیز نگارنده حدس می زند که از جمله شاهان سلسلهٔ ساسانی بوده و حفظ آن تحت این عنوان میسر نبوده و ابوموسی اشعری به تخریب و از میان بردن آن دست می زد. از سویی دیگر چون مردم به سبب مراوده با یهودیان محلی و آشنایی با «کتاب دانیال»، با این شخصیت عهد عتیق آشنایی داشته اند و دانیال بخشی از میراث ادیان ابراهیمی می دانسته اند، صاحب پیکر محفوظ در تازه مسلمان او را بخشی از میراث ادیان ابراهیمی می دانسته اند، صاحب پیکر محفوظ در کاخ شاهی را به نام دانیال معرفی کرده و امید داشتند که از میان نرود. اما عمر که از هرگونه شخصیت غیر اسلامی، به ویژه دینی، در هراس بود برای آن که مردم شوش و پیرامون آن به گرد پیکر جمع نشوند و حادثه نیافرینند دستور محو پیکر یافته شده را صادر کرد و او را به جریان آب رود شاهور (یا شاگور)<sup>۳۹</sup> سپرد تا از میان برود و اثری از او نماند، اما افسانهٔ دانیال در اذهان مردم ماند و به داوم تاریخی خود ادامه داد.<sup>۴۰</sup>

**بخش دوم: جستجو دربارهٔ صاحب اصلی گوری که به نام دانیال مشهور شده است**

در بخش اول این پژوهش تا حدودی روشن شد که پیکری که در گور سنگی در کاخ شاهی شوش نگهداری می شد و به دست ابوموسی اشعری افتاد و به نام «دانیال» مشهور شد نمی تواند از دیدگاه شواهد تاریخی متعلق به مؤلف گمنام «کتاب دانیال» باشد. و روشن شد که این پیکر از آن پادشاهی یا بزرگی بوده است که با چنان حرمتی از آن نگهداری می شده است. نگارندهٔ این سطور به نام پادشاهی یا بزرگی که بنای گور او در گزارشهای تاریخی با «مقبرهٔ دانیال» تطبیق کند، بر نخورده است. اما پاره ای شواهد مرا بر آن می دارد که، بر طبق تواریخ موجود، بگوییم:

«نشانیها که می بینم در او، بهرام را مآند...»\*

\*\*

طبری گزارش می کند<sup>۴۱</sup> که: بهرام (گور) را برای تربیت به عربان - نعمان بن منذر - دادند و سه زن، دو عرب و یکی عجم او را شیر می دادند.<sup>۴۲</sup> در پنج سالگی از نعمان تقاضای استاد نوشتن و تیراندازی و قانون خواست و به او که می گفت هنوز خردسالی، (بهرام)

\* قصهٔ شهر سنگستان، از مهدی اخوان ثالث (م.ا. امید)

گفت: «من شاهزاده ام و به اذن خدا به پادشاهی می رسم...» بهرام در دوازده سالگی استادان خویش را مرخص کرد. سپس اسب نیکو خواست و گفت: «من که به شرف و سیادت از همه مردان برترم، باید اسبم نیز از همه اسبان بهتر باشد و خوبی اسب را به تجربه توان دانست و تجربه ای بهتر از دوانیدن اسب نیست...»

چون یزدگرد بدخوی<sup>۴۳</sup> بمرد «بهرام (پسرش) غایب بود... سران خاندانها، همسخن شدند که به سبب رفتار یزدگرد کسی از خاندان او را به پادشاهی بر ندارند... گفتند بهرام هرگز ولایتی یا کاری نداشته تا وی را بدان توان آزمود... رسوم عجم نیاموخته... روش عربان دارد... همگان متفق شدند و پادشاهی را به یکی از خاندان اردشیر بابک دادند که «خسرو» نام داشت.<sup>۴۴</sup> بهرام، منذر را بخواست و گفت پدرم با پارسیان تندخوی و سختگیر بود... اما احسان و انعام وی را دربارهٔ عربان گمان ندارم انکار کنید... منذر ده هزار کس با پسر خویش به طیسفون و «به اردشیر» فرستاد... درباریان حال و کار (انتخاب خسرو) به منذر نوشتند... جوانی (پیکی که فرستاده بودند) بهرام را بدید و از جمال و رونق وی حیرت کرد. منذر گفت: خدا پس از پدر پادشاهی بدو (بهرام) داده و او را به شما داده... ظاهراً پس از مکاتبات بین دو گروه، درباریان جلسه ای ترتیب دادند... و از یزدگرد خطاکار بنالیدند... بهرام نظر آنان را تکذیب نکرد و گفت از رفتار او ناراضی بوده است... و وعده های نیک داد... و قول اصلاح کارها داد در عرض یک سال... و گفت خدا و فرشتگان و موبدان موبد را شاهد این سخن می گیرم و «رضا می دهم که هر کس تاج و زیور شاهی از میان دو شیر درنده بردارد، پادشاهی از او باشد» (طبری، ص ۶۱۹)... قوم پذیرفتند (که سپاه عرب هم با او بود)... موبدان موبد که تاج بر سر شاه می نهاد تاج و زیور شاهی را بیاورد و در محلی نهاد و... و سپهد دو شیر درنده گرسنه را بیاورد... و در دو سوی تاج بداشت و بندرها کرد. آنگاه بهرام به خسرو گفت «تاج و زیور بگیر». خسرو گفت آغاز کردن حق توست که پادشاهی به ارث می جویی و من بر آن تسلط یافته ام... بهرام پذیرفت... و گریزی بر گرفت و سوی تاج و زیور شد. موبدان مسؤولیت مرگ او را پذیرفتند... او (به رسم پهلوانان) گناهان خویش فاش کرد و سوی دو شیر رفت (در این جا طبری شرحی گویا دربارهٔ جدال بهرام با شیران می دهد) «بهرام سر هر دو شیر را با گرز بکوفت تا بکشت» (ص ۶۲۰)<sup>۴۵</sup> آنگاه بهرام تاج و زیور برگرفت و خسرو نخستین کسی بود که بهرام را تبریک گفت.<sup>۴۶</sup>

بهرام بیست ساله بود که به پادشاهی رسید.<sup>۴۷</sup> هفت روز بار داد... و چنان شد که بهرام پس از پادشاهی سرگرمی و تفریح را از کارهای دیگر برتر می دانست... و تدبیر پادشاهی به برادر خود نرسی داد. از کارهای بهرام این که سوی آذربایجان رفت که در آتشکده عبادت

کند و از آن جا سوی «ارمیه» رود به شکار... خاقان ترک طمع در سرزمینهای ایران کرد... و بهرام به ناگهان بر خاقان تاخت و او را بکشت.<sup>۴۸</sup>

بهرام گور چنان که آمد به تفریح و سرگرمی، به ویژه شکار گور خر، علاقه بسیار داشت و روی هم رفته پادشاهی محبوب بود.<sup>۴۹</sup> مدت پادشاهی او بیست و سه سال و به قولی نوزده سال بود،<sup>۵۰</sup> و با توجه به این که در بیست سالگی به سلطنت رسیده بود به هنگام مرگ حدود چهل سال داشت و هنوز جوان بود و با توجه به علاقه وی به سرگرمیها، مورد توجه مردم بود و «... مردم ایران از غم او بنالیدند که با همگان عدالت و نیکی و با رعیت مهربانی کرده بود و در ایام او کارها استقرار داشت.»<sup>۵۱</sup>

درباره مرگ بهرام گور، طبری گزارش می کند که «... روزی به آهنگ شکار بر (اسب) نشست و بر گور خری تاخت و در تعاقب آن دور برفت و به چاهی افتاد و «غرق» شد و مادرش خبر یافت و با مال بسیار برفت و نزدیک چاه فرود آمد و بگفت تا آن مال به کسی دهند که بهرام را از چاه به در آورد، و از چاه گل و لجن بسیار برآوردند که «تپه های بزرگ» فراهم شد اما جثه بهرام گور به دست نیامد.<sup>۵۲</sup> صاحب مروج و مؤلف یعقوبی مرگ او را بر اثر فرورفتن در باتلاقی ضبط کرده اند.<sup>۵۳</sup>

\*\*

گزارش طبری و دیگر مورخین که تقریباً به تفصیل آورده شد مرا بر آن می دارد که بنای معروف به «مقبره دانیال»، در شوش می تواند آرامگاه بهرام پنجم، معروف به بهرام گور باشد. نشانیها که مرا به این نتیجه گیری رهنمود می دهد عبارت است از:

۱ - گوری که ابوموسی در شوش یافت «گور سنگی» بوده است، که به احتمال بسیار گور پادشاهی بوده است، نه از آن خوابگزاری حکیم.

۲ - این گور در اطافی در درون کاخ شاهی قرارداشته است. (و این مناسبتی با مزار یک حکیم ندارد)

۳ - از این گور با احترام و به شدت مراقبت می شده است. (که اطاق در بسته بود، و بر در آن قفلی و بر آن قفل مُهری)

۴ - پیکر یافته شده در گور سنگی در جامه زربفت بوده است و بنا بر گزارش طبری ظاهراً سالم بوده است. نکته حائز اهمیت آن است که جامه زربفت اگر متعلق به «دانیال حکیم» بوده است که در زمان کورش کبیر می باید می زیسته باشد، از عمر آن بیش از هزار سال می گذرد و احتمال سالم بودن آن بسیار کم است. (بگذریم که دانیال حکیم را جامه زربفت نبوده، که جامه زربفت از آن پادشاهان بوده است نه پارسایان.) اما بهرام گور، که

پانزدهمین پادشاه ساسانی ست ظاهراً در سال ۴۲۱ میلادی درگذشته است و از آن سال تا تاریخ فتح شوش به دست ابوموسی اشعری (به سال ۱۷ هجری قمری، برابر با ۶۳۸/۳۹ میلادی) حدود دویست سال فاصله است و احتمال سالم ماندن آن جامه زربفت پس از این مدت زیاد است.

۵- مهمترین نشانی که مرا به این نتیجه گیری می رساند آن که در گزارش طبری آمده است که ابوموسی درباره پیکری که در کاخ شاهی در شوش یافته بود به عمر نوشت که با پیکر «انگشتری» بود، یعنی که انگشتری در انگشت او بود. عمر به ابوموسی نوشت که آن را انگشتر خویش کن (که انگشتر در آن زمان مخصوص شاه بود که با آن فرمانها را مهر می زد<sup>۵۴</sup> - و ابوموسی اشعری بالفعل پادشاه تمام نواحی جنوبی ایران شده بود.) نشانی مهمتر آن که به روایت طبری «نگین انگشتر نقش مردی بود میان دو شیر» و این چنین نگینی فقط می توانست از بهرام گور باشد که تاج و زیور از میان دو شیر برگرفته بود و تاج را بر سر نهاده، و زیور شاهی بر تن کرده بود.

۶- و باز نکته بسیار مهم نحوه به خاک سپاری «پیکر» یافته شده در شوش است، و چنین بود که ابوموسی بگفت تا مسیر رود «شائور» را بگردانند و پیکر را در بستر رود خشک شده قرار دهند و با سنگهای گران بیوشانند و دیگر بار آب به مسیر اصلی بازآورند تا اثری از او باقی نماند، که نماند. (و این همان است که از روایت طبری و مسعودی و مؤلف مروج الذهب بر می آید.)

در روایت مسعودی و مروج، بهرام گور با اسب خود در باتلاقی فرو رفت و اثری از او نماند. پرسش این است که آیا بهرام در این شکارگاه تنها بود و ندیمانی همراه او نبودند که جای فرو رفتن او در باتلاق را به دیگران نشان دهند تا مأموران شاه جانشین او آن را بیرون بیاورند؟ و آیا اسب، که حیوان بسیار حساسی ست در برابر جنس خاک و جنبش زمین نرمی و درستی زیر پای خود، همچنان برفت و بر کناره باتلاق نایستاد؟ و سوار و اسب یکسره «ناپدید» شدند؟ در کلام طبری - که با توجه به تفصیلی که گهگاه در این موارد به کار می برد و بی شک به اسناد معتبر تاریخی این دوره دسترسی داشته و یا آن را از معمرین ثقة آشنای با تاریخ این دوره شنیده است - از «ناپدید شدن بهرام گور به عبارت «غرق شدن» در چاه تعبیر شده است تا رهنمودی باشد پژوهشگران ایرانی را. در این مورد ادامه کلام طبری تأییدی دیگر است «غرق» شدن را. او گزارش می کند که مادر بهرام، یعنی ملکه مادر، مال بسیار به مَنیها داد تا پیکر بهرام را از چاه برآورند، «و از چاه گل و لجن بسیار برآوردند که «تپه های بزرگ» فراهم شد اما جسد بهرام به دست نیامد. نگارنده این



سطور می پرسد: این چگونه چاهی بوده است که از گل و لای آن تپه های بزرگ فراهم شد اما جثه بهرام به دست نیامد؟

۷- و نامعقول خواهد بود اگر بگوییم این «تپه های بزرگ» همان تپه شوش است که هنوز برجای است؟

۸- کریستن سن نیز معتقد است که بهرام گور در سال ۴۳۸ یا ۴۳۹ میلادی به مرگ طبیعی وفات یافت.<sup>۵۵</sup> و گزارش او را مؤید نظر خود می دانم، که گور سنگ (مخصوص شاهان) و نهادن آن در اطاق درسته، قفل بر آن در زده و مهر بر آن قفل نهاده و این اطاق در کاخ شاهی حفاظت شده بر طبق آنچه که پیش از این آمد، فقط می تواند گور بهرام گور باشد. اما درباره «ناپدید شدن» یا «غرق شدن» او بر آنم که نه در باتلاق بوده و نه در چاهی فراخ که اسب و سوار در آن ناپدیدشوند بلکه پیکر بهرام به دستور ابو موسی اشعری در رود «شائور»، «غرق» و ناپدید شد و افسانه باتلاق و چاه از روی واقعیت امر گرفته برداری شده و مردم شوش این افسانه ها را ساخته اند تا رهنمودی باشد برای پژوهشگران در آینده، و گرنه معقول نمی نماید که پادشاهی آسانگیر و محبوب بمیرد و جسد او پیدا نشود و جانشینان او که بر اریکه سلطنت او تکیه زده اند در این باره کاری نکنند. هر آینه، اگر بنایی برای «دانیال حکیم» ساخته می شد آن بنا می باید بر روی رود شائور ساخته می شد نه در کنار تپه شوش و نزدیک یا حتی در محوطه کاخ شاهی و به احتمال بسیار زیاد در همان خانه (اطاق) که قفل بر در آن بود در کاخ شاهی.

به نظر نگارنده این سطور واقع امر آن است که پس از رفتن ابوموسی به بصره و پس از درگذشت خلیفه دوم و افتادن آب از آسیاب دانیال و اشتغال اعراب به دست اندازی به ثروتهای مردم ایرانشهر، مردم شوش دوباره به سراغ محل گور سنگی در اطاقی در بسته در کاخ شاهی رفته و در «جایگاه پیکر بهرام» بنایی ساختند هر چند در آغاز مختصر، یا حتی همان اطاق، و برای این که احساسات مسلمین را علیه پادشاه زردشتی برنیزیند، آن را همچنان مقبره دانیال نامیدند و بر من روشن است که بنایی که اکنون به نام دانیال مشهور است به واقع بر گورجای بهرام گور برپا شده است و گورجای بهرام است نه مقبره دانیال.

در پایان امیدوارم که دیگر پژوهشگران تواریخ این ایام، به ویژه باستان شناسان، سکه شناسان و مهر شناسان و آنان که به تواریخ ملل همسایه ایران آن روز دسترسی دارند، گام در میدان نهند و «تَر» ارائه شده در بالا را تثبیت یا در رد آن شواهدی بیاورند و مسؤولان

میراث فرهنگی ایران شهر را یاری دهند.

لندن

### پانویسها:

- ۱ - الفتح، صص ۱۲-۲۰۹: «مسلمانان جنگهای سخت کردند تا آخر الامر به قهر و غلبه حصار را گرفتند. مردان را تا کودکی که به حد بلوغ بود همه را بکشتند. زنان و فرزندان ایشان را برده گرفتند و مال و چهار پای بسیار در قبضه اقتدار آوردند.»
- ۲ - طبری، جلد پنجم، صص ۸-۱۸۹۷: «در این اثنا که شهر بر دشمن تنگ شده بود و جنگ طولانی شده بود، یکی پیش نعمان - که سالار اهل کوفه بود - آمد و از او امان خواست به شرط آن که راهی نشان دهد که از آن جا وارد شهر شوند. در ناحیه ابوموسی نیز تیری انداخته شد (از سوی شهر) با نوشته ای که من به شما اعتماد می کنم و از شما ایمنم و امان می خواهم به شرط این که راهی نشان دهم که از آن جا به در آید... گوید، تیری انداختند (به سوی شهر) و وی را امان دادند و او تیری دیگر انداخت و گفت «از جایی که آب بیرون می شود حمله کنید که شهر را خواهید گشود» ابوموسی کسان را برانگیخت... و شبانه به آن مکان رفتند...» دو قرن سکوت، صص ۵۵-۵۴.
- ۳ - نک: «دشواریهای پژوهش در تاریخ طبری»، از نگارنده این سطور.
- ۴ - الفتح، ص ۲۱۲: «چون ابوموسی از کار منادر فارغ شد روی به سوی سوس آورد... و به محاصره حصار شهر مشغول... آن وقت ملکی از ملوک عجم، نام او شاپور بن آذر ماهان... چون دید ابوموسی در محاصره مبالغتی دارد... وزیري داشت عاقل، نام او آذرمهر، او را بخواند و به رسالت نزدیک ابوموسی فرستاد و از وی امان خواست به خود و ده نفر از اهل و عشیرت خویشتن. ابوموسی اجابت کرد و وزیر را گفت... نام ایشان بنویس. وزیر بر این قرار بازگشت که ده کس را امان باشد که از حصار بیرون آیند و شهر را تسلیم کنند... شاپور نام آن ده نفر... بنوشت... پیش ابوموسی شد... ابوموسی اسامی را مطالعه کرد و شاپور را گفت، نه التماس تو آن بود که ده کس را امان دهم؟ شاپور گفت بلی. ابوموسی گفت بر این کاغذ نام ده کس نوشته است و نام تو نیست... آن گاه فرمود او را گردن زدند... و داخل حصار شد و هر چه از اموال...»، طبری، ص ۱۹۰۴، خیانت شوش را به «سباه» که از طرف یزدگرد سوم مأمور کمک به شوش شده بود نسبت می دهد؛ برای سرانجام کار هرمنان، نک «پیروز نهایندی، ابولؤلؤ»، از نگارنده این سطور؛ *ایران شناسی*، سال بیست و پنجم، شماره ۱، بهار ۱۳۹۲.
- ۵ - طبری در سال ۲۲۵ هجری قمری به دنیا آمد. از مردم امل بوده است و در شوال ۳۱۰ در بغداد درگذشت. این اعثم کوفی مؤلف الفتح، در تاریخ ۳۱۳ هجری قمری (برابر با ۹۲۶ میلادی) درگذشته است و تألیف کتاب در اوایل قرن چهارم هجری است.
- ۶ - از این شرح چنین بر می آید که «گور سنگی» بوده است شبیه گورسنگ پادشاهان در دامنه کوه بالای کاخهای تخت جمشید.
- ۷ - طبری، جلد پنجم، صص ۹-۱۹۰۸؛ الفتح، صص ۱۴-۲۱۳.
- ۸ - الفتح، ص ۹۶۹؛ پانویس شماره ۲۳۱؛ مقدسی (آفرینش و تاریخ، جلد پنجم، ص ۱۹۸) گوید: «و عمر در پاسخ نامه (ابوموسی) نوشت که من او را پیامبر می دانم. در جایی که مردم آگاه نشوند او را به خاک بسیار.»
- ۹ - مصحح الفتح (ص ۹۶۹، پانویس ۲۳۲) به درستی می نویسد: «بخت نصر یا نبوکد نصر (بابلی) = «نیو» تاج را نگهبانی می کند) نام دو تن از سلاطین بابل که صورتهی بختنصر و بخت نصر صورتهای عربی شده نام آنهاست و بعضی به غلط بخت النصر ضبط کرده اند... ایرانیان این نام را به صورتهای «بخت نرسه» و «بخت نرسی» و غیره درآورده اند (به نقل از: مصاحب، و اعلام معین)

- ۱۰ - چنان که در متن آمده (الفتوح، ص ۲۱۴) علی علیه اسلام شرح حال دانیال را از حضرت رسالت شنیده و رسول اکرم نیز احتمالاً از طریق یهودیان یا مسیحیانی که در مدینه به دین اسلام آمده بودند شنیده است.
- ۱۱ - الفتوح، صص ۲۱۴ و ۹۷۰. و این نهر را امروزه «شاهور» یا «شاتور» می نامند.
- ۱۲ - طبری، جلد پنجم، صص ۱۹۰۹ - ۱۹۰۷.
- ۱۳ - تاریخ جامع یهودیان ایران، تألیف دکتر حبیب لوی، بازنوشتۀ دکتر هوشنگ ابرامی، بنیاد فرهنگ لوی، چاپ اول، لس آنجلس، بهار ۱۳۷۶ خورشیدی، برابر با سال ۱۹۹۷ میلادی، صفحه ۷۲: «دانیال نبی... در دربار دشمن (یعنی بابل) همچنان در دین و ایمانش استوار ماند و در پرتو همین استواربهایش بود که درباره زندگی او چنان داستانهایی گفته اند که گاه رنگ «افسانه» بع خود گرفته است.
- ۱۴ - آنچه که در این بخش درباره دانیال و کتاب او مطرح می شود برگرفته از منابع زیر است:
- (۱) «کتاب دانیال»، در عهد عتیق.
- (۲) «دانشنامه یهود»، *Judaica*.
- (۳) «دانشنامه ادیان»، *Encyclopaedia of Religions*.
- (۴) «دانشنامه بریتانیکا»، *Encyclopaedia Britannica*.
- ۱۵ - فلسطین در سال ۶۰۴ قبل از میلاد مسیح سقوط کرد. نام بخت نصر Nebuchadnezzar است.
- ۱۶ - Judea.
- ۱۷ - این چهار نفر عبارت بودند از دانیال Daniel (که به او نام «بلشازار» = بلشصر داده شد). نحمیا Henemiah، میشائیل Mishael و Azariah.
- ۱۸ - نابونیدوس (Nabonidus).
- ۱۹ - Belshazzar. ظاهراً نابونیدوس به شهر تیما Tayma، در شمال غربی عربستان رفته بود و در غیاب او بلشازار کار حکومت را در بابل بر عهده داشت.
- ۲۰ - علامه دهخدا، در لغتنامه، پس از تردید درباره تاریخ این ایام و اشتیاق دانیال به معاودت به وطن خویش و با استفاده از قاموس کتاب مقدس می نویسد: «... معلوم نیست چون در سال ۵۳۶ قبل از مسیح ۸۰ سال داشت. در دایرة المعارف آزاد «ویکی پدیا Vikepedia» نیز آمده است که در این ایام ۸۰ ساله بود.
- ۲۱ - درباره اعتبار کتاب دانیال رجوع کنید به صفحات بعد.
- ۲۲ - رفتن او در زمان پادشاهی بخت نصر یا اخلاف او غیر ممکن می نمود. در مورد آرزوی وطن خویش عبارت جودائیکا چنین است:
- “Nenential, in exile, yearned for return to the city of my fathers sepulchre.”
- ۲۳ - «جودائیکا»: May the earth not receive your corpse.
- ۲۴ - اینگونه گورها را Ossuary گویند، یعنی جایی که استخوان مردگان را در آن می نهند و با گور معمولی Grave فرق دارد و گاهی نیز آن را Sarcoplagus نامند یعنی «تابوت سنگی».
- ۲۵ - طبری، جلد پنجم، صص ۱۹۰۹: «عمر نوشت و دستور داد که آن را خاک کنند. پس مسلمانان پیکر را «کفن» کردند و به خاک سپردند.» الفتوح، ص ۲۱۴: علی (ع) به عمر گفت «مصلحت آن است که به ابوموسی بنویسی که او را از آن موضع برآرد (که دفن نشده بود)، نماز بر او گزارد و در موضع دیگر «دفن» کند.»
- ۲۶ - «دانشنامه جودائیکا».
- ۲۷ - Darius, The Mede.

۲۸ - Antiochus II, Epiphanos

۲۹ - The Unknown author

۳۰ - Ugaritic & Phoenician sources

۳۱ - Apocryphal of doubtful authority

۳۲ - ظاهراً در کتاب دانیال و در تعبیر رؤیای او چون صحبت از پسر خدا Son of God شده است و مسیحیان کاتولیک آن را اشارت و بشارت به مسیح علیه السلام می دانند، اختلاف نظری وجود دارد. یهودیان اشارت مزبور را ناظر بر حضرت میکائیل می دانند.

۳۳ - Maccabean Revolt

۳۴ - Hassidim / pietists

۳۵ - Prophyry

۳۶ - تاریخ ایران باستان، تألیف حسن پیرنیا (مشیر الدوله)، صص ۹۸ تا ۱۴۸، می نویسد پس از کورش اشخاص زیر به سلطنت رسیدند: کمبوجیه، داریوش (پسر کمبوجیه = داریوش بزرگ)، خشایارشا، اردشیر، خشایارشا دوم، داریوش دوم، اردشیر سوم، اردشیر سوم، و ارشک.

۳۷ - از این نکته بگذریم که مردم بابل و عراق فعلی که رودهای دجله و فرات کشور آنها را آبیاری می کرده است و نیازی به دعای استقسای پارسایان نداشته اند.

۳۸ - نگارنده این سطور در جبال مرتفع و قله های صعب الوصول جبال البرز، به ویژه در طالقان، به امامزاده ها و مقابری برخورد است که به هیچ روی نمی تواند آرامگاه امامزاده یا مقبره شیخی و عالمی باشد که چنین شخصیتی نمی تواند در چنین جایی - که بر فراز صخره ای بر کنار پرتگاهی ست و از نزدیکترین دهکده دست کم سه چهار کیلومتر فاصله دارد و به ویژه در زمستانها، که چهارماه از سال پوشیده از برف سنگین است - زندگی کرده یا در آن جا دفن شده باشد. پاره ای از این ساختمانهای صعب الوصول احتمالاً پایگاه دیده بانی فداییان اسماعیلی بوده است، خاصه که از این جایگاههای سر به فلک کشیده می توان مسافتات بسیار دور و گذرگاههای کوهستانی آن را مشاهده و تحت نظر داشته و عبور سربازان دولت وقت را (با فرستادن دود سیاه و سفید) زیر نظر داشت. و چنین است که پاره ای از این امامزاده ها از تخریب هلاکو نیز آسیب ندیده و هنوز برجاست، در حالی که قلعه الموت و سایر قلعه های معروف باطنیان - که تغییر هویت آنها ممکن نبود - همه تخریب شد و به مرور ایام از بین رفت.

۳۹ - و تواند بود که این رود شاهور را با مرگ بهرام گور، یعنی «غرق» شدن در چاهی رابطه ای باشد؟

۴۰ - ساختمان فعلی مقبره معروف به دانهال، که هم اکنون باقی ست و معماری جالبی دارد، ظاهراً در اواسط دوره قاجار ساخته شده است.

۴۱ - طبری، جلد دوم، صص ۶۱۳ - ۶۲۰.

۴۲ - یعقوبی، مجلد اول، صص ۱۹۹ - ۲۰۰: پس بهرام گور پسر یزدجرد که در عربستان بزرگ شده بود به پادشاهی رسید. پدرش او را به نعمان سپرده بود و زنان عرب او را شیر دادند و با اخلاق ستوده ای بار آمد.

۴۳ - مروج الذهب، جلد اول، ص ۲۵۵: یزدگرد، پسر شاپور، که به نام «خطاکار» معروف است...؛ یعقوبی، مجلد اول، ص ۱۹۹: آنگاه «یزدجرد» پسر شاپور به سلطنت رسید. او مردی بدخلق و درشتخوی، ستمکار و بدسیرت، کم خیر و پر زبان بود. مردم را چندی شکنجه داد تا اسبش او را لگد زد و مرد.

۴۴ - یعقوبی، مجلد اول، ص ۲۰۰: «پس از مرگ یزدجرد پارسیمان نخواستند پسرش را به جای او قرار دهند و گفتند بهرام در میان اعراب بزرگ شده و به پادشاهی آشنا نیست. پس تصمیم گرفتند مردی جز او را به پادشاهی بردارند.»؛ ایران

قدیم، ص ۱۶۷: یکی از خویشان بزدگرد را که خسرو نام داشت به تخت نشاندهند. (پانویس شماره ۱، ص ۲۰۰).

۴۵ - یعقوبی، مجلد اول، ص ۲۰۰، به مرسوم خود به اختصار می‌گراید و می‌نویسد: «بهرام هیبت شاهانه ای نشان داد. [بزرگان] تاج و زبوری را که شاهان می‌پوشند (لباس زرینت؟) در میان دو شیر نهادند. آنگاه به بهرام و خسرو گفتند هر کدام از شما تاج و زیور را از میان دو شیر برگیرد او پادشاه است. بهرام برخاست. پس عمودی به دست گرفت و پیش رفت و هر دو شیر را زد و کشت و تاج و زیور را برگرفت.»

۴۶ - کریستن سن، *ایران در زمان ساسانیان*، صص ۵ - ۲۷۴: «درباریان منذر را تصدیق کردند و بهرام همه را

بخشود.»

۴۷ - *مروج الذهب*، جلد اول، ص ۲۵۶.

۴۸ - *طبری*، جلد دوم، ص ۶۲۲.

۴۹ - یعقوبی، مجلد اول، ص ۲۰۰... «با نامه هایی که به اطراف نوشت مردم را وعده نیکی داد و از دادگری خود آنگاه ساخت. آنگاه در آباد کردن شهرها اهتمام ورزید...»، *تاریخ باستانی ایران*، حسن پیرنیا، دنیای کتاب، ۱۳۶۲، صص ۱۴ - ۳۱۰.

۵۰ - *مروج الذهب*، جلد اول، ص ۲۵۶.

۵۱ - همان جا، همان صفحه.

۵۲ - *طبری*، جلد دوم، ص ۶۲۳؛ *تاریخ بلعمی*، صص ۵۰ - ۹۲۲، منقول در *تاریخ سیاسی ساسانیان*. دکتر محمد

جواد مشکور، دنیای کتاب، ۱۳۶۷، ص ۴۸۶.

۵۳ - یعقوبی، مجلد اول، ص ۲۰۰: «روزی به شکار رفت و در پی گوری تاخت تا اسب او را در بانلاقی انداخت و پس از

نوزده سال پادشاهی جان سپرد.»؛ *مروج الذهب*، جلد اول، ص ۲۵۶: «در اثنای شکار با اسب در بانلاقی فرو رفت.»

۵۴ - در مورد انگشترها و نگینهای گوناگون آن در ایام خسرو انوشیروان و خسرو پرویز، نک به مقاله نگارنده این سطور

زیر عنوان «سیمای ایران ساسانی»، که امیدوار است به زودی در دسترش همگان قرار گیرد.

۵۵ - کریستن سن، *ایران در زمان ساسانیان*، ترجمه رشید یاسمی، دنیای کتاب، چاپ دهم، ۱۳۷۹، ص ۳۸۲.

# داستان آفرینش و تحول مفهوم خدا در ادیان ابراهیمی

(۱)

## الزامات ادیان توحیدی

بشر، احتمالاً حتی قبل از آن که پا به دوره سخنگویی خود بگذارد، به وجود انواع شرّ از قبیل گرسنگی، مرض، درد، رنج، بلایای طبیعی، و مرگ در این جهان پی برده بود؛ و آنها را جزء جدایی ناپذیر هستی می دید.<sup>۱</sup> برای انسان اولیه وجود شرّ در جهان چنان چشمگیر بوده است که تقریباً تمام سعی و کوشش در زندگی فردی و اجتماعی صرف آن می شد تا به هر طریق ممکن شرّ، و یا لااقل تأثیر آن را، بر خود و اطراف خود بزدايد؛ و در مقابل خوشی، سلامتی، سیری، و زندگی را نصیب خود سازد. پیدایش و تکوین مذاهب را حاصل کوششهایی می دانند که بشر برای شناختن شیوه ها و یافتن راهها و آموختن روشهایی کرده است تا بتواند از شرّ و رنج و نابه سامانی بگریزد و در مقابل نیکی و آسایش و سامان را در یابد. به خاطر عمق و وسعت این نیاز بشر به پرهیز از شرّ و دریافت شادی ست که در تمام جوامع انسانی مذهب به عنوان بزرگترین نهاد بشری (Human Institution) در آمده است. آخرین نتیجه حاصله از این کوششها پیدایش ادیان توحیدی و تکامل مفهوم خدا (و شیطان) بوده است.

ادیان توحیدی به طور عام بر اساس قبول وجود خدایی یگانه، که خالق و صاحب هستی ست، شکل گرفته است. از لحاظ عقلی، چنین خدای یگانه ای، در درون هستی خلق شده توسط خودش، به ناچار باید دارای سه وجه از بیکرانگی باشد:

- ۱- دانای مطلق (omniscience) باشد: یعنی دانشش بیکرانه باشد.
- ۲- توانای مطلق (omnipotent) باشد: یعنی توانایشش بیکرانه باشد.
- ۳- در همه جا و در همه زمانها حاضر (omnipresent) باشد: یعنی از لحاظ زمان و مکان بیکرانه باشد.

فرض **خدایی** که در هر یک از این سه وجه کرانمند باشد او را به هویتی ناقص و معیوب بدل می کند که - مانند انسان - اگر هم دست به آفرینشی بزند، این آفرینش به ناچار باید در داخل، و کرانمند بر، آفرینش خدایی باشد که واجد این سه وجه از بیکرانگی ست. چنین هویت ناقص و معیوبی دیگر نمی تواند خالق «هستی» باشد، تا چه رسد به آن که بر هستی محاط باشد، و یا بخواهد آن را بنا به خواست خود بگرداند. واجد این سه بیکرانگی بودن، لاجرم جزئی از تعریف ذات و هویت خدای یگانه ای ست که خالق هستی ست.

ولی آیا چنین خداوند هستی آفرینی، تنها به این دلیل که واجد این سه وجه از بیکرانگی ست، یعنی همیشه حاضر و دانای مطلق و توانای مطلق است، الزاماً هویتی قابل پرستش و ستایش و یا پناهگاهی برای انسان بی پناه است؟ آیا خدایی ستمگر، درد آفرین، نامهربان، بی رحم و بدون بخشش هویتی قابل احترام است؟

بشر، به دست هر «هویتی» که آفریده شده باشد، با این خصوصیت خاص آفریده شده است که، به ملجأ یا خدایی احتیاج دارد که نیک، عادل، درد زدا، پاک، مهربان، بخشنده و به کلام دیگر «خیر محض» (total goodness) باشد؛ تا بتواند در تنهایی خویش، و یا در وقت ضرورت، به او پناه برد، از او یاری جوید و با یاد او آرام گیرد؛ و در مقابل عشق خود را نثار وی کند و او را از صمیم قلب ستایش و پرستش نماید. پس آن «هویتی» که انسان را با این خصوصیات و احتیاجات آفریده است، چگونه ممکن است که خودش خیر محض نباشد، ولی انسانی را آفریده باشد که محتاج وجود «هویتی» ست که خیر محض باشد؟ خدای یگانه ای که در آفرینشش هیچ برگی از درختی جز به إذن او نمی افتد،<sup>۲</sup> و زیر و بم امور هستی جز به اجازه او نمی گردد، به ناچار باید «خیر محض» هم باشد؛ چون وجود هرگونه شرّی در هویتی که «خدا» نامیده می شود، نیکویی، پاک، زیبایی، مهربانی، و بخشندگی را از او می ستاند، و او را به خدایی معیوب و ترسناک (شبهه خدایان قبيله ای) مبدل می کند، که هرچند خدایی دانا و توانا و مالکِ یوم الدین هم باشد، ولی دیگر وجود یا هویتی نیست که عشق انسان را جلب کند و یا لیاقت آن را داشته باشد تا انسان او را به میل و رغبت خویش ستایش و پرستش کند. ستایش و پرستش واقعی خدا وقتی معنا دارد که داوطلبانه و به خاطر عشق نزدیکی به وی و زیبایی و نیکویی وی باشد، نه به جهت ترس و

وحشت از او و یا زشتکاری و انتقام و شرّ او؛ چون اگر چنین باشد پس تفاوت وی با سایر جباران و ستمگران تاریخ چیست؟

درست است که خدای یگانه ای که خالق هستی است الزاماً نباید خیر محض باشد، ولی خدایی که خالق انسان است باید که خیر محض باشد؛ چون بشر را به نوعی آفریده است که قبله گاه، معبود و معشوقش نمی تواند «هویتی» باشد که خیر محض نیست. از این روست که ادیان توحیدی خدای یگانه را، به دلیل آفرینش انسان، واجد یک بیکرانگی دیگر هم می دانند:

۴- خدا خیر محض (total goodness) است و نیکی وی بیکرانه است: یعنی خداوند یکتا هویتی مطلقاً کامل، پاک، عادل، زیبا، بخشنده، و مهربان است؛ و به این لحاظ تنها «هویتی» است که می تواند پناهگاه امن بشر، و مورد خطاب عشق، ستایش، و پرستش قلبی بشر باشد.

الزام قبول این چهار بیکرانگی برای خدای یگانه، به عنوان یگانه آفریننده هستی، یک لازمه جانبی هم به همراه دارد که فوراً رخ نشان می دهد؛ و آن لازمه این است که به ناچار خدای یگانه را آفریننده شرّ و بدی و نا به سامانیهای موجود در خلقت نیز می کند، که این بر خلاف اصل نیکی بیکرانه خداست. چگونه خدای نیک می تواند آفریننده شرّ باشد؟ این سؤالی است که جواب سر راست و همه پسندی ندارد. از این روست که ادیان توحیدی، برای توضیح علت وجودی شرّ در هستی آفریده شده توسط خدای یگانه، به دو گروه تقسیم شده اند.

گروه اول را ادیان خدایی (Deism) می نامند. در این ادیان خدای یگانه و نیک، فقط نقش آفریدگار را دارد و نقش پروردگاری را فاقد است. او مانند آن که پس از آفرینش هستی جهان هستی را فراموش کرده باشد، آن را به حال خویش وا گذاشته تا به میل خودش به هر کجا که می خواهد برود. این خدای یگانه و نیک، پس از آفرینش هستی، هیچ رابطه ثانوی و یا شخصی دیگری با هستی و محصول آفرینش خود، از جمله انسان، ندارد؛ و در حقیقت خدایی غایب است. در دکتترین این دین شرّ یا توسط بشر تولید می شود، که ربطی به هستی آفریده شده توسط خدا ندارد، و یا توسط بلاای طبیعی؛ که آن نیز جزئی از عملکرد طبیعتی است، که خودسرانه و بدون اعتنا به عواقب کار، به میل خودش می گردد و از کسی فرمان نمی گیرد. بنابراین وجود شرّ در هستی یا حاصل یک ابتلای فردی- اجتماعی است و یا یک تصادف صرف (random)، در جهانی که خدا آن را به حال خود وا گذاشته است. البته این دین همیشه دین گروه کوچکی از نخبگان جوامع شهری بوده



است، و هیچگاه در جامعه گسترده ای قبول عام نیافته است، چون در نظر توده مردم قبول خدایی غایب با نفی خدا تفاوت چندانی ندارد.

گروه دوم ادیان توحیدی، ادیان تک خدایی اخلاقی (Ethical Monotheism) نام دارد که در آن خدای یگانه نه تنها آفریدگار، بلکه رب و پروردگار هم هست. او پس از آفرینش هستی رابطه دائمی و دوسویه خود را با خلقت خویش حفظ کرده است؛ و به خصوص نسبت به رفتار، گفتار، زندگی، و عاقبت سرنوشت انسان حساس و نگران است. از آن جا که سه دین بزرگ یهودی، مسیحی، و اسلام، بزرگترین گروه را در داخل ادیان تک خدایی اخلاقی تشکیل می دهند، به طور سهو این ادیان را بیشتر به نام ادیان ابراهیمی می نامند.

بنابراین در ادیان اتیکال مونوتیسم یا ادیان ابراهیمی یک بیکرانگی دیگر نیز به بیکرانگیهای دیگر خدای یگانه اضافه می شود و آن این است که:

۵- خدا با آفرینش خویش رابطه ای دو سویه، دائمی، و بیکرانه دارد. او آفرینش خویش را همیشه زیر نظر دارد و خود گرداننده امور، مبدأ اتفاقات و حوادث و مرجع وقایع هستی، و به خصوص دلمشغول و نگران خُسران انسان در این کره خاکی ست؛ و رابطه ای همیشگی و دو سویه با اشرف مخلوقات خود دارد، و از نبض بشر به دل بشر نزدیکتر است.

در ادیان ابراهیمی **خیر محض** بودن خدا، و **دخالته مداوم** وی در امور هستی، همان قدر الزام و اهمیت دارد که توانای مطلق، دانای مطلق و صاحب زمان و مکان بودن او. در واقع ستایش داوطلبانه انسان از خدا، و پرستش وی، در گروهی خیر محض بودن، و دخالت مدام وی در امور هستی ست، نه به جهت دانایی یا توانایی و یا صاحب زمان و مکان بودن او.

باید توجه کرد که این پنج بیکرانگی جزئی از ذات و ماهیت و تعریف خدای یگانه است، نه جزء اسماء و صفات او؛ و با این نگاه به خداست که ادیان توحیدی، برعکس ادیان قبیله ای و چند خدایی، خدای خویش را خدای کُل جهانیان می دانند، و وظیفه خود می دانند پیروان سایر ادیان را به سوی این نوع دین هدایت کنند.

در این جا باید به این نکته بسیار مهم اشاره شود که در جهان مادی وقتی می خواهیم تعریفی (definition) از یک **آفریده** بدهیم، خواه آن آفریده یک پدیده (phenomena) باشد و یا یک وجود (existence)، آن **آفریده** (پدیده یا وجود) را تا حد مقدور محدود و کرانمند می کنیم تا تعریف دقیق تری از آنها به دست دهیم. اما در مورد تعریف **آفریننده** درست برعکس عمل می شود. برای تعریف یا وصف دقیق تر **آفریننده** باید او را حتی المقدور در وجوه بیشتری بیکرانه کرد. گرچه به هر حال نمی توان **آفریننده** را کاملاً و در

تمام وجوه بیکرانه فرض کرد؛ چون خدای یگانه لاقبل در یک مورد کرانمند و ناتوان است؛ و آن کرانمند کردن، نادان کردن و ناتوان کردن خویش است. کمال عرفی شیرازی در پنج سده پیش، زندانه، سروده است:

ذات تو قادر است بر ایجاد هر محال  
الا به آفریدن چون خود یگانه ای

### تکامل مفهوم خدا در دین یهود

این تصور رایج، که ادیان تک خدایی اخلاقی را به نام ادیان ابراهیمی می خوانند، باعث این توهم شده است که ادیان ابراهیمی از نخست به صورت یک دین تک خدایی کامل بوده است. در حالی که این گونه نیست. دین یهودی، که مادر ادیان ابراهیمی است، در واقع از تحول و تکامل یک دین قبیله ای متعلق به منطقه میانرودان به وجود آمده است، که خود در ادیان چند خدایی آن منطقه آبشخور داشته است. در ادیان قبیله ای (یا شهری) خدای قبیله (یا شهر)، که خدای حمایت کننده و صاحب اختیار (زب و پروردگار، ولی نه الزاماً آفریدگار) قبیله یا شهر محسوب می شده اند، به تدریج به خدای اکبر آن قبیله تبدیل می شدند؛ و خدایان دیگر، بدون آن که مورد انکار قرار گیرند، به صورت رقیبان خدای قبیله در می آمدند و به حاشیه رانده می شدند.

خدایان قبیله ای، نه قادر مطلق بودند و نه دانای مطلق و نه خیر محض و نه در همه جا حاضر و نه نگران همه بشریت. آنان فقط محافظ و حامی قبیله خویش در مقابل خدایان قبائل دیگر، و یا مصائب آسمانی و زمینی، بودند؛ و دفع شرّ می کردند. آنان در برابر این حمایت، از قبیله خویش انتظار سرسپردگی و فرمانبرداری، ستایش و پرستش، نذر و قربانی (homage) داشتند. این خدایان چنانچه از کردار یا گفتار امت خویش ناراضی می شدند ابا نداشتند تا شرّ را نصیب قبیله (یا شهر) مورد حمایت خود کنند، تا از کردار یا نافرمانی آنان انتقام بکشند؛ و قبیله آنان نیز اگر در جنگی، از قبیله یا شهر دیگری، شکست می خوردند، و یا خیر چندانی از خدای خود نمی دیدند، ابایی نداشتند که پشت به خدای ناتوان خود کنند و خدای نیرومند تر قوم یا شهر فاتح، و یا خدای دیگری، را به خدایی خویش برگزینند.<sup>۳</sup>

دین یهود در ابتدا چنین دینی بود. خدای نخستین قوم ابراهیم خدایی قبیله ای به نام «إل» (El) بود. // در اصل واژه ای کلدانی به معنای نیرو و توانایی و سلطه است. خدای // به خصوص با مردوک (یا مردوخ)، خدای برتر مردم میانرودان، دشمنی شدید داشت. همین خدای // بود که به ابراهیم دستور داد تا از سرزمین حرّان، واقع در شمال

میانرودان که حوزه پرستش خدای مردوک بود، به سرزمین کنعان مهاجرت کند؛ و در عوض به او قول داد تا سرزمین کنعان را، که بعداً به نام ارض موعود خوانده شد، به ذُرّیّه وی - که تا آن روز اَبتر باقی مانده بود و فرزندی نداشت- واگذار کند.<sup>۴</sup> او از ابراهیم و ذُرّیه وی اطاعت محض طلب می کرد و در مقابل ابراهیم و ذُرّیه او را از دشمنانشان محافظت می نمود و از مهلکه ها نجات می داد. همین خدا بود که برای اطمینان از فرمانبرداری ابراهیم به او دستور داد تا فرزندش اسحاق را در مذبح کوهستانی قربانی خدای خویش کند. و باز همین خدا بود که با یعقوب، فرزند اسحاق، کشتی گرفت و چون نتوانست در طول شب بر او پیروز شود، و پگاه نیز نزدیک بود، یعقوب را برکت داد و او را اسرائیل<sup>۵</sup> نامید.<sup>۶</sup>

خدای // بنا به مقتضیات، و در طول زمان، به صفات گوناگونی مُتصِف شد. گاهی بعضی از این صفات به جای موصوف می نشستند و خدای // به نام آن صفت خوانده می شد؛ و گاهی صفت و موصوف با هم جمع می شدند و به صورت اسم خاص در می آمدند، و به مفهوم رَبّ به کار گرفته می شدند. در طول زمان این ترکیبها، که جمع صفت و موصوف بود، به جای اسم خدای // به کار برده شدند. مانند: توانای یگانه «الْأَشَدُّ»<sup>۷</sup> (El Echad)، توانای باوفا (El Hanne'eman)، توانای (خدای) حقیقت (El Ement)، خدای راست «الْصِّدِيقُ» (El Tsaddik) و ... و خدای بَسَنَدِه یا پروردگار «الْشَّدَّای» (El Shaddai) که آخرین نام خدای // بود.

از سوی دیگر گاهی نیز اسم // به صورت صفت به کار گرفته می شد؛ به عنوان مثال از اسم // صفت مفرد مؤنث الْوَاهُ (Eloah) به معنای: «به سوی خدا» و یا به صورت صفت جمع مذکر الْوَهیم (Elohim) به معنای: «مقدسان یا الهیون» ساخته شد. در زبان آرامی همین صفت به صورتِ اِلَهِی (Elahi) تحول پیدا کرد؛ و دوباره به صورت لقب برای یهوه خدای اسرائیل در آمد! همین واژه الْوَاهُ (Eloah) است که ابتدا به صورت اِل ایلَاهَ (El Ilah) و سپس در طول زمان به صورت الله (Allah) در آمده است.<sup>۸</sup>

تغییر نام اِلْشَّدَّای<sup>۹</sup> به یهوه Yahweh در زمان خروج موسی از مصر در محلی به نام جبل الله واقع در شبه جزیره سینا اتفاق افتاد. اِلْشَّدَّای در جبل الله بر موسی ظاهر شد و بعد از کمی گفت و گو و دادن دستورات: «موسی به خدا گفت اینک چون من نزد بنی اسرائیل برسم و بدیشان گویم خدای پدران شما مرا نزد شما فرستاده است و از من پرسند نام او چیست بدیشان چه گویم\* خدا به موسی گفت: «هستم آن که هستم = یهوه» (I Am that I Am = Yahweh) و به بنی اسرائیل چنین بگو «هستم = اِهْیَه» (Am = Ehyah) مرا نزد شما فرستاد»<sup>۱۰</sup> و به موسی امر کرد که نزد فرعون برو: «و به فرعون بگو خداوند چنین

می گوید اسرائیل پسر من و نخست زاده من است.»<sup>۱۱</sup>

در ابتدا یهوه هم مانند اِلْشَدایِ خدایی قبیله ای بود،<sup>۱۲</sup> نه خدای واحد؛ و تغییر نام ماهیت او را زیاد عوض نکرده بود. یهوه منکر وجود خدایان دیگر نبود. درست است که او از این که امتش برای شفا از بیماریهای خود گاهی از کمک سایر خدایان استفاده می کردند سخت برآشفته می شد؛ ولی در عین حال منکر شفا دهی خدایان دیگر نبود! خشم وی از آن بود که چرا امتش برای تمشیت امور خویش از وجود خدایان غیر استفاده می کند. در مقابل او هم التفات چندانی به امتهای دیگر و رستگاریِ آخرت آنها نداشت و آنان را "رجاسات زمین" می شمرد. او نجات را این دنیایی، و فقط برای امت اسرائیل، می خواست و وعده آخرت نمی داد. تمام هم و غم وی آن بود که امت محبوبش با امتهای دیگر مخلوط نشوند و از رجاسات آنها تأثیر نگیرند. او از امت خویش مصراً می خواست تا از او اطاعت کامل بنمایند و فرایض او را به نحو احسن به جای آورند تا، در مقابل، او ایشان را در این دنیا از شر امتهای دیگر مصون دارد. یهوه نه تنها جویای آن نبود که مردم بیرون از قوم را به دین امت خویش درآورد بلکه قوم را از این گناه منع می نمود.

غیرت یهوه در مورد قوم چنان بود که پس از صدها سال که از مهاجرت اسرائیل از مصر می گذشت از زبان سموییل نبی به شائول، پادشاه اسرائیل، فرمان می دهد: «یهوه صباوت چنین می گوید آنچه عمالیک به اسرائیل کرد به خاطر داشته ام که چگونه هنگامی که از مصر بر می آمد با او در راه مقاومت کرد\* پس الآن برو و عمالیک را شکست داده جمیع مایملک ایشان را بالکل نابود ساز و بر ایشان شفقت مفرما بلکه مرد و زن و طفل شیرخواره و گاو و گوسفند و شتر و الاغ را بکش» و وقتی شائول قوم عمالیک را همراه همه مایملک آنها نابود می کند، و فقط بهترین گوسفندان و گاوان و پرواریها و بره ها را، نه جهت خود و یا لشکرش بلکه، برای ذبح سوختنی خدا نگه می دارد، خشم خدا بر افروخته می شود که: «... آیا خداوند به قربانیهای سوختنی و ذبایح خشنود است یا به اطاعت فرمان خداوند. اینک، اطاعت از قربانیها، و گوش گرفتن (امر خدا) از (هدیه) پیه قوچها، نیکوتر است.»<sup>۱۳</sup> و شائول با استغفار تمام گوسفندان و گاوان و پرواریها و بره هایی را که برای ذبح در راه یهوه نگهداشته بود، به جای مذبح، در بیابان کشت! او حتی دستوری را که در ده فرمان به فرزندان اسرائیل در سینا داده است که: «هرگز دزدی مکن»، و پایه اخلاقی دین یهود را که «با همسایه ات چنان کن که می خواهی او با تو بکند»، در مورد مصریان زیر پا می گذارد و به موسی دستور می دهد: «اکنون به گوش قوم بگو که هر مرد از همسایه خود و هر زن از همسایه اش آلات نقره و آلات طلا بخواهند\* و خداوند قوم را در نظر مصریان محترم

ساخت...»<sup>۱۴</sup> تا هنگام خروج بدون بازگشت قوم از مصر، اسرائیلیان بتوانند به سهولت طلا و نقره همسایگان را از آنان قرض بگیرند و فرار کنند!

یهوه نه دانای مطلق بود و نه توانای مطلق و نه مالک زمان و مکان. او وقتی که حضور نداشت از کارهای امت خویش هم بیخبر می ماند. یهوه حتی خالق شیطان هم نبود. در نظر یهوه ارتکاب گناه به دلیل شقاوت و سرسختی امت بود که اوامر و شرایع او را نگاه نمی داشتند و روی به خدایان دیگر و رسوم امتهای دیگر می آوردند. گناه در شریعت یهود عبارت بود از سرپیچی از اوامر یهوه و روی آوردن به رسوم امتهای دیگر، و نه اطاعت و پیروی از شیطان. حیطة شیطان در خارج از چهارچوب قوم بود و اعمال شیطانی از آن راه بود که دامن قوم را می گرفت و خشم یهوه را بر می انگیخت. یهوه حتی صاحب بهشت و دوزخ، به صورتی که مسیحیان و مسلمانان می پندارند، نیز نبود (و نیست). پاداشها و عذابهای یهوه بیشتر این دنیایی بودند؛ و امر چندانی را به دنیای دیگر واگذار نمی کرد.

### داستان آفرینش در تورات

این خدای قبیله ای قوم یهود است که به مرور زمان تحول می یابد و آهسته آهسته به سوی خدای یگانه واقعی تغییر هویت پیدا می کند. این تحول به ناچار می باید با یک داستان آفرینش همراه باشد تا بتواند بازگو کننده جهان بینی این دین جدید توحیدی، و تعیین کننده روش زندگی در زیر لوای این دین، و توضیح دهنده معنای مناسک موجود در آن باشد. به این لحاظ است که تورات، به عنوان کتاب آسمانی، ناچار باید با یک داستان آفرینش شروع شود. منتها در تورات به جای یک داستان دو داستان آفرینش متفاوت وجود دارد که به نوعی در هم تنیده شده اند. داستان اول جدید تر، کوتاه تر، منطقی تر و به عمل خدای یگانه نزدیکتر است؛ و داستان دوم قدیمی تر، طولانی تر، افسانه آمیز تر و به عمل خدای قبیله ای نزدیکتر است. در عین حال در داستان جدید تر خدا (god) به سادگی خدا (God) نامیده می شود، ولی در داستان دوم که قدیمی تر است خدا به نام خداوند خدا (Lord God) نامیده می شود و برای اولین بار نام یهوه هم به میان آورده می شود. داستان اول چنین است:

«در ابتدا خدا آسمانها و زمین را آفرید\* و زمین تهی و بایر بود و تاریکی بر روی لجه و روح خدا سطح آبها را فرو گرفت\* و خدا گفت روشنایی شود و روشنایی شد\* و خدا روشنایی را دید که نیکوست و خدا روشنایی را از تاریکی جدا ساخت\* و خدا روشنایی را روز نامید و تاریکی را شب نامید و شام بود و صبح روزی اوّل\* و خدا گفت فلکی باشد در میان آبها و آبها را از آبها جدا کند\* و خدا فلک را بساخت و آبهای زیر فلک را از آبهای بالای فلک جدا کرد و

چنین شد\* و خدا فلک را آسمان نامید و شام بود و صبح بود روزی دوم\* و خدا گفت آبهای زیر آسمان در یک جا جمع شوند و خشکی ظاهر گردد و چنین شد\* و خدا خشکی را زمین نامید و اجتماع آبها را دریا نامید و خدا دید که نیکو است\* و خدا گفت زمین نباتات برویاند علفی که تخم بیاورد و درخت میوه که موافق جنس خود میوه آورد که تخمش در آن باشد بر روی زمین و چنین شد\* و زمین نباتات را رویانید علفی که موافق جنس خود تخم آورد و درخت میوه داری که تخمش در آن موافق جنس خود باشد و خدا دید که نیکو است\* و شام بود و صبح بود روزی سوم\* و خدا گفت نیرها در فلک آسمان باشند تا روز را از شب جدا کنند و برای آیات و زمانها و روزها و سالها باشند\* و نیرها در فلک آسمان باشند تا بر زمین روشنایی دهند و چنین شد\* و خدا دو نیر بزرگ ساخت نیر اعظم را برای سلطنت روز و نیر اصغر را برای سلطنت شب و ستارگان را\* و خدا آنها را در فلک آسمان گذاشت تا بر زمین روشنایی دهند\* و تا سلطنت نمایند بر روز و بر شب و روشنایی را از تاریکی جدا کنند و خدا دید که نیکوست\* و شام بود و صبح بود روزی چهارم\* و خدا گفت آبها به انبوه جانوران پر شود و پرندگان بالای زمین بر روی فلک آسمان پرواز کنند\* پس خدا نهنگان بزرگ آفرید و همه جانداران خرنده را که آبها از آنها موافق اجناس آنها پر شد و همه پرندگان بالدار را به اجناس آنها و خدا دید که نیکوست\* و خدا آنها را برکت داده گفت بارور و کثیر شوید و آبهای دریا را پر سازید و پرندگان در زمین کثیر بشوند\* و شام بود و صبح بود روزی پنجم\* و خدا گفت زمین جانوران را موافق اجناس آنها بیرون آورد بهایم و حشرات و حیوانات زمین به اجناس آنها و چنین شد\* پس خدا حیوانات زمین را به اجناس آنها بساخت و بهایم را به اجناس آنها و همه حشرات زمین را به اجناس آنها و خدا دید که نیکو است\* و خدا گفت آدم را به صورت ما و موافق شبیه ما بسازیم تا بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و بهایم و بر تمامی زمین و همه حشراتی که بر زمین می خزند حکومت نماید\* پس خدا آدم را به صورت خود آفرید. او را به صورت خدا آفرید. ایشان را نر و ماده آفرید\* و خدا ایشان را برکت داد و خدا بدیشان گفت بارور و کثیر شوید و زمین را پر سازید و در آن تسلط نمایید و بر ماهیان دریا و پرندگان آسمان و همه حیواناتی که بر زمین می خزند حکومت کنید\* و خدا گفت همانا همه علفهای تخم داری که بر روی تمام زمین است و همه درختهایی که در آنها میوه درخت تخم دار است به شما دادم تا برای شما خوراک باشد\* و به همه حیوانات زمین و به همه پرندگان آسمان و به همه حشرات زمین که در آنها حیات است هر علف سبز را برای خوراک دادم و چنین شد\* و خدا هر چه ساخته بود دید و همانا بسیار نیکو بود و شام بود و صبح بود روزی ششم\*

و آسمانها و زمین و همه لشکر آنها تمام شد\* و در روز هفتم خدا از همه کار خود که ساخته بود فارغ شد و در روز هفتم از همه کار خود که ساخته بود آرامی گرفت\* پس خدا روز هفتم را مبارک خواند و آن را تقدیس نمود زیرا که در آن آرام گرفت از همه کار خود که خدا آفرید و ساخت\*»<sup>۱۵</sup>

روایت دوم از داستان آفرینش بلافاصله بعد از روایت اول می آید:

«این است پیدایش آسمانها و زمین در حین آفرینش آنها در روزی که یهوه خدا زمین و آسمانها را بساخت\* و هیچ نهال صحرا هنوز در زمین نبود و هیچ علف صحرا هنوز نروبیده بود زیرا خداوند خدا باران بر زمین نبارانیده بود و آدمی نبود که کار زمین را بکند\* و مه از زمین برآمده تمام روی زمین را سیراب می کرد\* خداوند خدا پس آدم را از خاک زمین سرشست و در بینی وی روح حیات دمید و آدم نفس زنده شد\* و خداوند خدا باغی در عدن به طرف مشرق غرس نمود و آن آدم را که سرشته بود در آن جا گذاشت\* و خداوند خدا هر درخت خوش نما و خوش خوراک را از زمین رویانید و درخت حیات را در وسط باغ و درخت معرفت نیک و بد را\* و نهری از عدن بیرون آمد تا باغ را سیراب کند و از آن جا منقسم گشته چهار شعبه شد\* ... پس خداوند خدا آدم را گرفت و او را در باغ عدن گذاشت تا کار آن را بکند و آن را محافظت نماید\* و خداوند خدا آدم را امر فرموده گفت از همه درختان باغ بی ممانعت بخور\* اما از درخت معرفت نیک و بد زنهار نخوری زیرا روزی که از آن خوردی هرآینه خواهی مُرد\* و خداوند خدا گفت خوب نیست که آدم تنها باشد پس برایش معاونی موافق وی بسازم\* و خداوند خدا هر حیوان صحرا و هر پرنده آسمان را از زمین سرشست و نزد آدم آورد تا ببیند که چه نام خواهد نهاد و آنچه آدم هر ذی حیاتی را خواند همان نام او شد\* پس آدم همه بهایم و پرندگان آسمان و همه حیوانات صحرا را نام نهاد لیکن برای آدم معاونی موافق وی یافت نشد\* و خداوند خدا خوابی گران بر آدم مستولی گردانید تا بخت و یکی از دنده هایش را گرفت و گوشت در جایش پر کرد\* و خداوند خدا آن دنده را که از آدم گرفته بود زنی بنا کرد و وی را به نزد آدم آورد\* و آدم گفت همانا این است استخوانی از استخوانهایم و گوشتی از گوشتم از این سبب نساء نامیده شود زیرا که از انسان گرفته شد\* از این سبب مرد پدر و مادر خود را ترک کرده با زن خویش خواهد پیوست و یک تن خواهند بود\* و آدم و زنش هر دو برهنه بودند و خجلت نداشتند\*

و مار از همه حیوانات صحرا که خداوند خدا ساخته بود هوشیارتر بود و به زن گفت آیا خدا حقیقه گفته است که از همه درختان باغ نخورید\* زن به مار گفت از میوه درختان باغ می خوریم\* لکن از میوه درختی که در وسط باغ است خدا گفت از آن نخورید و آن را لمس

مکنید میادا بمیرید\* مار به زن گفت هرآینه نخواهید مُرد\* بلکه خدا می داند در روزی که از آن بخورید چشمان شما باز شود و مانند خدا عارف نیک و بد خواهید بود\* و چون زن دید که آن درخت برای خوراک نیکوست و به نظر خوشنما و درختی دلپذیر دانش افزا پس از میوه اش گرفته بخورد و به شوهر خود نیز داد و او خورد\* آنگاه چشمان هر دوی ایشان باز شد و فهمیدند که عربانند پس برگهای انجیر بهم دوخته سترها برای خویشتن ساختند\* و آواز خداوند خدا را شنیدند که در هنگام وزیدن نسیم نهار در باغ می خرامید و آدم و زنش خویشتن را از حضور خداوند خدا در میان درختان باغ پنهان کردند\* و خداوند خدا آدم را ندا در داد و گفت کجا هستی\* گفت چون آواز تو را در باغ شنیدم ترسان گشتم زیرا که عربانم پس خود را پنهان کردم\* گفت که تو را آگاهانید که عریانی آیا از آن درختی که تو را قدغن کردم که از آن نخوری خوردی\* آدم گفت این زنی که قرین من ساختی وی از میوه درخت به من داد که خوردم\* پس خداوند خدا به زن گفت این چه کار است که کردی زن گفت مار مرا اغوا نمود که خوردم\* پس خداوند خدا به مار گفت چون که این کار کردی از جمیع بهایم و از همه حیوانات صحرا ملعونتر هستی بر شکمت راه خواهی رفت و تمام ایام عمرت خاک خواهی خورد\* و عداوت در میان تو و زن و در میان دُریت تو و دُریت وی می گذارم او سر تو را خواهد کوبید و تو پاشنه وی را خواهی کوبید\* و به زن گفت آلم و حمل تو را بسیار افزون گردانم با آلم فرزندان خواهی زایید و اشتیاق تو به شوهرت خواهد بود و او بر تو حکمرانی خواهد کرد\* و به آدم گفت چون که سخن زوجه ات را شنیدی و از آن درخت خوردی که امر فرموده گفتم از آن نخوری پس به سبب تو زمین ملعون شد و تمام ایام عمرت از آن با رنج خواهی خورد\* خار و خس نیز برایت خواهد رویانید و سبزه های صحرا را خواهی خورد\* و به عرق پیشانی ات نان خواهی خورد تا حینی که به خاک راجع گردی که از آن گرفته شدی زیرا که تو خاک هستی و به خاک خواهی برگشت\* و آدم زن خود را حوا نام نهاد زیرا که او مادر جمیع زندگان است\* و خداوند خدا رختها برای آدم و زنش از پوست بساخت و ایشان را پوشانید\* و خداوند خدا گفت همانا انسان مثل یکی از ما شده است که عارف نیک و بد گردیده اینک میادا دست خود را دراز کند و از درخت حیات نیز گرفته بخورد و تا به ابد زنده ماند\* پس خداوند خدا او را از باغ عدن بیرون کرد تا کار زمینی را که از آن گرفته شده بود بکند\* پس آدم را بیرون کرد و به طرف شرقی باغ عدن کروبیان را مسکن داد و شمشیر آتشیاری را که به هر سو گردش می کرد تا طریق درخت حیات را محافظت کند\*<sup>۱۶</sup>

شرح تفاوت‌های مهمی که در این دو روایت از داستان آفرینش موجود است، و بیرون



کشیدن تناقضات انباشته شده در آن، و توضیح سرچشمه های احتمالی و تاریخهای تقریبی تکوین این دو داستان، به بررسی جداگانه ای نیاز دارد و از حوصله این نوشته خارج است؛ ولی در مجموع همین دو روایت است که اساس جهان بینی دین یهودی، و سپس دین مسیحی، را پایه می ریزد.<sup>۱۷</sup> در هیچ یک از این دو گزارش نه نامی از شیطان در میان است و نه فرشته و نه اشاره ای به بهشت یا دورخ شده است. شیطان و فرشته و بهشت و دوزخ در دوران بعد، یعنی پس از آشنایی یهودیان با ادیان ایرانی مزدیسنا در میانرودان، در متون دینی یهود رخ نشان می دهند. بدیهی ست که بدون وجود شیطان نمی توان توضیح داد که شر توسط چه هویتی به دنیای آفریده شده توسط خدای یگانه، خدایی که قرار است خیر محض باشد، راه یافته است. تورات هرگز جوابی قطعی به این سؤال بنیادی نداده است؛ ولی البته کوششهایی در این راه به عمل آورده است که مهمترین آن در کتاب ایوب منعکس است.

## ویرجینیا

### یادداشتها:

- ۱ - در مورد تکامل هوموساپین ها از جمله نگاه کنید به کتاب: "The Rise of Homo Sapiens: The Evolution of Modern Thinking" - نوشته Thomas Wynn و Frederick I. Coolidge
- ۲ - قرآن، سوره انعام، آیه ۵۹. تمام سوره ها و ترجمه های قرآن در این کتاب از قرآن سروش واحد احیای هنرهای اسلامی چاپ سال ۱۳۶۷ با ترجمه عبدالمجید آیتی گرفته شده است.
- ۳ - چنان که قوم بنی اسرائیل در موقع مهاجرت از مصر وقتی که در صحرا سرگردان شدند و از قدرت الٰه برای کمک به خود نومید گردیدند از اودست کشیدند و به پرستش گوساله زرین رو کردند. شاید به همین جهت هم بود که موسی اعلام داشت که بیهوه نامش را از الٰه نامش را از الٰه بیهوه تغییر داده است؛ تا به این طریق به قوم بنی اسرائیل خدای توانا گشته شده ای را معرفی نماید.
- ۴ - زادگاه ابراهیم شهر اور واقع در جنوب میانرودان بود. پدر وی تارح، که سه پسرش ابراهیم و هارون و ناحور قبل از هفتاد سالگی اش زاده شده بودند، پس از آن که پسران رازن داد تمام خانواده را از شهر اور به شهر حران کوچ داد تا از آن جا به سرزمین کنعان مهاجرت کنند؛ ولی در حران ماندگار شد تا آن که در سن دویست و پنج سالگی در همان جا در گذشت. بنابراین ابراهیم در زمان مرگ پدرش تارح بایستی بیش از یکصد و سی و پنج سال می داشته است! در حالی که تورات می گوید که او در زمان خروج از حران و مهاجرت به ارض موعود هفتاد و پنج سال داشت! (تورات سفر پیدایش باب ۱۱ آیه های ۲۶ تا ۳۳ و باب ۱۲ آیه های ۴-۵)
- تمام متن تورات و انجیل در این نوشته از کتاب عهد عتیق و عهد جدید، که در سال ۱۹۰۴ به همت انجمن پخش کتابهای مقدسه در میان ملل به چاپ رسیده است، برداشته شده است.
- ۵ - اسرائیل (به معنای: مبارزه کننده، زورآرما یا ستیزنده با خدا) لقبی است که الٰه خدای پس از کشتی گرفتنش با یعقوب، پسر کهتر اسحاق و نوه ابراهیم خلیل الله، و ناتوانیش از پیروزی بر وی، به یعقوب می دهد. از آن جایی که از نواده های ابراهیم فقط پسران یعقوب هستند که به مصر کوچ می کنند و در آن جا ساکن می شوند، این آیه معنای خاصی دارد که

قوم اسرائیل فقط شامل فرزندان یعقوب هستند؛ و فرزندان عیسو، نخست زاده اسحاق، که برادرش یعقوب نخست زادگی او را به پهنای آشی خریدده است، و برکت پدر را با حیلۀ مادرش رفته از او ربوده، جزو قوم اسرائیل به حساب نمی آیند. در تورات بارها واژه اسرائیل و یعقوب، و یا پسران یعقوب و بنی اسرائیل، به جای هم به کار رفته است. از جمله در سفر اعداد باب بیست و سوم آیه هفت که بلعام می گوید بالاق ملک موآب مرا از کوه های مشرق آورده که: «بیا یعقوب را برای من لعنت کن و بیا اسرائیل را نفرین نما». عیسو، نخست زاده اسحاق و برادر یعقوب، را پدر قوم آدوم می دانند. مردم آدوم، پس از بازگشت فرزندان یعقوب از مصر، بارها مورد حمله بنی اسرائیل قرار گرفتند.

۶ - تورات، سفر پیدایش، باب ۳۲، آیه های ۲۷-۲۹. خدا در این برخورد گرچه نام اسرائیل را به یعقوب داد ولی نام خویش را برای وی آشکار نکرد.

۷ - در این جا باید توجه داشت که نباید نام خدای ال را با حرف تعریف ال در زبان عربی متشابه گرفت.

۸ - برای ریشه یابی واژه ال‌ش‌دای و معانی آن از جمله رجوع کنید به: "El Shaddai - Wikipedia, the free encyclopedia" یا: "<http://www.concordant.org/expohtml/GodAndChrist/onegod3.html>"

۹ - تمام اسماء قدیمی خدا در متنهای ترجمه انگلیسی تورات به واژه "Lord" یا "Lord God" و در متنهای فارسی به واژه خدا، خداوند و گاهی هم خداوند خدا برگردانده شده است که برای فهم درست تورات بسیار مشکل آفرین است. به خصوص در متن ترجمه فارسی باید بسیار دقت کرد که منظور از «خدا» یا «خداوند» یا «خداوند خدا» کدام یک از مراحل خدایی «ال» است. در انگلیسی لاقول تفاوت "Lord" با "god" یا "God" کمی مشخص تر است؛ اما در فارسی این تفاوت مشخص نیست.

۱۰ - تورات، سفر خروج، باب سوم، آیه ۱۳ و ۱۴. در ضمن در اصل عبری تورات احتمالاً فعل هستم به صورت آینده صرف شده بوده است.

۱۱ - تورات، سفر خروج، باب چهارم، آیه بیست و دو. در تورات بارها از «پسران خدا» نام برده شده است. ولی این نخستین بار است که خداوند از نخست زاده خویش صحبت می کند. آیا اعتقاد به این که خدا صاحب فرزندان است پایه ای برای فرزند خدا نامیده شدن عیسی مسیح نبوده است؟

۱۲ - جالب است که برعکس خدایان قبیله ای هیچ یک از خدایان شهری به سوی خدای واحد تحول نیافتند. حتی مردوک خدای بزرگ بابل نیز هرگز به صورت خدای واحد به تصور نیامد. گویا محیط شهری تحول خدای شهر به خدای واحد را بر نمی تابد.

۱۳ - سه نقل قول بالا از تورات کتاب اول سموئیل باب پانزدهم آیه های ۲ و ۳ و ۲۲ برداشته شده است.

۱۴ - تورات، سفر خروج، باب یازدهم، آیه دو.

۱۵ - تورات، سفر پیدایش، تمامی باب اول، و باب دوم، آیه های ۱-۳. رسم الخط این قسمت تغییر داده شده است تا آسانتر خوانده شود.

۱۶ - تورات، سفر پیدایش، باب دوم، آیه های ۴-۱ و ۱۵-۲۵، و تمامی باب سوم. رسم الخط این قسمت تغییر داده شده است تا آسانتر خوانده شود.

۱۷ - درباره داستان آفرینش در اسلام رجوع کنید به/ایران شناسی، بهار ۱۳۹۲

## چرا پس از مولانا جلال الدین تا زمان حافظ چهره شاخص دیگری در عرصه ادب فارسی پدید نیامد؟<sup>۱</sup>

به راستی منظور از این پرسش چیست؟ چنانچه سؤال را سؤال موجهی بدانیم قهراً باید دو فرض را در آن بپذیریم: یکی این که مولانا شاعر و اندیشمندی ست «شاخص» و دیگر آن که احدی به شاخصیت او تا زمان حافظ به وجود نیامده است. اگر مولانا آن اندازه شاخص بوده که تا ظهور حافظ عدیل و نظیری نداشته، باید او را، به تعبیر دیگر، استثنایی خواند. البته، شاخص بودن حافظ نیز تلویحاً مفروض است. برای اثبات استثنایی بودن مولانا لازم است اولاً تحقیق کنیم که چه ویژگیهایی در شخصیت او بوده که پس از او به مدت بیش از یک قرن در هیچ کس دیگر یک جا جمع نیامده است؟ مؤلفه های وجودی او چه بوده که او را، به اصطلاح، تافته جدابافته ای کرده است؟ در ثانی ببینیم چه عواملی در استثنایی شدن مولانا مؤثر بوده است.

تعیین این که خصوصیات شخصی مولانا چه بوده و چه عناصری وجود مادی و معنوی او را شکلی استثنایی بخشیده است از فاصله ای افزون بر ۷۰۰ سال که از روزگار او می گذرد، بی واسطه و به طور مستقیم ناممکن است. نه می توانیم با آزمونهای گوناگون هوش او و حافظه او را اندازه گیری کنیم و نه می توانیم در آزمایشگاههای روان شناسی به کمک مطالعات دقیق و معیارهای علمی و حتی الامکان عینی ساختار روانی و جسمانی وی را بسنجیم و، مثلاً، بفهمیم بهره هوشی و وضعیت مغزی او چگونه بوده است.

از نزدیکان و محرمان روز و شب او نیز هیچ یک در دسترس ما نیستند که ما را در این

مهم یاری کنند. آیا، به فرض محال، اگر آشنایان و مریدان صمیم مولانا، همچون سلطان ولد، صلاح الدین زرکوب، حسام الدین چلبی و، از همه مهمتر، شمس تبریز، زنده می بودند می توانستند مولانا را آن طور که بود به ما بشناسانند؟ بعید می نماید! بر فرض هم که اینان او را چنان که بود شناخته باشند، اطلاعاتی که ما را متقاعد کند از ایشان به ما نرسیده است. اولین خلیفه و مراد و مرید مولانا، صلاح الدین زرکوب، سوادى نداشت که چیزی بنویسد. حسام الدین هم که خط و ربطی داشت ظاهراً چنان مجذوب مولانا بود که به فکرش نمی رسید که آنچه را در مراد و مربی خویش می دید به قید کتابت درآورد. اشارات شمس نیز گرچه از مرد بزرگی که مورد قبول طبع مشکل پسند او بوده است خبر می دهد، با این همه، چیزی را چنان به شرح نمی گوید که از آن بتوان تصویری تمام عیار از آن مرد بزرگ ترسیم کرد و بر اساس آن استثنایی بودن وی را ثابت نمود. حتی آنچه بهاء الدین محمد معروف به سلطان ولد، در مثنویهای خود از خلق و خو و مراتب علمی و روحانی پدرش گفته - با همه ارزش آن - باز به مثابه کوزه ای است که آب دریا را بر نمی تابد. نسبت به سندیت آنچه دو زندگینامه نویس معروف مولانا جلال الدین، یعنی احمد افلاکی صاحب مناقب العارفین، و فریدون سپهسالار مؤلف رساله در احوال مولانا جلال الدین مولوی درباره وی نگاشته اند تردیدها ابراز شده است. حرفهای آنان هرچه هست مسلماً از ذهن و زبان دو مرید شیفته و ارادتمند احساسات زده ای برآمده که جز چیزهای خارق العاده و کردار و گفتار شگفت انگیز در او نمی دیده اند به قسمی که آن مقدار واقعیاتی را هم که نوشته اند دستخوش آسیب سخنان غریب و عجیبی قرار داده اند که یا زائیده تخیلات خودشان یا مستند به مسموعات مبالغه آمیز و ثابت نشده آنان است.

**معتبرترین منبع.** با این حساب، ما می مانیم و آفرینشهای فکری و ذوقی مولانا، به ویژه مثنوی و دیوان غزلیات او، که یقیناً موثق ترین منبع مراجعه برای پی بردن به عوامل استثنایی شدن اوست. آنهایی هم که خواسته اند، نه بر پایه گفته های کم اعتبار و اغلب بی اساس دیگران، بلکه مستند و محققانه درباره این شاعر اندیشمند نظر بدهند، مستقیماً و بیشتر به افکار و ذوقیات خود او استناد کرده اند. بنابراین، می توان با اطمینان گفت که مولانا استثنایی ست به دلیل آن که آثار فکری و هنری / ذوقی او استثنایی ست. بر عبارت «به دلیل» تأکید می کنیم زیرا این آثار مولاناست که بر استثنایی بودن وی دلالت می کند نه این که او استثنایی ست به سبب آن که آثارش استثنایی ست.

**عوامل مؤثر.** در توضیح و تکمیل آخرین جمله یاد شده در بالا می گوئیم که آثار فکری و ذوقی مولانا، در معنایی دقیق، خود معلول عللی دیگرند. پس باید دید چه شرایطی

دست به دست هم داده تا این آثار خلق شده است. پووهشگران معمولاً این شرایط را زیر عنوان محیط خانواده، و زمان و مکانی که شخص مورد تحقیق در آن پرورش یافته، زندگی کرده و تجربه آموخته است بررسی می کنند. نخستین پرسشی که به نظر می آید این است که آیا در خانواده سلطان العلماء، پدر مولانا، چه اوضاع استثنایی وجود داشته و چه اتفاقات نامتعارفی رخ داده که حاصل آن مولانای استثنایی بوده است؟ تا آن جا که از گزارشهای مربوط به دوران کودکی و نوجوانی مولانا بر می آید، اتفاق خاصی که بتوان آن را علت استثنایی شدن او بدانیم به چشم نمی خورد. روال و رویدادهای زندگی او لااقل تا ۴۰ سالگی که با شمس تبریز دیدار می کند، کمابیش مشابه اوضاع زندگی هزاران هزار نفر دیگر بوده است. به نظر نمی رسد تربیتی که زیر نظر پدر دیده، چنان استثنایی بوده که از او فردی استثنایی ساخته باشد، چه اگر تربیت پدر تا این حد مؤثر بوده است، باید برادر او، حسین و سه خواهرش<sup>۲</sup> نیز از این استثنایی بودن سهمی می بردند. تا زمانی هم که سایه پدر در قونیه از سر مولانا کم شد، باز شاهد اتفاق غیر متعارفی که منحصر به او بوده باشد نیستیم. بنابراین، در کنار تربیت خانوادگی باید در پی یافتن عوامل دیگری برویم.

**عصر مولانا.** آیا رمز استثنایی بودن مولانا را باید در عصر حیات (۶۰۴ - ۶۷۲ ق/

۱۲۰۹ - ۱۲۷۳ م) وی جست و جو کرد؟ قرن هفتم هجری قمری چه ویژگیهای استثنایی خاصی متفاوت با قرون پیشین داشت که احتمالاً از جلال الدین فردی استثنایی ساخت؟ گمان نمی رود که در نفس آن برهه از زمان کیفیات اسرارآمیزی وجود داشت که آن را از دیگر برهه های زمان که همه مخلوق یک آفریدگارند ممتاز و جدا کرده است. ممکن است اعتراض شود که صرف زمان نمی تواند نقشی در شکل بخشی به انسانها ایفا کند بلکه مهم رویدادهایی ست که در قالب زمان رخ می دهد. این البته نظر درستی ست، منتها باید متذکر بود که رویدادها نه فقط در قالب زمان که در ظرف مکان اتفاق می افتد.

پس، به این جا می رسیم که بگوییم اتفاقاتی که در فاصله بلخ تا قونیه در طی ۶۸ سال عمر مولانا (بیشتر قرن هفتم) حادث شد، به گونه ای در ساختن شخصیت استثنایی وی مؤثر بود. مهمترین و اثربخش ترین حادثه ای که در این دوره پیش آمد کرد - و شاید پس از سیطره اعراب بر ایران بیشترین تأثیر را در گرداندن مسیر سرنوشت ایران و تاریخ آن داشته است - تاخت و تاز مغول به این سرزمین بوده است. همان طور که معروف است، خانواده مولانا در دمام این رویداد به خارج از ایران بزرگ آن زمان نقل مکان کردند. معمولاً مورخان و نویسندگان تاریخ ادبی ایران حمله مغول را برای فرهنگ و ادب ایران فاجعه بار توصیف کرده اند. مولانا مستقیماً در معرض این فاجعه نبود. پس آیا می توان نتیجه گرفت

که دور بودن او از طوفان تهاجمات مغول موجب شد که وی در سرزمینی به مراتب آرام تر و در سایه حمایت سلاطین سلجوقی آسیای صغیر پرورش یابد، نسبتاً آزادانه و بدون بیم جان به حلب و دمشق سفر علمی کند و سرانجام آن شود که شد؟ آیا چنانچه سلطان ولد در بلخ، وُخْش، فرغانه و سمرقند می ماند و به وعظ و ارشاد ادامه می داد و، لذا، فرزندش جلال الدین به آسیای صغیر نمی رفت، مولانایی که ما می شناسیم نمی شد؟ اگر جواب منفی است باید پرسید که آیا اجزای سازنده محیط زندگی او و کیفیات زمانی و مکانی خاص وطن جدید چه بود که از وی چهره ای استثنایی برآورد؟ به طور غیر مستقیم این نتیجه را هم می توان گرفت که شرایط سیاسی، اجتماعی، و فرهنگی ایران عصر مغول به گونه ای شده بود که از عهده پروراندن استثناهایی چون مولانا بر نمی آمد. ظاهراً دلیلهایی نیز می توان در تأیید این ادعا پیشنهاد کرد: دلیلهایی که بارها و بارها در تاریخهای ادبی از آنها یاد می شود. باور غالب تا کنون این بوده که در ایران ویران که همگان غم نان و بیم جان داشتند و شهرها دستخوش خونریزیها و تبهکاریهای مغولان بود جایی برای تربیت افراد استثنایی باقی نمی گذاشت. جنبه ای از دوران حکومت مغولان که بسیاری از اهل تحقیق معمولاً آن را سبب نزول سطح شعر و شاعری در این دوره دانسته اند این است که چون ایلخانان و کارگزارانشان در ولایات ایران زبان فارسی نمی دانستند یا خوب نمی دانستند و لذا با شعر الفتی نداشتند، به این حوزه بی توجه بودند. این به احتمال قوی می توانسته به کاسد شدن بازار شاعری کمک کرده باشد، اما نتوانسته مانع پیدا شدن شاعران استثنایی شده باشد. (ضمناً نباید فراموش کرد که به غیر از مغولان ناآشنا به شعر فارسی وزیران و کارگزاران فرهیخته و خوش طبعی نیز بوده اند که از اهل علم و ادب حمایت می کردند). به علاوه در عصر مغول، و از پی آن، دوران تیموریان در عرصه هایی غیر از شاعری چهره های برجسته ای ظهور کردند که - در محدوده تخصصهای خود - دست کمی از مولانای ما نداشته اند. شماری از بهترین تاریخ نگاران، مَنجَمان، ریاضی دانان، و هنرمندان متعلق به همین دوره اند.

باری، به رغم اوضاع آشوب زده ایران قرن هفتم، در فاصله حمله مغول در حدود ۶۱۴ ق تا زمان حافظ (۷۲۶ - ۷۹۲ ق / ۱۳۲۶ - ۱۳۹۰ م) شاعران توانایی مانند کمال الدین اسماعیل اصفهانی (د. ۶۳۴ ق / ۱۲۳۷ م)، فخرالدین عراقی (د. ۶۸۶ ق / ۱۲۸۸ م)، مجد همگر (د. ۶۷۸ ق / ۱۲۸۷ م)، شیخ محمود شبستری (د. ۷۲۰ ق / ۱۳۲۰ م)، اوحدی مراغی (د. ۷۳۸ ق / ۱۳۳۸ م)، خواجهی کرمانی (د. ۷۵۳ ق / ۱۳۵۲ م)، و سلمان ساوجی (د. ۷۷۸ ق / ۱۳۷۶ م) بودند که بی انصافی ست اگر دست کم گرفته شوند. بزرگترین

سخنسرای ایران - لااقل به زغم اکثر فارسی زبانان - سعدی (د. ۶۹۰ - ۶۹۴ ق/ ۱۲۹۱ - ۱۲۹۵ م) نیز از درون همین شرایط برخاست. ممکن است گفته شود که شیخ سی سالی از عمرش را بیرون از مرزهای ایران گذرانید. باین حال، دور می نماید که اقامت، یا، دقیقتر بگوییم، سیر و سفر در سرزمینهای غریب، تا این اندازه اثر داشته که از او فردی استثنایی ساخته باشد؛ مخصوصاً که سعدی نه از کودکی از ایران سفر کرد و نه تا پایان عمر در غربت زیست. نگارنده امیدوار است سخنش به خطا تعبیر نشود. او نمی گوید که شرایط زمانی و مکانی در ساختن افراد بی تأثیر است. مسلماً هر کس، به قول معروف، فرزند زمان خود و برآمده از محیط اجتماعی و جغرافیایی - فرهنگی خود است. نکته اصلی این است که به آسانی نمی توان ادعا کرد که از صرف همین محیط است که افرادی استثنایی بر می خیزند. عوامل دیگری نیز باید در کار باشد.

بنابراین اگر سبب استثنایی شدن مولانا را نتوان تماماً در زمان و مکان زندگی او پیدا کرد، و نیز اگر بپذیریم که شرایط زمانی و مکانی او بیش و کم مشابه شرایط هزاران هزار نفر دیگر در عرصه های شاعری و غیر شاعری بود، پس چه عوامل دیگری می توانسته مولانا را تا به این حد استثنایی متمایز کند؟

تا این جای بحث ما ناظر به عوامل عمده جغرافیایی - فیزیکی، نسبتاً عام و اساساً خارج از جهات شخصی تر و اختصاصی تر مولانا بود. بگذارید برویم نزدیکتر به خود مولانا و عالم ذهنی و معنوی او. نزدیکترین منزل به این عالم، آفرینشهای فکری و ذوقی اوست. آنچه دانش پژوهان ایرانی و فرنگی را در روزگار معاصر به اعجاب و تحسین واداشته و مبنای داوری آنها درباره شخصیت مولانا بوده است همین آفرینشهاست نه آن کارهای غریب و عجیب و خارق عادت که تذکره ها و اولیا نامه ها به وی نسبت داده اند. بیشتر اشاره شد که آثار استثنایی زاینده ذهنی استثنایی ست، و چون دیگر وجود جسمانی مولانا در اختیار ما نیست که به روشهای آزمایشگاهی استعدادها و قوای مغزی و روحی وی را اندازه گیری کنیم، مجبوریم به مقداری نظریه پردازی و اندیشه های نیمه فلسفی متوسل شویم، و برای لحظاتی از عالم محسوس به عالم نامحسوس، نامریی، و فراتجربی برویم. وقتی اسباب استثنایی شدن مولانا را در شرایط بیرونی او پیدا نمی کنیم، چاره ای نداریم جز این که دست کم حدس بزنیم که ساختار وجودی او - طبق قانون احتمالات ژنتیکی - با دیگران تفاوت داشته است. البته چنین حدسی چندان هم غیر علمی و خیال پردازانه نیست. سالهاست که می شنویم و می خوانیم که در شرایط فلان و بهمان ترکیبات شیمیایی و اتفاقات فیزیولوژیایی، فردی ممکن است با فلان ویژگیهای ذهنی و بهمان مختصات هوشی

متولد شود. بنابراین، پُر بیراه نرفته ایم که بگوییم اتفاقاتی از این دست نیز به هنگام انعقاد نطفه مولانا رخ داده است. درباره چنین اتفاقاتی بسیار هم خواننده هم شنیده ایم. پیش می آید که، مثلاً، از دو پسر یا دو دختر خانواده ای واحد یکی نابغه و دیگری عقب افتاده از آب در می آید. وقتی بر اثر این فعل و انفعالات ژنتیکی قوه درک و حافظه فردی فوق العاده باشد، قادر است از دنیای مادی و معنوی گذشته و حال خود بیشتر، گسترده تر، و عمیق تر در خود هضم و جذب کند؛ و حتی افکار و سخنان پیشینیان را بهتر و مؤثرتر بازگوید و از آنها نتیجه گیریهای عمیقتری بکند، چنان که مولانا چنین کرد. استعداد فوق العاده ناشی از عوامل ژنتیکی در مولانا بود که پذیرای تأثیر نفس گرم شمس تبریز شد و از او کانونی آتشناک در وجود آورد. شمس در طول سفرهای دور و درازش با مشایخ و عالمان بسیاری دیدار کرده بود، ولی تنها مولانا بود که در او چیزهایی را دید که دیگران نمی دیدند: دیدنی که مسیر زندگی او را به کلی عوض کرد. او این حدت نظر و بصیرت را از کجا پیدا کرده بود که به واسطه آن در صلاح الدین، این زرکوب عامی قونوی، جاذبه هایی کشف کرد که آن گونه دلبسته او شد، به حدی که وی را حتی به خلیفگی خویش برگزید.

مفهوم علمی و امروزی ژنتیکس یادآور مفهوم سابقه دارتر «فطرت» است که، مخصوصاً از دید پیشینیان، کمابیش همان کاری را می کند که سرنوشت و تقدیر می کند، با این تفاوت که سرنوشت خارج از وجود انسان، ولی فطرت گاه داخل وجود او تصور می شود، اما به نظر می رسد که هر دو مسیر و خوب و بد زندگی هر فرد را رقم می زنند. حافظ در این بیت:

می خور که عاشقی نه به کسب است و اختیار / این موهبت رسید ز میراث فطرتم

میخواری و عشقبازی را نه اکتسابی می داند نه اختیاری. طبق این نظر نیز استثنایی بودن مولانا باید اقتضای فطرت او بوده باشد.

**دو عامل متفاوت.** دو عامل دیگر را، که شاید نتوان با دلایلی علمی آنها را تأیید کرد، نباید ناگفته گذاشت. نگارنده نه می تواند این دو عامل را به طور مستدل ثابت کند و نه دلیلی در رد آنها دارد. سبب طرح آنها هم لزوماً نه به لحاظ آن است که نگارنده خود به آنها اعتقادی دارد یا ندارد، بلکه از آن نظر است که در تفکرات سنتی ما همیشه این عوامل مطرح بوده است. در گذشته، شاید در عصر حاضر نیز، بسیاری از مردم معتقد بوده اند که چنین عاملهایی در ساختار وجودی، وضعیت ذهنی، کیفیات روحی، و حتی خوشبختی و بدبختی انسانها تأثیر دارند: یکی هیأت و حرکت اجرام سماوی و دیگری تأثیرات غیبی.



طبق احکام نجوم قدیم امور انسانها تحت تأثیر مواضع ستارگان و گردش افلاک تعیین می شود. در ادبیات فارسی، مخصوصاً در آثار منظوم، بارها و بارها به ترکیباتی چون کوکب بخت، ستاره اقبال، چرخ کجمدار، فلک دون پرور، طالع دون، چرخ بوقلمون، دست روزگار، قلم سرنوشت، آسمان سفله پرور، و مانند اینها بر می خوریم که همه حاکی از این است که سعد و نحس بشر، کمال و نقصان، و عزت و خذلان او تابع طرحی ست که فلک برای او ریخته است، همان فلکی که حافظ از یاران کمک می طلبد تا سقف آن را بشکافند و «طرحی دیگر» اندازند. خواجه با اصطلاحات نجومی مضامین متفاوتی ساخته که نشان می دهد اجرام سماوی در خوب و بد زندگی زمینیان دخیل اند. یک جا «ارغنون ساز فلک» (ستاره زهره) را دشمن اهل هنر می داند<sup>۳</sup> و در جایی دیگر بر طالع خود می بالد و آن را با طالع زاهد مقایسه می فرماید؛<sup>۴</sup> و باز آن جا که می خواهد از گیرایی چشم عاشق کُش معشوق شکوه کند، طالع و ستاره را بیگانه می خواند.<sup>۵</sup> با وجود این، گاهی هم خود در عجب است که طالع او به هنگام زادن چگونه بوده است.<sup>۶</sup> خیام نیشابوری را با این که معتقد بود در راه عقل «چرخ از من و تو هزار بار بیچاره تر است»، با لحنی شکایت آمیز چنین می گوید: «ای چرخ فلک خرابی از کینه توست/ بیدادگری پیشه دیرینه توست». میرزا ابوالقاسم قائم مقام نیز عزت و ذلت انسانها را به «روزگار» نسبت می دهد:

روزگار است آن که گه عزت دهد گه خوار دارد / چرخ بازیگر از این بازیچه ها بسیار دارد

بنابراین عقیده کهن آیا نمی توان استدلال کرد که استثنایی شدن مولانا هم تحت تأثیر فلک سازگار - و نه فلک کجمدار - بوده است؟ گاه وظیفه تأثیرگذاری فعالیت‌های فلکی به عهده تقدیر یا سرنوشت گذاشته شده، که از آن به «حکم قضا» نیز تعبیر شده است. سهم هر کس را، کم یا بیش، از دیوان قسمت حواله کرده اند.<sup>۷</sup> پس با این حساب، سهم مولانا به حکم سرنوشت استثنایی بوده است. به احتمال زیاد مراد از «استاد ازل» نیز چیزی در حدود همین تعبیرات است.<sup>۸</sup>

و اما عامل دوم از «دو عامل متفاوت» نیروهای غیبی ست، که اتفاقاً هم مولانا هم حافظ بسیار از آن سخن می گویند. عالم الغیب و الشهادة مفهومی قرآنی ست، عالم شهادت یعنی عالم پیدا و عیان، و عالم غیب یعنی جهان نامرئی و نهان. در تفکر اسلامی برای عالم غیب اهمیت فوق العاده ای قائل شده اند، زیرا بسیاری از اتفاقات بزرگ که از عهده عالم شهادت بر نمی آید، به یمن نیروهای غیبی صورت می پذیرد. اصطلاحاتی چون دست غیب، امدادهای غیبی، واردات غیبی، پیام غیبی، هاتف غیب و نیز سروش و سروش

عالم غیب با توجه به نقش ساحتی ناپیدا که تنها خداوند از چند و چون آن خبر دارد، ساخته شده اند.<sup>۹</sup> آب حیات و تازه براتی که در شبی فرخنده، وقت سحر، به خواجه شیراز دادند به ظن قوی از همین ساخت بوده است.<sup>۱۰</sup> نزدیک به این معانی، یا شاید مرادف با آنها، تعبیر «فیض» است که در سروده های مولانا و حافظ فراوان به چشم می خورد، از جمله در ترکیب «فیض روح القدس».<sup>۱۱</sup>

مولانا گاه لفظ عدم را به معنای عالم غیب به کار می برد. «عدم» که در تصور ما مرادف هیچ و خلأ مطلق و متضاد «وجود» است نزد مولانا منشأ وجود است، عالمی که با ما «هزاران سال» فاصله دارد لیکن از طریق دل می توان این فاصله را به یک دم پیمود: حُطُوتَانِ وَ قَدْ وَصَلَتْ. وصف این عدم را که همه نگران آنند از زبان خود مولانا می شنویم:

این عدم خود چه مبارک جای است	که مددهای وجود از عدم است
همه دلها نگران سوی عدم	این عدم نیست که باغ ارم است
این همه لشکر اندیشه دل	ز سپاهان عدم یک علم است
ز تو تا غیب هزاران سال است	چو روی از ره دل یک قدم است. <sup>۱۲</sup>

نتیجه ای که نگارنده می خواهد تا این جا از بحث خود بگیرد این است که استثنایی بودن مولانا را نمی توان به سادگی و با اطمینان خاطر تنها به عوامل بیرون از شخص او و عناصر مادی منسوب کرد. بی تردید عواملی چون تربیت خانوادگی، تعلّم نزد مربیان و ارباب دانش و شرایط تاریخی تأثیراتی در وی داشته اند، لیکن به نظر نمی رسد که همه چیز به همین جا ختم شده باشد. حتی از گفته های خود او هم بر می آید که عوامل دیگری نیز در کار بوده است، منتها این دسته عوامل مانند دیگر عوامل، ملموس و سنجیدنی نیستند. نگارنده تمایل دارد بر عوامل ژنتیکی و فعل و انفعالات ارثی «خارج از روال معمول» تأکید کند، ولی نمی تواند از منابع روحانی و عوامل فراتجربی که خود مولانا هم از آن سخن می گوید آسان بگذرد گرچه نمی تواند آنها را با روشهای تجربی ثابت کند. مراد عبارت «از خارج از روال» تصریح به این نکته است که قانون توارث، یعنی انتقال ویژگیهایی از نسلی به نسل دیگر، تا حدّ زیادی قابل پیش بینی به نظر می رسد؛ و محتملاً به همین سبب نیز «قانون» خوانده می شود. مع ذلک، هر از چند گاه - ولی نه به کرات - از این روال معمول عدول می شود. حدس می توان زد که بر اثر این رفتار غیر معمول و غیر قابل پیش بینی قانون توارث و فعل و انفعالات ژنتیکی خارج از روال، زمینه مستعد برای به وجود آمدن استثناها فراهم می شود.

پس از مولانا. بخش دوم گفتار حاضر مربوط است به پاره دیگر پرسش بالا که چرا بعد از مولانا تا ظهور حافظ به شاعر و متفکری هم طراز او در عرصه ادب فارسی بر نمی خوریم. این پرسش تا چه اندازه موجه است؟ آیا فرض سؤال این است که مولانا و حافظ دو شاعر استثنایی همسان و هم سنخ همد که در دو نقطه از تاریخ ادبی ایران پیدا شدند با ۱۲۰ سال فاصله میان درگذشت اولی و درگذشت دومی؟ یا، به عبارت دیگر، با ۴۶ سال تفاوت زمانی میان وفات مولانا و تولد خواجه؟ اگر فرض و تصور پرسش کننده دو چهره از نوعی واحد و قابل تطبیق در تمامی ابعاد باشد، پرسش چندان معقولی به نظر نمی رسد. چنانچه فرض را بر این بگذاریم که مولانا و حافظ هر دو استثنایی بوده اند، بی گمان استثنایی بودن آنها از یک جنس و یک گونه یکسان نمی تواند بوده باشد. بدیهی ست هر یک می توانند در قلمرو خاص خود استثنایی باشند. حافظ تکرار مولانا نبود؛ اگر غیر از این می بود هیچ کدام استثنایی نمی بودند. استثنائات همیشه آنهایی هستند که، هر یک در محدوده خویش، بیرون از صف معمولیها و متعارفها ایستاده اند. نتیجه قهری این استدلال این است که استثناها نمی توانند متعدد باشند. استثناها نادره های دوران هستند و، بنابراین، دیر به دیر باید انتظار آنها را کشید. مگر می شود هر یکی دو سال، مثلاً پیامبری ظهور کند و باز بتوان نام پیامبر بر او نهاد؟ ابیات حکیم سنایی در این جا بسیار مناسب پیدا می کند:

سالها باید که یک سنگ اصلی زآفتاب	لعل گردد در بدخشان با عقیق اندر یمن
ماهها باید که تا یک پنبه دانه زآب و خاک	شاهدی را خله گردد یا شهیدی را کفن
روزها باید که تا یک مشت پشم از پشت میش	زاهدی را خرقه گردد یا حماری را رسن
عمرها باید که تا یک کودکی از روی طبع	عالمی گردد نکویا شاعری شیرین سخن

بنابراین، اگر می بینیم پس از مولانا تا نیمه دوم قرن هشتم شاعر اندیشمندی به قد و قواره او نداشته ایم نباید زیاد شگفت زده شویم. هر سال نمی توان یک مولانای دیگر داشت، و زیبایی و شگفتی آفرینش هم در این است. باید دهها گوینده فرودست او و سعدی و حافظ باشند تا این سه، به قول معروف، بیشتر گل کنند. به گفته سعدی شیراز: «اگر شبها همه قدر بودی شب قدر بی قدر بودی». لطف منظومه شمسی در این است که فقط یک خورشید دارد! شهرت جهانی میکلا آنتز در نقاشی و شکسپیر در نمایشنامه نویسی، در میان دهها بل صدها نگارگر و نویسنده جز در یگانه و فرید بودن آنها در چه می تواند بوده باشد؟

**حافظ استثنایی دیگر.** علی القاعده به دلیل استثنایی بودن شعر خواجه او را استثنایی می دانیم. از این لحاظ همه آنچه در مورد مولانا گفته شد در مورد حافظ نیز صادق است. تا آن جا که از شرح زمان و مکان زندگی او بر می آید پدیده خارق العاده ای در آن دیده نمی شود که بتواند عمده سبب برجستگی استثنایی او به حساب آید. بارزترین وجه تمایز شرایط زندگی حافظ و مولانا، جز فاصله زمانی، جای سکونت آنها در دو نقطه نسبتاً دور از یکدیگر بوده است. آیا می توان فرض کرد که رمزی با زمان زندگی مولانا وجود داشته که چند دهه بعد در عصر حافظ باز تکرار شده است؟ بسیار بعید می نماید؛ لاقلاً می توان گفت معلوم نیست. آیا می توان استثنایی بودن حافظ را معلول شرایط ایران زمان او و آشوب زدگی و هرج و مرج اواخر حکومت مغولان و آغاز ظهور تیموریان دانست؟ نه چندان؛ اگرچه می توان گله ها، طعنه های نیشدار و درد و رنجی که در جای جای دیوان او به چشم می خورد را تا حد زیادی ناشی از حوادث و تلاطمهای سیاسی - اجتماعی همان دوران شمرد. با این همه، استثنایی بودن خواجه را مشکل بتوان به حساب آن حوادث گذاشت. این که سبب پدید نیامدن چهره هایی چون مولانا را نتیجه سیر قهقریایی و اُفت تصوف و به ابتدال کشیده شدن آن در دوران پس از او بدانیم می تواند در صورتی قابل طرح باشد که ظهور حافظ را واکنش اعتراض آلود تندی در برابر خانقاههای به ابتدال کشیده و صوفیان فاسد گدا طبع بپذیریم. در واقع خواجه، به نوعی، برآمده از همان دورانی است که نه تمامی بلکه اکثر بدنه نظام تصوف دچار تباهی و نقصان شده بود. با وجود این، اگرچه اوضاع منحن تصوف - در کنار زهد ریایی شریعتمداران و بی رسمیهای زمامداران - درونمایه بسیار مناسبی به دست حافظ داد، بعید می نماید که اینها همه علت العلل استثنایی شدن او بوده باشد.

نگارنده در این جا نیز بر عوامل ژنتیکی و نیروهای ناملموسی که به قید استدلالهای علمی و روشهای تجربی در نمی آیند، تأکید می کند. خواجه خود در چندین غزلش از نیروهای غیبی یاد می کند که ظاهراً منبع الهام او بوده اند. ما دقیقاً نمی دانیم آن حالات خاصی که معمولاً در دل شبها و سحرگاهان به او دست می داده (احتمالاً همان که در نزد صوفیه به «واردات غیبی» تعبیر می شود) چه بوده است. همین قدر می توان گفت که بسیاری از غزلیاتش تحت تأثیر کیفیات روحی ویژه ای سروده شده که خاستگاه آنها را حافظ با تعبیراتی مانند «هاتف»، «هاتف غیب»، «سروش»، «سروش عالم غیب» و امثالهم معرفی می کند. (نک: پانویسهای ۸ - ۱۱). او غالب آگاهیهایی را که به ما می دهد از همین منبع غیبی می داند؛ کما این که «طبع چون آب و غزلهای روان» خود را مدیون

«مشرّب قسمت» می شمرد. این که مراد حافظ از این منابع آگاهی چیست، تصریح خود او در یکی دو غزل انگشت اشارت به فیض، و خواست الهی دارد. آن جا که می گوید:

حسد چه می بری ای سست نظم بر حافظ قبول خاطر و لطف سخن خداداد است

به نحوی سبب استثنایی بودن خواجه و شعر او را می رساند.

از نظر پیوند با عوالم فراتجربی و استعلائی مولانا و حافظ بسیار به هم نزدیک اند، منتها گستردگی و عمق و شدت این پیوند نزد مولانا جلوه بیشتری دارد. در بسیاری از غزلیات شمس، مولانا از ساحت‌هایی سخن می گوید که برای خواننده ناملموس است و تنها می توان به قوت خیال آن را در ذهن به قید تصور درآورد. از آن جا که بسیاری از ما با جهان روحانی و تمامی نهفته های درونی امثال مولانا و حافظ به اندازه کافی آشنا نیستیم و به همه چیز می خواهیم از بیرون نگاه کنیم و برپایه مشهودات دآوری کنیم، از قابلیت‌های درونی آنان برای پذیرش و جذب الهامات از منابع ماوراء طبیعی و ساحت‌های نامرئی - اگر آنها را کاملاً مردود ندانیم - غافل می مانیم.

استاد بازنشسته دانشگاه

و عضو شورای علمی مرکز دائرة المعارف بزرگ اسلامی

۲۰ نوامبر ۲۰۱۲

آبشار نیاگارا، کانادا

### یادداشتها:

۱ - انجمنی از ایرانیان دانشجو و غیر دانشجوی مقیم شهر واترلو، واقع در ایالت اونتاریو، کانادا، از نگارنده خواستند به این پرسش پاسخ گویم. مقاله حاضر حاصل پاسخ حک و اصلاح شده ای ست به آن پرسش که در روز دوشنبه ۱۲ نوامبر ۲۰۱۲/۲۲ آبان ماه ۱۳۹۱، در محل دانشگاه واترلو عرضه گردید.

۲ - Zarrinkub, A.H., *Step by Step up to Union with God*, translated from Persian by Majdoddin Keyvani, Persian Heritage Foundation, N.Y., 2009, p. 7.

۳- ارغنون ساز فلک دشمن اهل هنر است چون از این غصه ننالیم و چرا نخروشیم (حافظ)

و نیز:

آسمان کشتی ارباب هنر می شکند تکیه آن به که بر این بحر معلق نکنیم

(حافظ)

ز نیک و بد چرخ ناسازگار که آرد به مردم ز هر گونه کار

(فردوسی)

چنین آمد از چرخ ناپایدار چه یا زبردست و چه یا شهریار

(فردوسی)

ای مسلمانان فغان از دور چرخ چنبری  
وز نفاق تیر و قصد ماه و سیر مشتری  
آسمان در کشتی عمرم کند دایم دو کار  
وقت شادی بادبانی گاه انده لنگری

(ابوری)

۴- زاهد برو که طالع اگر طالع من است  
جامم به دست باشد و زلف نگار هم

(حافظ)

۵- از چشم خود بیرس که ما را که می کشد  
جانا گناه طالع و جرم ستاره نیست

(حافظ)

۶- کوکب بخت مرا هیچ منجم نشناخت  
یا رب از مادر گیتی به چه طالع زادم

(حافظ)

و نیز:

ز جور کوکب طالع سحرگهان چشمم  
چنان گریست که خورشید دید و مه دانست

(حافظ)

غنی کشمیری (د. ۱۰۷۹ ق) طالع خود را این گونه به آسیا تشبیه می کند:

روزی ما می شود آخر نصیب دیگران  
طالع برگشته همچون آسیا داریم ما

یکی از اعتقادات راسخ پیشینیان تأثیر موقعیت ماه در زمانهای مختلف بود که ساعات نحس و سعد را تعیین می کرد؛ مردم مفداری از برنامه های زندگی خود را بر حسب همین مواضع قمری تنظیم می کردند. اصطلاح «قمر در عقرب» از این جا پیدا شده است.

دی در میان زلف بدیدم رخ نگار  
بر هیأتی که عقده محیط قمر شود  
گفتم که ابتدا کنم از بوسه؟ گفت: نه  
بگذار تا که ماه ز عقرب به در شود

(سعید هروی، قرن هفتم - هشتم)

۷- در این بیتهای خواجه حافظ دقت شود:

عیمم مکن به زندی و بد نامی ای حکیم  
چو قسمت ارلی بی حضور ما کردند  
حافظ از مشرب قسمت گله بی انصافی ست  
آنچه سعی است من اندر طلبت بنمودم  
کاین بود سرنوشت ز دیوان قسمتم  
گر اندکی نه به وفق رضاست خرده مگیر  
طبع چون آب و غزلهای روان ما را بس  
این قدر هست که تغییر قضا نتوان کرد  
با پادشه بگوی که روزی مقدر است

## «ایران» در خاطرات

### برخی از نویسندگان ایرانی تبار برون مرزی

(۲)

«چیزهایی که درباره آنها سکوت کرده ام» در حقیقت دو زندگینامه است در یک کتاب. ظاهراً روایتی ست از حیات خانوادگی آذر نفیسی، تحصیلات وی در اروپا و امریکا و دوره شهرداری پدرش (۴۲ - ۱۳۴۱)، احمد نفیسی. اما در پشت شرح حال نویسنده، متن دیگری نهفته است دارای تکه هایی از یادداشتهای چاپ نشده پدرش که گاهی مثل یک پلمسست (palimpsest) یا الواح باز نوشتی در کتاب رو می نماید. خاطرات احمد نفیسی به عنوان *بزنده ها هم بازنده اند!* در ۱۳۷۸ انتشار یافت و، به قول آذر نفیسی، «تقلید ناقصی» از اصل است. در کتاب چاپ شده، احمد نفیسی کارنامه سیاسی خود را در زمان محمد رضا پهلوی به تفصیل توضیح و توجیه می کند. تا خوانندگان با سبک نگارش وی، که گاهی می تواند خشک و واعظانه باشد، آشنا بشوند، اینک نمونه ای از یادداشتهای چاپ شده را نقل می کنم که لحن تدافعی نویسنده در آن آشکار است:

سود [این خاطرات] برای دیگران صرفاً آگاهی بیشتر آنها از حوادثی ست که تاریخ ایران در مدت کوتاهی که من شاهد و ناظر و دست اندرکار آن بوده ام گذشته است. نکته ای که باید بیفزایم این است که هرگز از واقعیت دور نشده ام و خیالبافی نکرده ام نه به خود مغرور شده نه دیگران را کوچک شمرده ام بر هیچ کس تهمت نبسته ام و حقی را پامال نکرده و از حد خودم بیشتر نرفته و نخوابسته ام. چون قصد تحریف یا پوشاندن عیب و نقص به خواهرش نفس نداشته ام از بیان نقص و عیب هم پرهیز نکرده ام چه خودم و چه دیگران (نفیسی ۲۹۰: ۱۳۷۸).

بزنده ها هم بازنده اند تا مهمی از بود «چیزهایی که درباره آنها سکوت کرده ام» است. از این روست که تکلیف آذر نفیسی با تکلیف رؤیا حکاکیان زیاد متفاوت نیست. باید مترجم و مفسر متنی فارسی باشد که تا اندازه قابل ملاحظه ای انتقال ناپذیر است. نفیسی در خاطراتش باز راوی روایت پدرش می شود و برای خوانندگانی که ایران را سرزمین خشونت و سکس می پندارند، داستان به قتل رسیدن عمه اش را به آن اضافه می نماید و نیز راجع به جوانی پر فراز و نشیب پدرش، به ویژه «لاس زندهای متعددش»، سخن به میان می آورد (۴۲: ۲۰۰۸).

بزنده ها هم بازنده اند در مورد شأن و جایگاه خاندان نفیسی اطلاعات زیادی در بر دارد. آقای نفیسی (۵۵: ۱۳۷۸) می نویسد که قدمت خانواده اش هفتصد سال دارد و میان نیاکانش اطباء بوده اند و ادباء و شعراء و عرفاء و علمای دین (۸۴). پسر عموی پدرش ادیب و پژوهشگر معروف سعید نفیسی ست (۳۴۴، ۷۷). اما آنچه که در خاطرات نفیسی ناگفته مانده آزدن جنسی کودکان توسط تنی چند از خویشاوندانش است. به قول دخترش (۴۶: ۲۰۰۸)، شماری عموهای وی «بچه بازهای خشکه مقدس بوده اند که در ملاً عام به ترویج عفت می پرداختند ولی در خلوت به برادرزاده هاشان تجاوز می کردند.» خانواده مادر آذر نفیسی، زهت نفیسی، یکی از طرفداران حقوق زنان در ایران و نماینده مجلس، از لحاظ شکوه و آبرو نسبت به آن پدر دست کمی ندارد. طبق «چیزهایی که درباره آنها سکوت کرده ام» (۶-۷)، مادر همیشه از دودمان قاجاری خود صحبت می کرد تا به بچه ها نشان دهد که پدرشان در این که به درباریان نسبت دارد تنها نیست. یکی از بستگان احمد نفیسی، مرتضی قلی بیات (سهام السلطان ۱۲۶۶-۱۳۳۷)، نماینده مجلس بود و در ۱۳۲۳ نخست وزیر ایران شد. پس از نخست وزیری اش، بیات استاندار آذربایجان شد و بعداً مدیر عامل شرکت ملی نفت ایران. نیاکان مادر احمد نفیسی طباطبایی و تجار مرفه بودند. بنابر این آذر نفیسی، مانند تقریباً همه زندگینامه نویسان دیگر، از خانواده ای با اصل و نسب است که نویسندگانی را به دایره های نفوذدار مذهبی، سیاسی و بازاری مرتبط می سازد. در نتیجه مهاجرت برایش نوعی تنزل شأن بود جبران ناپذیر.

با این که خاطرات آذر نفیسی ناهنجاریهای خانواده پدرش را با رک گویی ستودنی شرح می دهد، مطلبی هست که درباره آن کتاب وی زیاد رو راست نیست و آن امریکا ستیزی پدرش است. آذر نفیسی (۱۴۴) می نویسد که پدرش در خاطرات خود «آزادیهای مردم امریکارا موجب ستایش می داند، ولی در عین حال سیاست خارجی امریکا برایش باعث تأسف است.» حرفهای متعادل و ملایم دختر تند انتقادات پدر را از امریکا



می پوشاند. به نظر آقای نفیسی (۱۳۷۸: ۱۱۹)، که در دانشگاه امریکن<sup>۲۴</sup> در واشنگتن به تحصیل علم حسابداری و دارایی پرداخت، امریکا «دزدِ سومی ست» که پس از جنگ جهانی دوم «چهرهٔ جهانخوار خود را» به دنیا نشان داد. امریکا جای انگلیس ها و روس ها، یارهای سابقش در جنگ جهانی، را گرفت و به بهانهٔ ترویج دموکراسی و بازسازی کشورهای جنگ دیده دست به استعمار نوزد (۱۲۱). در خاطراتش (۱۲۲) نفیسی دربارهٔ دلیل این که استعمارگری به سبک امریکایی زینبختتر از نوع کلاسیک است می نویسد:

استعمار امریکایی که بر استعمار اروپایی می چربد همه جا را گرفت. اگر اروپایی ها در پی سود و منابع طبیعی بودند دست کم به عقاید مذهبی و ملی و سنتها و آداب و رسوم ملت کاری نداشتند. نه انگلیسی ها جلوی گاوپرستی هندی ها را گرفتند و نه فرانسوی ها لباسهای محلی شمال آفریقا را به کت و شلوار و کراوات مبدل کردند ولی تازه به دوران رسیده های امریکایی بیش از این که به مال و منال ملتها کار داشته باشند در پی شستشوی مغزی بودند و می کوشیدند که مردم ملتهای دیگر را وادارند مانند آنها فکر کنند. اگر به تاریخ دوپست سالة ارتباط نزدیک ایرانی ها با اروپایی ها و امریکایی ها نظری بیندازیم به این نکته بر خواهیم خورد که ایرانیانی که در اروپا درس خوانده بودند به مبادی ملی و مذهبی خود بیشتر از درس خوانده های در امریکا پایبند بوده و هستند! درس خوانده های ایرانی در اروپا نه نمازشان ترک می شد و نه نوروزشان به کریسمس و ایستر تبدیل می گردید و نه انگلیسی زبان برترشان بود. در دوران پس از جنگ بین الملل دوم که پای ایرانی ها به امریکا باز شد روابط خانوادگی، گرمی داشت پدر و مادر، جوانمردی و همدردی با رنجوران و گرفتاران، سیاس همسایه و شریک و دوست و خوبشوند قوس نزولی پیمود! پیش از آن جوانان ایران در اروپا به فنون پزشکی، مهندسی، صنعتی و دانشهایی که در ایران در دسترس نبود می پرداختند ولی آنها که رهسپار امریکا می شوند به رشته های حقوق، علوم اداری، مدیریت اقبال می کنند که در ایران به کار نمی رود و اگر هم بخواهند به کار بگیرند باید آنها را با مبادی و موارث مذهبی و ملی و روانی ایران همسازی داد...مدیریت امریکایی که بر پایهٔ روان شناسی و منش و بینش امریکائی و سنتها و نیازهای آنها تدوین شده است چه دردی را از ایرانیان دوا می کند؟

به عبارت دیگر امریکا نه فقط با بریتانیا و روسیه «در استثمار و بردن غنائم و ربودن سهم برادر بزرگتر از منافع ملی [ایران]» (۱۰۹) شرکت نموده است، بلکه دست به قاپیدن جان و اصلیت ایرانیان نیز زده و به جای آن، طرز تفکر امریکایی، یعنی خداناشناسی، مدیریت به طریق غیر بومی و مصرف گرایی نامحدود را در مغز ایرانی گذاشته. در این نکته نفیسی با نامدارترین آسیب شناس امراض روانی - اجتماعی ایران جلال آل احمد همدم است. تکهٔ بالا هم حاکی از نارضایی نفیسی ست از تحصیلاتش در امریکا و بی ربط بودن

آن تحصیلات به واقعیات اجتماعی و فرهنگی ایران. به هر حال می توان گفت که امریکا ستیزی نفیسی در خاطرات دخترش خیلی کم رنگ است و این غفلت در کتابی که طبق عنوان آن سکوت را درباره ناگفته های کتاب اول نویسنده، «لولیتا خوانی در تهران»، می شکند، سؤال انگیز است. چهره امریکا در آن کتاب دوستانه است؛ خوانندگان با امریکایی رو به رو می شوند که مهد آزادی فکر و دیگر اندیشی ست و پناهگاهی ست که دخترها و زنها می توانند در آن آثاری مانند *لولیتا* و *هزار و یک شب* مطالعه کنند و آزادانه آنها را مورد بحث قرار دهند. پس به روایت آذر نفیسی مهاجرتش از ایران به امریکا سفری بود از سرزمینی مستبد و دختر و زن ستیز به کشوری که قانون بر همه حاکم است و تبعیض جنسیت در آن کمتر وجود ندارد. در «چیزهایی که درباره آنها سکوت کرده ام» چهره ایران کنونی زشت است و با چهره کشوری که بر روی پرده تلویزیون ها و کمپیوترها نمایان می شود مغایرتی ندارد. اما چهره امریکا در خاطرات احمد نفیسی با چهره آن کشور در کتاب دخترش از زمین تا آسمان فرق دارد. امریکای آقای نفیسی «جهانخوار» است یعنی همان کشوری که سیمای زشت آن به وسیله رسانه های جمهوری اسلامی پخش می شود و شاید به خاطر این در روایت دختر پیداش نیست.

همان طور که قبلاً اشاره شد، نوعی «شاهنامه پرستی» جزو ارث پدری آذر نفیسی است. در «چیزهایی که درباره آنها سکوت کرده ام» (۱۶) می نویسد که عشقش به فردوسی به زمانی بر می گردد که پدرش داستانهای حماسه را برایش با شور و شوق بازگو می کرد. *شاهنامه* نخستین عامل شکل گیری افکار نویسنده درباره ایران بود (۱۴). ولی الان که خانم نفیسی می تواند افکار خود را در مورد شعر فردوسی به عنوان یک پژوهشگر دانشگاهی بنویسد، از این کار خودداری می کند چون می خواهد آن «حس تعجب» را که به وی دست داده نگهدارد وقتی پدرش برای اولین بار داستانهای *شاهنامه* را روایت کرده بود. *شاهنامه* در زندگینامه خانم نفیسی حکم یک یادگاری از کودکی دارد دست نیافتنی و تغییرناپذیر، یا همان بتی که یک نفیسی دیگر (حمید) به ایرانیان ساکن لاس آنجلس درباره آن هشدار می دهد.

*شاهنامه* تنها عامل شکل گیری «ایران اصیل» آذر نفیسی نیست. نظری بر آثار ادبی دیگر می افکند تا عناصر هویت ناب ایرانی را بیابد. در آن جستجو گاهی مبادی و موارث مذهبی و ملی و فرهنگی را که در ادبیات فارسی هست کنار اصول حکمرانی در جمهوری اسلامی قرار می دهد. می نویسد (۱۱۸: ۲۰۰۸) که در اوائل انقلاب وقتی والدینش و دوستان آنها راجع به ایران «حقیقی» به بحث و گفتگو می پرداختند دو ایران متضاد دائماً

مطرح می شد: ایران پادشاهی و ایران ولایت فقیه. نفیسی به یاد دارد که شرکت کنندگان در این گفتگوهای خانوادگی می پرسیدند: «از این دو کدام یک بیشتر بر حق است: آداب و رسوم دیرینی که شاهنشاهی ایران بر آنها پی ریزی شده یا دینداری سختگیر اسلام آیت الله خمینی؟» آن وقت نفیسی روی به ادبیات فارسی می آورد تا نمونه هایی را از گرایشهایی ظاهراً مغایر با اصول اسلام در فرهنگ اصیل ایران ارائه کند:

فردوسی چطور؟ با زنهای شهوت انگیز و قهرمانها و شاهان قبل از اسلامش. یا ایرج میرزا؟ آن طنزنویسی که در اوائل قرن نوزدهم و اوائل قرن بیستم با شعر تنکامه سرایش ملاها و دورویی مذهبی را به ریشخند گرفت. یا عمر خیام؟ آن شاعر، طالع بین، و لاداری (agnostic) که آدمها را به شرابخواری و عشقبازی ترغیب می کرد تا بتوانند در مقابل ناپایداری زندگی بایستند. یا مولانا و حافظ؟ دو شاعر بزرگ عرفانی که در اشعار اعجاب انگیزشان از آیینهای متعارف اسلام سرپیچی کردند.

گفتنی ست که بر اساس خلاصه نویسنده از عقلگرایی و رفتارهای غیر اسلامی، عمر خیام ستاره شناس و ریاضیدان نیست بلکه به عنوان «استرولوجر» معرفی می شود؛ یعنی حقه باز و شیادی ست که با پیش بینیهای فریبنده امرار معاش می کند. افزون بر این بی دقتی، نوعی سهل انگاری در خلاصه فشرده نفیسی هست که خوانندگان را به این نتیجه می رساند که پیچیدگیهای اشعار مولانا و حافظ صرفاً دین زداست. به هر حال در پاراگراف بالا، تفاوت میان ایران جمهوری اسلامی و ایران «حقیقی» نفیسی مثل روز روشن است. قوانین و مقررات ایران وی با موازین اسلامی سازگار نیست. ایران نفیسی مدارا است با صحنه های اروتیک در شعر، و ایرانی ست که مبدأ تاریخش به زمانی باز می گردد قبل از هجرت پیامبر اسلام. ایران وی سرزمینی ست «معقول» که در آن آزاداندیشی بر جزم باوری می چربد. به نظر می آید که در تعریف دو ایران متضاد، نفیسی همان اصلی را به کار می برد که بدیع الزمانی ها در *ایران و آمریکا* از آن استفاده می کنند؛ یعنی شرق شرق است و غرب غرب. و این گونه تمایز گذاری نباید باعث شگفتی شود در کتابی که منشأ باورها و اطلاعات در باره ایران نزد بیشتر مخاطبانش فرهنگ عوام پسند امریکایی یعنی نوشته ها و برنامه های تلویزیونی و جایگاههای اینترنتی و فیلمهای شرق شناسانه است.

در توصیف ایرانی «حقیقی»، آذر نفیسی به دوگانگیهای ساده و زود هضم مانند «شاهی» و «روحانی»؛ «قبل از اسلامی» و «بعد از اسلامی»؛ و «آزاد فکر» و «جزم باور» توسل می جوید. خاطرات وی در بهره برداری از این نوع تضادها تنها نیست. در «سفر از سرزمین نه» تباینهای زود یاب نیز به کار می رود تا فرق میان ایران قبل از انقلاب و ایران بعد از آن

آشکار شود. از سخن زیر معلوم است که حکاکیان (۲۰۲ - ۲۰۳ : ۲۰۰۴) مفهوم «ایران» خود را بر پایه تفاوت فاحش بین «ایران معقول» و «ایران انقلابی» یا به عبارت نویسنده اختلافات میان «ما» و «آنها» گذاشته است:

آنها مسلح بودند. ما اسلحه نداشتیم. آنها این توانایی را داشتند که ما را بدون دلیل دستگیر کنند... آنها ریشهای بلند گذاشتند یا ته ریش. ما ریش تراشیدیم. آنها پیراهن بدون یقه نشان بود. ما کراوات بستیم. آنها راحت خوش حجابی بودند و در چادرهای سیاهشان که با دندان آنها را سر جا نگهداشتند با دستهای آزاد بدنهای ما را بازرسی کردند. ما مجبور بودیم زیر چادر مومیایی بشویم... آنها سخنرانهایشان را با «بسم الله» شروع کردند. ما به یاد همان خدای متعارف. آنها خودشان را «مؤمنین» خطاب کردند. ما خودمان را «ایرانیان» نامیدیم. آنها همدیگر را «برادر» یا «خواهر» صدا کردند. ما نزد همدیگر «آقا» یا «خانم» بودیم. آنها نقاشیهای با زنان برهنه از ماتیس و پیکاسو را در زیرزمینهای موزه قایم کردند. ما نقاشان بودیم بهت زده از این کار. آنها هر کسی را که ویلونسل یا گیتار یا پوشش و بولن دستش بود دستگیر کردند. ما نوازندگان بودیم در عزای تحریم موسیقی. آنها رقصیدن را قدغن کردند. ما بالرین بودیم همه اعضای بدنمان عصیانگر. آنها بدون دعوت وارد میهمانیها شدند و به دنبال بوی «گناه»، بوی الکل، دهان میهمانان را بویدند. ما باده شناس بودیم که یکی دو بطری شراب باقی مانده خود را در باغ دفن کردیم... آنها پسرها و پدرها و برادرهاشان را با کلیدهای پلاستیکی دروازه بهشت به جبهه فرستادند. ما تا حد الامکان سعی کردیم از زیر سربازی در برویم. آنها قهرمانان خود را «جانبازان چهل در صد» یا «هشتاد درصد» نامیدند. ما آنها را «مقطوع العضوین» یا «معلولین کلی» دانستیم.

گرچه تقابلهای سهل الوصول مانند «ایران معقول» -- «ایران غیر معقول» و «ما» -- «آنها» در نوشته های عامه پسند راجع به ایران مفید است، مع هذا گاهی به جای این که چیزی را توضیح کند یا روشن سازد، پیچیدگیهای اجتماعی و فرهنگی را می پوشاند. این گونه مشخصات صرفاً دو بُعدی (از یک سو کاملاً مثبت و از سوی دیگر کاملاً منفی) نیز باب تهیه کنندگان برنامه های تلویزیونی ست که به خاطر محدودیت زمان نمی توانند وارد جزئیات موضوعات روز بشوند و برای آگاه کردن بینندگان به اندیشه های متداول اکتفا می کنند. گفتنی ست که خود حکاکیان (۱۲ : ۲۰۰۴)، که مدتی برای شبکه سی بی اس<sup>۲۵</sup> مشغول کار بوده است، نگاه برنامه های خبری را به امور سیاسی ایران «ناپخته»<sup>۲۶</sup> می خواند.

همان طور که پیشتر گفته شد، پدر نفیسی دختر خود را با ادبیات فارسی به زبان فارسی آشنا ساخت. پدر حکاکیان، حقنظر، هم در زندگی دخترش نقش دبیر ادب ایفاء کرده است. اما بر خلاف دو مؤلف نامبرده، برخی زندگینامه نویسان -- از میان آنها داور

اردلان -- مجبور شدند خارج از کانون خانواده هاشان به سراغ ایران شناسان بروند. در «نام من ایران است» اردلان (۵۹: ۲۰۰۷) می نویسد که پدرش، نادر اردلان، «کردی تبار بود از دودمان فئودالی اردلان ها». وی در ایران به دنیا آمد اما در سن هفت سالگی با خانواده اش به امریکا رفت و آن جا بزرگ شد و در نتیجه با ادبیات فارسی و زبان فارسی آشنا نبود. مادر اردلان، لاله (ماری نل)<sup>۲۷</sup> بختیار، دختر یک زن امریکایی به نام «هلن» و مردی بختیاری تبار به نام ابو القاسم که پزشک بود فارغ التحصیل دانشگاه سیراکیوس. لاله بختیار مانند شوهرش در امریکا بزرگ شد. در ۱۹۶۴ نادر اردلان به زادگاهش باز گشت و به عنوان رئیس بخش معماری شرکت نفت در میادین نفتی در مسجد سلیمان شاغل شد. در ۱۹۶۶ اردلان ها ساکن تهران شدند و پس از استخدام یک دایه، این فرصت نصیب لاله بختیار شد که از سخنرانیهای سید حسین نصر دربارهٔ تصوف بهره مند شود. بختیار به خاطر این که مسیحی و دو رگه بود و سواد فارسی نداشت در ایران احساس بیگانگی می کرد و گویا درسهای نصر را راهی برای رفع کمبودهای اصلیت ایرانی خود شمرد. «نام من ایران است» حاکی ست (۹۶) که لاله بختیار سخنرانیهای استادش را آن قدر گیرا یافت که نصر به مقام پیر دانای همهٔ اردلان ها رسید و با آنها برای تعطیلات به مصر و یونان می رفت. داور اردلان به یاد دارد که در بچگی شیفتهٔ تعلیمات استاد در مورد تاریخ تمدن مصر و یونان قدیم بود.

البته طبیعی ست که در ایران ناشناخته و در برابر یک بافت مذهبی- فرهنگی نیازآموده، لاله بختیار و همسرش به دنبال یک ایران شناس تحصیل کرده در غرب و قابل اعتماد بگردند، اما گزیدن نصر به عنوان استاد منحصر به فرد در کلیهٔ امور شرقی و اسلامی جای تأمل دارد. اعتماد آنها به این فیلسوف ایرانی الاصل و فارغ التحصیل مؤسسهٔ فناوری ماساچوست و دانشگاه هاروارد نمایانگر باوری ست به این که دانشمندان مطلق و جهانی مانند افلاطون و ارسطو می توانند در زمان ما وجود داشته باشند. و این نیز امکان دارد که لاله بختیار نصر را دلی همدرد و یاری مصلحت بین یافته بود. داستان امریکایی شدن نصر شبیه قصهٔ ایرانی زدایی لاله بختیار است. در دوازده سالگی نصر وارد مدرسهٔ شبانه روزی پدی در هایتستون نیو جرزی<sup>۲۸</sup> شد و طبق گفتهٔ خودش هم دینش و هم زبانش داشت ریشه کن می شد.<sup>۲۹</sup> اما نصر با کمک مادرش قادر بود کاستیهای زبانی و ایمنی خود را جبران کند<sup>۳۰</sup> و پس از برگشت به ایران یکی «از نویسندگان شناخته شدهٔ فارسی به شمار» می رفت.<sup>۳۱</sup> در اواخر دورهٔ پهلوی افکار نصر دربارهٔ زیانهای ماتریالیسم مغرب زمین، از طرفی، و نقش حیاتی اسلام در حفاظت هویت ایرانی از طرف دیگر، نزد بعضی ایرانیان فرهیخته در امریکا و اروپا بسیار تأثیر گذار بود. به نظر استاد، اسلام و ایرانیت جدایی ناپذیر

است و علوم و هنرهای وجود دارند به نام «علوم اسلامی» و «هنرهای اسلامی» که از لحاظ معرفت شناسی با علوم و هنرهای غیر اسلامی یا سکولار فرق دارند.<sup>۳۱</sup> چون در آن زمان برای همه آشکار بود که عقاید نصر مورد تأیید دربار بود کمتر کسی این جسارت را داشت که از آنها در روزنامه‌ها یا مجلات انتقاد کند. از خاطرات داور اردلان می‌توان این نتیجه را گرفت که بومی‌گرایی نصر و باور راسخ او به برتری تمدن اسلام و تصوف ایرانی بر تمدن غرب دوی درد ایرانی الاصله‌هایی بود که از اروپا و امریکا بر گشته و مانند لاله بختیار در ایران احساس بیگانگی می‌کردند و خودشان را مبتلا به غربزدگی می‌دانستند.

در اواخر دوره پهلوی، نصر به قول خودش مسؤولیت میانجیگری میان دو گروه ظاهراً آشتی ناپذیر: روحانیون و درباریها را برعهده گرفت. گویا در آن زمان تعدادی از علمای «محترم» پیش نصر آمدند و گفتند: «بینید شما تنها شخصی نزدیک به دربار هستید که می‌توانید همچون پلی میان دو طرف عمل کنید.»<sup>۳۲</sup> به دیگر سخن، نصر در این لحظه حساس تاریخ ایران هم نقش «متفکری مسلمان» را ایفا کرد و هم مشاور قابل اطمینان دربار بود، و به خاطر این منزله بین منزلتینی، وی جانشینی ایده آل به شمار می‌رفت برای دکتر هوشنگ نهاوندی، رئیس دفتر ویژه فرح پهلوی. مینو (صمیمی) ریوز (۱۷۹: ۱۹۸۶)، که منشی مخصوص فرح پهلوی در امور بین‌المللی و کارمند دفتر مخصوصش بود، در مورد نقش نصر در آن زمان می‌نویسد: «انتصاب دکتر نصر به این سمت البته جز ضرورت چرخش تشکیلات تحت سرپرستی ملکه به طرف فرهنگ اسلامی تعبیر دیگری نداشت.» ریوز معتقد است که دادن پُست رئیس دفتر شهبانو به نصر نوعی ظاهرسازی (window dressing) بود، یکی از تدابیری که درباریان در روزهای آخر دوره پهلوی از فرط استیصال اتخاذ نمودند تا از شدت شورشهای مردم علیه خود بکاهند.

### به جای نتیجه

خاطره نویسان مورد بررسی این نوشته بارها این نکته را بازگو می‌کنند که شناساندن ایران «حقیقی» به مخاطبان امریکایی نه تنها آسان نیست بلکه گاهی هم فایده ندارد. عدم اشتیاق آنها به شرح و توضیح سرزمین اجدادی شان نباید شگفت‌انگیز باشد. آنهایی که ایران را برای غیر خودیها معرفی می‌کنند شبیه مؤلفان کتابهای آشپزی غذاهای غیر بومی اند که برای تهیه خوراکیهای نامتعارف باید مواد موجود را جانشین موادی اصیل اما نایاب بکنند. گاهی آشپزان به جای آبغوره، سرکه سیب را به کار می‌برند یا در عوض رُب انار برای تهیه فسنجان از رُب گوجه فرنگی استفاده می‌کنند. شناسندگان ایران باید به جستجوی معادلات و استعارات موجه بپردازند که برای خوانندگان غیر خودی‌ها، به قول

ناشران کتابهای عوام پسند، «عادی» قابل فهم است. از این روست برخی تصاویری از ایران «حقیقی» که در کتابهای مورد بررسی هست نارسا یا گمراه کننده به نظر می آید. این است که نویسنده «نام من ایران است» (۱۰۷: ۲۰۰۷) برای آن که رستم زال قهرمان شاهنامه را معرفی کند، او را «گلادیاتور» می خواند. شاید این وصف بسیاری خوانندگان غیر ایرانی را به یاد فیلم هولیوودی می اندازد که «ماکسیموس» (راسل کرو) در آن با حریفان جنگجوی خود یا با ببرها و شیرهای خون آشام محض سرگرمی تماشاگران در کولوسئوم روم می جنگید.

خود عمل معدل یابی می توان نسبت به خوانندگان تحقیرآمیز باشد. گاهی نویسنده خودی، خواه ناخواه، فهم و هوش مخاطبان غیر خودی را دست کم می گیرد. خاطرات بسیاری نویسندگان حاکی از این است که به این نتیجه رسیده اند که ایران آن قدر درک ناپذیر است که غالباً سکوت را بر اظهار نظر ترجیح می دهند. در این صورت ایران به سرزمین مرموزی می ماند که تنها ایرانی ها می توانند آن را به طور کامل بفهمند؛ بنابراین دقت در توصیف آن برای غیر خودیها کاری ست عبث. در واقع تعداد کثیری از خاطره نویسان وقتی می خواهند یا مجبور می شوند درباره ایران حرف بزنند به وضعیتی مبتلا می گردند که می توان آن را «گنگی اختیاری» نامید. این حالت معمولاً در حضور غیر خودیها بروز می کند. یک نمونه آن در خاطرات گلاره آسایش (۵۸: ۱۹۹۹) است. آسایش، که تازه از ایران بر گشته، درباره ناهاری با خویشان و دوستان در رستورانی لوکس به نام «راشن تی روم»<sup>۳۳</sup> در شهر نیویورک، می نویسد:

دلم خیلی می خواهد از ظرافت این اطاق لذت ببرم، اما نمی توانم چون احساس می کنم که این جا غریبه ام. دوستانم و شوهرم ناآشنا به نظر می آیند؛ انگار خاکی که من از آن خلق شده ام با خاک آنها فرق دارد. من مثل یک تماشاگر خودم را می بینم در حالت حرف زدن با آنها و در حالت نوشتن. بعد احساس ناامیدی در من موج می زند. هرچقدر هم که سعی کنم سفرم را به ایران برای آنها شرح دهم نمی توانم. سالهاست که امریکا را مثل کف دست می شناسم، اما ذات خودم برای صمیمی ترین دوستانم در امریکا قابل فهم نیست.

دست کم گیری قابلیت ادراک مخاطبان امریکایی شاید نتیجه طبیعی ایرانی ستیزی ست که در پی انقلاب اسلامی و گروگانگیری در سفارت امریکا به وجود آمده بود و پس از حملات ۱۱ سپتامبر شدت یافت. وضعیت سکوت اختیاری در حضور مخاطبان غیر بومی نیز در آغاز کتاب حکاکیان (۱۱-۱۰: ۲۰۰۴) دیده می شود. وی امریکاییانی را که مدعی بودند که از ایران «مطلع» اند به دو دسته تقسیم می کند: بیخبرها و گمراه شدگان:

## ایران شناسی، دوره جدید، سال ۲۵

بیخبرها: کسانی که ایران را کشوری می‌پندارند عقب مانده که مردم آن عبارتند از عربهای محجبه و معمم، ساکن در کنار واحه‌ها و به حق تحت حکومت ملاها. گمراه شدگان: آنهایی که معتقدند که دولت شاه بازیچه دست سیا بود و آیت الله خمینی و توطئه‌گران روحانی او عکس العمل اصیل و بومی نسبت به دخالت بیجای امریکا در امور ایران است.

حکاکیان در مواجهه با مخاطبان بیخبر و گمراه شده، به قصد در باره زندگی اش در ایران ساکت مانده بود. اما پس از این که یک خبرنگار نیویورک تایمز به نام دیوید آنگر<sup>۳۴</sup> دنبال کسی می‌گشت که بتواند با او راجع به تظاهرات خیابانی در تهران در ۱۹۹۹ صحبت کند، حکاکیان سکوتش را شکست و تألیف خاطرات خود را شروع کرد.

خوشبختانه همه خاطره نویسان در این بررسی از گنگی اختیاری رسته‌اند. نیازی مبرم به نوشتن داستانهای مهاجرت و ریشه کن شدن ایرانی‌تشان بر بی میلی به سخن گفتن درباره جمهوری اسلامی چربیده است. اما جای تأسف است که شرایط بازار کتاب در امریکا و بی دقتی در ارائه ایران «حقیقی» گاهی کیفیت نوشته‌های آنها را پایین می‌آورد. با وجود این که ایران پرستی و باستان گرایی خاطرات مورد نظر به ندرت به حد میهن پرستی افراطی کتاب بدیع‌الزمانی‌ها می‌رسد، مع‌هذا در نهایت باید به این نکته قایل باشیم که زندگینامه نویسان برای شناساندن ایران و ایرانی بودن در تبعید به تباينهای زودپای و باورهای متداول توسل می‌جویند. در همه کتابها، بدیهیات شرق شناسی هنوز پا بر جاست؛ یعنی شرق شرق است و هنوز به پایه غرب نرسیده است و شکاف میان «ما» و «آنها» همچنان باقی می‌ماند.

دانشگاه راتگرز، نیوجرسی

### یادداشتها:

American University - ۲۴

CBS - ۲۵

"Crude" - ۲۶

Mary Nell - ۲۷

Peddie School, Hightstown, New Jersey - ۲۸

- ۲۹ (نقل قول از متنی (۱۰: ۱۳۸۹).

- ۳۰ همان جا.

- ۳۱ (در باره عقاید نصر در این مورد، رجوع کنید به متنی (۱۳: ۱۳۸۹).

- ۳۲ (متنی (۱۶: ۱۳۸۹).

Russian Tea Room - ۳۳

.David Unger - ۳۴



## کتابنامه

- آل احمد ۱۳۷۲ جلال آل احمد، غربزدگی، ویراستار منوچهر علی پور، تهران: فردوس، ترجمه:
- Plagued by the West*, trans. Paul Sprachman. Delmar, NY: Caravan Books, 1982.
- Arabian Nights*, trans. Hussain Haddawy. NY: Vintage, 1990.
- Arberry 1959 A. J. Arberry. *The Romance of the Rubaiyat*. London: George Allen & Unwin.
- Ardalan 2007 Davar Ardalan. *My Name is Iran*. NY: Henry Holt.
- آریانپور (۱۳۷۹) آذر آریان پور، پشت دیوار بلند، تهران: نشر آتیه، متن انگلیسی:
- Aryanpour 1998 *Behind the Tall Walls*. Danbury, CT: Rutledge.
- عضدانلو (۲۰۰۴) حمید عضدانلو، ادوارد سعید، تهران: دفتر پژوهشهای فرهنگی، ۱۳۸۳.
- Badiozamani Badi Badiozamani & Ghazal Badiozamani. *Iran and America: Rekindling a Love Lost*. Center for East-West Understanding, n.d.
- Bahrapour 1999 Tara Bahrapour. *To See and See Again*. NY: Farar, Straus and Giroux.
- ترجمه: تارا بهرام پور، دید و باز دید: زندگی در ایران، زندگی در آمریکا، ترجمه هرمز عبداللهی، تهران: سخن، ۱۳۷۹.
- دشتی ۱۳۴۸ علی دشتی، دمی با خیام، تهران: امیر کبیر.
- Dumas 2003 Firoozeh Dumas. *Funny in Farsi*. NY: Villar.
- Farman Farmaian 1993 *Daughter of Persia: A Woman's Journey from her Father's Harem through the Islamic Revolution*. NY: Anchor.
- ترجمه: ستاره فرمانفرمایان، دختری از ایران، ترجمه ابوالفضل طباطبایی، بازنویسی ناصر پوربیرار، تهران: کارنگ، ۱۳۷۶.
- حافظ ۱۳۶۲ خواجه شمس الدین محمد حافظ، دیوان، م، پرویز نائل خانلری، تهران: خوارزمی.
- Hakakian 2004 Roya Hakakian. *Journey from the Land of No*. NY: Crown.
- اسلامی ندوشن ۱۳۵۵ محمد علی اسلامی ندوشن، جام جهان بین، تهران: توس.
- Keshavarz 2007 Fatemeh Keshavarz. *Jasmine and the Stars: Reading more than Lolita in Tehran*. Chapel Hill, NC: University of North Carolina.
- Khayyam 1975 *The Rubaiyat of Umar Khayyam*, trans. Parichehr Kasra. Delmar, NY: Scholars' Facsimiles.
- Khayyam 1997 *Edward Fitzgerald's The Rubaiyat of Omar Khayyam: A Critical Edition*, ed. Christopher Decker. Charlottesville, VA: University of Virginia.
- متینی ۱۳۸۹ جلال متینی، «استاد از گذشته خود سخن می گوید»، *ایران شناسی*، سال بیست و دوم، شماره ۱، بهار ۱۳۸۹ (۲۰۱۰)، ۱-۲۵.
- Moaveni 2005 Azadeh Moaveni. *Lipstick Jihad*. NY: Public Affairs.
- Moaveni 2009 Azadeh Moaveni. *Honeymoon in Tehran*. NY: Random House.
- Mostashar 1995 Cherry Mostashar. *Unveiled*. NY: St. Martin's.
- Nafisi 2003 Azar Nafisi. *Reading Lolita in Tehran*. NY: Random House.
- Nafisi 2008 Azar Nafisi. *Things I've Been Silent About*. NY: Random House.
- نفیسی ۱۳۷۸ احمد نفیسی، بزنده ها هم بازنده اند: خاطرات احمد نفیسی شهردار پیشین تهران، نشر علم.
- رحیمیه ۱۳۸۶ نسرین رحیمیه، «گفتگوی زنان نویسنده ایران با همتابان برون مرزی خود»، *فصلنامه ره آورد*، زمستان، شماره ۸۵.

## ایران شناسی، دوره جدید، سال ۲۵

- Reeves 1986 Minou Reeves. *Behind the Peacock Throne*. London: Sidgwick & Jackson.  
 ترجمه: صمیمی، مینو (ریوز). پشت پرده تخت طاووس، ترجمه حسین ابوترابی. تهران: اطلاعات، ۱۳۷۳.  
 سعدی ۱۳۸۴ مصلح بن عبد الله سعدی. بوستان، م. غلامحسین یوسفی. تهران: خوارزمی.
- Said 1979 Edward Said. *Orientalism*. NY: Vintage.  
 ترجمه: شرقشناسی، ترجمه عبد الرحیم گواهی. تهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ۱۳۷۱.
- Sullivan 2001 Zohreh T. Sullivan. *Exiled Memories*. Phila. PA: Temple University Press.

## مردان بختیاری

بخش دوم

د - پایگان مردمی:

سنجه های ارزشگذاری در پایگان مردمی در میان بختیاریان چیست؟ روی هم رفته می توان دید که جایگاه مردان (و زنان) از جایگاه طایفه ایشان در ایل دور و جدا نیست. به دیگر سخن، کارسپاری به مردان و گماردن ایشان بر سر کارها نخست، پیامد و برداری از جایگاه شناخته شده طایفه ایشان در ایل، و سپس برآیندی از کارایی و کاردانی و زبردستی ایشان است. از این رو شاید که در نخستین گام به بررسی جایگاه طایفه ها بپردازیم:

د ۱ - جایگاه طایفه ها:

می توان پذیرفت که طایفه هسته ایل است.<sup>۱</sup> از همین روی هنگامی که دو بختیاری ناشناس به یکدیگر برسند نخستین پرسش این است: چه کسی؟ (از چه طایفه ای هستی؟) سپس چنانچه یک دیگر را در خور یافتند نام و دیگر شناسه ها را به همدیگر می گویند. هم از این روست که هموندان هر طایفه ای را نمی رسد که اسب داشته سوارکاری کنند، چنان که یاد کردیم. بر این پایه چنین می نماید که واگذاری کارها و پیشه ها بر بنیادی از پیش پرداخته استوار است. یعنی همه کس (= طایفه) را نمی رسد به هر پیشه ای بپردازد. از این رو می توان پذیرفت که پیشه و هم ارج هر مردی یکسره به ارج و جایگاه طایفه اش در میان ایل بستگی دارد.

هر چند امروزه سامانه اداری کهن ایل کم و بیش فرو ریخته است، چارچوب آن همچنان در بینش بختیاریان برجاست. پس جای آن دارد که جایگاه طایفه در نمودار سازمانی ایل را بشناسیم:

نمودار سازمانی	نمونه	سرپرستی
ایل	بختیاری	ایلخان ایلیگ (دستیار ایلخان)
شاخه	هفت لنگ - چهارلنگ	خان
باب	بختیاروند، بابادی...	خان
طایفه (= گس)	کیارسی، منجری...	کلانتر
تَش	مُحَب،...	کدخدا
اولاد	یزدی (خانواده هایی از پشت میانی یگانه)	ریش سفید
کُر - بُو (پدر و پسر)	رستم (+ پسر و خانواده)	بو. (پدر)
هُونه وار (خانوار)	علی (+ خانواده)	مرد
مال	جای زندگی و کوچ گروهی	
	از بستگان	سَر مال یا گُهب مال

هر چند هر رده از سوی رده بالاتر بر گزیده می شوند، روال چنان بوده است که جایگاه پدر به پسر سپرده شود. برگزیدن ریش سفید بر پایه پذیرش همگانی ست و نیکنامی، دانایی، خردمندی و آهستگی برگزیده، سنجه داوری ست.

از آن جا که ساختار ایل، ساختاری ارتشی وار بود، هنگام جنگ همین سران و پایوران در رده های گوناگون فرماندهی جنگی جای می گرفتند.<sup>۲</sup> به هر روی و بر پایه چنین بینشی و بافتاری، روشن است که شمار بزرگتری از طایفه های درون ایل نیز طایفه های جنگاور و سوارکار بوده باشند.

برابر آیین و روش، جانشین هر یک از پایوران در گذشته باید از همخونان وی می بودند.<sup>۳</sup> از این رو سزاوارترین جانشین، سالداترترین همخون بازمانده سرپرست پیشین است.<sup>۴</sup> با این همه گاهی می شود که جانشین، بزرگترین بازماندگان نباشد. برگزیدن چنین جانشینی روی هم رفته به خواست سرپرست و پایور پیشین است که شایستگی و برتری ای در گزینه خود می دیده است.<sup>۵</sup> از این روی چنانچه کسی را بیرون از بازماندگان همخون به جانشینی بر می گزیدند، یا بر می گماردند، ایستادگی و تنشی پدید می آمد.<sup>۶</sup> آشکار است که بهترین گزیدار جانشینی، آن کسی بود که مادرش هم از بزرگزادگان می بود.<sup>۷</sup> هم از این روی بود و هست که بختیاریان به ویژه خاندانهای بزرگ سخت پایبند زناشویی میان

خاندانهای همسنگ بوده از زناشویی ناهمالان پرهیز داشتند.<sup>۸</sup>

د ۲ - طایفه پیشگی:

د ۲-۱ - پیشه وران

برابر پژوهش ما، چنین می نماید که کارسپاری به مردان بر پایه طایفه ای که هر مردی هموند آن است انجام می گرفت و می گیرد. برای نمونه، پیشه وران که در بختیاری پیوسته به طایفه های ویژه خود دسته بندی می شوند. هر چند این برداشت امروزه کم رنگ می نماید، برخورد و یادکرد بختیارها با این گروهها ما را بسنده می نماید که بودن چنین دیدگاهی در میان بختیاران را بپذیریم. از میان این گونه گروههای پیشه ور، گیوه دوزان که بختیاران ایشان را «گیوه کش» می خوانند، خنیاگران، به گویش بختیاری «تُشمال» یا «هندی»، «چلنگران»، پیشخرداران (= سَلْفخران) و کارکنان گرمابه ها (دلکان) و مانند ایشان را می توان یاد کرد. از همه این گروهها کم و بیش با پیشوند «طایفه» سخن گفته می شود؛ طایفه گیوه کش و... همه این طایفه گونه های پیشه ور در کناره بیرونی بدنه ایل جای دارند. هموندان طایفه های دیگر از نشست و برخاست، رفت و آمد و همنشینی با ایشان خودداری می کنند. از زناشویی با ایشان هم یکسره پرهیز دارند. در روزگار گذشته که سامانه اداری ایل همچنان بر پا بود از ایشان مرد جنگی هم نمی خواستند.<sup>۹</sup> روشن است که این گونه مردم از داشتن اسب و سواری هم پرهیز داده می شدند. زیرا بختیاران باور داشته اند که اسبداری و سوارکاری این گونه طایفه وارها «افزونی را از ایل می برد و خشکسالی پدید می آورد!»

د ۲-۲ - دینیاران

گواهی ارزنده ای در دسترس است که می توان آن را نشانه ای روشن از کارسپاری بر پایه طایفه در روزگار پیشین شمرد:

«چون زارع ملک مزبور سادات امامزاده «سُلطون بُراهیم» بود، طایفه سادات جزء قسمتی ایشان

به شمار می رفت.»<sup>۱۰</sup>

د ۲-۳ - کار ورزان

کارکنان رده های پایین تر اداری ایل را «طایفه نوکر» یا «عمله» می خوانند.<sup>۱۱</sup>

د ۲-۴ - پایوران

پایوران سازمان اداری ایل که «میرزا» یا «وزیر» خوانده می شدند، بیشترین از طایفه

«زراسوند» zarrasvand باب «دورکی» (dowraki) شاخه «هفت لنگ» بودند.<sup>۱۲</sup>

د ۳ - ارزشگذاری طایفه ها:

روی هم رفته می توان چنین دریافت که برای ارزشگذاری و رده بندی طایفه ها در بختیاری سامانه ای در کار بوده است. اندک شمار گواهیهای نوشتاری در دسترس، به همراه بازمانده کم و بیش رنگبخته روشهای مردمی کنونی، ارزشگذاری طایفه ها را چنین می نماید:

#### ۱ - طایفه های ورجاورند (= مقدس)،

برابر بررسی، تا کنون توانسته دو گروه از این گونه طایفه ها را شناسایی کنیم: نخست طایفه هایی که با «توتم» های کهن پیوند دارند و از این رو افزون بخش (= برکت بخش) شمرده می شده اند. این گروه از طایفه ها از پرداخت سرانه ایلی (= مالیات درون ایل) و دادن کارگر رایگان (= بیگاری) بخشوده بودند. از این گونه طایفه های ورجاورند برای نمونه می توان از «طایفه کیارسی» یاد کرد.<sup>۱۳</sup> دوم طایفه هایی که از تخمه شاهان روزگار باستان شناخته می شدند، همچون طایفه «کیانی».<sup>۱۴</sup> ایشان هم از همان بخشودگیها که یاد کردیم برخوردار بودند. هر دو طایفه اسبدار بودند و سوارکار و در جنگها همباز.

#### ۲ - طایفه های فرمانروا:

از این گروه، از طایفه خود ایلخانی و ایلبگی می توان یاد کرد. نیز طایفه هایی که با ایشان خویشی نزدیک داشتند. بخشودگیهایی که درباره ایشان روان می شد، همانند طایفه های ورجاورند بود.

#### ۳ - طایفه های جنگاور:

این گروه طایفه هایی هستند که برای جنگاوریشان شناخته می شدند. بی گمان شمار بزرگتری از طایفه های بختیاری هم ایشان هستند. اسبدار و سوارکار بودند، سرانه سالانه می پرداختند و کارگر رایگان به ایلخانی می دادند. طایفه های «پاپور» را می توان کم و بیش برتر از ایشان شمرد و «کارورزان» را فروتر.

#### ۴ - طایفه های دینیار:

طایفه هایی که به «سادات» نامبردارند. در میان ایشان «میرزا» (= مرد نویسنده) هم بود، سرانه نمی پرداختند. این گونه طایفه ها به زیارتگاهها پیوند داشته اند.

#### ۵ - طایفه های پیشه ور:

همه گروههایی که از راه کار و پیشه به جز رمه داری، گذران می کرده اند در همین گروه جای داشته اند. اسبداری و سواری و داشتن جنگ افزار برای ایشان روا نبود. مرزبندی پایگان مردمی چنان استوار بود که شکسته شدن آن و فرا شدن به پایه ای بالاتر برای مردان و طایفه ها، تنها از راه نمودن دلیری نمایان در جنگها شدنی بود.

همچنین بود برگزاری سوگواری آیینی برای مردان که تنها و تنها برای مردان بزرگ و سرشناس، به گویش بختیاری سردیاری، روا بود، مگر مردانی که در راه طایفه یا ایل کشته می شدند.

بزرگداشت فرادستان بایسته بود که اگر فرودستی، در جنگی، مردی مهتر از خود را می زد و می کشت، می گفتند: «دست بی نسبتی دراز کرده است».<sup>۱۵</sup> نگهداشت مهتری مردم برای همه بایسته بود، بیچون، تا آن جا که اگر ایلخان، سرزمین فرمانروایی خانی از خانهای زیردست خود را می خواست بگیرد یا به دیگری واگذار کند، با ناخرسندی و ایستادگی آن خان رو به رو می شد.<sup>۱۶</sup> هم بر همین پایه خانهای بزرگ هنگام سخن گفتن با خانهای فروتر، هر چند به خشم، باید از دشنام دادن پرهیز و خودداری می کردند.<sup>۱۷</sup>

به هر روی درون خود طایفه ها نیز سامانه ای برای ارزیابی و ارزشگذاری مردم در کار بود. افزون بر شناسه های سربلندی که پیشتر و در ب ۱ یاد کردیم، بالاترین جایگاه در رده بندی درون طایفه از آن رمه داران بود. ایشان چراگاهها و کشتزارهای ویژه ای خود در سردسیر و گرمسیر نیز داشتند. سپس «میرزایان» پس از ایشان «میشکالان» (= میر شکاران\*) و در پایان «شویان» (= شبانان) جای داشتند.

شبانان نیز چند دسته اند: شون (šun) = گوسفندان، «گاپون» (gāpun) = گاوبان، و «هَرگُلون» (hargalun) = خربان. «رعیت» که نه رمه دارد و نه زمین در پایین ترین رده است. برجسته ترین سنجۀ ارزشگذاری درون طایفه، یا درون دودمان، را می توان «تاب خون» بودن به شمار آورد. به دیگر سخن آن کسی را برتر می داشتند که از سوی پدر و مادر هر دو، بختیاری باشد. کسانی را که تنها از یک سو بختیاری باشند «دو تُرغه» (do torġe) = دو رگه، می خوانند از این رو فرزندان خان را که مادرشان «خانم» (= خانزاده) نباشد «کنیز زاده» می خوانده اند. پسران زاده چینی پیوندی را هم نه «خان» که «میرزا» یا «آقا» می نامیدند.<sup>۱۸</sup>

روی هم رفته می توان گمان برد که سخته نگرشی و باریک شدن بختیاران درباره پاکی خون و پیوندهای خونی، افزون بر انگیزه های دیگر، برآیندی از باورهای «توتمیک» کهن در میان ایشان است. نکته ای که به ویژه ما را به این دریافت رهنمون می گردد آیینهای «هین/خین و کالات» (خون و کالات) است. آن چنین است که چنانچه خان یا بزرگی کشته شود، خونبها نمی پذیرند، در برابر می کشند یا می بخشایند.

\* این واژه امروز به معنی نوازنده موسیقی به کار می رود.

آیین خین و کالات چنین است: کُشندۀ کفن پوش، شمشیری آویخته از سینه، قرآنی بر سر، با پیشکشهایی همراه، به نزد کسان مرد کشته شده می رود. بدین روش بیشترین، با پذیرفتن پیشکشها، بر او می بخشایند. فرامود توتیمیک آیین همانا آوردن پیشکشهاست. از این رو می توان گمان برد که پرهیز از کشتن کُشندۀ بر پایه همباوری به توتمی همگانی و همزیستی برآمده از آن استوار است.<sup>۱۹</sup>

پس می توان گمان برد که یکی از انگیزه های فروتر داشتن پیشه وران نیز همین نکته باشد. زیرا ایشان را بیرون از پوشش توتیم (نگهبان) ایل می پندارند.

### اتریش

#### گواهیهها و یادآوریهها:

- ۱ - دیگر، ژان پی پر: فنون کوچ نشینان بختیاری، برگردان اصغر کریمی، تهران، ۱۳۶۶، ص ۲۹.
  - ۲ - بختیاری، علیقلی (سردار اسعد): تاریخ بختیاری، تهران، ۱۳۶۱، صص ۳۱ - ۴۳۰.
  - ۳ - همان، صص ۴۲۹ و ۴۳۵.
  - ۴ - همان، ص ۱۷۷.
  - ۵ - کوپر، میریان سی: سفری به سرزمین دلاوران، برگردان امیر حسین ظفر ایلخان بختیاری، تهران، ۱۳۳۴، ص ۵۴.
  - ۶ - گاهی می شد که شاهان به انگیزه هایی، کسانی را بیرون از خاندانهای فرمانروای بختیاری به سرپرستی ایل بگمارند، که ایستادگی و نافرمانیها برانگیخته و آغاز می شد. با این همه باید یادآور شد که روشهای گرداندن ایل، تا آنگاه که سامانه اداری ایل به پیامد کارهای «رضا شاه پهلوی» فرو ریخت، دگرگونی بنیاد به خود ندید.
  - ۷ - بختیاری، خسرو (سردار ظفر): یادداشتها و خاطرات، تهران، ۱۳۶۲، ص ۶۲.
  - ۸ - بختیاری، علیقلی، تاریخ بختیاری، همان، ص ۲۰۰.
  - ۹ - همان، ص ۴۲.
  - ۱۰ - بابادی عکاشه، اسکندر: تاریخ ایل بختیاری، تهران، ۱۳۶۵، ص ۴۸۵.
  - ۱۱ - همان، ص ۲۱۰. در این جا به روشنی می گوید: «در زمان سابق تیره (طایفه) نوکریاب را عمله می گفتند، چون به طور خانوار حقوق سالانه داشتند و هر کدام شغل معینی.»
  - ۱۲ - همان، ص ۲۳۸.
  - ۱۳ - ایران شناسی، سال هفدهم، شماره ۱، بهار ۱۳۸۴، بیژن شاهمرادی، کیارسی طایفه ای در بختیاری، صص ۵۱ - ۶۳.
  - ۱۴ - بختیاری، علیقلی، تاریخ بختیاری، ص ۲۱۴.
  - ۱۵ - بختیاری، خسرو، یادداشت ها و خاطرات، همان، صص ۲ - ۱۵۳.
  - ۱۶ - بابادی عکاشه، اسکندر: تاریخ ایل بختیاری، همان، صص ۷، ۳۱۸ - ۵۴۶.
  - ۱۷ - همان، ص ۵۸۶.
  - ۱۸ - همان، ص ۵۶.
  - ۱۹ - بختیاری، علیقلی، تاریخ بختیاری، همان، ص ۲۰۴.
- رید، نولین: انسان در عصر توحش، برگردان محمود عنایت، تهران، ۱۳۶۳، صص ۹ - ۳۳۸ و ۲۸۳ - ۲۸۲.
- آنچه که به ویژه ما را بدین برداشت رهنمون می گردد آن است که بیشترین این بخشودگیها همراه با زناشویی دختری از خاندان یا طایفه کُشندۀ با خاندان کشته شده است. همچنین است پرهیز از زناشویی یا طایفه های کناره ای ایل، که ایشان را بیرون از پوشش «توتیم» می توان پنداشت.



## الفبای زبان شُغنی

### پیش‌گفتار

هر زبانی نمایندهٔ فرهنگی ست و نوعی نگاه انسان به طبیعت و پیرامون خویش را باز می‌تاباند. یکی از مهمترین راههای پاسداری از زبانها ثبت و نگهداری آنها در قالب نوشتار است. برای نوشتن نیز مهمترین ابزار، داشتن الفبای مناسب است. زبانهای ایرانی پامیری با ارزش‌ترین هدیه و گنجینهٔ ارزشمند و میراث گرانبهایی ست که نیاکان این گروه از ایرانی‌تباران برای نسلهای کنونی بر جا گذاشته‌اند. این میراث باید پاسداری و نگهداری شود. زبان شُغنی یکی از زبانهای شاخهٔ پامیری ست. شاخهٔ زبانهای پامیری مربوط به گروه شرقی زبانهای ایرانی و از این راه زیرگروه زبانهای هندواروپایی ست. زبانهای این شاخه، با وجود شمار اندک گویندگان آن، در پناه کوههای سر به فلک کشیدهٔ پامیر (بام آسیا) و دامنه‌های آن و نیز استحکامات طبیعی، از گزند نابودی در امان مانده و اصالت خود را حفظ کرده‌اند. البته سخنگویان این زبانها تا کنون کمبودهای واژگانی خود را از زبانهای موثر در منطقهٔ زیست خود به ویژه از راه زبان فارسی - که به آن آموزش می‌بینند و با زبان شُغنی از یک ریشه است -، و نیز زبان پشتو کامل کرده‌اند.

«بنیاد ایران‌پژوهی سهروردی» در شهر مونترال کانادا افتخار دارد که پژوهشهای خود را، در مورد پیشنهاد الفبا برای زبان شُغنی به سخنگویان این زبان، و نیز به علاقه‌مندان و پژوهشگران در زمینهٔ زبانهای ایرانی عرضه کند. در انجام این پژوهش آقای دوست‌محمد نورعلی، از شُغنی‌زبانان بدخشان افغانستان، به عنوان آگاهی‌رسان این زبان با ما همکاری کرده است. همچنین باید از دوستان شُغنی‌زبان در افغانستان و تاجیکستان یاد کرد که از

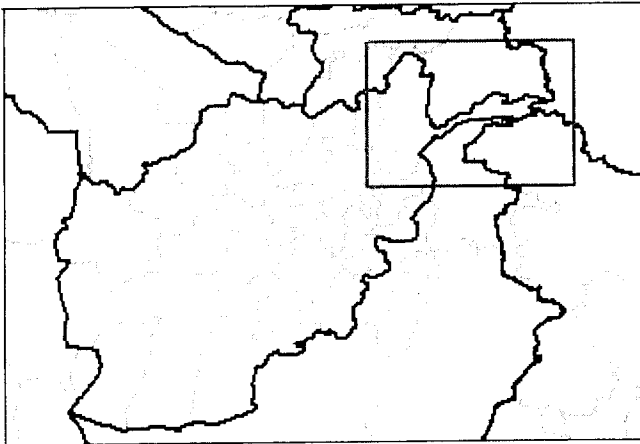
طریق آقای نورعلی با این طرح همکاری می کردند. انجام این طرح در دوره ای افزون بر یک سال، در طی دیدارهای هفتگی، به طول کشید و دستاورد نهایی در ماه اردیبهشت ۱۳۹۰ خ. / اپریل ۲۰۱۱ م. به فرهنگستان (آکادمی) علوم افغانستان فرستاده شد و در تارنمای «سیمای شُغان» نیز در دسترس همگان است. امیدواریم با پیشکش کردن این طرح، بخش کوچکی از وظیفه فرهنگی خود را در برابر زبانهای کهن ایرانی، این گنجینه های ارزشمند فرهنگ نیاکان و مردمان آزاده این سرزمین، ادا کرده باشیم.

### ۱. مقدمه

پیش از آن که به الفبای پیشنهادی بنیاد ایران پژوهی سهروردی برای زبان شُغانی بپردازیم، بد نیست اندکی اطلاعات و آگاهی عمومی درباره تاریخ و جغرافیا و خانواده زبانی آن به دست دهیم.

### ۱-۱. مردم شناسی

زبانهای پامیری در سرزمینهای اطراف و اکناف کوههای پامیر یعنی در سرزمین تاریخی بدخشان و نیز در ایالت سین کیانگ<sup>۱</sup> چین رواج دارند.



منطقه زبانهای پامیری (بدخشان افغانستان، بدخشان تاجیکستان، سین کیانگ چین)

۱ - سین کیانگ یا شین جیانگ (به خط انگلیسی: Xinjian) در زبان چینی به معنای «مرز تازه» است و از دهه ۱۸۸۰ م. بدین نام خوانده شده است. این منطقه شامل کاشغر (ترکیب «کاش» بومی + «غراگر» در زبانهای ایرانی به معنای «کوه») و نیز ختن تاریخی ست. ساکنان این منطقه در دوران پیش از اسلام از قوم ایرانی «سکا» بودند و پس از اسلام ترکان بدانجا درآمدند و با ایرانیان درآمیختند. ساکنان امروزی آن بیشتر قوم اویغور (Uyghur) هستند. این منطقه را مدتی «ترکستان چین» هم می گفتند.

زبانهای پامیری را به پنج دسته بخش می‌کنند که عبارت اند از:

- ۱) گروه شُغنی-روشانی: شامل شُغنی یا شُغنایی، روشنی یا روشانی یا روشنایی، بَرْتَنگی، زُشری یا اُرْشُری<sup>۲</sup>، سَرِیکلی یا سَرِیقلی یا سَرَقولی
- ۲) یَزْغَلامی یا یَزْگَلامی
- ۳) وَنْجی
- ۴) اِشْکاشمی-زیباکی-سَنگلیچی: شامل اِشْکاشمی<sup>۳</sup>، زیباکی، و سَنگلیچی
- ۵) وَخی یا واخانی

سه گروه نخست (یعنی گروههای شُغنی-روشانی، یَزْغَلامی و وَنْجی) را جزو خانواده زبانهای پامیری شمالی می‌خوانند و دو گروه دوم (اشکاشمی-زیباکی-سنگلیچی، و وَخی یا واخانی) را پامیری جنوبی می‌نامند. با توجه به حضور تاریخی قوم ایرانی سکا در این منطقه و نیز شباهت ساختارهای زبانی، زبانهای پامیری را بازمانده زبانهای سکایی می‌دانند (رضایی باغ بیدی، ۱۳۸۸ ص ۱۸۴ و ۱۸۵).

زبانهای مُنجی و سنگلیچی تنها در بدخشان افغانستان، زبان یَزْگَلامی تنها در بدخشان جمهوری تاجیکستان، و زبان سَرِیکلی تنها در ایالت سین کیانگ جمهوری چین تکلم می‌شود.

از آن جا که گروه شُغنی‌زبانان بزرگترین گروه در میان این خانواده زبانی هستند، در این جا ما تنها به زبان شُغنی (و همخانواده نزدیکش، یعنی زبان روشانی) می‌پردازیم.

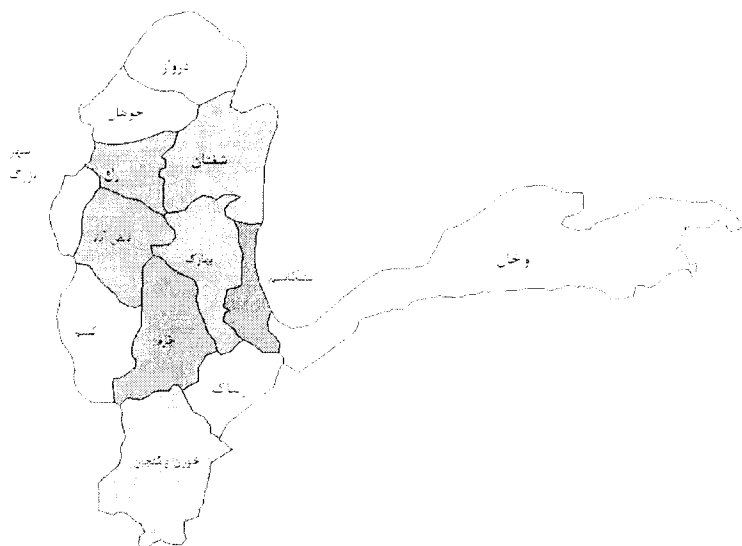
مردم شُغنی بیشتر در سرزمین بدخشان زندگی می‌کنند اما از آن جا که در آغاز سده بیستم م. رود زرافشان به عنوان مرز میان تاجیکستان و افغانستان تعیین شد، عملاً شُغنی‌زبانان میان دو کشور افغانستان و تاجیکستان تقسیم شدند. این دو بخش در افغانستان با نام «ولایت (=استان) بدخشان» (مرکز: شهر فیض‌آباد) و در تاجیکستان با نام «ولایت مختار (=استان خودگردان) کوهستانی بدخشان»<sup>۴</sup> شناخته می‌شوند (مرکز: شهر خاروغ<sup>۵</sup>). در شکل زیر، بخشهای استان بدخشان کشور افغانستان را نشان داده‌ایم:

۲ - به خط انگلیسی: Oroshori

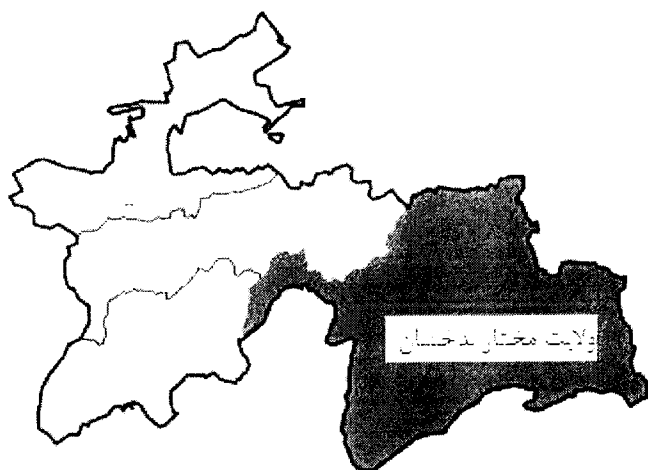
۳ - به خط انگلیسی: Ishkashimi

۴ - در انگلیسی: Gorno-Badakhshan Autonomous Oblast

۵ - به خط انگلیسی: Khorugh



بخشهای استان بدخشان افغانستان



ولایت مختار بدخشان - تاجیکستان

در زبان فارسی، مردم سُغنان را «شُغنی» یا «شُغنانی» و مردم روشن را «روشانی» می‌گویند. اما سُغنان و روشن در زبانهای شُغنی و روشانی، به ترتیب خورنون و رُشون گفته می‌شوند و شغنانیان خود را خورنونیین یا خورنونیجین و روشانیان را رُشینیین یا رُشینیجین می‌گویند. نام مفرد شُغنانی را خورنونه و روشانی را رُشینیین

می‌نامند. آوای نشان داده شده، در زبان شُغنی و روشانی به سبک ویژه‌ای بیان می‌شود (صدایی میان «ژ» و «ش») و چون این آوا در زبان فارسی نبوده است، این نامها به صورت «شُغنی» و «روشانی» درآمده‌اند. پس از تسلط اسلام بر سرزمینهای آسیای میانه و فرارود (ماوراءالنهر)، در آثار و کتابهای نویسندگان دوران پس از اسلام، نام این منطقه به صورتهای «شُغنان»، «شُقینه»، «شُگنان» و از سده پنجم هجری به صورت «شُغنان» یاد شده است (پامیرزاد، ص ۶). برای نمونه در شاهنامه فردوسی و دیوان ناصر خسرو قبادیانی این بیتها دیده می‌شوند:

کُشانی و شُگنی و گُردان بلخ	ز کاموس‌شان تیره شد روز و تلخ
(فردوسی)	
یکی را ز شُگنان و سقلاب و چین	نمانم که پی بر نهد بر زمین
(فردوسی)	
چه شُگنان وز ترمذ ویسه گرد	بخارا و شهری که هستش به گرد
(فردوسی)	
ز بلخ و ز شُگنان و آموی و رم	سلیح و سپه خواست و گنج درم
(فردوسی)	
از این گشته‌ای، گر بدانی تو، بنده	شه شُگنی و میسر مازندری را
(ناصر خسرو)	
گر به مال اندر بودی هنر و فضل و خطر	کوه شُغنان ملکی بودی بیدار و بصیر
(ناصر خسرو)	

### ۱-۲. پیشینه پامیرشناسی

اصطلاح «زبانهای پامیری» و «پامیرشناسی» نخستین بار در کارهای دانشمندان فرهنگستان علوم اتحاد شوروی مانند کارهای «و. و. گریگورف»<sup>۶</sup> و «ا. ا. سیمیونوف زاروبین»<sup>۷</sup> و دیگران به کار رفت و با پایه‌گذاری فرهنگستان علوم تاجیکستان به ویژه «انستیتوی پامیرشناسی» به رهبری دانشمندان بزرگ پامیرزمین همچون مرحوم «دادخدا

۶ - به خط انگلیسی: V. V. Gregorov

۷ - به خط انگلیسی: E. E. Simeonov Zorbin

کرم شاه‌آف<sup>۸</sup> و «نظرشاه دادخدایف»<sup>۹</sup> و دیگر پژوهشگران، این زبانها به نام زبانهای گروه پامیری یاد می‌شوند. از زبان‌شناسان اروپایی که روی این خانواده زبانی کار کرده‌اند می‌توان از «گئورگ مورگنشتیرنه»<sup>۱۰</sup>، استاد زبان‌شناس نروژی، نام برد.

کارهای زیادی درباره زبان سُغنی انجام شده است. در این باره می‌توان از پژوهش دادخدایف با عنوان «پژوهشهایی درباره آواییک [=فونتیک] تاریخی زبان سُغنی» در سال ۱۳۴۱ خ. (۱۹۶۲ م.) و پژوهش کرم‌شاه‌آف با نام «لهجه‌های زبان سُغنی» و مجموعه مقاله‌هایی مربوط به زبانهای پامیری نام برد که در سال ۱۳۴۲ خ. (۱۹۶۳ م.) در شهر دوشنبه به چاپ رسیدند.

### ۳-۱. الفباهای موجود برای زبان سُغنی

درباره الفبای به کار رفته برای نوشتن این زبان می‌توان چند مورد را نام برد از جمله: مورگنشتیرنه در کارهای خود درباره زبان سُغنی (چاپ شده در سال ۱۹۲۸ م. / ۱۳۰۷ خ.) از الفبای لاتین استفاده کرده است. در فرهنگستان علوم تاجیکستان هم از سال ۱۹۲۹ م. (۱۳۰۸ خ.) تا سال ۱۹۳۷ م. (۱۳۱۶ خ.) صداهای زبان سُغنی را با الفبای لاتین نشان می‌دادند. اما در سال ۱۹۹۰ م. (۱۳۶۹ خ.) برای نوشتن زبان سُغنی از الفبای سیریلیک استفاده کردند که خط زبان فارسی در تاجیکستان است. البته سخنگویان سُغنی (به ویژه در افغانستان) به خاطر آشنایی با زبان فارسی و پشتو و آموزش به این زبانها، برای رفع نیاز از الفباهای این دو زبان استفاده کرده‌اند اما هر نویسنده‌ای به شیوه خود؛ یعنی هیچ شیوه استاندارده (استاندارد) و علمی و یکدستی در کار نبوده است.

همان گونه که بالاتر گفتیم، الفبای سیریلیک برای زبان سُغنی اکنون در جمهوری تاجیکستان مورد استفاده سُغنیان و روشانیان است. اما از آن جا که الفبای سیریلیک در افغانستان رایج نیست، سُغنیان و روشانیان افغانستان از این الفبا در نوشتن آثار خود نمی‌توانند استفاده کنند. شرایط آموزش و استفاده از آن در اصول نوشتاری افغانستان و به خصوص تهیه کتابها و برنامه‌های آموزشی و درسی برای شاگردان این زبانها هم بسیار بعید به نظر می‌رسد. در سال ۱۳۸۳ خ. (۲۰۰۴ م.) نیز فرهنگستان علوم افغانستان الفبایی برای زبان سُغنی پیشنهاد کرده است که در ادامه به برخی ایرادهای آن اشاره خواهیم

۸ - به خط انگلیسی: Dodkhudo Karamshoev

۹ - به خط انگلیسی: Nazarsho Dodkhudoev

۱۰ - به خط انگلیسی: Georg Morgenstierne

## ۲. الفبای پیشنهادی بنیاد سهروردی

با توجه به این که سُغنیان و روشانیان افغانستان تمام دوره سوادآموزی و تحصیلات خود را به الفبای زبانهای فارسی و پشتو انجام می‌دهند و در نتیجه به این الفباها و نویسه‌های<sup>۱۱</sup> آنها آشنایند و به آموزش مجدد آن نیاز ندارند، استفاده از نویسه‌ها و قاعده‌های مربوط به نویسه‌های این دو زبان (فارسی و پشتو) به اضافه احیا و انتخاب نویسه‌های ویژه زبانهای سُغنی و روشانی آسانترین شیوه برای به نوشتار درآوردن این زبانها است. از سوی دیگر، هم زبان فارسی و هم زبان پشتو شاخه‌ای از زبانهای ایرانی‌اند و زبانهای سُغنی و روشانی همه ضرورت‌های واژگانی خود را از این زبانها تکمیل می‌کنند و دارای پیوندهای آوایی با آنها هستند؛ امری که کار آموزش نگارش را آسان می‌کند.

با توجه به این جنبه‌ها، ما کارمان را روی دو محور متمرکز کردیم:

- نخست آن که الفبای پیشنهادی برای زبان سُغنی (که بخش بزرگی از آن بر بنیاد الفبای موجود فارسی و پشتو است) به طرح رابطه‌ای روشن میان نویسه‌ها (حرف‌ها) و آوای زبان بپردازد تا امکان درج تمامی آوای سُغنی فراهم آید.
- دوم آن که برای توضیح این رابطه‌ها، وجه آموزشی آن هم در نظر گرفته شده است تا خواندن و نوشتن توسط این الفبا برای نوآموزان به آسانی انجام‌پذیر باشد.

این الفبای پیشنهادی برای زبان سُغنی، به خاطر اشتراک‌های همه‌جانبه زبانی، می‌تواند برای دیگر زبانهای پامیری هم کاربرد داشته باشد. و امید است که چنین زمینه‌ای را نیز فراهم سازد.

## ۲-۱. معیارهای زبان‌شناسی

در ایجاد و یا تغییر الفبای یک زبان به الفبای زبان دیگر و همچنان در نوشتن صورت آوایی یک زبان با الفبای زبانی دیگر، که نمونه‌های تاریخی آن کم نیست، مهمترین نکته‌های پیش رو را به شرح زیر باید در نظر داشت:

الف. امانتداری و یکدستی در درج آواها، تطبیق همگن و فراگیر الفبای پیشنهادی با

۱۱ - واژه «نویسه» را به جای «حرف» به کار برده‌ایم که هم برای ادای معنا دقیق‌تر است و مانند «حرف» چندمعنی نیست و هم این که به آسانی در خانواده اشتقاقی «نوشتن» جای می‌گیرد (نوشتار، نویسنده، نوشته، ...) و به راحتی آموزش داده می‌شود.

آواهای زبانی مورد نظر، کار آموزش و نوشتار زبان را برای آموزندگان و آموزگاران ساده و آسان می‌سازد.

ب. آشکار است که در همهٔ زبانها گویشهای گوناگونی وجود دارند؛ تعیین گویشی به عنوان گویش معیار، در چهارچوب بایسته‌های یک پژوهش و به ویژه در زبانهایی که در بستر جغرافیایی گسترده‌ای پراکنده‌اند، موضوعی در خور اهمیت است. در این نوشته، گویش معیار انتخابی ما گویش مردم شُغنان هر دو بدخشان (افغانستان و تاجیکستان) است.

ج. در این نوشته، *آوانویسه*<sup>۱۲</sup> (ساده‌تر بگوییم نویسه) عبارت از صورت نوشتاری آوایی است که تنها و تنها دارای یک آوا باشد. برای نمونه، تنوین را - که در واژه‌های عربی بیانگر همزمان دو آوای [a] و [n] یا به عبارتی نون ساکنی که در آخر واژه‌های عربی تلفظ می‌شود اما نوشته نمی‌شود مانند مثلاً و غیره - جزو نویسه‌های شُغنی به شمار نیاورده‌ایم.

د. *جفت آوایی جداکننده*. برای تشخیص آواهای مختلف زبان از تلفظهای گوناگون این آواها؛ معیار تشخیص آواها به شیوه‌ای است که اگر جانشینی یک آوا با آوایی دیگر در درون متن واژگانی<sup>۱۳</sup> یکسان و هماهنگی دو واژهٔ گوناگون را پدید آورد، این آواها دو آوا به شمار می‌آیند. برای نمونه، می‌توانیم از آواهای ژ و و در واژه‌های ژیر (سنگ) و ویر (پُریهره) نام ببریم که از جانشین کردن هر کدام از آنها واژهٔ دیگری ساخته می‌شود. و بدین گونه این آواها را «جفت آوایی جداکننده» می‌نامیم.<sup>۱۴</sup>

ه. *جفت نویسه‌های جداکننده*. در زبان شُغنی، نویسه‌های مربوط به واژه‌های زبانهای دیگری وجود دارند که در این زبان (شُغنی) به طور یکسان تلفظ می‌شوند. برای نمونه، نویسه‌های **ت** و **ط** در واژه‌های **حیات** و **حیاط** که در زبان عربی تلفظ متفاوتی دارند، شُغنی‌زبانان این نویسه‌ها را یکسان تلفظ می‌کنند. این چنین نویسه‌ها به نام «جفت نویسه‌های جداکننده» یاد می‌شوند.

و. نویسهٔ آوایی جداکننده می‌تواند با نشانه‌ای کمکی (نک. پایین‌تر) نیز تمایز یابد. برای نمونه، واژه‌های **بَوَن** (ریش) و **بَوَن** (آرد) با همین نشان کمکی هم در صورت آوایی و

۱۲ - در انگلیسی: Phonogram

۱۳ - اصطلاح «متن واژگانی» را مجموعهٔ نویسه‌هایی می‌دانیم که یک واژه از آنها تشکیل شده است. نویسه در متن واژگانی همان نقشی را دارد که واژه در جمله.

۱۴ - یادآوری کنیم که هم معیار «جفت نویسه‌ای جداکننده» و هم معیار «جفت آوایی جداکننده» برای تشخیص تفرّد آوا و نویسه به کار می‌روند.



هم در شکل نوشتاری خود از یکدیگر تفکیک می‌شوند.

ز. متن واژگانی یکی از عاملهای مؤثر در رابطه نویسه و آوای درج شده است. در واقع، جایگاه نویسه در متن واژگانی می‌تواند معرف آوایی باشد که با نویسه یاد شده درج شده است و یا معرف تغییرهایی باشد که این آوا در متن به خود می‌گیرد. برای نمونه، قرار گرفتن الف) پیش از نویسه‌های و و ی در آغاز واژه‌ای (مثلاً، این و اون) نشان از آن دارد که این نویسه، به تنهایی، به هیچ آوایی منسوب نیست. همین الف) در میانه واژه که به تنهایی به کار برده شود واکه‌ی <sup>10</sup> [â] را درج می‌کند. مثال دیگر آن که اگر بلافاصله واکه‌ای پس از دو نویسه و و ی بیاید، نویسه و آوای [v] (مثال، در واژه وایمه (نوعی بیماری عصبی)) و نویسه ی آوای [j] را درج می‌کند (مثال، در واژه یارج (آرد)). کوتاهی و بلندی یک واکه می‌تواند تحت تاثیر آوایی نیز باشد که به دنبال آن می‌آیند، مثلاً واکه کوتاه [a] در واژه اچب [aʃ aθ] (هیچ) کوتاه‌تر بیان می‌شود تا بیان همین واکه در واژه اچگه [aʃ ga] (دیگر) چرا که در واژه دوم بعد از این واکه، دو آوای همخوان (مُصَوّت) آمده است و در اولی تنها یک آوای همخوان، که باعث ادای کوتاه‌تر این واژه می‌شود.

شناختن رابطه نویسه و آوا در متن واژگانی این امتیاز را هم دارد که از بالا رفتن بی دلیل شمار نویسه‌ها و یا افزودن نشانه‌های اضافی تا حد ممکن بپرهیزیم. اگر به جدول الفبایی کتاب «الفبای زبان شُغنی»، آکادمی علوم افغانستان، منتشر شده در سال ۱۳۸۳ ش، (ص. ۲۶، ۲۷، ۲۸، ۲۹)، نگاهی بیندازیم می‌بینیم که، برای نمونه، چهار گونه نویسه و (ؤ- و- وو) آمده است و چهار گونه نویسه برای ی (ی- ی- ی) آمده است، در صورتی که بخشی از این نویسه‌ها با توضیحی که درباره متن واژگانی نوشتیم قابل حذف می‌بودند.<sup>۱۶</sup>

## ۲-۲. نویسه‌های پیشنهادی

بر اساس معیارهای زبان‌شناسی و قاعده‌های دستور زبان، در آغاز و ادامه کار پیرامون

۱۵ - واکه (مُصَوّت، در انگلیسی: vowel) تفاوت این آواهای زبانی با همخوانها (Consonant) در دو ویژگی بنیادی است؛ ۱) واکه‌ها با مانع کمی تلفظ می‌شوند در صورتی که تولید همخوانها با انسداد اندک یا کامل در مجرای گفتار انجام می‌شود. ۲) واکه‌ها خود می‌توانند یک هجا باشند و یا جزء الزامی یک هجا، یک آوای همخوان در هیچ صورتی نمی‌توانند به تنهایی یک هجا باشد.

۱۶ - این نظرگاه زبانی که بیشتر به تفکیک واحدهای زبانی (حروف، طبقات دستوری، ...) دل‌مشغول است تا به نشان دادن کارکرد و نقش این واحدها در متن بپویای زبانی، در نوع نام‌گذاریهای واحدهای زبانی هم جلوه می‌کند. اگر به نام‌گذاریهای نویسه‌ها و آواها که در متن کتاب آمده است، توجه کنیم (واو معروف، واو مجهول، یای مجهول، الف مقصود، ضمه مشبوع و...)، می‌بینیم که خود این نام‌گذاریها (که در نزد بزرگان و عالمان بسیار مسموع و آشناست) در جریان آموزش و تفهیم این الفبا به دانش‌آموزان خردسال شغنی زبان چه دشواریهای بزرگی را سر راه خواهند گذاشت.

نویسه‌های موجود و پیشنهادی، آواها برای زبان شُغنی را در چهار بخش خلاصه می‌کنیم: نویسه‌های خطی / نویسه‌های برون خطی، نویسه‌های ساده / نویسه‌های ترکیبی، واکه نویسه‌ها / همخوان نویسه‌ها، و نیمه‌همخوان‌ها.<sup>۱۷</sup> در ادامه، به دیگر مسایل پیرامونی پرداخته خواهد شد.

### ۲-۳. نویسه‌های خطی / نویسه‌های برون خطی

از نگاه ترسیمی، نویسه‌های زبان شُغنی به دو گروه بخش می‌شوند: نویسه‌های خطی که بر روی خط نوشته می‌شوند؛ و نویسه‌های برون خطی که بیرون از خط و با نویسه‌های خطی درمی‌آیند.

### الف. نویسه‌های خطی

نویسه‌های خطی که در زبان شُغنی به کار می‌روند به شرح زیرند:

آ ب پ ت ث ج چ خ ح د ذ ر ز ژ ر س ش بن ص ض ط ظ ع غ ف ق ک گ  
ل م ن و ه ی ء

از این نویسه‌ها، نویسه‌های خُ ش ی بن در واژه‌های زبان پشتو<sup>۱۸</sup> هم می‌آیند، نویسه‌های ت ح ص ض ط ظ ع ق در واژه‌های عربی یا واژه‌های دیگر زبانهایی که با این الفبا نوشته شده‌اند می‌آیند و نویسه‌های ڈ و ث تنها در واژگان شُغنی نوشته می‌شوند. ۲۶ نویسه دیگر در نوشته‌های واژه‌های این سه زبان و زبان فارسی مشترکند.

### ب. نویسه‌های برون خطی

نویسه‌های برون خطی را به دو دسته بخش کرده‌ایم:

- نویسه‌های آوایی. این نویسه‌ها مستقیماً صورت نوشتاری واکه‌های کوتاه زبان شُغنی را تشکیل می‌دهند و به قرار زیرند:

• [a] (زیر)

• [e] (زیر)

۱۷ - نیمه‌همخوانها از نظر آوایی مانند واکه تولید می‌شوند با این تفاوت که در روند تولید با آوایی دیگری تقریباً همزمان تلفظ می‌شوند با این حال به مانند همخوانها هرگز نقش هسته یک هجا را ندارند.

۱۸ - قابل یادآوری است که نویسه‌های مشترک پشتو و شُغنی در هر دو زبان یکسان تلفظ می‌شوند.

• [o] (پیش)

- نشانه‌های کمکی: این نشانه‌ها چگونگی تغییرات آوایی یک آوای موجود را نشان

می‌دهند:

• تشدید) که دوباره‌گویی آوایی را نشان می‌دهد؛ مانند شَرُوْدَاج (دریاچه) و

سِتَاو (رفتن).

• ~ (مد) که در زبان سُغنی با نویسه‌های واکه‌ای (چه کوتاه و چه بلند) کشدار

می‌آید؛ مانند دُ د (جنگ) و سَوَگ (افسانه)

در مورد نشان ~ (مد) در نویسه‌های پیشنهادی ما نیاز به توضیح است. در زبان سُغنی، واکه‌های برخی از واژه‌ها به طور کشیده ادا می‌شوند که با مکثی در انتهای واکه همراه است. برای درج این واکه‌های کشاله‌دار می‌توانستیم به همراه واکه کوتاه یا بلند، از نویسه ه صامت در میان یا در پایان واژه بهره بگیریم، مانند که‌ند (بخش یا پاره) و یا خط تیره‌ای میان نویسه‌ها بگذاریم، مانند ب-ت (حلو) بنویسیم. در مورد اول امکان اختلاط واژگان وجود داشت و در مورد دوم به زیبانویسی خط آسیب می‌رساند. چنین بود که نشان ~ (مد) را برای کشاله‌دار بودن واکه‌ها برگزیده‌ایم که در دیگر زبانهای استفاده‌کننده از این نشان همین نقش را دارد.

## ۲-۴. نویسه‌های ساده / نویسه‌های ترکیبی

نویسه‌های زبان سُغنی از نظر ترکیب به دو دسته بخش می‌شوند: نویسه‌های ساده /

نویسه‌های ترکیبی.

- نویسه ساده به نویسه‌ای می‌گوییم که دارای صورت نوشتاری یک آوای زبانی باشد و

یا از یک جزء ساخته شده باشد (نمونه، ی و ح)، یا به عبارت دیگر، نتوان یکی از اجزای آن

را به گونه مستقل در نوشته به کار برد. برای نمونه، در نویسه‌های ساده آ و غ در خط فارسی

جزء ~ (مد) از نویسه آ و همچنین نقطه نویسه غ هیچ کدام جداگانه به کار نمی‌روند و

بالتبع آوایی را هم ثبت نمی‌کنند.

- نویسه ترکیبی به نویسه‌ای گفته می‌شود که صورت نوشتاری آن یک آوای زبانی

باشد و اجزای آن را هم بتوان جدا جدا در نوشتار به عنوان آوا-نویسه به کار برد. می‌بینیم که

از ۷ نویسه ترکیبی زبان سُغنی، تنها یک نویسه همخوان [x] وجود دارد و دیگر نویسه‌ها

واکه‌های این زبان را تشکیل می‌دهند:<sup>۱۹</sup>

- ا و [a]، در واژه‌های **اَنبَان** و **تاقَه** (تنها)

- [e]، در واژه **اِنجُوم** (اسباب و لوازم)<sup>۲۰</sup>

- اُ [o]، در واژه‌های **اُبنه** (آه) و **اُخَمَند** (آموخته)<sup>۲۱</sup>

- ای [i]، در واژه **ایچه** (آشیانه)

- او [u]، در واژه‌های **اون** (آری) و **اوف** (عفو)

- **خو** [x]، در واژه‌های **خِواگینه** [xâgine] (تخم مرغ بریان شده) و **خِوبِس** [xiç] (از

خود یا قوم).

توجه نماییم که در سه نویسه ترکیبی بالا، نویسه ا (الف) به عنوان کرسی واکه‌های کوتاه [a]، [e] و [o] به کار رفته است. این در حقیقت همان نقشی است که نویسه **ه** در نویسه ترکیبی **ه** (بازمانده آگ فارسی میانه) دارد. در نویسه مرکب **خو** نیز بازمانده نوشتاری نیمه‌همخوان [xw] در زبان فارسی میانه و [x<sup>v</sup>] در اوستایی است. و در آخر، همچنین قابل ذکر است که در نویسه‌های ترکیبی ای و او، نویسه ا (الف) نشانگر آغاز واژه و حافظ تلفظ واکه‌های نویسه‌های ی و و است.

## ۲-۵. واکه-نویسه‌ها / همخوان-نویسه‌ها

سامانه آوایی زبان شُغنی دارای ۶ واکه، ۲۷ همخوان و ۲ نیمه-همخوان است. همچنان که می‌بینیم شمار نویسه‌های معرفی شده شُغنی بیشتر از شمار آواهای این زبان است. دلیل آن هم وجود نویسه‌هایی است که از زبانهای دیگر وارد زبان شُغنی شده‌اند ولی تلفظ اصلی آنها حفظ نشده است.

۱۹ - یادآوری شود که در وام‌واژه‌هایی چون **عُرف**، **وعید**، **عاشق**، **عشق**، **عجم** و **عور** به ترتیب نویسه‌های **غ**، **عی**، **ع**، **غ** و **عو** نویسه‌های ترکیبی به شمار می‌آیند چرا که در خوانش شُغنی تنها با یک آوای واکه‌ای خوانده می‌شوند، یعنی [o]، [i]، [â]، [e]، [a]، [u]، و نویسه **ع** خوانده نمی‌شود.

۲۰ - در کتاب «الفبای زبان شُغنی»، آکادمی علوم افغانستان (منتشر شده ۱۳۸۳ ش.)، در بخش سوم (و اول کوتاه (ی=i)، ص. ۱۰ و در جدول ص. ۲۹ «بای مجهول»)، این نویسه مرکب را صورت نوشتاری واکه‌ای که تلفظ کوتاه شده واکه [i] است، قلمداد کرده است. تا آن جایی که می‌دانیم در واژه‌های شُغنی هیچ جفت واژگانی نداریم که با تقابل «بای مجهول» با واکه [e] از هم متفاوت شوند و بر پایه آن، ما بتوانیم اینها را دو **جفت آوایی جداکننده** و در نتیجه دو واکه مستقل به حساب آوریم. به نظر ما، آنچه در این کتاب «بای مجهول» دانسته شده است، تلفظی کشاله‌دار از واکه کوتاه [e] است و نه واکه‌ای مستقل.

۲۱ - در برخی ضمائر چون **مو** (مرا)، **تو** (تو)، **خو** (خودش)، نویسه و نیز واکه [o] را درج می‌کند.

## ۲-۵-۱. واکه‌ها

شش واکهٔ زبان سُغنی به شرح زیرند:

- [a]، در واژه‌های اَبین (زن دومی) و اَنبون (مقیاس وزن)

- [e]، در واژه‌های اِکداند (همینقدر) و پِداو (پوسیدن).

- [o]، در واژه‌های اُنُق (لباس)، بُق (برآمدگی)

- [i]، در واژه‌های اِیچه (آشیانه) و سیچه (برف یخ شده)

- [u]، در واژه‌های توڈ (توت) و شوڈ (خار)

- [â]، در واژه‌های اَش و ناش (زردآلو)

واکه‌نویسه‌های کوتاه معمولاً نوشته نمی‌شوند چرا که اهل سواد بدون آنها هم خواندن می‌توانند. با این حال، این نویسه‌ها بخشی از نظام نوشتاری اند همچنان که نویسندگان کتابهای درسی گذاشتن این نویسه‌ها را برای دانش‌آموزان و زبان‌آموزان ضروری می‌دانند.

## ۲-۵-۲. همخوانها

۲۷ آوای همخوان موجود در زبان سُغنی به شرح زیرند:

- [b]، ب در واژهٔ بَشْتند (خوب)

- [p]، پ در واژهٔ پوند (راه)<sup>۲۲</sup>

- [t]، ت و ط در واژه‌های توغم (تخم بذری)، طوطِه (طوطی)

- [s]، ث س ص در بست (خاک) و واژه‌های عربی - تبار ثواب و صبر

- [th]، ث در واژهٔ ثیداو (سوختن)

- [z]، ز ذ ض ظ در واژه‌های زنگان (زنج، زخندان)، و واژه‌های عربی - تبار ذات،

## ضرور و ظالم

- [ɟ]، ج در واژهٔ جکتاو (کوبیدن)

- [tʃ]، چ در واژهٔ چید (خانه)

- [tʃh]، خ در واژهٔ خیم (چشم)

- [ɟʰ]، خ در واژهٔ پشتو-تبار زریخ (کبک)

- [x]، خ در واژهٔ خیان (همسر برادر)

- [d]، د در واژهٔ دُو و سک (مار)

۲۲ - این واژه با «پند» در فارسی و path در انگلیسی هم‌ریشه است.

- [r]، ر در واژه **روشت** (سرخ)<sup>۲۳</sup>

- [ʒ]، ژ در واژه **ژبر** (سنگ)

- [th]، ث در واژه **ثَد** (جنگ)

- [ʒ]، ڙ در واژه **ڙیو** (شکار)

- [ʃ]، ش در واژه **شوڅ** (خار)

- [ʃ]، ښ در واژه **ښخ** (آب)

- [gh]، غ در واژه **غوړ** (گوش)<sup>۲۴</sup>

- [q]، ق در واژه **قین** (غمگین)

- [k]، ک در واژه **کُت** (کوتاه)

- [g]، گ در واژه **گُج** (بزغاله)

- [f]، ف در واژه **فَند** (فریب)<sup>۲۵</sup>

- [v]، و و در واژه **وَراد** (برادر) و **وایش** (علف)<sup>۲۶</sup>

- [l]، ل در واژه **لپ** (بسیار)

- [m]، م در واژه **مون** (سیب)

- [n]، ن در واژه **نر** (امروز)

توضیح چند نکته درباره برخی همخوانها، از جمله نویسه‌های **ښ، څ، ډ، ڙ** را - که ویژه زبان سُغنی اند - ضروری می‌دانیم:

- نویسه **ښ** که در واژه‌های زبان سُغنی چون **ښاو** (داغ طبی)، **میښ** (روز) و **ماښ** (عصا) شنیده می‌شود تلفظ دیگری به جز **ث** در زبان عربی دارد.<sup>۲۷</sup> در زبان عربی این آوا، آوایی سایشی و میان‌دندانی است در حالی که نویسه **ښ** در زبان سُغنی برای درج آوایی

۲۳ - این واژه با raoidita در اوستایی و red در انگلیسی هم‌ریشه است.

۲۴ - این واژه با «گوش» در فارسی و gaosha در اوستایی هم‌ریشه است.

۲۵ - این واژه با «ترفند» در فارسی هم‌ریشه است.

۲۶ - نویسه **څ** در همه متنهای واژگانی، تنها و تنها نیمه همخوان [w] را درج می‌کند، و نویسه و تنها زمانی این نیمه همخوان را درج می‌کند که پس از واکه‌ای بیاید. نکته قابل ذکر این است که در دو واژه هم‌آوا (homophones) نقطه‌های نویسه **څ** می‌تواند جداکننده دو واژه باشد، مانند **وید** (درخت بید) و **وید** (باشد).

۲۷ - می‌دانیم که **ث** عربی در زبانهای فارسی و پشتو و سُغنی به مانند نویسه **س** تلفظ می‌شود.

سایشی و سخت‌کامی<sup>۲۸</sup> به کار می‌رود.

- نویسهٔ **ث** که در واژه‌های سُغنی چون **تؤ** (توت) و **دَد** (جنگ) شنیده می‌شوند تلفظ (گویه) دیگری به جز **ذ** در زبان عربی و یا تلفظ آن در زبان فارسی دارد. در زبان عربی نویسهٔ **ذ** برای درج آوایی واکدار و سایشی ست در حالی که **ث** در زبان سُغنی آوایی بی‌واک دندانی و سایشی ست. برای نمونه، دو واژهٔ **ذَر** (دور) و **ذَر** (غبار پراکنده در هوا) با همین جفت آوایی از یکدیگر متمایز می‌شوند.

- **ف** سومین نویسهٔ ویژهٔ زبان سُغنی ست و در واژه‌هایی چون **وَراد** (برادر)<sup>۲۹</sup>، **وَداج** (آبیاری) و **ؤب** (ریسمان) وجود دارد. **ف** در زبان سُغنی، به مانند نویسهٔ **و** که اگر قبل از واکه‌ای بیاید، آوای لب و دندانی و واکدار [v] را درج می‌کند. برای نمونه، دو واژهٔ **وَداو** (قصد داشتن) و **وَداو** (بودن) با همین جفت نویسه‌ای از یکدیگر متمایز می‌شوند. قابل توضیح است که کاربرد نویسهٔ **ف** که هم‌شکل نویسهٔ **و** است و به جای نویسهٔ **ف** در متن آورده شده بدین دلیل است که این نویسه در زبان فارسی هرگاه پیش از واکهٔ دراز بیاید آوای [v] را می‌رساند و برای آموزندگان آشنا به این نویسه‌ها قابل فهم است.

- [h]، نویسه‌های **ح** و **ه** در زبان سُغنی تلفظ نمی‌شوند و واکه‌ای که پیش و یا بعد از آنها می‌آید خوانده می‌شود. هم چنان که پیشتر دیدیم (نک. بخش ۲-۳)، نویسهٔ **ه** با واکه‌ای که با آن می‌آید ترکیب می‌شود و نویسه‌ای ترکیبی می‌سازد. نمونهٔ آن واژهٔ **هَفته** است که [afta] خوانده می‌شود. همچنین نویسهٔ **ح** هم تنها در وام واژه‌های زبان عربی می‌آید.

- دو نویسهٔ **ع** - **ء** که آوای همخوان چاکنای انسدادی (چاک صوت یا فم حنجره) را درج می‌کنند، در واژه‌های عربی چون **عار**، **عذر**، و **مأیوس** می‌آیند، ولی در خوانش زبان سُغنی خوانده نمی‌شوند.

## ۲-۶. نیمه‌همخوانها

در زبان سُغنی دو آوای نیمه‌همخوان وجود دارد؛ [z] و [w] که با نویسه‌های [ی] و [و] در متنهای واژگانی معینی نوشته می‌شوند:

۲۸ - در انگلیسی: Post-alveolar

۲۹ - در فارسی میانه (پهلوی) هم برادر را brād می‌گویند.

- [z] این آوا در نوشتار با نویسه ی، در جایی که بعد از یک واکه (برای نمونه، وایمه [vajma] و ییلگه [jeɪlga] (بیلاق)) و یا پیش از آن بیاید (نمونه، یارج [jâɾɟ] (آرد) و یورن [jurɪ] (خرس))<sup>۳۰</sup> درج می‌گردد.

- [w]، این آوا را نویسه و، در جایی که واکه‌های [a]، [e] و [i] پیش از آن بیایند (نمونه، اویخون [awi zun] (اویزان)، اوف [owf] (بخشش)، ونبوداو [weshawdaw] (شوریدن) درج می‌کند.

### ۳. سخن پایانی

همان گونه که در آغاز گفته شد هدف از تنظیم و ترتیب این الفبا بر پایه الفبای زبان فارسی نزدیکی و هم‌خانوادگی زبان سُغنی با زبان فارسی ست. این واقعیت که در کشور افغانستان سوادآموزان و باسوادان چه در زبان فارسی دری و چه در زبان پشتو با الفبای مزبور آشنایند، از این رو آموزش الفبای موجود زبان سُغنی بسیار آسانتر خواهد بود تا این که از الفبای لاتین یا سریلیک برای این زبان استفاده شود. همچنین در تنظیم و برگزیدن نویسه‌های این الفبا به اصول زبان‌شناسی توجه لازمی صورت پذیرفته و کوشیدیم تا شمار نویسه‌ها را به کمترین میزان ممکن برسانیم و در عین حال لازم دانستیم که وام‌واژه‌های زبانهای دیگر (به ویژه زبانهای عربی و پشتو) به شکل خودشان نوشته شوند تا در درک و ریشه‌شناسی آنها برای زبان آموزان مشکلی پیش نیاید.

### ۴. ادامه پژوهش

در ادامه پژوهش در حوزه زبان سُغنی، بنیاد ایران‌پژوهی سهروردی دو برنامه را در دستور کار خود دارد: نخست، بررسی وجه‌های فعلی، زمانهای فعلی، جایگاه زمانی نسبی فعلها (پیشینی<sup>۳۱</sup> و پسینی<sup>۳۲</sup> بودن زمان انجام کار مورد اشاره فعل) است. این کار هم‌زمان و همگام با کار روی الفبای پیشنهادی برای این زبان آغاز شده بود و ادامه یافته است. غنای

۳۰ - این واژه با «خرس» در فارسی، و نیز نام خرس در زبان لاتین یعنی ursus و در زبان یونانی یعنی arktos هم‌ریشه

است.

<sup>۳۱</sup> Anteriority

<sup>۳۲</sup> Posteriority



حوزه صرفی و نحوی فعلهای شُغنی و کاربرد آنها برای همه کسانی که دربارهٔ زبانهای هندوایرانی، به طور کلی، و به ویژه زبانهای پامیری پژوهش می‌کنند، بسیار گویا و آگاهی‌رسان است. برای نمونه، برای ما فارسی‌زبانان شگفت‌انگیز است که می‌بینیم در زبان شُغنی، مفهومیهای زمان چون «زمان آینده در گذشته»، «زمان آینده استمراری» و «زمان حال کامل استمراری» وجود دارند و بیان این مفهومیها، موضوع صرف ساختاری فعلهایند و نه موضوع عبارتهای فعلی. در برنامهٔ دوم، بنیاد سهروردی بنا دارد که به گردآوری فعلهای این زبان بپردازد. این گردآیه به ما کمک خواهد کرد که بر مبنایی استوار از داده‌های زبانی به بررسی بپردازیم و سپس بر مبنای ساختارهای ریخت‌شناسانهٔ فعلها به دسته‌بندی گروههای فعلی برسیم و نتیجهٔ کار را به صورت کتاب «راهنمای صرف فعلهای زبان شُغنی» منتشر کنیم. و در این مسیر دست تمام دوستان شُغنی‌زبانی که قصد همراهی‌مان را داشته باشند به گرمی می‌فشاریم.

کانادا

### سرچشمه‌ها:

پامیرزاد، خوش‌نظر. *تاریخ باستان شُغنان*. ۱۹۹۸ م. ۱۳۷۷ خ، دوشنبه، تاجیکستان.  
 رضایی باغ‌بیدی، حسن. *تاریخ زبانهای ایرانی*، ۱۳۸۸ خ. مرکز دایرة المعارف بزرگ اسلامی، مرکز پژوهشهای ایرانی و اسلامی، تهران، ایران

### دربارهٔ نویسندگان

محسن حافظیان دانش آموختهٔ دانشگاههای سوربن فرانسه (دکتری آموزش‌شناسی زبانها)، مونترال کانادا (فوق دکتری آموزش زبان)، آموزگار زبان فرانسه، مدیر سازمانی انتشاراتی و فرهنگی «مولتی‌ساز» در شهر مونترال، و نیز مدیر بخش «جهانی شدن و مهاجرت» در گروه «انسان‌شناسی و فرهنگ» ([www.anthropology.ir](http://www.anthropology.ir)) است. وی همچنین از اعضای پژوهشگر «بنیاد ایران‌پژوهی سهروردی» در مونترال است. وی کتابها و مقاله‌هایی در زمینهٔ زبان‌شناسی فارسی و فرانسه از جمله «ساختارشناسی و شکلهای تصریفی فعلهای زبان فارسی»، «ساختارهای وندی مشتقهای فعلی زبان فارسی» را به چاپ رسانده است.

یوسف امیری مهندس ارشد و معمار نرم‌افزار در کانادا است. وی در رشتهٔ مهندسی نرم‌افزار در دانشگاه ملی (شهید بهشتی) تهران و دانشگاه صنعتی شریف در تهران دانش آموخته است. در سال ۱۳۷۳ خورشیدی عضو کمیتهٔ بازمیابی «واژه‌نامهٔ انگلیسی-فارسی کامپیوتر» انجمن انفورماتیک ایران بود. وی در زمینهٔ مهندسی نرم‌افزار کتابهایی منتشر کرده و هم اکنون نیز با استاد محمدنقی روحانی رانکوهی «واژه‌نامهٔ ویژهٔ [تخصصی] مهندسی داده‌ها» (Data Engineering) را در دست چاپ دارد. وی کتابهایی هم در زمینهٔ تاریخ ایران باستان (از جمله ارتش هخامنشیان و سکاها) ترجمه و منتشر کرده است. وی همچنین پژوهشگر و مدیر دوره‌ای بنیاد ایران‌پژوهی سهروردی در مونترال است.

نشانی رایانامه: yusef.amiri@gmail.com

## قُقُنُوس، نه سمندر

در فصلنامه وزین *ایران شناسی* مقاله ای به قلم آقای پرویز مجتهدزاده زیر عنوان «جغرافیای تاریخی شکل گیری «کشور = state» در ایران - ایران آغاز کننده جغرافیای سیاسی ست» درج شده بود که بخشی از آن با عنوان «سمندر ایران بار دیگر از خاکستر خود برمی خیزد» حاوی این نقل شفاهی از پروفسور ژان گاتمن در سال ۱۹۷۵ بود: «گاتمن در تشریح این گفته به استوره سمندر به عنوان نماد ایران استناد کرد که در طول تاریخ هزاران ساله خود بارها از میان رفته و از خاکستر خود دوباره زنده شد.»<sup>۱</sup> با گذشت زمان طولانی از این گفت و شنود بین پروفسور گاتمن و نویسنده مقاله، مشکل بتوان در مورد درستی آن قول یا نقل آن نظری داد و اهمیتی هم ندارد، زیرا اصل موضوع آن است که سوختن در آتش و دوباره از میان خاکستر برخاستن ویژگی ققنوس است، نه سمندر.<sup>۲</sup>

همین اشتباه را شجاع الدین شفا در کتاب *تولدنی دیگر* نموده که: «ایران فردای ما ... نیاز به یک خانه تکانی اصولی در مقیاس هزاره ها و نه در مقیاس سده ها و دهه ها و سالها دارد، نیاز بدان که همچون سمندر افسانه ای از درون خاکستر آتشی که در آن سوخته است دیگر باره جوان و پویا سر برآورد، نیاز به تولدی دیگر دارد.»<sup>۳</sup> با خواندن اشتباه شفا، مقاله جامعی زیر عنوان «ققنوس (Phoenix)» نوشتم و در فصلنامه ره آورد<sup>۴</sup> به چاپ رساندم. سالها بعد آن مقاله را بازنویسی و پیرایش کردم و با تحلیلی تازه به صورت گفتاری در اسفند ۱۳۸۹ در دانشگاه اسلامی علیگره (دهلی، هند) ارائه دادم که در این جا چکیده آن را به نظر می رسانم:

ققنوس پرنده ای ست افسانه ای که هرودوت بیش از چهار قرن قبل از میلاد و دیگر یونانی ها در نخستین قرون میلادی درباره آن نوشته اند و خاستگاه این استوره را تمدن قدیم مصر دانسته اند. بعدها این افسانه به ترتیب به تمدن های یونانی، رومی، و مسیحی راه یافته است. ققنوس در اساطیر ایرانی جایی ندارد و جستجو در بیش از یک میلیون بیت شعر در طول هزار سال شعر فارسی نشان داده که در گستره شعر قدیم فارسی، جز در یک مورد توسط فریدالدین عطار نیشابوری هیچگاه مضمون قرار نگرفته است.<sup>۵</sup> از انبوه مطالب درباره ققنوس در منابع خارجی این روایت کلی به دست می آید که ققنوس صدها سال عمر می کند و به هنگام مرگ در تلی از چوب و خاشاک خوشبو بال می زند و شعله می افروزد، در آتش می سوزد، و دیگر بار از درون خاکستر سربرمی آورد.

روحانیون مسیحی افسانه ققنوس را در جهت باورهایشان در مورد زایش مریم و بازگشت عیسی مسیح به شکلها و تعابیر مختلف نوشته اند و به آن شاخ و برگ داده اند، از جمله: «در حالی که ققنوس بدون جفتگیری می زاید و زاده می شود، چرا باید آبستنی مریم باکره و بکرزایی او برای ما شگفت انگیز باشد؟»، «در هر زمان فقط یک ققنوس وجود دارد و هم اوست که می رود و باز می گردد، این پرنده شاهد زنده برای رستاخیز جسمانی نوع بشر است» و «معجزه ققنوس را باید برهان روشنی بر معاد جسمانی انسان دانست.»<sup>۶</sup>

در ادبیات معاصر ایران مختصر اشاره ای به ققنوس شده است. نیمایوشیج با استعاره ققنوس حال و وضع خود و شعر نو را در بهمن ۱۳۱۶ بیان کرده است. در این شعر، خیزران یا نی کنایه از قلم است و فرد بر سر آن نشستن، توصیف یگه و تنها بودن او در شعر نو است. نیما به اشاره می گوید که شعر نو برای بسیاری ناآشناست. او با رنج درون می سوزد و با کورسویی از امید که پویندگان راهش ققنوس وار در آینده سر بر آورند و به کار او حیات جاوید بخشند:

ققنوس، مرغ خوشخوان، آوازه جهان،

آواره مانده از وزش بادهای سرد،

بر شاخ خیزران،

بنشسته است فرد.

بر گرد او به هر سر شاخی پرنندگان...

آن مرغ نغزخوان،

بر آن مکان ز آتش تجلیل یافته،

اکنون، به یک جهنم تبدیل یافته،

بسته‌ست دم به دم نظر و می‌دهد تکان  
چشمان تیزبین.  
وز روی تپه‌ها.  
ناگاه، چون به جای پر و بال می‌زند  
بانگی بر آرد از ته دل سوزناک و تلخ،  
که معنیش نداند هر مرغ رهگذر،  
آنگه ز رنجهای درونیش مست،  
خود را به روی هیبت آتش می‌افکند.  
باد شدید می‌دمد و سوخته‌ست مرغ  
خاکستر تنش را اندوخته‌ست مرغ  
پس جوجه‌هاش از دل خاکسترش به در.<sup>۷</sup>

و نیز از دکتر شفیعی کدکنی ست که:

در آن جای که آن ققنوس آتش می‌زند خود را  
پس از آن جا کجا ققنوس بال افشان کند در آتشی دیگر  
خوشا مرگی دگر  
با آرزوی زایشی دیگر.<sup>۸</sup>

در دفتر شعر احمد شاملو با عنوان «ققنوس در باران» نه شعری با این عنوان وجود دارد و نه مقدمه‌ای که تسمیه دفتر را توجیه کند. محمود دولت‌آبادی هم نمایشنامه‌ای دارد با عنوان «ققنوس». سیری اجمالی در اینترنت نشان می‌دهد که در دو دهه اخیر ققنوس موضوع و مضمون اشعار و گفته‌ها و داستانهای بسیار از سوی نسل امروزی قرار گرفته است و این در حالی است که *لقنتنامه* دهخدا و هیچ یک از فرهنگها کمترین رد پای از چند و چون استوره ققنوس و سابقه آن در تمدنهای مصر و یونان و روم به دست نمی‌دهند و شگفتا که هیچ یک نیز به اثر منحصر به فرد فارسی از عطار نیشابوری در *منطق الطیر* اشاره‌ای ندارند.

حکایت مرگ ققنوس از زبان عطار، در قالب نثر، چنین است: ققنوس (یا ققنس) مرغی ست عجیب از هندوستان، دارای منقاری سخت و دراز، با تقریباً صد ثقبه (= سوراخ) که هر ثقبه آن، مانند نی، آوایی دگر دارد. ققنوس تنها و بی جفت است و نغمه حزین او حیوانات دیگر را بیخود و بیقرار می‌کند. دانشمندی علم موسیقی را از آوای او فرا گرفت.

نزدیک به هزار سال عمر می کند و زمان مرگ خود را به خوبی می داند. در وقت مرگ هیزم فراوان گرد می آورد، آوازهای بسیار حزین از دل پر خون می خواند، دیگر حیوانات به دورش جمع می شوند و برخی در برابرش جان می دهند، در دم آخر چنان سخت بال بر هم می زند که از آن آتش می جهد و او را با انبوه هیزم به آتش می کشد، بعد می سوزد و به کلی خاکستر می شود، و از میان خاکستر بچه ققنوسی پدید می آید، و چه کس تا کنون زاده شدن پس از مردن را دیده است؟ ققنوس در پس عمری طولانی با رنج و درد، بی یار و فرزند، تنها و بی پیوند، بالاخره عمرش به سر می رسد و اجل او را می گیرد. در سراسر عالم هیچ کس را از مرگ رهایی نیست و عجیب آن که هیچ کس را هم قصد و رغبتی به آن نیست. مرگ سخت و قسی است ولی باید با نرمی با آن رو به رو شد، و شاید در میان همه کارها از همه سخت تر همین باشد.

درخور توجه است که عطار بر مبنای این اعتقاد که همگان طعم مرگ را می چشند (كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ)، در مقابل این باور دیرینه اقوام و ملل مختلف که طی قرون و اعصار ققنوس را نماد و نماینده حیات جاودان می دانستند، تنها کسی ست که در آن زمان با صراحت و روشنی ققنوس را فانی و بچه ققنوس سر از خاکستر برآورده را زاده او، نه خود او، می داند و در ابیات آخر شعر بر همه گیر بودن مرگ و ضرورت آمادگی برای مقابله با مرگ تاکید می کند.

### [ حکایت مرگ ققنوس ]

موضع این مرغ در هندوستان	هست ققنوس طرفه مرغی دلستان
همچو نی در وی بسی سوراخ باز	سخت منقاری عجب دارد دراز
نیست جفتش طاق بودن کار اوست	قرب صد سوراخ در منقار اوست
زیبر هرر آواز او رازی دگر	هست در هر ثقبه آوازی دگر
مرغ و ماهی گردد از وی بیقرار	چون به هر ثقبه بنالد زار زار
در خوشی بانگ او بیهش شوند	جمله پرنندگان خامش شوند
علم موسیقی ز آوازش گرفت	فیلسوفی بود دمسازش گرفت
وقت مرگ خود بداند آشکار	سال عمر او بود قرب هزار
هیزم آرد گرد خود ده خرّمه بیش	چون ببرد وقت مردن دل ز خویش

در دهد صد نوحه خود زار زار  
 نوحه دیگر بر آرد دردناک  
 نوحه دیگر کند نوع دگر  
 هر زمان بر خود بلرزد همچو برگ  
 وز خروش او همه درندگان  
 دل ببرند از جهان یکبارگی  
 پیش او بسیار میرد جانور  
 بعضی از بی قوتی بیجان شوند  
 خون چکد از ناله جانسوز او  
 بال و پر بر هم زند در یک نفس  
 بعد آن آتش بگردد حال او  
 پس بسوزد هیزمش خوش خوش همی  
 بعد از اخگر نیز خاکستر شوند  
 ققنسی آید ز خاکستر پدید  
 از میان ققنس بچه سر بر کند  
 کماو پس از مردن بزاید، نابزاد  
 هم بمیری هم بسی کارت دهند  
 صد تنه بر خویشتن نالید زار [ ]  
 بی ولد بی جفت فردی فرد بود  
 محنت جفتی و فرزندی نداشت  
 آمد و خاکسترش بر باد داد  
 کس نخواهد برد جان، چند از حیل؟  
 وین عجایب بین که کس را برگ نیست  
 گردنان را نرم کردن لازم ست

در میان هیزم آید بیقرار  
 پس بدان هر ثقبه ای از جان پاک  
 چون که از هر ثقبه همچون نوحه گر  
 در میان نوحه از اندوه مرگ  
 از نفیر او همه پرندگان  
 سوی او آیند چون نظارگی  
 از غمش آن روز در خون جگر  
 جمله از زاری او حیران شوند  
 بس عجب روزی بود آن روز او  
 باز چون عمرش رسد بایک نفس  
 آتشی بیرون جهد از بال او  
 زود در هیزم فتد آتش همی  
 مرغ و هیزم هر دو چون اخگر شوند  
 چون نماند ذره ای اخگر پدید  
 آتش آن هیزم چو خاکستر کند  
 هیچ کس را در جهان این اوفتاد  
 گر چو ققنس عمر بسیار دهند  
 [ ققنس سرگشته در سالی هزار  
 سالها در ناله و در درد بود  
 در همه آفاق پیوندی نداشت  
 آخرالامرش اجل چون داد داد  
 تا بدانی تو که از چنگ اجل  
 در همه آفاق کس بی مرگ نیست  
 مرگ اگر چه بس درشت و ظالم است

گر چه ما را کار بسیار اوفتاد سخت تر از جمله این کار اوفتاد<sup>۱</sup>

مینه سوتا

bgrami@yahoo.com

### یادداشتها:

- ۱- *ایران شناسی*، سال ۲۴، شماره ۳ (پائیز ۱۳۹۱)، ص ۴۷۶-۴۹۵.
- ۲- از سوی دیگر، برای سمندر (salamander) دو تعریف متمایز وجود دارد: الف) جانوری دو زیستی شبیه مارمولک با بدنی استوانه ای شکل، دُمی بلند و کشیده، دست و پایی کوتاه و پوستی تیره با لکه های زرد که در جاهای تاریک و نمناک زندگی می کند. ب) جانوری افسانه ای که در آتش زندگی می کند و مرغ آتشین یا آذر نشین نیز نامیده می شود. سمندر در شعر قدیم فارسی مضمون صدها بیت قرار گرفته است، با سه بیت به ترتیب از سیف فرغانی، صائب، و سعدی:
 

در اشک و در غم تو نگارا تن و دلم	چون ماهی اندر آب و سمندر در آتش است
بس که باشد شکوه های آتشین در نامه ام	دود بر می آرد از بال سمندر نامه ام
سمندر نه ای گرد آتش مگرد	که مردانگی باید آنگه نبرد
- نیز رجوع فرمایید: زهرا مجیدی (یوسفی)، «سمندر»، فصلنامه ره آورد، شماره ۹۲/۹۱، سال ۱۳۸۹، ص ۱۸۵-۱۸۹.
- ۳- شجاع الدین شفا، *تولدی دیگر*، ایران کهن در هزاره ای نو...، چاپ پاریس، سال؟، ص ۵۴۲.
- ۴- فصلنامه ره آورد، شماره ۵۹ (بهار ۱۳۸۱)
- ۵- در برخی از نسخ دیوان ناصر خسرو (۳۹۴-۴۸۱ هجری قمری) بیت زبر و در دیوان قاسم انوار (متوفی ۸۳۷ هجری قمری) بیت بعد دیده شده است:
 

چون من که تواند که پرد در همه عالم	از کرکس و از ققنس و سیمرغ که عنقا است
لاف عرفان می زند آن زاهد لاغر شکار	نغمه ققنوس را با جقق عقق چه کار

 (جقق = ناله و فریاد مرغان (زخمی). عقق = نوعی زاغ)
- ۶- در مجلدات Bestiary که در قرن ۱۲ و ۱۳ میلادی از سوی کلیسا منتشر می شده نیز ققنوس را مرغی از هندوستان می دانستند که با عصر عطار (متوفی ۱۲۲۹ میلادی) مطابقت دارد.
- ۷- نیمابوشیخ، مجموعه کامل اشعار، گردآوری و تدوین سیروس طاهباز، مؤسسه انتشارات نگاه، تهران، ۱۳۸۴، ص ۳۲۵-۳۲۷.
- ۸- محمد رضا شفیعی کدکنی، صدای بال ققنوسان در: *آیینی ای برای صداها* (هفت دفتر شعر)، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۷۶، ص ۲۴۶.
- ۹- فرید الدین محمد بن ابراهیم نیشابوری، *منطق الطیر*، مقابله، تصحیح و تعلیقات، دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات سخن، ۱۳۸۳، ص ۲۳۶-۲۳۸.

## نقد و بررسی یک روایت شفاهی درباره فردوسی

### چکیده

بسیاری از روایات تاریخی در طول زمان دستخوش تحریف و دگرگونی می‌شوند. مهمترین علل تحریفات تاریخی، عوامل سیاسی، اجتماعی و ایدئولوژیک است. این مقاله به نقد و بررسی یک روایت شفاهی درباره فردوسی می‌پردازد. روایت مزبور در فاصله کمتر از سه قرن در متون مکتوب فارسی دستخوش تحریف و دگرگونی شده است. اما زنجیره دیگری از همین روایت که در یک منبع کهن و ناشناخته عربی محفوظ مانده است، روند تحریف و دگرگونی روایت را به روشنی نشان می‌دهد. منبع کهنی که در بردارنده گزارشی اصیل درباره فردوسی و فردوسی شناسی ست، برای نخستین بار در این مقاله معرفی می‌گردد.

کلیدواژه‌ها: فردوسی، شاهنامه، تحریف، روایت شفاهی، المطالب العالیه، فخر رازی.

### مقدمه

روایات تاریخی به دو جریان عمده روایات مکتوب و شفاهی تقسیم می‌شود. روایات شفاهی هرچند از حیث کمیّت عموماً هم‌پایه و گاه بیشتر از روایات مکتوب هستند اما در استنادات تاریخی چندان مورد توجه قرار نمی‌گیرند. علل اصلی این امر را باید در انتقال سینه به سینه و تفاوت سطح دانش راویان دانست. روایات مکتوب، چون به کتابت درمی‌آید، طبیعتاً کمتر دچار تحریف و تغییر می‌گردد، در حالی که روایات شفاهی اگر



حتی در هر نسل از راویان به میزان بسیار اندکی تحریف یابد، در طول چند قرن کاملاً دگرگون می‌گردد. از سوی دیگر راویان روایات مکتوب عموماً دانشمندان و اهل علم بوده‌اند، در حالی که راویان روایات شفاهی توده مردمی بوده‌اند که بهره‌چندانی از دانش نداشته‌اند، و به همین جهت این نوع روایات بیشتر در معرض لغزشهایی مانند تحریف و تغییر قرار می‌گرفته است.

مهمترین راه دسترسی به روایات شفاهی در هر فرهنگی، جمع‌آوری این روایات از افواه مردمی است که هنوز حافظ و میراث‌بانان آن به شمار می‌آیند. البته این کار مشکلاتی نیز دارد، از جمله این که دقیقاً نمی‌توان دریافت که بسیاری از روایات چگونه در طول قرون مختلف دچار دگرگونی شده‌اند و میزان این دگرگونیها در چه دوره‌ای بیشتر بوده است. از قدیم‌الایام برخی از دانشمندان به مناسبت‌های گوناگون در مطاوی برخی از آثار خود اشاراتی به برخی از روایات شفاهی کرده‌اند. این اشارات می‌تواند در زمینه‌های گوناگون مردم‌شناسی و تاریخ‌نگاری مورد استفاده و توجه قرار گیرد. علاوه بر این، از برخی روایات شفاهی ثبت شده می‌توان واکنشهای مردم یک دوره را نسبت به یک شخص یا یک اثر سترگ و تاثیرگذار مذهبی، فرهنگی و غیره دریافت.

در باب بزرگترین حماسه‌سرای ایران، در طول دهها و بلکه صدها سال سخنان بسیار گفته شده است. محققان بسیاری کوشیده‌اند تا از لابه‌لای منابع و مآخذ کهن، اطلاعاتی پیرامون فردوسی به دست آورده و پس از نقد و ارزیابی آنها، زوایای مغفول زندگی وی، و بازتابهای سیاسی، اجتماعی و فرهنگی شاهنامه در تاریخ گذشته ایران را مورد بررسی قرار دهند. توجه به منابع و مآخذ تاریخی، جزء لاینفک فردوسی‌پژوهی در همه ادوار بوده است. در چند دهه اخیر نیز بسیاری از محققان و اساتید کوشیده‌اند تا هرآنچه را که می‌توان در باب فردوسی از طریق منابع و مآخذ کهن به دست آورد، بررسی نمایند.

این بررسیها هم در روایات مکتوب و هم در روایات شفاهی انجام گرفته است. نمونه برجسته تحقیقات مبتنی بر آثار مکتوب پیرامون فردوسی، کتاب ارزشمند سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی اثر دکتر محمد امین ریاحی است. وی در این اثر کوشیده است تا مهمترین منابع و مآخذ تاریخی و ادبی، که در آنها سخنی از فردوسی یا شاهنامه رفته است را جمع‌آوری و بررسی نماید. در سوی دیگر کسانی نیز به جمع‌آوری روایات شفاهی پیرامون فردوسی و شاهنامه پرداخته‌اند. برجسته‌ترین اثر در این حوزه کتاب شاهنامه و مردم اثر سید ابوالقاسم انجوی شیرازی است. مؤلف در این کتاب کوشیده

است تا روایات شفاهی مردم ایران پیرامون فردوسی و شخصیت‌های شاهنامه را جمع‌آوری و تدوین کند. از خلال مطالعه این اثر می‌توان به روشنی تغییر و تحولات و تحریفات عجیب و غریبی را که در طول تاریخ، از طریق روایات شفاهی پدید آمده، مشاهده نمود. نمونه برجسته این تحریفات ماجراهای رستم با حضرت سلیمان و حضرت علی (ع) است (انجوی شیرازی، ۱۳۵۴، ۱۰۷-۱۲۷).

ما در این نوشته می‌کوشیم به نقد و بررسی یکی از روایات شفاهی پیرامون فردوسی بپردازیم. این روایت که در چندین منبع تاریخی به زبان فارسی ذکر شده است، در طول سه قرن تغییرات کمی و کیفی فراوانی یافته است. اما همین روایت، از طریق یک جریان دیگر نیز استمرار داشته است. جریان دوم، مبتنی بر یک منبع کهن به زبان عربی است که به علل گوناگون سیاسی و اجتماعی به نظر می‌رسد کمتر دچار تحریف و دگرگونی شده است. این منبع کهن برای اولین بار در این مقاله شناسایی و مورد ارزیابی قرار می‌گیرد.

### روایت خواب فردوسی

به نظر می‌رسد کهنترین منبع فارسی که به روایت مورد نظر ما اشاره کرده است کتاب *عجایب المخلوقات* محمد بن محمود همدانی است که در نیمه دوم قرن ششم و حوالی سالهای ۵۵۵-۵۶۲ هجری تألیف شده است (برای اطلاع بیشتر ر.ک: همدانی، ۱۳۷۵: ۱۳-۲۹؛ ریاحی، ۱۳۸۲: ۱۹۵). نویسنده کتاب که از ارادتمندان فردوسی بوده و او را از حکمای بزرگ می‌شمارد (همدانی، ۱۳۷۵: ۴۲۹)، ذیل فصلی با عنوان «عجایب خواب» حکایتی از فردوسی ذکر می‌کند که عین آن حکایت چنین است:

گویند فردوسی چون از پیش محمود غزنی بیامد به خشم، به مازندران رفت. رستم زال را به خواب دید، گفت: ای رستم! چند تو را مدح کردم به مردی و نام تو را آشکار کردم در عالم؟ مکافات آن چیست؟ گفت: به توس بازگرد، به فلان جایگاه گنج است، آن را بردار، چنان که کس نبیند. و از محمود غزنوی هیچ مخواه- که تو را این گنج تمام است. از خواب برآمد و با توس رفت. و در سر آن گنج، خانه‌ای بساخت. کار وی نیکو شد (پیشین: ۱۴۷).

از فحوای این روایت مشخص می‌شود که اولاً این ماجرا به صورت شفاهی در میان مردم نقل می‌شده است. استفاده از فعل «گویند» در ابتدای روایت، نشان‌دهنده شفاهی بودن روایت است. دوم آن که در این روایت فردوسی دل آزرده، به مازندران رفته و در آن جا رستم را به خواب می‌بیند و رستم نشانی گنجی در شهر توس را به وی می‌دهد،

بنابراین فردوسی زمانی این خواب را می‌بیند که در خراسان ساکن نیست. سومین نکته این است که نویسنده در حق محمود غزنوی به همین مقدار اکتفا می‌کند که «و از محمود غزنوی هیچ مخواه، که تو را این گنج تمام است». در نهایت، روایت با بازگشت فردوسی به توس، یافتن گنج و پایان خوش ماجرا برای وی به پایان می‌رسد؛ به گونه‌ای که در نهایت «کار وی نیکو» می‌شود.

این روایت در حدود نیم قرن بعد، با تغییرات و دگرگونی‌هایی در مقدمه شاهنامه نسخه فلورانس، که در سال ۶۱۴ هجری کتابت شده است، به چشم می‌خورد. در روایت نسخه فلورانس چند تغییر مهم اتفاق افتاده است. عین روایت در نسخه فلورانس چنین است:

و در اخبار چنین آمده است که یک شب فردوسی رستم را در خواب دید، و او را گفتی: تو را از من چه راحت رسیده است که نام من زنده گردانیدی و ستایش من در کتاب شهنامه کردی؟ اکنون بدین چه کردی با تو احسانی کنم که تو را و فرزندان تو را تا دامن قیامت تمام باشد. برخیز و به فلان کوه رو که بر در طوس است، که من بدان وقت که در ترکستان پادشاه بودم گنجی آنجا بنهادم که در حدّ وصف نیاید که چه نعمت در آن جاست. برگیر و به خرج می‌کن، تا آخر از من نیز احسانی بینی. فردوسی از خواب بجهت و بدان جا که او نشان داده بود بیدامد و طلب کرد و گنجی بیافت و آن را برگرفت، و در روزگار خود صرف می‌کرد» (فردوسی، ۱۳۶۹: پیش از ۱؛ ریاحی، ۱۳۸۲: ۲۳۵).

در این روایت اولاً با توجه به عبارت: «و در اخبار چنین آمده است» می‌توان احتمال داد که منبع و مأخذ کاتب نسخه فلورانس صرفاً روایت شفاهی نبوده و احتمالاً وی به روایت یا روایاتی مکتوب نیز دسترسی داشته است. به هر حال در این روایت سلطان محمود غزنوی به صورت رندانه‌ای از متن حکایت غایب می‌شود، و هیچ سخنی از دل آزدگی فردوسی از رفتار محمود غزنوی وجود ندارد. دوم آن که محل اختفای گنج نه در شهر طوس بلکه در کوهی در اطراف طوس است؛ ضمن آن که در این روایت هیچ ذکری از رفتن فردوسی به مازندران نیست. نکته سوم این است که پایان روایت مانند عجایب *المخلوقات* به خیر و خوشی تمام می‌شود و فردوسی از گنجی که رستم برای او برجای گذاشته است تمتع می‌جوید.

صورت سوم همین روایت در مقدمه شاهنامه‌ای که در سال ۸۲۹ هجری به دستور شاهزاده بایسنغر نواده تیمور، مقابله و تصحیح شده و امروزه به شاهنامه بایسنغری معروف است به صورتی گسترده‌تر ذکر شده است. روایت مقدمه شاهنامه

بایسنغری چنین است:

و چون شب شد، فردوسی رستم را به خواب دید، در دروازهٔ تکی‌ناباد [اصل: بکناباد]<sup>۲</sup> که پیاده می‌آمد، خود بر سر، و جوشن در تن، به هیأتی هرچه مهیب‌تر، کمائی در دست، مطلقاً به همان کیفیت که او را در جنگ اشکبوس کشائی ستایش کرده بود. فردوسی پیش او رفت و سلام گفت. به لطف و نوازش تمام جواب داد و او را بنواخت و در روی او بخندید. و بعد از آن بگریست و گفت: حقگزاری تو می‌خواهم ولیکن قدرت آن ندارم. اما وقتی طوقی از گردن دشمنی برون کردم و نخواستم که تصرف کنم. سرنیزه بر آن جا نهادم و در زمین فرو بردم، آن را بردار. و به خاک توده‌ای اشارت کرد و تیری بر کمان پیوست و بدان جا افکند. بامداد فردوسی متذکر خواب شبانه شد. با خود گفت: اگر با کسی گویم بر مالخولیا و سودای فاسد حمل کنند، با هیچ آفریده اظهار نشاید کرد. ولیکن در ضمیر او می‌گذشت که رؤیای صادفانه اتفاقاً بسیار واقع می‌باشد. مدتی بر این بگذشت.

وقتی سلطان را بر صوب تکی‌ناباد [اصل: بکناباد] عبور افتاد و فردوسی ملازم بود. مواکب سلطانی بیرون دروازه مخیم ساختند. آن خواب او را به یاد آمد و در آن موضع همچنان خاک‌توده‌ای مشاهده کرد. آن حال با ایاز بگفت و معاهده آن که با هیچ کس اظهار نرود، تا حمل بر ضعف عقل و وهن ادراک او نکنند. ایاز گفت: در صفای باطن تو ریبی نیست، غالب آن است که این صورت واقع است، و از مبدأ فیاض بر نفس ناطقهٔ تو ظاهر گشته. بعد از آن با سلطان گفت: در این موضع ورود و نزول همایون بسیار اتفاق می‌افتد. اگر اجازت باشد به اسم حضرت مقامی ساخته شود. سلطان را مستحسن افتاد. ایاز فرمود تا به جد تمام به کار مشغول گشتند و خاک برداشتن از آن توده آغاز کردند.

بعد از چند روز طوقی بزرگ از زر سرخ یافتند؛ و همچنان که در این دور سلاطین کمر می‌بخشند، در آن ایام طوق می‌داده‌اند. چون این طوق پیدا شد ایاز آن را پیش سلطان برد و حکایت خواب فردوسی بازگفت. سلطان تعجب بسیار نمود ولیکن تصور آن کرد که ایاز این حکایت از جهت آن می‌گوید که سلطان آن را به فردوسی ارزانی دارد. فرمود که به فردوسی دهید. پیش فردوسی بردند؛ فردوسی با وجود افلاس گفت: این صلهٔ سخنوری و عطیهٔ هنر است، بر همه سخنوران و هنرمندان قسمت باید کرد. سلطان از علؤ همت فردوسی در شگفت افتاد و دانست که این حکایت بیان واقع بوده. فی الجملة آن را به زر رایج تبدیل کردند و همچنان که فردوسی گفت قسمت نمودند و یک دینار ازینجا تصرف نکرد (فردوسی، ۱۳۵۰: ۱۷).

در این روایت جزئیات ماجرا به صورت مفصلتری شرح داده می‌شود و عبارتی که

نشان دهنده شفاهی بودن روایت باشد وجود ندارد. بنابراین می‌توان فهمید که این حکایت به تدریج جنبه مکتوب یافته است. در این روایت سلطان محمود غزنوی با یک دگردیسی کامل، نه تنها دیگر شخصیت خاکستری روایت به شمار نمی‌آید بلکه تبدیل به یک شخصیت کاملاً مثبت می‌شود، به گونه‌ای که خود او در یافتن گنج پنهان شده، به فردوسی کمک کرده و در نهایت هم پس از پیدا شدن «طوق زرین» دستور می‌دهد که آن را به فردوسی دهند، اما فردوسی نمی‌پذیرد.

جغرافیای محل گنج نیز از طوس به کناباد یا تکیناباد تغییر می‌یابد. تفاوت مهم دیگری که در این روایت به چشم می‌آید این است که نه تنها سخنی از رفتن فردوسی به مازندران نیست بلکه فردوسی در این روایت ملازم سلطان غزنوی است! این روایت چنان به پایان می‌رسد که مطابق سخن فردوسی و البته با تأیید محمود غزنوی، گنج به دست آمده در میان سخنوران و هنرمندان تقسیم می‌شود؛ یعنی پایانی خوش برای فردوسی، هنرمندان و سخنوران و البته محمود غزنوی.

آنچه در این مقاله بیشتر مورد تأکید ماست تغییرات و دگرگونی‌هایی است که مستقیماً به رابطه فردوسی و حکومت غزنوی مربوط می‌شود. چنان که از مجموع سه روایت مشخص می‌گردد، به میزانی که حکایت از جنبه شفاهی به جنبه مکتوب تبدیل می‌شود به همان میزان رابطه فردوسی و محمود غزنوی بهبود یافته و در زنجیره پایانی روایت، یعنی در مقدمه شاهنامه بایسنغری، فردوسی و محمود غزنوی مانند دو خادم و مخدوم عزیزتر از جان تصویر می‌شوند. بدیهی است که در تمام این تغییرات وزنه اصلی تحریف به نفع محمود غزنوی بوده است.

نکته مهم دیگر این است که به میزانی که از روایت شفاهی فاصله گرفته می‌شود، جنبه انتقادی روایت ضعیف‌تر می‌شود و این نکته نشان‌دهنده آن است که ماجرای سرودن شاهنامه و برخورد محمود غزنوی با فردوسی، در میان مردم به صورت شفاهی همراه با انتقاد از محمود غزنوی بوده است. مردم در کوچه و بازار بی آن که هراسی داشته باشند با یکدیگر گفتگو می‌کردند و محمود غزنوی را نکوهش و فردوسی را تحسین می‌کردند. این روایات شفاهی از زمانی که به صورت مکتوب درمی‌آید به دلایل گوناگون سیاسی و اجتماعی مورد سانسور قرار می‌گیرد. این سانسورها به مرور نه تنها سبب کاهش کمیّت برخی از روایات شفاهی نمی‌شده بلکه به افزایش آنها می‌انجامیده است. افزایشی همراه با تحریفات و تغییرات مورد نظر حکومت و دربار.

روایت خواب فردوسی، علاوه بر منابع فارسی که سه منبع کهن و مهم آن ذکر شد در یکی از متون کهن که به زبان عربی نوشته شده، نیز ذکر گردیده است. این منبع کهن که در حدود سالهای ششصد هجری نگاشته شده است می تواند صورت دقیق تر روایت شفاهی را- آن گونه که در بین مردم رایج بوده است- نشان دهد. پیش از آن که وارد بحث اصلی شویم نخست مقدمه کوتاهی درباره نویسنده شهیر این اثر ضروری به نظر می رسد.

ابوعبدالله محمد بن عمر بن حسین بن حسن بن علی، مشهور به فخرالدین رازی(۵۴۴-۶۰۶)، مفسر، متکلم و فقیه بزرگ شافعی مذهب، بی گمان یکی از بزرگترین عالمان و متکلمان برجسته جهان اسلام به شمار می آید. خاندان او اصالتاً اهل طبرستان بوده اند اما وی در شهر ری به دنیا آمده است و به همین سبب به رازی نامبردار شده است. وی در آغاز جوانی برای کسب دانش به نواحی خراسان آمد و تا پایان عمر در خوارزم، ماوراءالنهر و سایر شهرهای خراسان در خدمت امرا و سلاطین این مناطق، از جمله شهاب الدین غوری و علاء الدین محمد خوارزمشاه زندگی کرد، و سرانجام در سال ۶۰۶ هجری در شهر هرات از دنیا رفت. در باب شهرت و عظمت او همین بس که در زمان حیاتش آثار و کتب وی را در مراکز معتبر علمی جهان اسلام تدریس می کردند، و امرا و بزرگان خراسان همواره در تکریم او می کوشیدند(ابن عماد، ۱۹۸۶، ۷: ۴۰-۴۱؛ زرکلی، ۱۹۸۹، ۶: ۳۱۳).

فخر رازی فارسی را به نیکی سخن می گفت و حتی اشعاری به عربی و پارسی به او منسوب است، که نشان از آشنایی عمیق وی با فرهنگ و ادبیات فارسی دارد. از عموم منابع تاریخی می توان دو ویژگی مهم درباره شخصیت فخر رازی دریافت: نخست این که وی اساساً شخصیتی جدلی داشته و گاه مجادلات او به گونه ای بوده که به تعبیر مورخان سبب فتنه در برخی از مناطق می شده است(ر.ک: ذهبی، ۱۹۹۳، ۴۳: ۲۳؛ که درباره فتنه ناشی از درگیری پیروان فخر رازی و کرامیان سخن گفته است). ثانیاً وی را به سبب تشکیکهایی که در سخنان و گفته های پیشینیان می آورده «امام المُشکِّکین» می خوانده اند؛ از همین رو معتقد بوده اند که فخر رازی تا به صحت چیزی یقین نداشته باشد آن را ذکر نمی کند(ابن اثیر، ۱۹۶۵، ۱۲: ۱۵۱، ۲۱۴؛ ابن کثیر، ۱۹۸۶، ۱۳: ۵۵-۵۶).

فخر رازی آثار فراوانی به رشته تحریر درآورده است، اما مهمترین کتابی که در اواخر عمر پیرامون علم کلام نوشته *المطالب العالیه من العلم الالهی* نام دارد. وی در نظر

داشت که این اثر را در ده جلد به نگارش درآورد، اما اجل به او مهلت نداد و کتاب وی ناتمام ماند. نگارش این اثر که در چند مرحله نوشته شده، از سال ۶۰۳ تا ۶۰۶ هجری- یعنی سال وفات مولف- به طول انجامیده و - چنان که گفتیم- ناتمام رها شده است. این کتاب چنان که از ترقیمه‌های مؤلف برمی‌آید تماماً در خوارزم به نگارش درآمده است (دانش پژوه، حاکمی، ۱۳۶۲، ۱۱ و ۱۲: ۹۱۵).

جزء هفتم این کتاب، فصلی دارد با عنوان «تقریر الوجوه الاقناعیه فی بیان أن النفس باقیة بعد موت الجسد». فخر رازی در ذیل همین فصل، که در آن به اثبات ادله مربوط به بقای روح پس از مرگ می‌پردازد، روایت خواب دیدن فردوسی را ذکر می‌کند. اصل حکایت به روایت فخر رازی چنین است:

و ایضاً سمعتُ ان الفردوسی الشاعر، لما صَنَفَ کتابه المسمی بشاهنامه، علی اسم السلطان محمود بن سبکتکین، و انه ما قَضی حقّه کما یَجِبُ و ما راعاه کما یَلِیقُ بذلک الکتاب، ضاق قلب الفردوسی، فرأی فی المنام «رستم» فقال له: إِنَّکَ قد مَدَحْتَنی فی هذا الکتاب کثیراً و أنا فی زمرة الأموات، فلا أُقدِرُ علی قضاء حَقِّک، ولكن إذهب إلی الموضع الفلانی [شاید: الفلان] واحفر فیهِ، فإنَّکَ تجد فیهِ دَفیناً، فحُذِه. فكان الفردوسی الشاعر یقول: إنَّ رستم بعد موته أكثر کرمًا من محمود حال حیاته (فخر رازی، ۱۹۸۷، ۷: ۲۲۸).

(و همچنین شنیدم که فردوسی شاعر، هنگامی که کتاب خود را که شاهنامه خوانده می‌شد، به نام محمود بن سبکتکین [غزنوی] نگاشت، و [محمود غزنوی] چنان که شایسته بود حق‌گزاری نکرد و متناسب با [عظمت] آن کتاب، توجهی مبذول نمود، فردوسی دلگیر شد. در خواب رستم را دید و [رستم] به او گفت: تو مرا در این کتاب بسیار ستوده‌ای [اما] من در زمرة مردگانم و نمی‌توانم حق تو را [چنان که شایسته‌آنی] بگزارم، اما به محله فلانی برو و آن جا را حفر کن، در آن جا گنجی می‌یابی، آن را برای خود بردار. فردوسی شاعر می‌گفت: رستم پس از مرگش، از محمود در زمان حیاتش، بخشنده‌تر بود).

فخر رازی در نقل حکایت از فعل «سمعتُ» استفاده کرده است. به کارگیری این فعل، نشان می‌دهد که فخر رازی این روایت را به صورت شفاهی از دیگران شنیده است، بنابراین در زمان تألیف کتاب مذکور یعنی حدود سالهای ۶۰۰ هجری این ماجرا حداقل در مناطق خوارزم و احتمالاً بخشی از خراسان بر سر زبانها بوده است. در این روایت به صراحت محمود غزنوی مورد انتقاد قرار می‌گیرد، نخست بدان سبب که حق فردوسی را چنان که باید به جا نیاورده است، و دوم از این رو که حتی روح پهلوانی اساطیری

مانند رستم، از وجود زنده او بخشنده تر بوده است. با توجه به این که این روایت دو قرن پس از فردوسی در خراسان رواج داشته است می توان فهمید که ماجرای برخورد فردوسی و محمود غزنوی اگرچه در بسیاری از آثار مکتوب تحریف و دگرگون شده، لیکن در میان مردمی که داستانهای شاهنامه را سینه به سینه منتقل می کردند، به صریح ترین و بی پرده ترین شکل منتقل می شده است.

لحن روایت نشان می دهد که هدف اصلی روایت، بیان رفتار ناشایست محمود غزنوی با فردوسی ست. به همین جهت مکان گنج دقیقاً مشخص نیست و حتی در مورد جزئیات روایت نیز تفصیلی ارائه نمی شود، گویا در نظر گویندگان و روایان، هدف اصلی روایت- یعنی نشان دادن سیمای منفی محمود غزنوی- بسیار مهمتر از ارائه جزئیات بوده است. پایان حکایت نیز مانند منابع فارسی به خوبی و خوشی به پایان نمی رسد، بلکه اساساً هدف روایت ارائه یک پایان خوش یا ناخوش نیست، بلکه ارائه یک دیدگاه تاریخی و فرهنگی ست.

در این روایت تاکید اصلی بیش از آن که بر روی ماجرای گنج باشد بر نمایاندن چهره بخیل و لئیم محمود غزنوی استوار است. منابع فارسی به دلایلی از جمله، خوش آمد حکومتها و سلاطین ترک تبار، و نیز به علت چهره مقدسی که از محمود غزنوی در ادبیات فارسی - خصوصاً از قرن ششم به بعد - ساخته می شود، کوشیده اند ماجرا را به گونه ای روایت کرده و به پایان برسانند که نه عباری بر دامن مقدس گونه سلطان محمود بنشیند و نه فردوسی از حاصل کار خود- یعنی سرودن شاهنامه بی نصیب بماند (برای شناخت سیمای چندگانه محمود غزنوی در کتب تاریخی و ادبی پس از قرن ششم ر.ک: شیدا، کیا، ۱۳۹۰: ۳۳۷-۳۵۶). برخلاف مکتوبات تحریف شده، مردم کوچه و بازار چون مجبور نبودند، مانند نویسندگان درباری بیندیشند و اساساً چون وابستگی ای به دربار نداشتند، در نقل روایتی از این دست با آزادی و آزادگی می کوشیدند؛ و همین مسأله یکی از نقاط قوت تاریخهای شفاهی محسوب می شود. تاریخها و روایات شفاهی، خصوصاً آن جا که پای مصلحت بینیهای درباری و حکومت به میان می آید با عربانی و صراحت به بیان حقایق می پردازند. بنابراین اگر یکی از علل رواج روایات شفاهی در مورد برخی از افراد و وقایع را، عدم تطابق با فرهنگ غالب و رسمی زمانه بدانیم، بی گمان این روایت نیز در شمار روایاتی قرار می گیرد که در دوره تسلط روح عرفانی محمود غزنوی در فرهنگ ایرانی مکروه و ناپسند به شمار می آمده است.



وجود چنین حکایتی در کتابی با موضوع علم کلام و آن هم تصنیف امام المشککین نشان می‌دهد که علی‌رغم حساسیتهای خاص فخر رازی، وی قلباً به وقوع چنین حادثه‌ای اعتقاد داشته است، و علاوه بر آن می‌دانسته که مردم هم به چنین ماجرای اعتقاد دارند، و مهمترین دلیل اعتقاد مردم، رواج این حکایت در بین آنان بوده است. با وجود شخصیت جدلی فخر رازی، وی هیچگاه برای اثبات سخن خود، به دلایل و شواهد بی‌پایه متوسل نمی‌شده، تا اعتبار حکم خویش را نیز زیر سؤال ببرد؛ بنابراین ماجرای خواب فردوسی، در زمان و مکانی که فخر رازی کتابش را به نگارش درآورده، چنان در بین مردم رواج داشته که امری مسلم به شمار می‌آمده است. صرف نظر از این که این حکایت تا چه میزان از حقیقت بهره دارد و تا چه میزان برساخته ذهن و ضمیر مردمان است، باید دانست که در پس ماجرای خواب فردوسی حداقل یک حقیقت نهفته وجود دارد و آن برتری رستم - به مثابه نماد و سمبل جامعه ایرانی - بر محمود غزنوی - به مثابه دشمنان جامعه ایرانی - است. رستم در این روایت فردوسی را به گنجی رهنمون می‌سازد که توسط دیگرانی از جمله محمود غزنوی از وی دریغ شده است. گنجی که شاید نمادینه‌ترین صورت آن «جاودانگی» فردوسی و اثر سترگش شاهنامه باشد. چیزی که امثال محمود غزنوی و دیگر مداحان و درباریان چاپلوسش هرگز نمی‌توانستند به فردوسی ببخشند، گنجی که مردم - و رستم به عنوان نماینده مردم ایران - به فردوسی داده‌اند.

اما چرا فخر رازی برای اثبات یک مسأله کلامی حکایت فردوسی را ذکر می‌کند، در حالی که می‌توانست از خوابهای افراد سرشناس دیگری جز فردوسی سخن به میان بیاورد؟ نگارنده گمان می‌کند یکی از علل اصلی ذکر این حکایت از جانب فخر رازی، تشابه شرایط سیاسی و اجتماعی عصر او با عصر فردوسی است. در دوره‌ای که فخر رازی در خراسان به سر می‌برد، اگرچه امیران و بزرگان او را بسیار تکریم می‌کنند، اما از یک سو بسیاری از ارزشهای ملی ایرانیان به علت رواج تصوف رو به فراموشی گذاشته بود، و از سوی دیگر امرای ترک توجهی به سنتهای فرهنگی ایرانی نداشتند. آنها می‌کوشیدند مشروعیت خویش را از طریق مذهب، آن هم از جانب خلیفه عباسی کسب کنند، بنابراین به کسب مشروعیت از طریق توجه به ارزشهای فرهنگی و تاریخی ایران و ایرانیان چندان وقعی نمی‌نهادند. به نظر می‌رسد فخر رازی خواسته است با ذکر این حکایت هم طعنه‌ای بر امرا و سلاطین ترک ایران و خصوصاً منطقه خراسان آن روز بزند و هم توجه به اهمیت و اعتبار گنج نهفته هویت و اصالت ایرانی را متذکر شود.

آنچه جنبه‌های انتقادی فخر رازی نسبت به حکومت را از طریق ذکر این حکایت موکد می‌سازد، علاوه بر توجه او به زبان و فرهنگ فارسی، دیدگاه‌های وی نسبت به حاکمان بوده است. البته او دیدگاه‌های خود را عموماً به صورت غیر مستقیم بیان می‌کرده است. فخر رازی با وجود زندگی و تکریم در دربارها، هیچگاه نظر خوشی نسبت به شاهان و امرا نداشت، و چه بسا غیر ایرانی بودن این امرا نیز یکی از علل مهم بی‌توجهی فخر رازی به آنها بوده است. به عنوان نمونه وی در تفسیر مشهور خود - موسوم به *مفاتیح الغیب* یا تفسیر کبیر - ذیل آیه «اطيعوا الله و اطيعوا الرسول و اولی الامر منکم» (نساء: ۵۹) اولی الامر را برخلاف عموم مفسران هم‌مسلك خویش، نه پادشاهان و سلاطین، بلکه علما و دانشمندان می‌داند و در اثبات تفسیر خود، تا آن جا که می‌تواند داد سخن می‌دهد و به ذکر ادله و احادیث مطابق با تفسیر خود می‌پردازد (فخر رازی، ۱۴۲۰، ۱۰: ۱۱۲-۱۱۴؛ در باب دیدگاه‌های سیاسی فخر رازی رک: حلبی، ۱۳۷۶: ۲۷۰-۲۷۷).

در پایان به نظر می‌رسد ذکر این نکته نیز خالی از اهمیت نباشد که صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا (۹۸۰-۱۰۵۰)، بنیانگذار حکمت متعالیه در فلسفه اسلامی، و یکی از بزرگترین فیلسوفان و دانشمندان جهان اسلام در کتاب *المبدأ و المعاد* خود ماجرای خواب فردوسی را دقیقاً با همان عبارات فخر رازی ذکر کرده است (ملاصدرا، ۱۳۵۴: ۳۲۴-۳۲۵). به نظر می‌رسد ملاصدرا نیز به علت شرایط سیاسی و اجتماعی عصر خود که بی‌شبهت به عصر فخر رازی نبوده، این حکایت را در کتاب خود ذکر نموده است. گویا حکایت خواب فردوسی، اعلامیه‌ای بوده است برای نشان دادن پایان جدال دایمی خدمت به فرهنگ و خیانت به آن.

مشهد

## یادداشتها:

- \* دانشجوی دکتری زبان و ادبیات فارسی دانشگاه فردوسی مشهد. Mojarrad\_mojtaba@yahoo.com
- ۱ - انتشارات دانشگاه تهران و بنیاد دایرة المعارف که *شاهنامه* فلورانس را به صورت عکسی چاپ کرده‌اند، متأسفانه صفحه یک را صفحه‌ای اول شروع متن *شاهنامه* قرار داده‌اند و چند صفحه از مقدمه *شاهنامه* را صفحه‌گذاری نکرده‌اند. با وجود آن که این مقدمه چند صفحه‌ای نیز جزء نسخه بوده و باید شماره‌گذاری می‌شده است. متن روایت مورد نظر ما در آخرین صفحه مقدمه *شاهنامه* فلورانس ذکر شده است.
  - ۲ - مرحوم محمد امین ریاحی، این واژه را که در موضع دیگری از همین روایت نیز ذکر خواهد شد «تکیناباد» خوانده‌اند، و در پاورقی اشاره نموده‌اند که در اصل نسخه «بکناباد» بوده است (ریاحی، ۱۳۸۲: ۳۴۰-۳۴۱).

کتابنامه:

- ابن اثیر عز الدین أبو الحسن علی بن ابی الکریم (۱۹۶۵)، *الکامل فی التاریخ*، بیروت، دار صادر - دار بیروت.
- ابن عماد شهاب الدین ابوالفلاح (۱۹۸۶)، *شذرات الذهب فی اخبار من ذهب*، تحقیق الأرنؤوط، دمشق - بیروت، دار ابن کثیر.
- ابن کثیر أبو الفداء اسماعیل بن عمر (۱۹۸۶)، *البدایة و النهایة*، بیروت، دارالفکر.
- انجوی شیرازی سید ابوالقاسم (۱۳۵۴)، *مردم و شاهنامه*، تهران، مرکز فرهنگ مردم سازمان رادیو تلویزیون ملی ایران.
- حلبی علی اصغر (۱۳۷۶)، *تاریخ علم کلام در ایران و جهان*، تهران، اساطیر (چاپ دوم).
- دانش پژوه محمد تقی، حاکمی اسماعیل (۱۳۶۲)، *نشریه نسخه های خطی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران*، تهران، انتشارات دانشگاه تهران.
- ذهبی شمس الدین محمد (۱۹۹۳)، *تاریخ الاسلام و وقایع المشاهیر و الأعلام*، تحقیق عمر عبد السلام تدمری، بیروت، دار الکتب العربی (طبعة الثانية).
- ریاحی محمد امین (۱۳۸۲)، *سرچشمه های فردوسی شناسی*، تهران، پژوهشگاه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (چاپ دوم).
- زرکلی خیر الدین (۱۹۸۹)، *الأعلام قاموس تراجم لأشهر الرجال و النساء من العرب و المستعربین و المستشرقین*، بیروت، دار العلم للملایین (طبعة الثامنة).
- شیدا شهرزاد، کیا حسین (۱۳۹۰)، *سیمای محمود غزنوی از تاریخ تا ادبیات*، فصلنامه تخصصی سبک شناسی نظم و نثر فارسی (بهار ادب)، سال چهارم، شماره سوم، پاییز ۱۳۹۰، شماره پیاپی ۱۳.
- فخر رازی ابوعبدالله محمد بن عمر (۱۴۰۷)، *المطالب العالیة من العلم الإلهی*، تحقیق حجازی سقا، بیروت، دارالکتب العربی.
- (۱۴۲۰)، *مفاتیح الغیب*، بیروت، دار إحياء التراث العربی.
- فردوسی، ابوالقاسم (۱۳۵۰)، *شاهنامه: چاپ عکسی از روی نسخه خطی بایسنجری*، شورای مرکزی جشن شاهنشاهی ایران.
- (۱۳۶۹)، *شاهنامه: چاپ عکسی از روی نسخه کتابخانه ملی فلورانس مورخ ۱۶۱۷*، با مقدمه دکتر علی رواقی، تهران، انتشارات دانشگاه تهران و بنیاد دایرة المعارف اسلامی.
- ملاصدرا صدر الدین شیرازی (۱۳۵۴)، *المبدأ و المعاد*، تهران، انجمن حکمت و فلسفه ایران.

# برگزیده ها

محمد رضا شفیعی کدکنی

## آشنایی زدایی

تو یقین می‌دان که اندر راه او  
نیست «عادت» لایق درگاه او

هر چه از «عادت» رود در روزگار  
نیست آن را با «حقیقت» هیچ کار  
عطار، مصیبت نامه<sup>۱</sup>

برای ساده تر کردن مفهوم آشنایی زدایی<sup>۲</sup>، از مثالی که بارها و بارها در کلاس درس استفاده کرده ام بار دیگر ناچارم استفاده کنم، زیرا بسیار ساده و حسی است: اگر قلوه سنگی را، با نیروی تمام، به طرف شیشه پنجره پرتاب کنیم، حادثه ای که از این کار حاصل می شود این است که تمام یا بخش اعظم اجزای شیشه به روی زمین خواهد ریخت. در این موقع ما فعل «شکستن» را به کار می بریم. حال اگر سکه پنجاه ریالی را با ضربه به سوی پنجره پرتاب کنیم، نوع حادثه به گونه ای دیگر خواهد بود. احتمالاً شیشه سر جای خود خواهد ماند ولی یک خط روی شیشه خواهد افتاد. در این جا ما از فعل «ترک برداشتن» استفاده می کنیم و می گوئیم: شیشه ترک برداشت». هر کس زبان فارسی را در حد ابتدایی بدانند، مرز میان «شکستن» و «ترک برداشتن» را به خوبی احساس می کند.

حال اگر بخواهیم این دو گونه «حادثه» را در مورد سرنوشت شیشه بیان کنیم یا بهتر است بگوئیم ارزیابی کنیم، همه خواهند گفت: «شکستن» حادثه مهمتری است نسبت به ترک برداشتن». پس، ترک برداشتن واقعه کم اهمیت تر و ساده تری است. حالا از چشم انداز دیگری به همین دو کاربرد «شکستن» و «ترک برداشتن» می نگریم:

اگر بگوییم: خبر فوت پدر شما را شنیدم «دل شکسته» شدم یا وقتی آن حرف را به من زدید «دل شکست»، میزان تأثیر شما بیشتر بوده است یا وقتی که در همین دو جمله جای کلمه ها را عوض کنیم و بگوییم: وقتی خبر فوت پدر شما را شنیدم «قلبم ترک برداشت» یا وقتی شما آن حرف را به من زدید قلبم ترک برداشت. میزان تأثیر عاطفی شما، در برابر یک واقعه، در کدام «فعل» بیشتر جلوه می کند؟ بی گمان همه خواهیم گفت: در «قلبم ترک برداشت»، میزان اندوه و غم گوینده بسی بیشتر است، در حالی که معنای قاموسی شکستن بسی نیرومندتر از ترک برداشتن است. چرا در این سیاق، ما وقتی می گوییم «قلبم ترک برداشت»، تأثیر بیشتری را نشان می دهیم تا وقتی بگوییم «دل شکسته شدم»؟ صورتگرایان روس این مسأله را به خوبی توضیح می دهند. بر طبق نظریه ایشان ما با تعبیر «دل شکسته شدن» انس و عادت داریم و از بس در زبان روزمره تکرار می شود، ما به آن معتاد شده ایم، توجه ما را به خود جلب نمی کند، اما تعبیر «ترک برداشتن قلب»، چون بیان ناآشنایی ست، بیشتر در ما اثر می گذارد، باین که مفهوم قاموسی «شکستن» بسی نیرومندتر از «ترک برداشتن» است.

تمام کنایات زبان برای اهل زبان چنین حالتی را به خود می گیرند. هر کنایه در آغاز «غریب» و دارای «نقطه تعجب» بوده است ولی بر اثر کثرت استعمال، چندان «رسانگی» خود را از دست می دهد که ما هرگز به آن توجه نمی کنیم، اما اگر بعضی از این کنایه ها به زبان دیگری که در آن زبان چنین کنایه ای وجود ندارد - ترجمه شود، اهل آن زبان به شدت تحت تأثیر آن قرار خواهند گرفت.

یکی از دوستان می گفت: در روزگار دانشجویی، در پاریس، ما جمعی دانشجو بودیم که در منزل یک پیرزن فرانسوی زندگی می کردیم. هر کس اتاقی جداگانه اجاره کرده بود و مبلغی اجاره می پرداخت. مخارج برق هر اتاق، به طور مساوی، جزء مال الاجاره تعیین شده بود. بعد از مدتی پیرزن متوجه شده بود که در این جمع مستأجران، غیر از لامپ برق، کسی هست که مصرفی دیگر هم دارد و این کار سبب افزایش صورت حساب برق ساختمان شده است. هرچه کوشیده بود که عامل افزایش مصرف برق را کشف کند، نتوانسته بود. ناچار آمده بود و در یک یک اتاقها به جستجو پرداخته بود تا ببیند که آیا کسی اتوی برقی یا وسیله ای که برق مصرف کند دارد؟ در ضمن جستجو رفته بود به سراغ چمدان یکی از دانشجویان ایرانی که اتوی برقی اش را در آن پنهان کرده بود. وقتی پیرزن خواسته بود در چمدان آن دانشجو را باز کند، دانشجو به زبان فرانسه گفته بود: «مادام! دست به چمدان من نزن، شاید سر بریده توی آن باشد!» او با ترجمه این کنایه فارسی به زبان فرانسه خواسته

بود بگوید به امور شخصی من چه کار داری؟ اما آن پیرزن که برای نخستین بار با تعبیر «سر بریده در چمدان» رو به رو شده بود از شدت وحشت زبانش بند آمده بود و گفته بود: «وای! سر بریده در چمدان شما!» و غش کرده بود و کار به آمبولانس و بیمارستان کشیده بود. ما، روزی هزار بار این کنایه را به کار می‌بریم که «دست زن! شاید تویش سر بریده باشد.» و هیچگاه به معنی «سر بریده» نمی‌اندیشیم، به آن عادت کرده ایم و از آن مفهوم سرّی بودن یک امر را می‌فهمیم و هیچگاه ذهن ما به طرف «سر بریده» نمی‌رود. اما آن پیرزن فرانسوی وقتی با ترجمهٔ «سر بریده در چمدان» رو به رو شده بود، از وحشت غش کرده بود. چون برای او تکرار وجود نداشت تا سبب عادت شود و عادت، سبب از دست رفتن رسانگی و انتقال معنی.

مثال بسیار ساده ای که صورت‌نگرایان روس برای مسألهٔ «عادت» و کاستن «عادت» از نیروی رسانگی می‌زنند این است که می‌گویند: اهالی شهرهای ساحل دریا، دیگر، صدای امواج را نمی‌شنوند، زیرا به آن معتاد شده‌اند، اما کسی که برای اولین بار وارد چنین شهرهایی می‌شود تا مدت‌ها این صدای امواج را می‌شنود زیرا هنوز برای او امری معتاد نشده است. از نظر صورت‌نگرایان، کار هنرمند آشنایی زدایی ست و زدودن «غبار عادت»<sup>۲</sup> از چشم ما. آشنایی زدایی در همهٔ هنرها بی‌نهایت است. هر نوع تغییری که در حوزهٔ «وظایف» «هنر‌سازه»‌ها ایجاد شود عملاً آشنایی زدایی حاصل خواهد شد.

وقتی فصل مربوط به آشنایی زدایی و آراء صورت‌نگرایان روس را در موسیقی شعر می‌نوشتیم به چند شاهد در حوزهٔ کاربردهای زبان اشاره کردم و از چشم انداز بی‌نهایت مقولهٔ آشنایی زدایی سخنی نگفتم. الآن متوجه شده‌ام که دانشجویان، غالباً، مفهوم آشنایی زدایی را در همان دایرهٔ مثالهای من محدود کرده‌اند و هر مقاله یا رساله ای که می‌نویسند، فقط، از همان چشم انداز و از طریق همان مثالها مسائل را تعقیب می‌کنند. واقع امر این است که آشنایی زدایی، در نظر صورت‌نگرایان روس، هر نوع نوآوری در قلمرو ساخت و صورتهاست و هر پدیدهٔ کهنه ای را در صورتی نو درآوردن؛ یعنی «هنر سازه» (artistic device) را از نو زنده کردن و فعال کردن. مثلاً یک تشبیه را که، به علت تکرار، دستمالی شده و نمی‌تواند فعال باشد، از طریقی فعال کردن.

بگذارید مثالی ساده بیاورم تا تفهیم بهتری از مقولهٔ آشنایی زدایی داشته باشیم. اگر صد بار من بگویم که چهرهٔ معشوق من مثل آفتاب است، یک تشبیه قدیمی یا هنر‌سازهٔ غیر فعال را به کار برده‌ام. صد بار هم اگر این «پیام» را به عبارتی از این دست مکرر کنم غیر از این که خواننده یا شنونده حوصله اش سر برود و احساس نفرت کند حاصلی نخواهد

داشت. همچنین اگر شاعر جام شراب را در زلالی و روشنی به آفتاب تشبیه کند که جام شراب مانند خورشید است (یک هنر سازه از کار افتاده دیگر را مورد استفاده قرار داده است)، اگر صد بار این «پیام» را با عباراتی از همین دست مکرر کند جز خسته کردن و متنفر کردن مخاطب هیچ حاصلی نخواهد داشت اما یک شاعر نه چندان مشهور، در دوره صفوی یا قاجاری گفته است:

آفتابا، از سر میخانه مگذر کاین حریفان      یا بیوسنت که یاری یا بنوسنت که جامی

همان حرف بسیار مبتذل و مکرر را یعنی همان هنر سازه دستمالی شده و مبتذل را صورتی تازه بخشیده و از آن آشنایی زدایی کرده و به آن زندگی بخشیده است. حرف تازه و بدیع این شاعر همان پیامهای مبتذل پیشین بود که روی معشوق من مثل آفتاب است و یا جام شراب مانند آفتاب است. همین که گوینده از شکل گرامری «وجه خبری ساده» که «آفتاب مثل چهره معشوق من است» یا «چهره معشوق من مثل آفتاب است» عدول کرده و از یک بیان خطابی بهره برده است، خود نوعی آشنایی زدایی ست و امری را که از فرط تکرار مبتذل شده بوده است، در جامه ای نو عرضه کرده است. این کار آشنایی زدایی ست و به تعبیر صورتگرایان روس هنر سازه ای را که دیگر کارایی و حیات نداشته است، با نوآوری خود، زنده کرده است و فعال.

همین تشبیه دستمالی شده «روی معشوق» و «آفتاب» را یک شاعر دیگر، در هزار سال پیش از این، به گونه ای دیگر آشنایی زدایی کرده است. شما می دانید که «نیلوفر» گلی است که در میان برکه ها و در میان آب می روید. شب که می شود به زیر آب فرو می رود و با طلوع آفتاب سر از میان آب بیرون می آورد. حال ببینید این شاعر، هزار سال پیش از این، چگونه این تشبیه کهنه را نو کرده و آشنایی زدایی کرده است:

گر بر گذری شبی به باغی      کیش نیلوفر میان آب است

نیلوفر از آب سر برآرد      پندارد رویت آفتاب است<sup>۳</sup>

با چنین چشم اندازی وقتی شما با هر «متن» هنری و خلاق رو به رو شوید از رباعیات خیام تا دیوان حافظ تا عزلهای سعدی و تمام آثار برجسته ادبیات بشری، خواهید دید که آن هرمند، حرفی را که دیگران، حتی عامه مردم، به کرات از آن سخن گفته اند و از فرط تکرار خسته کننده شده است، به گونه ای صورت نو بخشیده، که ما با لذت از آن استقبال می کنیم. در دوره سبک هندی شاعران، فعال کردن هنر سازه ها را «معنی بیگانه» می خوانده اند و در جوهر اندیشه ایشان هم چیزی از نوع آشنایی زدایی وجود داشته

است که به صورت «معنی بیگانه» خود را نشان می‌داده است. لازم به تعیین و انتخاب نیست. هر بیت درخشان و برجسته ای که نظر شما را جلب کند و به تسخیر روح شما بپردازد وقتی به عمق ساختار آن برسید خواهید دید که در اصل حرف تازه ای نیست؛ حرفی ست که از دیگران، و حتی عامه مردم هم، گاه آن را شنیده اید ولی صورتی که این هنرمند بدان بخشیده سبب شده است که در نظر شما «نو» و «غریب» و «غیر آشنا» جلوه کند. تمام نوآوریهای در حوزه ادبیات و هنر، جز در موارد بسیار استثنایی و نادر، از مقوله آشنایی زدایی ست.

سراسر دیوان حافظ، مظاهر آشنایی زدایی ست. هر بیت آن که مورد تأمل قرار گیرد، نقطه جذاب و خیره کننده اش مرتبط با مقوله آشنایی زدایی خواهد بود.

آشنایی زدایی حدّ و مرزی ندارد. هر نوع نوآوری در هنر، آشنایی زدایی ست زیرا در عالم هنر هیچ حرف تازه ای وجود ندارد و در عین حال اگر چیزی واقعاً هنر باشد، حتماً تازه است و «غریب» و «ناآشنا».

حتی کوشش نخستین شاعران جهان در این که احساس خود را - که همان احساس اهالی عصر ایشان بوده است - در شکل «موزون» و همراه «قافیه» یا به یاری تشبیه عرضه کنند، خود نوعی سعی در راه آشنایی زدایی بوده است. وقتی مادری برای کودک خود از «اتل مثل توتوله» سخن می‌گوید با کلمات، عملی انجام می‌دهد که طفل احساس غرابت و تازگی می‌کند. وزن عروضی اتل مثل توتوله و تکرار [ t ] در طول سطر، خود نوعی آشنایی زدایی ست از حروف و کلمات روزمره. در طول روز مادر، صدها کلمه را به کار می‌برد و کودک هم آنها را می‌شنود ولی مجذوب آن کلمات - که در زنجیره عادی و طبیعی زبان قرار دارند - نمی‌شود اما وقتی ساختار جمله وزن عروضی «اتل مثل توتوله» را به خود گرفت و تکرار صامت [ t ] در این حجم اندک به بسامد چهار رسید، توجه کودک را جلب می‌کند. با این عمل، کلمات از حالت عادی و تکراری خود، برای کودک، بیرون می‌آیند و آشنایی زدایی می‌شوند. کودک از ریتم جمله و تکرار [ t ] احساس غرابت می‌کند و لذت می‌برد.

پس هر نوع ابداع و نوآوری در حوزه ادبیات و هنرها مصداق آشنایی زدایی ست. از همین جا نتیجه می‌توان گرفت که آشنایی زدایی امری ست نسبی. چیزی که برای ما معمولی و مکرر به نظر می‌رسد، برای کسی که سوابق امر را در اختیار ندارد و از آن بیخبر است ممکن است مصداق «غریب» و «ناآشنا» و «بدیع» و «نو» جلوه کند.



تمام «شگرد»هایی که در ادبیات بشری وجود دارد، و بعضی از آنها - تقریباً بخش اعظم آنها - امری ست جهانی و در میان همه ملل و همه زبانها و همه ادبیات ها، شناخته شده و رایج است مثل مقولۀ «وزن» یا مقولۀ «قافیه» یا مقولۀ «تشبیه» یا «استعاره» و... بعضی از این شگردها در بعضی از فرهنگها بسیار شاخص و عامل خلاقیت اند ولی در فرهنگهای دیگر یا شناخته نیستند و یا اگر مصادیقی داشته باشند، چندان حالت چشمگیر و خلاق نخواهند داشت؛ مثل مقولۀ «ردیف» در شعر فارسی. یکی از موهبتهای بزرگ شعر فارسی ردیف است. بخش عظیمی از خلاقیت شاعران ایرانی و سهم چشمگیری از تشخیص کارشان در بهره وری از ردیف است. اما در زبان انگلیسی اگر کسی بخواهد از امکانات ردیف بهره ور شود با تنگناهای عجیب و دست و پا گیر رو به رو خواهد شد. بنابراین، ردیف یک هنر‌سازه artistic device یا «شگرد» یا یک امکان برای آشنایی زدایی و ابداع و خلاقیت است که در زبان فارسی محور بسیاری از نوآوریهای نوابغی از نوع مولوی و حافظ و سعدی و از چشم اندازی خاقانی بوده است. در فرهنگهای دیگر، بهره وری از ردیف یا محال و دشوار است و یا محدود و با نتایج نه چندان چشمگیر مثلاً در زبان عربی بازده خلاقیت ردیف بسیار محدود است و کمتر شعر موفقی در زبان عربی می توان یافت که در آن از «شگرد» ردیف استفاده خلاق شده باشد.

این که ردیف و بهره وری از ردیف در خلاقیت شاعران بزرگ ایران چنین جایگاهی دارد ولی در عربی و انگلیسی این کار با دشواری و بازده اندک و غیر شاخص همراه است، مربوط به ساختار زبان فارسی ست. ساختار عربی اقتضای چنین بهره مندیی را ندارد. ممکن است در عربی هم «شگرد»هایی وجود داشته باشد که در زبان فارسی نباشد. مثلاً ساختن کلمات هماهنگ در صورت اوزان صرفی زبان عرب که ما می توانیم بر وزن «فاعل» صدها کلمه بسازیم یا بر وزن «مفعول» و... چنین امکانی سبب شده است که در موسیقی درونی شعر عربی شاعران از این شگرد بهره های بسیار ببرند. شما در اوج خلاقیت‌های شاعرانی از نوع ابو تمام و متنی بهره وری از این شگرد را به صورت خیره کننده ای می بینید. در زبان فارسی یا انگلیسی چنین امکانی وجود ندارد. مثلاً در این بیت ابو تمام، چهار کلمه بر وزن صرفی مُفْتَعِل، بسیار طبیعی آمده و موسیقی شعر را به گونه شگفت آوری گسترش داده است. در قصیده معروف «فتح عمّوریه» به مطلع «السيفُ اصدقُ انباءٍ من الكُتب» می گوید:

نَدبِيرُ مُعْتَصِمٍ بِاللّٰهِ مُنْتَقِمٍ      لِّلّٰهِ مَرْتَقِبٍ فِى اللّٰهِ مَرْتَعِبٍ

بنابراین، امکان بعضی آشنایی زداییها و بهره‌وری از بعضی شگردها، در فرهنگهای مختلف نمی‌تواند یکسان باشد. مثلاً «قافیه» به عنوان یک device در زبان فارسی و در زبان عربی دامنه گسترده‌ای دارد. گاه، شاعر می‌تواند از دهها و حتی صدها قافیه، در فارسی و عربی، استفاده کند اما در زبان انگلیسی این کار از شمار انگشتان یک دست که بگذرد با دشواری و تنگنا روبه‌رو می‌شود.

از این روی، هر فرهنگی ممکن است device های ویژه و طبعاً ابزارهای ویژه آشنایی زدایی را در اختیار داشته باشد. اما ابزارهای آشنایی زدایی جهانی و جهانشمول از نوع وزن و قافیه و تشبیه و استعاره و انواع مجازها، اموری هستند که در فرهنگ بشری شناخته شده‌اند و همه هنرمندان و شاعران از آنها سود برده‌اند.

هر بیت دیوان حافظ را که در نظر بگیرید، وقتی که شما را مجذوب خود کرد، اگر توانایی کافی برای تحلیل ساختار و جانب مفهومی آن را داشته باشید - یعنی آگاهی کافی در مورد سابقه کار هنرمند و آنچه از اسلاف، مورد نظر او قرار داشته است و امروز بدان «متن پنهان» یا intertextuality می‌گویند - خواهید دید که حافظ تنها هنرش در آشنایی زدایی است. در آن سوی آشنایی زدایی، یا حرف مکرر مبتذل شناخته شده‌ای است یا ارتقا دادن درجه آشنایی زدایی دیگران است، همان حرفی که او خود در این گونه موارد آورده است و ضرب المثل شده، اما هیچ کس متوجه ارتباط آن با مسأله آشنایی زدایی و فهم قدما از آن نشده است.

یک نکته بیش نیست غم عشق و ای عجب از هر زبان که می‌شنوم نامکرر است

و این «نامکرر» بودن حاصل همان آشنایی زداییهای است که شاعران و هنرمندان همیشه با آن سر و کار دارند و با فعال (motivated) کردن «هنر‌سازه»ها مانع از آن می‌شوند که تکراری و مبتذل جلوه کند.

در سراسر دیوان حافظ یک «بیت» نمی‌توان یافت که به اعتبار «معنی» و «صورت» بی سابقه مطلق باشد. بر فرض محال اگر چنین مورد پیدا شود، این ماییم که از منشأ آن بیخبریم و نمی‌دانیم که حافظ در این سخن به کدام شعر و کدام تجربه شعری قبل از خود نظر داشته است؛ بسیاری از آثار قدما و معاصران حافظ امروز برای ما باقی نمانده است. بنابراین، آن مورد استثنایی و خاص هم پیشینه خود را داشته است ولی در این روزگار در اختیار ما نیست، یعنی دیوان شاعری که حافظ از او بهره جسته است یا از میان رفته یا ما از نسخه آن، هنوز، بیخبریم.

از هر جای دیوان حافظ که شروع کنم و نمونه بیاورم خواننده ممکن است بگوید: در این مورد چنین است، بقیه دیوان از این گونه نیست. بنابراین بهتر است به تحقیق هایی که معاصران ما در حواشی دیوان و شعر حافظ کرده اند نگاهی بیفکنیم تا ببینیم که حافظ هیچ «حرف» تازه ای ندارد. همه حرفهای او در دیوانهای قدما و معاصرانش سابقه دارد. او یک هنر دارد و آن عبارت است از «آشنایی زدایی» یعنی حرفهای تکراری و دستمالی شده دیگران را در ساخت و صورتی نو عرضه کردن و با فعال کردن «هنر سازه» های مرده چیزهایی را که بسیار «تکراری» و «آشنا» و «بی رمق» هستند به گونه ای درآوردن که خواننده احساس «عرابت» و «تازگی» کند و در نظرش امری بدیع و نو جلوه گر شود، همان «معنی بیگانه» در تعبیر شاعران عصر صفوی.

آنچه عامل اصلی آشنایی زدایی ست همان «شگرد» هاست. به ظاهر چنین می نماید که این «شگرد»ها - که بخش اعظم آنها جهانی ست و در ادبیات تمام ملل شناخته شده است - دامنه ای محدود دارند. پس این همه ابداع و نوآوری در دایره امکاناتی که محدودند، چگونه قابل تصور است؟ حق این است که بگوییم «وزن» یا «استعاره» به اعتباری «یک» شگرد device است ولی به اعتبار دیگر و در مقام عمل، دقیقاً مصداق «بی نهایت» است.

در این مباحث، بنیاد کار بر سادگی و اختصار است و من نمی خواهم مبحث آشنایی زدایی را، بیش از این دراز دامن کنم اما از آوردن یک نمونه ناگزیریم. بهتر است که از حافظ که خداوند آشنایی زدایی ست مثالی بیاورم. از همان غزل آغاز دیوان خواهد. ببینید مولانا فرموده است:

در این دریا و تاریکی و صد موج      تو اندر کشتی پُر بار چونی؟

دیوان شمس، ۳۵/۶

و حافظ گفته است:

شب تاریک و بیم موج و گردابی چنین هایل      کجا دانند حال ما سبکباران ساحلها

دیوان حافظ، ۱

همان احساس یا حالت روحی یا ماده شعری ست که با تغییر وزن و قافیه و دیگر هنر سازه ها artistic devices آشنایی زدایی شده و به چنین صورت شگرفی درآمد است و از آخرین غزل دیوان خواهد این بیت را بخوانید:

می خواه و گل افشان کن از دهر چه می جویی؟      این گفت سحرگه گل بلبل تو چه می گویی

همان حرف سعدی ست، به خصوص که عشق و مستی در شعر خواجه دو روی یک سکه است:

دانی چه گفت مرا، آن بلبَلِ سحری      تو خود چه آدمی یی کز عشق بیخبری

که اصل سخن یک پیام است و با تغییر هنر‌سازه‌ها (وزن و قافیه و رتوریکِ روایت) دگرگون شده است و آشنایی زدایی.

بخش عظیمی از مباحث مربوط به «آشنایی زدایی» بازگشتش به مقوله «رتوریک» است و تنوع جویبه‌های بی‌نهایتی که در عرصه رتوریک همیشه وجود دارد: آنچه جُرْجانی آن را «علم معانی نحو» می‌خواند و هرگونه تغییر ساختاری جمله را دارای سایه روشنهای معنایی متفاوت می‌داند و حق با اوست و امروز در مطالعات discursive دامنه این گونه دقتها بیکرانه است.

یک نکته دیگر را درباره مقوله آشنایی زدایی بگویم و این بحث را فعلاً خاتمه یافته تلقی کنم. آنچه در بحث آشنایی زدایی از دیدگاه فرمالیست‌های روس اهمیت دارد، فعال کردن «هنر‌سازه»‌های از کار افتاده است. بر طبق نظریه عام ایشان، هنر‌سازه‌ها، بر اثر کثرت استعمال، توانایی القاء خود را از دست می‌دهند و کار هنرمند این است که آن هنر‌سازه‌های مرده را با نظام بخشی جدید خود و با رتوریک شخصی خود زنده و فعال می‌کند. حافظ نخست گفته بوده است:

بنت العنب که صوفی أم الخبائش خواند<sup>۷</sup>

و بعد متوجه شده است که تقابل «بنت العنب/ أم الخبائش» (توازی دختر و مادر) به عنوان یک device کارکرد خود را از دست داده است و ذوقهای فرهیخته مسحور آن نخواهند شد، بنابراین، با صرف نظر کردن از یک «هنر‌سازه» نیم مرده یا نیمه فعال، از موسیقی - که «وجه غالب» dominant سبک شخصی او در دوران کمال شاعری اوست و فعالترین عنصر - بهره برده و گفته است:

آن تلخ و ش که صوفی أم الخبائش خواند

موسیقی تکرار [خ] و [ش] کارایی هنری بیشتری یافته است و حرف معمولی «من دوستدار شراب و مستی هستم» را نو کرده و آشنایی زدایی.

یک مثال دیگر از خواجه شیراز: سنایی در حدیقه این فکر را که «هر که عاشق شود، زندگی جاودانه خواهد یافت» بدین گونه بیان کرده است:

بر تو چون صبح عشق بر تابد      نه تو کس را نه کس تو را یابد

چون بترسی همی ز مردنِ خویش عاشقی باش تا نمیری بیش<sup>۸</sup>  
 که اجل جانِ زندگان را بُرد هر که از عشق زنده گشت نُمرد

(حدیقه، ۳۳۰)

و این فکری ست که همواره در ادب صوفیه به صورتهای مختلف در حال تغییر محل و تغییر نقاب است و از قدمای صوفیه نقل شده است که «ألا إن أولیا اللہ لا یُموتون»<sup>۹</sup> یعنی «دوستان خدا (= دوستی/عشق) نمی میرند.» سنایی خود همان حرفِ حدیقه را با تغییراتی در هنرِ سازه های دیگر به صورتی نو درآورده است که

آن را که زندگیش به عشق است مرگ نیست

هرگز گمان مبر که مر او را فنا بُود.<sup>۱۰</sup>

و خواجه همه آن حرفها را که در روزگار او تکراری به نظر می رسیده، با تغییر هنرِ سازه ها، دگرگون کرده و گفته است:

هرگز نمیرد آن که دلش زنده شد به عشق ثبت است بر جریده عالم دوام ما<sup>۱۱</sup>

وقتی بیت حافظ را - که قرنهایست به گونه ضرب المثل درآمده - می خوانیم هرگز به این نمی اندیشیم که این همان حرفهای سنایی و ماقبل سنایی ست. اینها همه از برکت آشنایی زدایی ست و فعال کردنِ هنرِ سازه های بی رمق شده و غیر فعال.

دانشگاه تهران

### یادداشتها:

۱ - مصیبت نامه، چاپ شفیع کدکنی، سخن، تهران، ص ۲۱۹ و تعلیقات همان کتاب، ص ۵۷۷ و نیز موسیقی شعر، صص ۲۸ - ۲۹ که نشان می دهد عارفان ایرانی، قبل از صورتگرایان روس به این مسأله توجه کرده بوده اند که هر چیز وارد قلمرو عادت شود، بی اثر خواهد شد و صائب فرموده است: «عادت به هر دو که کنی بی اثر شود.» نیز بنگرید به مقاله ما با عنوان «از عرفان بایزید تا فرمالیسم روسی» در مجله هستی، دوره دوم، سال دوم، شماره ۳ (پائیز ۱۳۸۰)، صص ۱۲ - ۲۸.  
 ۲ - defamiliarization.

۳ - «غبار عادت» از اندیشه های ژرف مولاناست که می گوید بین انسان و درک حقایق جهان، غباری از «عادت» پاشیده شده است و آن غبار مانع از رؤیت حقایق می شود. بنگرید به موسیقی شعر، صص ۱۸ - ۱۹ و مثنوی، چاپ نیکلسون، ۳۳۶/۱؛ نیز غزلیات شمس تبریز، مقدمه، گزینش و تفسیر محمد رضا شفیع کدکنی، سخن، ۱۳۸۸، ص ۱۹۶.

۴ - نمونه نظم و نثر فارسی از آثار اساتید متقدم، به اهتمام حبیب یغمایی، چاپ تابان، تهران، ۱۳۴۳.

۵ - شرح دیوان ابی تمام، ایلیا الحاوی، دارالکتاب اللبنانی، بیروت، ۱۹۸۱، ص ۲۷.

۶ - برگسون (۱۸۵۹ - ۱۹۴۱) گفته است «ما واقعیت اشیاء را نمی بینیم. در اغلب موارد خود را بدان قانع می کنیم که برچسبهای labels اشیاء را می خوانیم.» این سخن را او در کتاب «خنده» گفته است. Bergson: *Laughter*, p. 159.  
 درباره تأثیر پذیری صورتگرایان روس از نظریه برگسون ←

J. Curtis: "Bergson and the Russian Formalists", in *Comparative Literature*, 28, (Spring 1976): 109-21.

به نقل از:

Boris Eikhenbaum: *Voices of Russian Formalists*, by Any, Carol Joyce, Stanford University Press, 1994, p. 58.

- ۷ - بنگرید به دیوان حافظ، چاپ استاد خانلری، ۱۱۶۰/۲ و دفتر دگرسانیهها در غزلهای حافظ، دکتر سلیم نیساری، ۱۰۰/۱ و بحث ما در موسیقی شعر، صص ۴۲۱ - ۴۳۲.
- ۸ - «بیش» به معنی «دیگر» است یعنی «تا دیگر تمیری».
- ۹ - این سخن را بعضی از قدما حدیث تلقی کرده اند ولی گویا در اصل گفتار ابوالفضل حسن سرخسی عارف خراسانی قرن چهارم است. بنگرید به تعلیقات کتاب حالات و سخنان ابوسعید، سخن، ۱۳۸۶، ص ۱۹۸.
- ۱۰ - دیوان سنایی، چاپ استاد مدرس رضوی، ۵۴۱. و نسخه چاپ کابل، ص ۸۶۶.
- ۱۱ - دیوان حافظ، ص ۹.

\*\*\*

## بیانیه های الجزایر و «دیوان داوری ایران و امریکا»\*

گفتگو با دکتر سید محمود کاشانی استاد دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی

ویژه نامه روزنامه ایران، شهریور ۱۳۸۹ ش. - سپتامبر ۲۰۱۰ م.

شاید نام «دیوان داوری ایران و امریکا» برای بسیاری از ما ایرانیان نام ناآشنایی باشد؛ این دیوان مولود بیانیه های الجزایر است. کاشانی صراحتاً می گوید بر مبنای بخشنامه رسمی خاتمی به عنوان وزیر ارشاد دولت میر حسین موسوی هرگونه انتشار اخبار در رابطه با این دیوان ممنوع شد و سانسور تمام عباری در این زمینه حاکم بود. این امر بهانه ای شد تا با داور ارشد ایرانی و برگزیده شهید رجایی درباره ناگفته های قرارداد الجزایر و دیوان داوری گفتگو کنیم.

چگونه ایران به پای میز مذاکره با امریکا رفت؟ و بیانیه الجزایر چگونه مورد قبول واقع شد.

بیانیه های الجزایر تاحدودی از پیامدهای گروگانگیری ست. بحث از اصل این رویداد و ریشه های آن و نقش اشخاصی که در اشغال سفارت امریکا در تهران دست داشتند نیازمند گفتگوی دیگری ست. از آن جا که این رویداد اثرات گسترده ای در روابط خارجی کشور ما داشته باید در دستور بررسیهای رسانه ای قرار گیرد. به هر حال پس از اشغال سفارت امریکا در تهران بحرانی در روابط پیش آمد و در پی آن به دستور کارتر داراییهای ایران توقیف شد.

\* در شهریورماه ۱۳۸۹، روزنامه ایران، روزنامه رسمی دولت جمهوری اسلامی ایران، با سید محمود کاشانی استاد دانشکده حقوق دانشگاه شهید بهشتی و داور ارشد ایرانی درباره بیانیه های الجزایر و دیوان داوری ایران و امریکا مصاحبه ای به عمل آورده که در ویژه نامه همان روزنامه چاپ شده است. ←

سپرده‌های عظیم ایران در بانکهای امریکایی پشتوانه‌ای برای دولت به حساب می‌آمد؛ هنگامی که اموال ایران توقیف گردید، مصونیت اموال ایران نادیده انگاشته شد. در حالی که بر پایه اصول حقوق بین‌الملل، یک دولت در قلمرو دولت دیگر دارای دو نوع مصونیت است، نخست محاکمه، چراکه دولتها بنا به اصول حقوق بین‌الملل برابر هستند و نمی‌توانند یکدیگر را در کشور خود محاکمه و محکوم کنند. همچنین داراییها و اموال هر دولتی نیز در قلمرو دولت دیگر از توقیف و این که در معرض اجرای احکام قرار گیرند مصونیت دارند. اما با دستور رئیس جمهور امریکا مبنی بر مسدود کردن اموال ایران این گونه برداشت شد که این مصونیتها منتفی شده است در حالی که چنین نبود؛ البته کارتر دستور خود را مستند بر گروگانگیری اعضای سفارت امریکا در تهران بر شمرد و به این ترتیب یک سلسله دعاوی از طریق افراد حقیقی و شرکتهای علیه ایران در دادگاههای

→ بیانیه‌های الجزایر از پیامدهای گروگانگیری دیپلماتهای امریکایی در ایران است که به توقیف داراییهای ایران در بانکهای امریکایی انجامید.

ماجرای مربوط به اواخر سال ۱۳۵۹ و توافقنامه‌ای است که بین ایران و امریکا در این موضوع به امضاء رسیده است. نخستین سؤالی که برای خواننده پیش می‌آید آن است که چرا این موضوع بسیار مهم، پس از گذشت سی سال، برای نخستین بار در مصاحبه مذکور به اطلاع مردم رسیده است، آن هم نه به طور کامل. به یاد داشته باشیم که در آن زمان آیت الله خمینی رهبر ایران بود و ابوالحسن بنی صدر رئیس جمهوری، محمد علی رجایی نخست وزیر. چند ماهی بعد از امضای قرارداد و رهایی گروگانها، بنی صدر از ریاست جمهوری خلع شد، رجایی به ریاست جمهوری منصوب گردید، ولی بر اثر انفجار دفتر نخست وزیری هم او و هم باهنر نخست وزیر وقت کشته شدند. سپس حجة الاسلام سید علی خامنه‌ای به ریاست جمهوری منصوب شد و میرحسین موسوی نخست وزیر گردید و مذاکرات لاهه بر اساس بیانیه‌ها و قرارداد الجزایر میان ایران و امریکا در همین دوره آغاز شد. مسؤولیت مذاکرات را بهزاد نبوی به عنوان وزیر مشاور در امور اجرایی بر عهده داشت، و آقای کاشانی به سمت داور ارشد ایرانی به لاهه رفت.

به نظر نویسنده این سطور، ما در انتشار این مصاحبه مدیون شخص آیت الله خامنه‌ای رهبر فعلی، و محمود احمدی نژاد رئیس جمهوری وقت ایران هستیم که چون در زمان انتشار این مصاحبه هر دو با میر حسین موسوی و محمد خاتمی مخالفت‌های اساسی داشتند، اجازه دادند کاشانی در این مصاحبه برخی از گفتنیها را تا آن جا که حکومت مصلحت می‌دانسته است برملا کند. کاشانی در این مصاحبه در کمال احتیاط سخن گفته است، چنان که وقتی مصاحبه کننده از وی پرسیده است: «آیا این قرارداد ضعیف را سهل انگاری می‌دانید یا خیانت؟» جواب داده است: «بهتر است علاقه‌مندان با بررسی قرارداد خود تصمیم بگیرند.» در حالی که پاسخهای وی در این مصاحبه همه حاکی از آن است که وی امضای این قرارداد خفت بار را «خیانت» می‌دانسته است. او همچنین گفته است محمد خاتمی وزیر ارشاد کابینه میر حسین موسوی طی بخشنامه‌ای انتشار هرگونه خبری درباره این بیانیه‌ها و دیوان داوری ایران و امریکا را ممنوع کرده بوده است. کاشانی همچنین گفته است من این بخشنامه خاتمی را دیدم و برادرم مهندس احمد کاشانی که نماینده مجلس شورای اسلامی بود آن را در جلسه علنی مجلس قرائت کرد ولی به فاصله کمی پس از آن بازداشت شد و دو سال از دوران نمایندگی خود را در زندان گذراندید. ←

امریکایی مطرح شد. در زمانی که گروگانگیری ادامه داشت به تناوب ادعاهایی در دانشگاه‌های امریکا بر علیه ایران مطرح می‌شد اما تصمیم نهایی اتخاذ نمی‌گردید. هنگامی که مذاکرات ایران و امریکا آغاز شد باید این مسائل نیز مطرح می‌گردید؛ و از دستور رئیس جمهور امریکا رفع اثر می‌شد تا اموال ایران آزاد و دعاوی علیه ایران ملغی شوند. بنابراین هنگامی که امر گروگانها به مجلس ارجاع شد مجلس مصوبه‌ای با عنوان چهار شرط در آبان‌ماه ۱۳۵۹ تصویب کرد. در آن چهار شرط تأکید شده بود که در مرحله نخست باید تمام اموال ایران آزاد و رفع توقیف و سپس تمامی دعاوی علیه ایران لغو و ابطال شوند. اما هنگامی که مذاکره میان نمایندگان ایران و امریکا به گونه‌ای غیرمستقیم و با میانجیگری الجزایر آغاز گردید؛ هنگامی که قطعنامه مجلس از طریق میانجیهای الجزایری در اختیار دولت امریکا قرار گرفت کارتر رئیس جمهور امریکا با پذیرش کلی اصل آن، پیشنهادهایی را در این زمینه ارائه داد که متن آن در مجموعه صورتجلسات مذاکرات گروه ایرانی وجود دارد. کارتر در آستانه برگزاری دومین دوره انتخابات ریاست جمهوری امریکا بود و علاقه و اصرار شدیدی به آزاد شدن اعضای سفارت امریکا و بازگرداندن آنان به امریکا به عنوان یک برگ

→ بدیهی ست که موسوی و خاتمی و بهزاد نبوی هیچ یک بی دستور آیت الله خمینی جرأت نمی‌کرده اند به چنین کار خطیری دست بزنند.

در بخشی از خاطرات کیومرث صابری فومنی از همکاران مستقیم رجائی رئیس جمهوری وقت نیز آمده است که من از نزدیک با رجایی ارتباط داشتم، به وی گفتم چرا دولت باید برود و قضیه گروگانگیری را حل کند و «شما چرا باید زیر این بار بروید» تا این را گفتم، پاسخ داد: چرا تن زیر بار ندھیم؟ یک پیرمردی ست اسمش امام خمینی ست که رهبر این انقلاب است و ما همه مرید او هستیم. حالا که نظر ایشان این است ما باید برویم و به ایشان کمک کنیم. ما باید روی این انقلاب حیثیت خودمان را بگذاریم. در جمع ما آقای بهزاد نبوی حضور داشت که همان نظر آقای رجایی را داشت... پس از این صحبت، این دو بزرگوار بلند شدند و خدمت امام رفتند و من هم با التهاب خاصی در نخست وزیری منتظر بودم تا ببینم نتیجه این ملاقات چه می‌شود و کمتر کسی هم می‌دانست که اینها کجا و برای چه کاری رفتند. وقتی دو نفری از جماران برگشتند، بهزاد تا مرا دید از ته سالن گفت: صابری، ببین تو به عنوان یک نویسنده شاهد باش قرار است ما کاری نکنیم که فردا به من خواهند گفت: وثوق الدوله ایران! ولی تو شاهد باش که ما فقط به اطاعت امر امام این کار را می‌کنیم... در این قضیه من شاهد بودم که این دو نفر زیر فشارهای وحشتناک مخالفان فرار گرفتند ولی خیلی سعی کردند که ذره ای گرد و خاک حل این مسأله به دامن امام ننشیند... (منبع، یاس نو، ۳۱ دی ۸۲، نقل خاطرات «گل آقا» (کیومرث صابری فومنی)، به قلم فرزند محمد علی رجایی رئیس جمهور وقت).

ابوالحسن بنی صدر نیز در نامه مورخ ۲۹ دی ماه ۱۳۵۹ خود (در آستانه امضای قرارداد الجزایر) به آیت الله خمینی به این موضوع اشاره کرده که «... این نتیجه، نتیجه خوبی نیست. اقلاً طوری نشود که خدای نکرده بگویند آقا این ترتیب را موافقت فرمودید. این طور گفته اند که رهبر انقلاب موافقت کرده است [با امضای قرارداد الجزایر] بسیار برای اعتبار انقلاب و رهبر و بنیانگذار انقلاب صدمه دارد. به حکم تکلیف شرعی و از فرط علاقه آنچه به نظرم صواب رسد عرض کردم.»



برنده در این انتخابات داشت. از این رو بی درنگ پیشنهاد متقابل مثبت و قابل قبولی را به میانجی الجزایری ارائه داد که اگر ایران با اندک دستکاری پذیرفته بود نیازی به امضای بیانیه‌های الجزایر وجود نداشت و زمینه بهبود روابط ایران و امریکا را هم فراهم می کرد. به نظر من پذیرش پیشنهاد اولیه کارتر بیشتر از آنچه بعداً توافق شد منافع ایران را تأمین می کرد. ولی این گروگانها که باید هرچه زودتر آزاد می شدند درگیر گفتگوهای دو طرف با میانجیگری وزیر امور خارجه الجزایر مرحوم بن یحیی شدند. پس از حدود دو ماه گفتگو سرانجام متنی آماده شد که در آن دو طرف توافق کردند دعاوی به يك دیوان داوری ارجاع داده شوند تا میان ایران و شهروندان امریکایی داوری انجام گیرد. بنابراین این مذاکرات منتهی به امضای بیانیه حل و فصل دعاوی در ۲۹ دی ماه ۱۳۵۹ و تأسیس دیوان داوری ایران و امریکا در لاهه هلند شد.

### آیا آقای بهزاد نبوی به عنوان وزیر مشاور در امور اجرایی، نماینده مناسبی برای ایران در این گفت‌وگوها بود؟

این گونه گفتگوها که به مسائل خارجی کشور مربوط است باید از سوی وزیر امور خارجه که در برابر مجلس پاسخگوست انجام شود. ولی در مذاکرات مربوط به مسائل مالی و حقوقی ایران و امریکا بهزاد نبوی مسؤولیت را به عهده گرفت که معاون اجرایی نخست وزیر بود. يك هیأت از چند وزارتخانه و بانک مرکزی هم در کنار او بودند. در سال ۱۹۷۵ يك موافقتنامه در الجزایر میان ایران و عراق به عنوان حسن همجواری به امضا رسید؛ گفتگوهای آن عهدنامه از سوی شادروان عباسعلی خلعتبری وزیر خارجه وقت ایران انجام شد. او يك دیپلمات کارآزموده و کاردان بود و با تواناییهایی که او داشت در این عهدنامه منافع ایران در ارون رود حفظ شد و تلاش صدام هم برای برهم زدن آن بافداکاری ملت ایران ناکام ماند. ولی بهزاد نبوی تجربه و توانایی برای این مذاکرات مالی و حقوقی پیچیده و دارای ابعاد بین المللی را نداشت. او حتی کوشش نکرد از تعداد معدودی که از نظر حقوقی کم و بیش می توانستند او را یاری کنند کمک بگیرد و در گروه او يك حقوقدان قابل قبول نیز وجود نداشت. البته پس از آن که این توافقنامه منتشر شد این واقعیت روشن شد که بهزاد نبوی حتی به رهنمودهای گروه مذاکره کننده ایرانی از نظر مالی هم توجه نکرده است.

### علت این امر چه بوده؟

این از رازهای سر به مهری ست که تا به حال روشن نشده، برای مثال افرادی که از بانک مرکزی در گفتگوها شرکت داشتند خواهان برطرف شدن توقیف سپرده‌های ایران و بازپس

دادن تدریجی وامها از سوی ایران در چارچوب همان قراردادهای وام رژیم شاه بودند چرا که بر طبق محاسبات مالی خود به این نتیجه رسیده بودند. اما هنوز مشخص نیست که به چه دلیلی و به دستور چه کسی بهزاد نبوی شخصاً تصمیم می‌گیرد و تمام وامهای ایران بی‌درنگ با امضای بیانیه‌ها بازپرداخت می‌شوند.

### تحلیل شما به عنوان یک کارشناس در این رابطه چیست؟

من نمی‌خواهم شخصاً در این باره اظهار نظر کنم اما خوشبختانه تیم امریکایی برخلاف تیم ایرانی مشروح مذاکرات خود را در ۱۰ گزارش با دیباچه وارن کریستوفر، رئیس هیأت مذاکره کننده امریکایی منتشر کرد. من یک جلد از این کتاب را در زمانی که در لاهه مشغول به کار بودم به دست آوردم و این کتاب از سوی یکی از دوستان من با عنوان «تجربه یک بحران» ترجمه و از سوی انتشارات میزان به عنوان یک سند مهم به چاپ رسید. خوشبختانه من هم پس از آن که به عنوان داور ایران برگزیده شدم با آن که در روند این مذاکرات نقشی نداشتم به گردآوری صورتجلسات بخش اصلی مذاکرات گروه ایرانی پرداختم و آنها را در حدود ۱۰ نسخه زیراکس کردم اما متأسفانه تمامی اسناد در اختیار من قرار داده نشد و من امروز آرزو می‌کنم روزی مشروح این مذاکرات هم به چاپ برسد تا از دو منظر هیأت ایرانی و امریکایی این مذاکرات مورد ارزیابی قرار گیرند. به هر حال با فرمان امام، مجلس متولی حل و فصل موضوع گروگانها شد که چهار شرط: بازگرداندن اموال شاه و خانواده وی به ایران، عدم دخالت امریکا در امور داخلی ایران، رفع انسداد از داراییهای ایران و پایان بخشیدن کلیه دعاوی علیه ایران را برای آزاد کردن گروگانها به صورت یک قطعنامه صادر کرد.

تا چه حد هیأت مذاکره کننده توانستند این چهار شرط را در بیانیه الجزایر

### مورد توجه قرار دهند؟

نخست باید این نکته را بگویم که این امر اصلاً به عهده مجلس نبود چرا که مجلس چنین صلاحیتهایی نداشت اما به هر حال شروطی که مجلس در مورد اموال توقیف شده ایران معین کرد منصفانه بودند.

### آیا به این مسائل و مصوبه مجلس دقت و اهمیت داده شد؟

در مصوبه مجلس ارجاع به داوری پیش بینی نشده بود اما چون طبق اصل ۱۳۹ قانون اساسی ارجاع اختلافات مربوط به اموال ایران به داوری در موردی که طرف دغوی خارجی است نیازمند تصویب مجلس بود، بنابراین در تاریخ ۲۴ دی ماه ۱۳۵۹ مجلس با یک مجوز کلی لایحه ارجاع دعاوی مالی و حقوقی ایران و امریکا به داوری را تصویب کرد.

### مهمترین ضعفهای قرارداد الجزایر چیست؟

هنگامی که بهزاد نبوی در تاریخ ۲۴ دی ماه ۱۳۵۹ در مجلس حاضر شد، پیش نویس بیانیه‌های الجزایر را به عنوان موافقتنامه ایران و امریکا در اختیار داشت اما آنها را به ناروا به اطلاع نمایندگان مجلس نرساند و این موافقتنامه‌ها را که تعهدات بزرگی برای دولت ایران در آن ایجاد شده بود به صورت لایحه به مجلس تقدیم نکرد. در این توافقنامه‌ها برای دولت ایران تعهداتی ایجاد کرده بود که باید مجلس از آن آگاه می شد و آنها را تصویب یا رد می کرد. در نتیجه هنگامی که يك مجوز کلی در زمینه ارجاع اختلافات به داوری از مجلس گرفتند در تاریخ ۲۹ دی ماه ۱۳۵۹ توافقنامه پایانی را امضا کردند ولی تنها در ۶ بهمن ۱۳۵۹ گزارشی از آن به مجلس رسید. حال آن که قبل از امضای این موافقتنامه مجلس باید مطلع می شد و طبق اصل ۷۷ قانون اساسی این موافقتنامه به تصویب کامل مجلس می رسید. ولی به غیر از بند ارجاع اختلافات به دیوان داوری اصل قرارداد به تصویب مجلس نرسید و این مهمترین نقطه ضعف آن بود.

### بنابراین مجلس از بندهای بیانیه الجزایر اطلاع نداشت؟

مجلس در ناآگاهی کامل به سر برد و از این موضوع حساس به دور نگهداشته شد. این که شهید رجایی و هیأت دولت در این زمینه اطلاع داشته‌اند را نمی دانم ولی اگر به صورت مذاکرات مجلس در تاریخ ۲۴ دی ماه ۱۳۵۹ رجوع کنید شاهد نظرات خوب نمایندگانی به ویژه شهید آیت برای کسب تضمین از امریکا در مورد اجرای احکام دیوان علیه آن دولت خواهید بود ولی به این توصیه‌ها هرگز توجه نشد.

**بیانیه الجزایر از بخشهایی تشکیل شده که بسیاری از کارشناسان این بیانیه را یکی از ضعیفترین قراردادهای مورد تصویب برای يك دولت می پندارند، استناد**

### این نظر کارشناسان و حضرت عالی براین امر چیست؟

نخست باید با مندرجات این موافقتنامه بین المللی که به آن نام «بیانیه» داده شده است آشنا شویم. کاری که در سه دهه گذشته رسانه‌ها کمتر به آن پرداخته و صدا و سیما هم سکوت مطلق درباره آن داشته است. این بیانیه‌ها از ۳ بخش تشکیل شده‌اند. يك بخش از آن مربوط به تعهدات کلی جمهوری اسلامی ست. در بخش دوم حل و فصل دعاوی پیش‌بینی شده، و بخش سوم، سند تعهدات نام گذاری شده است. گروه مذاکره کننده ایرانی در تدوین، تنظیم، و نگارش این موافقتنامه‌ها نقش انفعالی داشته یعنی این موافقتنامه‌ها را دولت یا گروه مذاکره کننده امریکایی تنظیم کرده و گروه مذاکره ایرانی به بسیاری از مندرجات آن دقت نکرده و در هر حال بهزاد نبوی آن را امضا کرده‌است؛ این

در حالی ست که در چنین توافقنامه‌های بااهمیتی باید بند به بند آن مورد بررسی موشکافانه آن هم از سوی حقوقدانان و کارشناسان مالی قرار می‌گرفت. این توافقنامه تنها به زبان انگلیسی امضا شده و نسخه فارسی آن به امضای نمایندگان امریکایی نرسیده است. در صورتی که در تمامی توافقنامه‌های دوجانبه رسم بر این است که موافقتنامه به زبانهای دوطرف به امضا می‌رسد. من یقین دارم که گروه مذاکره کننده بسیاری از بندهای این موافقتنامه را اصلاً درک نکرده و نفهمیدند که چه تعهداتی برای کشور ایجاد کرده اند.

بیشتر بخشهای این توافقنامه به ضرر کشور ما بود و شاید در تاریخ ایران کمتر موافقتنامه‌ای را می‌توان با این درجه از یکسویه بودن یافت. تعهدات ایران به طور بسیار روشن و گسترده و تعهدات امریکا بسیار مبهم و محدود و با قید آمده اند.

### مهمترین تعهدات جمهوری اسلامی در این راستا چه بوده است؟

در آخرین روزهای مذاکره، هیأت ایرانی موافقت کرد که بدهیهای مدت‌دار ایران نقد و یا به اصطلاح حقوقی «حال» شوند و فوراً پرداخت گردند؛ بنابراین در این موافقتنامه‌ها سه رقم پیش‌بینی شده است. نخست سه میلیارد و ۶۶۷ میلیون دلار که همان روز آزادسازی گروگانها در اختیار فدرال رزرو، نماینده و کارگزار مالی امریکا قرار گرفت تا از طرف ایران بدهیهای ادعایی ایران به بانکهای امریکایی و حتی غیر امریکایی پرداخت شود. این امر شاید شگفت‌انگیز باشد که دولت ایران و امریکا که رودرروی هم بودند به موجب این بیانیه دولت امریکا به عنوان وکیل ایران انتخاب شده تا بدهیهای دولت ایران را بپردازد و این از موارد معدود در تاریخ روابط دولتها به حساب می‌آید که يك دولت به دولت دیگر چنین وکالتی بدهد. بعدها هم مشخص شد که این رقم، ۴۰۰ میلیون دلار اضافه‌تر از اصل و بهره بدهیهای ایران بوده است ولی دولت امریکا تا چند سال از بازپرداخت آن خودداری می‌کرد. همچنین رقم يك میلیارد و ۴۱۸ میلیون دلار نیز به نام دولت الجزایر در بانک مرکزی انگلستان سپرده شد و این هم در مصوبه چهار شرط مجلس اصلاً جایی نداشت. واریز این وجوه برای آن بود که بدهیهای بخش خصوصی ایران به بانکهای امریکایی بازپرداخت شود. افرادی از بانک مرکزی برای حل و فصل این رقم به لندن رفتند و هنوز مشخص نیست در آن زمان محدود چگونه و با چه حسابی يك حسابی بدهیهای شرکت‌های خصوصی را از آن حساب پرداخت کردند.

**پرداخت بدهیهای شرکت‌های خصوصی از سوی يك دولت در عرف حقوقی جایی دارد؟**

استدلال طرف امریکایی این بود که دولت ایران این شرکتها را مصادره کرده و بنابراین

مسئولیت پرداخت دیون آنها را نیز باید به عهده گیرد. البته مصادره و پرداخت دیون شرکتها از سوی دولت اصولاً غیرقانونی بوده است.

### رقم سوم به چه میزان و دلیلی بود؟

یک حساب يك میلیارد دلاری دیگر از اموال ایران به حساب دولت الجزایر در بانک مرکزی هلند افتتاح شد تا اگر دیوان داوری احکامی برعلیه ایران صادر کرد از محل این يك میلیارد دلار پرداخت شود و چون امریکایی‌ها این احتمال را می‌دادند که شاید این يك میلیارد دلار کافی نباشد در بیانیه کلی ماده‌ای گذاشتند که دولت ایران باید هر وقت این حساب به زیر ۵۰۰ میلیون دلار رسید از سپرده‌های خود به آن واریز کند تا همیشه این حساب در حد ۵۰۰ میلیون دلار سرریز باشد.

### بنابراین به جای گرفتن امتیاز و آزادی گروگانها امتیاز هم داده‌ایم؟

بله. اما اینها امتیازهای ناروایی بود که در اثر ضعف گروه مذاکره کننده ایرانی و نداشتن اراده حفظ حقوق کشور ما این تعهدات به کشور و مردم ایران تحمیل شد.

### آیا آقای بهزاد نبوی این امر را نمی‌فهمیده؟

به هر حال این اتفاق تلخ در سایه سانسور کامل رسانه‌ای رخ داد. من شرایط آن زمان را نادیده نمی‌گیرم. اشتباهات مسؤولان را هم قابل اغماض می‌دانم ولی پذیرش چنین تعهدات غیر متعارف و نامعقولی پرسش‌برانگیز است. و البته نمی‌توان مسئولیت کسانی را که اشغال سفارت امریکا را کارگردانی کردند و کشوری را که گرفتار پیامدهای انقلاب و از هم گسیختگی امور کشور بود در گرداب چنین بحرانی قرار دادند نادیده گرفت.

### قطعاً چنین توافقنامه‌ای را يك دانشجوی سال اول علوم سیاسی یا حقوق هم امضا نمی‌کند.

بله. صحیح است. اینها با حقوقدانی اصلاً مشورت نکرده‌اند و در گروه خود هم حقوقدان واردی نداشته‌اند. در این مذاکرات نابرابر برخلاف تمامی قواعد جهانی با ایجاد حساب يك میلیارد دلاری، پیشاپیش فرض محکومیت ایران را در این دیوان داوری نیز پذیرفته‌اند. پس از این که این بیانیه‌ها در تاریخ ۲۹ دی ۱۳۵۹ امضا شد در تابستان ۱۳۶۰ يك موافقتنامه دیگر میان بانک مرکزی ایران و فدرال رزرو، نماینده مالی دولت امریکا و بانک مرکزی الجزایر و بانک مرکزی هلند امضا شد که اصطلاحاً به آن «موافقتنامه فنی» گفته‌اند. این موافقتنامه هم مواردی دارد که تنها به ۲ نکته آن اشاره می‌کنیم. در یکی از بندها پیش‌بینی شده که چنانچه موجودی حساب ایران از ۵۰۰ میلیون دلار کمتر شد بانک مرکزی از سپرده‌های خود به آن واریز کند تا همیشه سقف آن از نیم میلیارد دلار

بیشتر باشد. با این موافقتنامهٔ جدید، بانک مرکزی، تعهد دولت در بیانیهٔ الجزایر را تضمین کرد. همچنین بانک مرکزی ایران به بانک مرکزی الجزایر اجازه داد که هرگاه حکمی بر علیه ایران صادر شد، رئیس دیوان داوری این حکم را به بانک مرکزی الجزایر ارسال کند تا بانک مرکزی الجزایر به بانک مرکزی هلند دستور دهد که مبلغ حکم از حساب ایران به فدرال رزرو پرداخت شود. به این ترتیب فرصت اعتراض به احکامی که علیه ایران در دیوان داوری صادر می شدند از دولت ایران گرفته شد چرا که احکام دیوان داوری علیه ایران ظرف چند روز به اجرا درمی آمدند که این هم در تجربهٔ داوری بین المللی بی سابقه بود. هنگامی که کار دیوان داوری آغاز شد دولت ایران و داوران و وکلای ایران با یک چنین چارچوب یکسویه و دشواری روبه‌رو بودند.

### دیوان داوری ایران و امریکا چگونه تأسیس شد؟

هنگامی که این بیانیه‌ها امضا شد در مادهٔ ۳ بیانیهٔ حل و فصل دعاوی مقرر شد که ایران و امریکا هر یک ۳ داور تعیین کنند و داوران ایرانی و امریکایی مشترکاً ۳ سر داور بیطرف را انتخاب کنند. دولت امریکا با امکانات فراوانی که داشت داوران خود را معرفی نمود اما دولت نوپای ایران در خلال ۳ ماه، کاری را برای انتخاب داور نکرد و در روزهای آخر مرحوم رجایی در گفتگوی تلفنی خواهان قبول این مسؤولیت از سوی من شد. من به چنین مسؤولیتی علاقه نداشتم و به مسائل پیچیده و نقاط ضعف بیانیهٔ الجزایر تا حدودی آگاه بودم. حضور در این داوری رویارویی با شرکتهای نیرومند و داوران امریکایی بود و در داخل کشور تجربه ای برای آن نبود. مرحوم رجایی اصرار می ورزیدند تا من این مسؤولیت را قبول کنم. به هر حال من با مرحوم دکتر بهشتی که در آن هنگام رئیس دیوان عالی کشور بودند گفتگو کردم تا افراد توانمندی را برای داوری انتخاب کنیم. اما هیچ یک از افرادی که شهید بهشتی به من معرفی کرده بودند حاضر به پذیرش این نشدند. به ناچار با توجه به سابقهٔ اطلاعات و فعالیت حقوقی خود این مسؤولیت را پذیرفتم. یکی دیگر از استادان دانشکدهٔ حقوق دانشگاه شهید بهشتی به نام آقای دکتر شفیعی نیز این مسؤولیت را پذیرفتند اما ما در انتخاب داور سوم همچنان ناکام بودیم تا این که از ادارهٔ حقوقی وزارت امور خارجه آقای دکتر حسین عنایت را به ما معرفی کردند. بنابراین تیم ما به لاهه رفت تا مذاکرات دیوان داوری آغاز شود. این مذاکرات خسته کننده در مرحلهٔ نخست ۱۷ روز به طول انجامید. یکی از مشکلات بزرگ هیأت ما این بود که چنانچه داوران دو دولت در انتخاب سرداوران به توافق نمی رسیدند با تفسیری که دولت و داوران امریکایی از عبارات بیانیهٔ حل و فصل دعاوی داشتند مسیری را دنبال می کردند تا سر داوران بیطرف را رئیس دیوان کشور هلند

منصوب کند. این یک فرایندی بود که بیان آن از حوصله خوانندگان این گفتگو خارج است؛ به هر حال از آن جا که داوران ایرانی نمی خواستند تصمیم گیری به دست رئیس دیوان کشور هلند بیفتد در مورد انتخاب سه سر داور تراضی کردند و آقای گونار لا گرگون سوئدی که در داوری هند و پاکستان هم سمت سر داوری را داشت، آقای بی یر بله که پیش از آن رئیس دیوان کشور فرانسه بود، و نیلس منگارد قاضی سوئدی به عنوان سر داوران هیأت داوری ایران و امریکا برگزیده شدند.

### بنابراین هر سه داور مسیحی بودند؟

بله. البته ما سر داوران دیگری را معرفی کردیم که امریکایی ها با آنان موافق نبودند و دیوان کار خود را در ۹ تیر ۱۳۶۰ آغاز کرد و شما قطعاً می دانید که در ۷ تیر همان سال در کشور چه اتفاق اسفناکی رخ داد. با وجود آن اوضاع شکننده ما در افتتاحیه دیوان شرکت کردیم. پس از چند ماهی آقای دکتر عنایت استعفا کرد و به ایران بازگشت و شخص دیگری را دولت به عنوان داور سوم ایران معرفی کرد ولی آشنایی به زبان و مسائل حقوقی حساس بین المللی نداشت و در عمل در برابر سه داور امریکایی، ایران دارای دو داور بود که فشار کار را بر ما بیشتر می کرد. مشکلات هیأت ایرانی و حجم کار فراتر از انتظار و برآورد ما بود. ۶۰۰ دعوای بزرگ و ۲۵۰۰ دعوای هر یک زیر ۲۵۰ هزار دلار به دیوان ارجاع داده شد که در تجربه و تاریخ داوریهای بین المللی بی سابقه بود. در دوران دولت موقت که شرکتها و اتباع امریکا دعوای را در دادگاههای امریکایی مطرح کردند. دولت موقت از تعدادی وکیل امریکایی کمک گرفت. ولی ما به این نتیجه رسیدیم که دفاع از این انبوه پرونده ها را نمی توان به وکلای خارجی واگذار کرد و در حقیقت دفاع از حقوق کشور باید از سوی حقوقدانان ایرانی انجام شود و بدون بسیج کردن امکانات در داخل کشور موفقیت در دفاع از این دعوای غیر ممکن بود. از همین رو گروه بزرگی از حقوقدانها، وکلا، قضات، و استادان دانشکده های حقوق را دعوت به همکاری کردیم و ۲ دفتر یکی در لاهه و دیگری در ایران تشکیل شد. بدین ترتیب در همان چند ماه اولیه که دولت ایران دریافت صحیحی از مسائل موافقتنامه ها نداشت توانستیم امور را مدیریت و سوار کار شویم.

با توجه به آغاز جنگ تا چه حد تیم ایرانی برای دریافت سلاحهای جنگی خریداری شده از سوی رژیم پهلوی که دولت امریکا پس از انقلاب، از تحویل آن خودداری می کرد، کوشا بود؟

همان گونه که می دانید دولت بختیار پاره ای از این قراردادها را لغو کرد اما بخشی از این قراردادها هنوز پابرجا بود و طبق قرارداد الجزایر دولت امریکا متعهد شده بود ساز و برگ

نظامی را که ایران خریداری کرده و پول آنها را نیز پرداخت کرده بود و اموال توقیف شده ایران را آزاد کند؛ ولی گزارشهای این گفتگوها نشان نمی دهند که طرف ایرانی به گونه ویژه درباره ساز و برگ نظامی خریداری شده گفتگو کرده باشد. این اموال نظامی را هم مانند اموال غیر نظامی برشمرده و خواستار آزاد شدن آنها و ارسال به ایران شده اند. البته امریکایی‌ها باز هم این بند را تابع قوانین داخلی امریکا قرار داده بودند. حال قوانین داخلی امریکا چه اثری بر استرداد اموال نظامی و غیر نظامی ایران داشت در موافقتنامه‌ها روشن نبود از طرفی ایران وامهایی را که سالهای آینده باید آن را پرداخت می کرد جا باز پس داد ولی از سوی دیگر امریکا از انجام تعهدات قراردادی و تعهداتی که در این موافقتنامه پذیرفته بود سر باز می زد.

**بنابراین تیم ایرانی گویا تنها زیر قرارداد تنظیم شده از سوی امریکایی‌ها را امضا کرده بودند؟**

عملاً این یک واقعیت است؛ حتی خودشان هم معنی بسیاری از عباراتی را که امضا کردند نمی دانستند.

**نمی دانستند یا... آیا این قرارداد ضعیف را سهل انگاری می دانید یا خیانت؟**

شاید من نظر مشخصی در این رابطه داشته باشم اما بهتر است علاقه مندان با دیدن اجزای مختلف این موافقتنامه خود تصمیم بگیرند.

**بنابراین سرنوشت اموال ایران خصوصاً اقلام نظامی چه شد؟**

این اموال به ویژه اقلام نظامی هرگز به ایران بازنگشت؛ ایران در آن ایام شدیداً به سلاح و ابزار نظامی به خاطر شرایط جنگی خود نیاز داشت اما ایران از سازوبرگ نظامی که حتی پول آن را پرداخته بود محروم شد.

**استدلال دولت امریکا چه بود؟**

آنها مدعی بودند که بر طبق قوانین امریکا این کشور می تواند به کشوری که در حال جنگ است سلاح ندهد. اما این با همان مفاد قرارداد الجزایر هم تطابق نداشت چرا که ایران تمامی تعهدات خود را انجام داده بود تا از اموال او رفع توقیف شود. بنابراین اگر قرار بود امریکا به قوانین خود رجوع کند چرا در این موافقتنامه تعهد به آزاد کردن اموال ایران کرد. به هر حال دولت ایران یک دادخواست بسیار کلی در مورد اموال نظامی به دیوان تسلیم کرده بود و ما پرونده خریدهای نظامی را به جریان انداختیم و در دستور کار دیوان قرار دادیم اما عملاً بعد از ما سرعت رسیدگی به این پرونده کم شد. در حالی که تمامی دعاوی امریکایی‌ها علیه ایران سالهاست رسیدگی شده است اما تا همین امروز دعاوی ایران



باقی مانده است.

### گویا سرداوران نیز بیطرف نبوده اند. این امر چه تأثیری بر داورپها داشت و اقدامات هیأت ایرانی در این راستا چه بود؟

اصولاً ارجاع اختلاف به داوری خارجی کار بی خطری نیست. چرا که داور خارجی ممکن است اشتباه غیر قابل بخشش کند و یا از راه درستی منحرف شود، از این رو دولتها در ارجاع اختلاف خود به داوری بین المللی دقت و حساسیت فراوان به خرج می دهند و چارچوب صلاحیت داوران را با دقت تعیین می کنند ولی در بیانیه حل و فصل دعاوی الجزایر صلاحیت بسیار گسترده و با ابهامهای فراوان به دیوان داوری داده شد که به سادگی می توانستند سوء استفاده کنند و به حقوق ایران آسیب وارد کنند. مکانیزم اطمینان بخشی هم برای انتخاب سرداوران در بیانیه حل و فصل دعاوی پیش بینی نشده بود. از سوی دیگر به علت مکانیزم پیچیده ای که در بیانیه حل و فصل دعاوی الجزایر پیش بینی شده بود در صورت به توافق نرسیدن داوران ایرانی و امریکایی در برگزیدن سرداوران، رئیس دیوان کشور هلند تصمیم نهایی را در نصب و تعیین سرداور اتخاذ می کرد. پس از این که در آغاز کار در انتخاب سرداوران با داوران امریکایی توافق کردیم یکی از سرداوران یعنی رئیس دیوان کشور فرانسه در میانه کار یعنی بعد از دو سال استعفا داد. چندی بعد یعنی در سال چهارم کار دیوان، دولت امریکا رئیس کل دیوان داوری را که تا حدودی استقلال داشت زیر فشار قرار داد تا وی استعفا دهد. برای انتخاب جانشین این سرداور مباحث زیادی مطرح شد. داوران ایرانی معتقد بود [ند] که نباید رئیس دیوان کشور هلند، سرداوران را انتخاب کند، چرا که دولت هلند به موجب پیمان آتلانتیک شمالی هم پیمان امریکا بود و بنابراین رئیس دیوان این کشور هم جانب امریکا را می گرفت و سرداور مستقل و بیطرفی را برنخواهد گزید. سرداور در دعاوی بین المللی مانند یک داور فوتبال حرف آخر را می زند و می تواند در صورت گرایش به طرف دیگر خسارات جبران ناپذیری به منافع ملی کشور وارد کند.

### پیشنهاد شما چه بود؟

ما اصرار داشتیم که رئیس دیوان بین المللی دادگستری که بزرگترین دادگاه جهانی و وابسته به سازمان ملل متحد است در صورتی که داوران ایران و امریکایی به توافق نرسیدند سرداورها را انتخاب کند و این پیشنهاد مقبولی بود چرا که این دیوان وابسته به هیچ کشوری نبود و رئیس این دیوان با هیچ کشوری متحد نبود. اما امریکایی ها بر مواضع ناحق خود ایستادگی می کردند و این به ضرر کشور ما بود.

### آیا موفقیتی هم در این راستا کسب کردید؟

ما تا هنگامی که می توانستیم توفیق داشته باشیم که دولت ایران از ما حمایت کند اما دولت موسوی ما را در حفظ و تضمین استقلال و بیطرفی سرداوران این دیوان داوری پشتیبانی نمی کرد.

### مشکل میرحسین موسوی با شما چه بود؟

ایشان قاعدهٔ نباید با من یا گروه ما مشکل می داشتند چرا که ما به عنوان داوران کشورمان مسؤولیت سنگینی را در چنان شرایط دشواری عهده دار شده بودیم و توفیقات بزرگی را هم به دست آورده بودیم و روز به روز هم پیشرفت می کردیم. من در لاهه دو نامه به رئیس دیوان کشور هلند نوشتم. این نامه ها انتشار یافتند و از اسناد دیوان داوری هستند. او به نامه اول من پاسخ داد. من آن جا صراحتاً به او با دلایل منطقی و قانونی گفتم که شما نباید عهده دار این مسؤولیت شوید؛ به هر حال حفظ استقلال و بیطرفی دیوان که مورد تأکید مادهٔ ۳ بیانیهٔ حل و فصل دعاوی الجزایر بود برای کشور ما بسیار حیاتی بود چراکه اگر ما از این موضع کوتاه می آمدیم داوری را به ناروا می باختیم و متأسفانه به رغم قوت استدلال ما مسؤولین در تهران تسلیم فرمول مورد نظر امریکا شدند و عملاً رئیس دیوان کشور هلند تا بیش از دو دهه سرنوشت تعیین سرداوران در دیوان داوری را البته در جهت منافع امریکا در دست گرفت.

### و ما داوری را باختیم.

تا هنگامی که گروه ما در دیوان داوری بود به گونه نسبی برندهٔ داوری بودیم و دائماً امکانات دفاعی ما در حال پیشرفت بود. هنگامی کشور ما می توانست در این داوری از منافع و حقوق خود دفاع کند که یک داوری بیطرفانه و مستقل برگزار می شد ولی سرداورانی که از سوی هلند به دولت ایران تحمیل می شدند عموماً دارای دانش حقوقی لازم و استقلال و بیطرفی نبودند و گرایشها و پیروی آنان از خواسته های دولت امریکا آشکار بود. در این شرایط دیوان داوری آن هم در یک سرزمین اروپایی از استانداردهای دادرسی عادلانه به گونهٔ کامل فاصله گرفت. این در حالی بود که بر پایهٔ قوانین و مقررات حاکم بر داوری، اصل بیطرفی مطلق و بی چون و چرای سرداور در قوانین داوری کشورهای اروپایی و مقررات جهانی داوری بین المللی از اصول مسلم و غیر قابل مناقشه بوده و هست. ولی این قاعدهٔ ارزشمند که برای آن در کشورهای اروپایی تقدس قائل هستند به ناروا تنها در مورد دولت جمهوری اسلامی ایران مورد استثنا قرار گرفت و همین امر باعث شد به رغم همهٔ تواناییهای حقوقدانان ایرانی در این پرونده ها زیانهای سنگین مادی و معنوی به کشور ما

وارد شد. البته مدیریت دعاوی هم که در دوران ما با دقت و کنترل کامل پیگیری می شد متلاشی گردید. فرستادن گروهی ضعیف به دیوان داوری و دولتهایی که اراده و توانایی دفاع از حقوق ملت ایران را نداشتند نیز از عوامل تأثیرگذار بر ناکامی کشور ما در این داوری بود. آقای میرحسین موسوی در برابر سرداوران منصوب رئیس دیوان کشور هلند کوتاه آمد و انتخاب سرداور از سوی رئیس دیوان کشور هلند را پذیرفت و این عامل اصلی بازنده شدن ایران در این داوری بود.

### آیا جلسه مشترکی نیز با میرحسین و دیگر سران قوا داشتید تا اهمیت موضوع را برای آنان تشریح کنید؟

سران کشور همیشه از ما پشتیبانی می کردند اما مسؤولیت‌های اجرایی به دست نخست وزیر بود.

### آیا این مخالفتها به انتقادهای تند برادر و همفکران شما نظیر شهید آیت ربطی نداشت؟

شهید آیت که مخالف سرسخت موسوی بود در سال ۱۳۶۰ ترور شد و به شهادت رسید. برادر من آقای مهندس سید احمد کاشانی نیز در مجلس وظایف نمایندگی خود را انجام می داد و رهبر معترضان دولت بود. ولی من بعید می دانم که مسائل شخصی تا به این میزان تأثیرگذار بوده باشند، آنچه مهم است نقش ما و همکاران ما در لاهه بود که با وجود توافقنامه ضعیف الجزایر توانسته بودیم تا حد زیادی از پیشرفت دعاوی پوچ شرکتهای امریکایی جلوگیری و دعاوی ایران را پیش ببریم. هنگامی که آقای لاگرگرن رئیس کل دیوان داوری استعفا داد ما چند سرداور را پیشنهاد دادیم که امریکایی‌ها نپذیرفتند و مجدداً به رئیس دیوان کشور هلند متوسل شدند. اما آنها يك مشکل داشتند و آن این بود که شخص رئیس کل دیوان داوری این سمت را داشت که احکام دیوان داوری را به بانک مرکزی الجزایر ابلاغ می کرد و انتخاب رئیس کل باید با توافق داوران ایرانی و امریکایی انجام می گرفت. البته از میان ۳ سرداور یکی به عنوان رئیس کل دیوان داوری می بایست انتخاب شود. با استعفاي رئیس کل که همزمان سرداور شعبه یکم نیز بود دیگر رئیس دیوان وجود نداشت تا احکام محکومیت علیه ایران را ابلاغ کند. امریکایی‌ها درصدد برآمدند تا یکی از سرداوران را به طور موقت برای این سمت انتخاب کنند اما ما زیر بار نرفتیم زیرا رئیس موقت، در بیانیه حل و فصل دعاوی پیش بینی نشده بود. دلیلی هم وجود نداشت که برای سرعت بخشیدن در اجرای احکام ظالمانه ای که به ویژه همین سرداور در شعبه خود صادر می کرد داوران ایرانی از حق قطعی خود صرف نظر کنند و تن به ریاست موقت این

سرداور بر دیوان داوری بدهند. در حالی که ما می‌توانستیم داوران امریکایی را با در دست داشتن این اهرم قانونی ناگزیر به پذیرش يك سرداور بیطرف و مستقل به جای رئیس قبلی دیوان کنیم. موضع ما در این شرایط با توجه به همین بیانیه الجزایر بسیار محکم بود اما در روز ۱۲ شهریور امریکایی‌ها سعی کردند جلسه‌ای برگزار کنند و برخلاف نص بیانیه الجزایر، سرداوری را که ما با او مخالف بودیم، به عنوان رئیس موقت دیوان انتخاب کنند و این به معنای پایمال کردن حقوق ایران بود، بنابراین ما از تشکیل این جلسه جلوگیری کردیم.

### یعنی در جلسه حاضر نشدید؟

اگر ما در جلسه حاضر نمی‌شدیم این انتخاب صورت می‌گرفت، بنابراین مانع از ورود این سرداور به این جلسه شدیم. این سرداور قبلاً دچار مشکل بود و بارها دولت ایران درخواست برکناری او را کرده و نسبت به او ابراز بی‌اعتمادی کرده بود. می‌گویند آن سرداور سیلی هم از هیأت ایرانی خورده است.

نه، این دروغ است ما تنها دست وی را گرفتیم و به بیرون راندیم تا جلسه برگزار نشود.

### بنابراین ماجرای سیلی را تکذیب می‌کنید؟

نیازی به تکذیب من نیست خود این سرداور سوئدی بعد از هجمه تبلیغاتی شدید امریکایی‌ها در رسانه‌ها مبنی بر ضرب و جرح وی، مصاحبه کرد و این موارد را تکذیب کرد. ما براین باور بودیم این جلسه غیرقانونی است و به همین علت برای حفظ منافع ملی و حفظ حقوق خود در چارچوب بیانیه الجزایر از برگزاری آن جلوگیری کردیم.

### واکنش دولت امریکا بعد از این ماجرا چه بود؟

با جلوگیری از تشکیل این جلسه دولت امریکا نتوانست به هدف خود برسد و يك رئیس موقت برای دیوان داوری به ایران تحمیل کند. آن هم شخصی که داوران ایرانی در هیچ شرایطی ریاست او را بر خود و این دیوان نمی‌پذیرفتند و دولت ایران هم بارها نسبت به او ابراز بی‌اعتمادی کرده بود. در واقع تشکیل این جلسه قانونی نبود و ما به حق از برگزاری آن جلوگیری کردیم. بنابراین دولت امریکا حق اعتراض نداشت و نمی‌توانست هیچ توجیه قانونی در بیانیه‌های الجزایر برای انتخاب يك رئیس موقت داشته باشد. از این رو چند روزی در این زمینه سکوت اختیار کرد، ولی سپس در صدد برآمد علیه داوران ایرانی اقدامی انجام دهد که وارد جزئیات آن نمی‌شوم. در این راستا سرانجام درخواست برکناری من و آقای دکتر شفیعی را از رئیس دیوان عالی کشور هلند کرد. در حقیقت رئیس دیوان عالی کشور هلند در عمل اجراکننده خواسته‌های امریکایی‌ها بود ولی این بار این شخص می‌بایست با من و آقای دکتر شفیعی وارد يك چالش حقوقی شود و چون از پیش به نامه نگاریهای

اعتراض آمیز من آگاه بود مصلحت خود را در این دید وارد رسیدگی به درخواست دولت امریکا علیه من و آقای دکتر شفیعی نشود و بی درنگ از تصدی سمت رسیدگی به درخواست دولت امریکا در این پرونده استعفا داد و اعلام کرد من در وضعیتی نیستم که به این درخواست رسیدگی کنم. بنابراین دولت امریکا در این مرحله متوقف شد.

### صراحتاً بفرمایید تفاوت دیدگاه و علت اختلافات شما با آقای میرحسین موسوی به چه مواردی باز می‌گشت؟

ما اعتقاد داشتیم که سرداوران باید افراد بیطرفی باشند و نباید بر سر این موضوع مباحثات کرد بیانیۀ حل و فصل دعاوی الجزایر نیز بر بیطرفی و مرضی الطرفین بودن سرداوران تأکید کرده بود و این در جای خود از اصول گریز ناپذیر در داوریهای بین المللی است. این در حالی بود که میرحسین معتقد به کوتاه آمدن در برابر دولت امریکا و رئیس دیوان کشور هلند بود و این امر برای ما قابل قبول نبود.

### چرا رئیس دیوان کشور هلند در این پرونده استعفا کرد؟

من با او نامه نگاریهایی انجام می‌دادم و به هر حال رئیس دیوان کشور هلند می‌دانست در صورتی که بخواهد به این پرونده رسیدگی کند ما ساکت نخواهیم نشست و از تواناییهای خود در سطح هلند و جهان استفاده خواهیم کرد. بنابراین در عین شگفتی امریکایی‌ها استعفا داد و درخواست امریکایی‌ها با بن بست روبه‌رو شد. در همان ایام روزنامه هرالدتربون در شماره ۲۸ شهریور ۱۳۶۳ خود این گونه نوشت: «سخنگوی ایالات متحده گفت: وزارت امور خارجه امریکا تنها ۲ راه برای روبارویی برای این وضعیت می‌یابد؛ نخست استعفای ۲ داور ایرانی و دیگر احضار آنها به تهران». ولی ما هرگز استعفا ندادیم و آقای موسوی اصرار فراوان کرد تا ما به تهران بازگردیم. ما به ایران بازگشتیم تا واقعیت رویدادها را در مقابل سانسور کامل خبری و تبلیغات مسمومی که علیه ما در جهان به راه انداخته بودند و البته در ایران هم رادیوهای فارسی زبان بیگانه به آن دامن می‌زدند روشن کنیم. یکی از سیاستهای زیانبار در ۳۰ سال گذشته بیخبر نگاهداشتن ملت از جریانات دیوان دآوری ایران و امریکاست.

### البته منابع فارسی هم به حق کم است.

اما در واقع منابع بسیار زیاد است. آرای دیوان دآوری ایران و امریکا در مجموع ۳۷ جلد به زبان انگلیسی چاپ شده است ولی در ایران از چاپ و انتشار متن فارسی آن خودداری می‌کنند.

آیا شما به عنوان عضوی از هیأت دیپلماسی کشور به حساب می‌آمدید؟

ما عضو وزارت امور خارجه نبودیم چرا که طبق قواعد داوری بین المللی داور باید مستقل باشد و ما به عنوان يك داور غیر بیطرف ولی مستقل انتخاب شده بودیم و نه عضو دستگاه دیپلماسی ایران.

### قاعده شما همانند داوران امریکایی حامی منافع ملی کشورتان بودید؟

داوران انتخابی از سوی دولتها مانند سرداورها، بیطرف نیستند اما باید استقلال خود را حفظ کنند.

### مهمترین موفقیت‌های شما در خلال مذاکرات به چه مواردی بازمی‌گشت؟

ما توانستیم يك آیین دادرسی را برای داوری تدوین کنیم که حق دفاع و دادرسی عادلانه را برای سازمانهای دولتی ایرانی تأمین می‌کرد. همچنین با بسیج حقوقدانان ایرانی تیم دفاعی کشور را تقویت کردیم و توانستیم از نظر حقوقی شانه به شانه يك ابر قدرت به نام امریکا پیش برویم.

### و مهمترین شکست شما؟

گروه ما هرگز شکست نخورد اما میرحسین موسوی در پی پذیرش درخواست امریکا ما را برکنار و ۲ داور بی صلاحیت را به جای ما معرفی کرد. در همان هنگام به پیشنهاد من مجلس شورای اسلامی کمیسیون ویژه‌ای را برای بررسی رویدادهای دیوان داوری تشکیل داد. گزارش این کمیسیون هنگامی انتشار یافت که دیگر گروه ما برکنار شده بودند با این وجود کمیسیون صریحاً تأیید کرد که من و آقای دکتر شفیعی دارای صلاحیت بوده ایم و برکناری ما برخلاف منافع کشور بوده است و ۲ داور جایگزین را فاقد صلاحیت لازم دانست. این دیوان روز به روز افت کرد به نحوی که در بسیاری از دعاوی امریکایی‌ها، ایران محکوم یا مجبور به مصالحه می‌شد ولی دعاوی ایران همچنان باقی ماند. متأسفانه احکام ظالمانه بسیاری تا به حال علیه کشور ما از سوی این دیوان صادر شده که به علت سانسور کامل خبری در سه دهه گذشته، مردم و مطبوعات اطلاعاتی در حد صفر دارند.

### شیرین‌ترین خاطره شما از هلند چیست؟

ما بیشتر خاطرات تلخی داریم. در کمتر کشوری تجربه چنین رویداد مهمی وجود دارد که يك کشور گرفتار پیامدهای انقلاب و جنگ با يك ابرقدرت که بالاترین توان حقوقی را در جهان دارد درگیر چنین چالش بزرگ و حساس حقوقی شده باشد ولی من به ظرفیتها و تواناییهای حقوقدانان ایرانی ایمان داشتم و از کمکهای خداوند بزرگ برخوردار شدیم. من هم اکنون افسوس می‌خورم که چرا گفتگوهای ما در جلسات عمومی دیوان ضبط نشد و یا از آن فیلمبرداری نگردید و تواناییهای داوران ایرانی در خلال مذاکرات ثبت و ضبط نشد؛

به یاد دارم که در روند گفتگوهای حقوقی در دیوان که با حضور گروه بزرگی از داوران و نمایندگان دولت‌ها و مترجمین برگزار می شد سرداور فرانسوی که پیش از آن سالها ریاست دیوان عالی کشور فرانسه را عهده دار بود پس از مجادلات حقوقی دوبه دو با من دوبار این جمله را به زبان آورد که: من تو را به عنوان وکیل خود انتخاب خواهم کرد. تجربه این دیوان داوری برای حقوقدانان ایرانی موفقیت آمیز بود و این واقعیت را بر پایه آثاری که از آن به جای مانده است می توان نشان داد. اگر حقوقدانان ایرانی برای مسائل حقوقی حساس کشور با یک مدیریت صحیح به کار گرفته شوند دولت ایران می تواند در عرصه بین المللی به خوبی از منافع ملی کشور دفاع کند. البته اگر روزی مسؤولان خواستند بدعت ناپسند سانسور دولت میرحسین را بشکنند می توانند در گام نخست متن فارسی موجود همان ۳۷ جلد کتاب ذکر شده را منتشر کنند. لازم به ذکر است که درباره این دیوان تا به حال ۲ بار تحقیق و تفحص صورت گرفته است یک بار در مجلس دوره دوم که حتی از انتشار گزارش آن هم جلوگیری شد و دیگری در مجلس هفتم که گزارش آن هم انتشار نیافت و تنها خلاصه‌ای از آن در جلسه علنی خوانده شد.

### علت سانسور گسترده خبری در دهه ۶۰ چیست؟

در آن هنگام سیاست کلی دولت موسوی پنهانکاری بود که با افسوس هنوز هم ادامه دارد ولی امریکایی‌ها برای حفظ منافع شهروندان خود و منافع ملی کشورشان در همه زمینه‌ها از سیاست شفافیت و علنی بودن پیروی کردند. نخست آن که گفتگوهایی را که به امضای بیانیه‌های الجزایر انجامید در یک جلد انتشار دادند. دوم این که از همان آغاز کار دیوان داوری با یک مؤسسه انتشاراتی به نام گروسیوس در انگلستان وارد گفت‌وگو شدند و این مؤسسه همگی تصمیمها و احکام و اسناد دیوان داوری را به زبان انگلیسی منتشر کرد که اکنون در ۳۷ جلد در بیشتر کتابخانه‌های دانشکده‌های حقوق در بیشتر کشورها در دسترس پژوهشگران است و سرانجام این که شرکتهای امریکایی هم از دو نشریه خصوصی حمایت می کردند و این دو مجله ماهانه همگی رویدادهای دیوان داوری و تحولات آن را روز به روز زیر نظر داشتند و حتی بسیاری از مسائل مربوط به داوران ایرانی و یا حتی دولت ایران را نیز منتشر می کردند و این دو نشریه منبع ارزشمندی برای پژوهشگران ایرانی خواهد بود. ولی در مقابل، سیاست کلی در ایران پنهان کاری بود. در همان آغاز کار دیوان من پیشنهاد کردم یک نشریه ویژه از سوی بانک مرکزی یا دفتر خدمات حقوقی درباره اخبار و گزارشهای دیوان منتشر شود که نسبت به آن بی علاقگی نشان دادند. هنگامی که دولت امریکا تلاش برای انتشار متن انگلیسی آراء و گزارشهای دیوان کرد آقای شفیع و نماینده

دولت ایران پیشنهاد کردند که متن فارسی این مجلدات نیز که به فارسی وجود داشت به هزینه مشترک ایران و آمریکا در هلند چاپ شود این پیشنهاد به تصویب کمیته اداری دیوان رسید ولی دست اندرکاران دفتر خدمات حقوقی و مقامات دولتی در ایران از آن استقبال نکردند. همچنین در تیر یا مرداد ماه سال ۱۳۶۳ که در تهران بودم به دعوت صدا و سیما در یک برنامه یک ساعته در سیما حضور یافتم و گزارش جامعی از اوضاع دیوان داوری را در استودیو ضبط کردم ولی این گزارش پخش نشد و قطعاً در بایگانی سیما وجود دارد.

### شما پس از برکنارشدن، مسؤولین و مردم را تا چه حد در جریان امور قرار دادید؟

باید توجه شما را به این نکته جلب کنم که ما هرگز از سوی دولت ایران برکنار نشدیم. در واقع دولت ایران درخواست دولت آمریکا برای کنار گذاردن من و آقای دکتر شفیعی از دیوان داوری را پذیرفت. ولی بدون درخواست دولت آمریکا، دولت ایران نمی‌توانست با تصمیم خود ما را برکنار کند. این را هم بگویم که ریگان رئیس جمهور آمریکا در گزارشی برکناری ما را به عنوان دستاورد خود به مردم آمریکا ارائه داد و اما پیش از این که آقای موسوی ۲ داور جدید به ما معرفی کند من ۳ نامه به وی نوشتم و او را از این تصمیم برحذر داشتم و پیامدهای آن را برای ایشان تشریح کردم. همچنین در یکی از جلسات غیرعلنی مجلس به همراه آقای دکتر شفیعی حضور یافتیم و گزارشی از اوضاع دیوان داوری و رویدادهای آن را به نمایندگان دادیم و در همین جلسه درخواست تشکیل یک کمیسیون ویژه برای رسیدگی به مسائل این دیوان را مطرح کردیم. من در شورای نگهبان هم که دبیر آن در آن هنگام حضرت آیت‌الله آقای صافی گلپایگانی بود حضور یافتم و در یک جلسه ۲ ساعته به تشریح اوضاع دیوان داوری پرداختم. با بسیاری از مقامات مؤثر دیگر در تهران و قم هم دیدارهایی داشتم که نیازی به گفتن جزئیات آن نیست. من چندین نامه به مسؤولین نوشتم که هنوز انتشار آنها را صلاح نمی‌دانم اما یک گزارش جامع ۱۲ صفحه‌ای را به تاریخ ۱۵ مهر ۱۳۶۳ آماده انتشار کردم اما نتوانستم آن را در نشریات و رسانه‌ها به چاپ برسانم چرا که در تاریخ ۸ مهر ۱۳۶۳ از سوی آقای سید محمد خاتمی وزیر وقت ارشاد بخشنامه‌ای به روزنامه‌ها شد که از انتشار اخبار دیوان داوری ایران و آمریکا خودداری کنند و این بخشنامه سانسور آن هم به صورت رسمی در تاریخ ایران بی‌سابقه بوده است. این بخشنامه به دست من رسید و برادر من آقای مهندس احمد کاشانی در جلسه علنی مجلس آن را قرائت کرد و از آقای خاتمی در زمینه صدور این بخشنامه رسمی سانسور سؤال کرد ولی توضیحات خاتمی قطعاً بی‌ربط بود و برادر من را هم به فاصله کمی



پس از آن بازداشت کردند و دو سال از دوره نمایندگی خود را در زندان گذرانید.

**بگذارید با چند سؤال کمی بیشتر به شخصیت حضرت عالی بپردازیم. چه شد که شما کاندیدای ریاست جمهوری شدید؟**

در سال ۱۳۶۴ من نامزد انتخابات ریاست جمهوری شدم. در آن ایام تنها یک ساعت (دو نیم ساعت در دو برنامه) را در اختیار کاندیداها قرار دادند و من توانستم در برنامه دوم به مدت ۱۰ دقیقه درباره مسائل دیوان داوری ایران و امریکا با مردم سخن بگویم. در آن انتخابات من نفر دوم شدم. آقای میرحسین موسوی در روزهای پایانی انتخابات یک مصاحبه رسانه‌ای یک ساعته یا بیشتر ترتیب دادند که متن کامل آن از سیما پخش شد و در آن با فرافکنی و خلاف گویی به پاسخگویی به مطالب مطرح شده از سوی من پرداخت. البته من بی‌درنگ به ایشان پیشنهاد انجام بحث آزاد و مناظره تلویزیونی را دادم که از پذیرش آن سر باز زدند و من ناگزیر شدم در یک کتابچه ۵۶ صفحه‌ای به خلاف گوییهای وی پاسخ دهم ولی هنگامی که این پاسخ زیر چاپ بود معاون مطبوعاتی وزارت ارشاد شخصاً دستور توقیف آن را داد ولی برادر من و دیگر دوستان من تنها توانستند چهار هزار نسخه صحافی نشده آن را از چاپخانه خارج کنند و پس از انجام صحافی در چاپخانه یکی از دوستان، آنها را در مجلس و پاره‌ای از محافل توزیع کردیم قطعاً مندرجات همین کتابچه یکی از دلایلی بود که در هنگام معرفی میرحسین موسوی به مجلس، ۹۹ نماینده به وی رأی مخالف دادند. به هر حال بیانیه‌های الجزایر و تجربه تأسیس و ادامه کار دیوان داوری ایران و امریکا از مهمترین رویدادها و مسائل روابط خارجی ایران است که هنوز هم ادامه دارد. دانشجویان دانشکده‌های حقوق عموماً از این تجربه گرانبها ناآگاه هستند و مردم ایران و رسانه‌ها هنوز هم در جریان روند کارهای این دیوان قرار نگرفته‌اند به ویژه نسبت به پرونده‌های نظامی ایران که هم اکنون در دست رسیدگی هستند.

**مهمترین درسی که از این تجربه می‌توان گرفت به نظر شما چیست؟**

جریان آزاد اطلاعات و دادن آگاهی به مردم و بهره برداری از ظرفیتهای حقوقی و سیاسی و خبری جامعه مهمترین تضمین حفظ حقوق مردم و منافع ملی در همه کشورهاست. در یک سده گذشته جامعه ما از آن جا ضربه خورده و به آن آسیب رسیده که از دستیابی به اطلاعات محروم گردیده است. از این رو رسانه های آزاد و مستقل امروزه در جهان بزرگترین تضمین پشتیبانی از آزادی و حقوق ملتها شناخته شده‌اند. از همین رو بوده است که قانون اساسی جمهوری اسلامی ایران برای جلوگیری از تکرار تجربه های تلخ گذشته در چند اصل به ضرورت برقراری جریان آزاد اطلاعات پرداخته و بند ۲ اصل سوم

قانون اساسی تاکید بر ضرورت «بالا بردن سطح آگاهیهای عمومی در همه زمینه ها با استفادهٔ صحیح از مطبوعات و رسانه های گروهی و وسایل دیگر» کرده است. و اصل ۱۷۵ هم به گونهٔ ویژه به نقش مؤثر و ارزشمند صدا و سیما پرداخته و مقرر کرده است «در صدا و سیمای جمهوری اسلامی ایران آزادی بیان و نشر افکار با رعایت موازین اسلامی و مصالح کشور باید تأمین گردد.» ولی در روابط خارجی و مسائل داخلی کشور ما این اصول به اجرا در نیامده اند و این ریشهٔ همهٔ گرفتاریها و بحرانهای داخلی و مشکلاتی است که در صحنهٔ جهانی کشور ما با آنها رو به رو شده است. برای شما و روزنامه نگاران مستقلی که در آگاه ساختن ملت ایران تلاش می کنند آرزوی موفقیت دارم.

پایان

# نقد و بررسی کتاب

ابوالقاسم سهیلی

نگاهی به درآمدی بر زبان فارسی

نوشته ویلر تکستن،

انتشارات آپیکس، سال ۲۰۰۹ م، بها (؟)

**پیشگفتار.** دستورنامه‌هایی که تا کنون برای زبان فارسی نوشته شده است به دو شاخه عمده شرقی و غربی تقسیم می‌شوند. در شاخه شرقی دستورنامه‌هایی قرار می‌گیرند که در ایران، هندوستان، ترکیه، روسیه، کشورهای عربی و آسیای تألیف شده‌اند. شاخه غربی دستورنامه‌هایی را در بر می‌گیرد که در کشورهای اروپایی، امریکا و سایر کشورهای غربی نوشته شده است. افزون بر این، دو زیر شاخه دیگر هم داریم که به شمال شرقی، جنوب شرقی و شمال غربی و جنوب غربی تقسیم می‌شوند. اگر دستورنامه‌ای به قلم یک دستور دان ایرانی و به زبان فارسی در ایران تدوین شده باشد به شمال شرقی تعلق دارد (خیامپور: ۱۳۸۶) و اگر نویسنده یک دستورنامه غیر ایرانی و با اثر او به زبانی غیر از زبان فارسی باشد در ردیف دستورنامه‌های جنوب شرقی در می‌آید (فیلات: ۱۹۱۹). از سوی دیگر، هرگاه دستورنامه‌ای در یکی از کشورهای اروپایی نوشته شده باشد آن را متعلق به شاخه شمال غربی می‌دانیم (لازار: ۱۳۸۴) ولی اگر در امریکا و یا کشور دیگری در غرب باشد در زیر شاخه جنوب غربی در می‌آید (تکستن: ۲۰۰۹). (البته، این طبقه بندیها اختیاری است و با توزیع جغرافیایی کشورها تطبیق نمی‌کند).

دستورنامه‌های فارسی را می‌توان به لحاظ محتوا و شیوه تحلیل به دو گروه دیگر هم تقسیم نمود که به عنوانهای «علمی» و «آموزشی» از آنها یاد می‌کنند. دستورنامه علمی آن است که قواعد یک زبان را با توجه به اصول و فلسفه زبانی یک مکتب خاص زبانشناسی طرح می‌کند مانند دستورنامه گشتاری از مشکوة الدینی (۱۳۸۱) که در چهارچوب دستور

گشتاری به سرکردگی پروفیسور چامسکی معرفی شده است. در مقابل دستور علمی، دستور آموزشی قرار می‌گیرد که نویسنده آن با بهره‌گیری از اصول یک نظریه زبانشناسی آن کتاب را به شیوه بسیار ساده و غیر فنی و همراه با تمرینهای مناسب برای آموزش زبان تهیه می‌کند. نمونه این دستور آموزشی برای زبان فارسی توسط غلامعلی زاده (۱۳۷۴) بر پایه اصول گشتاری تنظیم شده است.

تکستن در پیشگفتار کتاب آموزشی خود به نظریه ویژه ای در زبانشناسی برای تحلیل مقوله های دستوری و روش نوینی جهت آموزش زبان فارسی اشاره نمی‌کند، ولی توضیحات و تحلیل‌هایش، به شیوه ای ساده و در عین حال تطبیقی با زبان انگلیسی، از اندیشه ها و تعبیرهای سنتی در دستور زبان و همچنین در ارتباط با روش آموزش مایه می‌گیرند که برای خوانندگان آشنا با این گونه اصطلاحات و مفاهیم قابل درک هستند. این کتاب دارای یک پیشگفتار مؤلف، یک مقدمه، و سه فصل عمده است که شامل دستور زبان فارسی معاصر، دستور زبان متون قدیمی، و دستور زبان عامیانه می‌شود. افزون بر این فصول، دو پیوست و یک واژه نامه فارسی - انگلیسی هم در پایان کتاب گنجانده شده است. مؤلف فارسی آموزان را در این کتاب گام به گام به افقهای دوردست در دشت ناپیدا و بیکران دستور زبان فارسی هدایت می‌کند به این امید که آنها دانش و اشراف خود را بر زبان فارسی از الف در الفبای زبان آغاز کنند و سرانجام با خواندن و درک آثار نویسندگان معاصر و کلاسیک با آن همه دلالت‌های محسوس و نامحسوس واژگانی، پیچیدگیهای ساختاری و ظرافتهای معنایی، که تکستن خود ظاهراً شیفته و دل‌باخته آنهاست، دوره آموزش خود را به انجام برسانند - راستی این راهی ست بس دراز و فارسی آموزان را با چالشهای فراوان در فراگیری فارسی معاصر، فارسی کلاسیک، فارسی نوشتاری، فارسی گفتاری و عناصر فرهنگی زبان روبه‌رو می‌کند.

بررسی و نقد همه نکته های دستوری این کتاب در فضای محدود این مقاله نمی‌گنجد و ما ناچاریم به تحلیل و واکاوی آن نکته هایی در هر درس بپردازیم که در دستور نامه های فارسی بحث انگیز هستند و تحلیل‌های متفاوتی از آنها در دست داریم. این راهکاری ست که به ما فرصت می‌دهد تا با تحلیل‌های تکستن آشنا شویم و بینیم تا چه میزانی توصیف‌های برآمده از نگرش ویژه او به زبان فارسی با اصل و گوهر این زبان تطبیق می‌کند و پرده از ساختهای پر رمز و راز آن بر می‌دارد.

سخن را از مقدمه آغاز می‌کنیم که به تحلیل واجشناسی و الفبای زبان اختصاص داده شده است. در این مقدمه واکها (مصوتها)، همخوانها (صامتها)، واکه های دوتایی، تقطیع

هجا، الگوهای تکیه و الفبای فارسی آموزش داده می شود. در مورد تقطیع هجا می خوانیم که امکان دارد هجای نخستین در یک واژه با واکه آغاز شود مانند: *ایست و افتاد*. دستور نویسان فارسی زبان در این نکته اتفاق نظر دارند که هیچ واژه ای در زبان فارسی با واکه آغاز نمی شود، بلکه همزه آغازگر آن است. در این راستا، روشن کردن تعریف را از همایون فرخ (۱۳۳۹) در دست داریم که می گوید: «همزه در آغاز کلمه متحرک است.» بدین تعبیر که واژه با همزه آغاز می گردد و به دنبال آن یک واکه می آید که با نشانه‌های زیر و زیر مشخص می گردد مانند: *آبر، انسان و استاد*. از سوی دیگر، غلامعلی زاده (۱۳۷۴) چنین استدلال می کند که ساخت هجا در زبان فارسی به سه نوع تقسیم می شود: *با، بود و/بر*. این واژه ها همه با یک همخوان آغاز می شوند و پس از آن یک واکه و یک همخوان و یا دو همخوان می آید. این ساخت هجا با قاعده قافیه که حیدریان و همکاران (۱۳۸۲) تنظیم کرده اند هماهنگی دارد. طبق این قاعده، «هر مصوت با یک یا دو صامت بعدش قافیه قرار می گیرد: مصوت + صامت (+ صامت)». چند مثال: *حزین - همین، نو - درو، پرست - دست*. بنابراین، واژه ایست در مثالهای بالا با همزه، که خود یک همخوان انسدادی است آغاز می گردد و با واژه های زیست، کیست و بیست هم قافیه می شود.

در درس اول ویژگیهای تکیه در واژه و آهنگ در جمله را می خوانیم. آنچه در این راستا برای فارسی آموزان اهمیت فراوان دارد آگاهی از تقابل معنایی در کاربرد تکیه است. در واژه هایی که به «یای وحدت» و «یای اسم معنی» ختم می شوند، اگر جای تکیه عوض شود تقابل معنایی به وجود می آورد مانند دوستی «یک دوست» که تکیه اصلی بر هجای نخست واژه می نشیند و دوستی در تعبیر «دوست بودن» که در آن تکیه به هجای آخر انتقال پیدا می کند. این تقابل معنایی، به ویژه در خواندن اشعار فارسی نقش بارزی دارد. شعری از حافظ:

پیرانه سرم عشق جوانی به سر افتاد      وان راز که در دل بنهفتم به در افتاد

در درس دوم درباره واژه های پرسشی می خوانیم که در زبان فارسی در درون جمله قرار می گیرند مانند: آن جوان کی بود؟ زبانهای جهان به لحاظ قرار گرفتن واژه پرسشی در جمله به چند گروه طبقه بندی می شوند (چامسکی: ۱۹۹۷). در پاره ای از زبانها مانند زبان انگلیسی و فرانسه واژه های پرسشی «صدر نشین» هستند. ولی در زبان فارسی، همان گونه که جمله بالا نشان می دهد، «درون نشین» می شوند. البته تکستن می گوید واژه پرسشی *چرا* از این قاعده مستثنا می گردد و غالباً در صدر جمله می نشیند مانند: *چرا*

این جا نیست؟ در این پرسش ضمیر فاعلی پیش از چرا و یا پس از آن حذف شده و چنین به نظر می آید که چرا در آغاز جمله به کار رفته است. از سوی دیگر، واژه پرسشی در زبان فارسی به خاطر گسترش حوزه معنایی امکان دارد از درون جمله به آغاز جمله حرکت کند. به این دو مثال از رمان *دل کور* نوشته اسماعیل فصیح (۱۳۸۶) توجه کنید: «پات چرا خون میاد؟ و چرا فامیل های مه لقا خانم نیامدن؟» در پرسش نخست حوزه معنایی چرا در مورد خون آمدن از پاست، ولی در پرسش دوم این حوزه معنایی گسترش پیدا کرده و فامیل مه لقا را نیز در بر گرفته است. بنابراین، در زبان فارسی همه واژه های پرسشی در درون جمله جای دارند، ولی امکان دارد حوزه معنایی خود را تغییر دهند و به صدر جمله حرکت کنند. نکته آخر این که در مقایسه با زبان انگلیسی، واژه های پرسشی در زبان فارسی با تکیه تأکیدی بیان می شوند و این پدیده آهنگ طبیعی جمله را در زبان فارسی از زبان انگلیسی متمایز می سازد (یار محمدی: ۱۳۸۸).

در درس هفتم در تعریف فعل مرکب آمده است که از یک اسم، صفت، قید و یا ادوات و یک فعل همکرد ساخته می شود مانند: کار کردن، پیدا کردن، پیش رفتن و برداشتن. بسیاری از دستور نویسان و از آن جمله مشکوة الدینی (۱۳۹۰) گروه حرف اضافه را نیز در این فهرست قرار داده اند مانند: از حال رفتن، به زمین خوردن و جز اینها. نکته دیگری در طبقه بندی افعال مرکب در زبان فارسی این است که بهار (۱۳۸۶) افعالی را که با ادوات ترکیب می شوند «افعال پیشاوندی» نام نهاده و دستور نویسان دیگر هم از او پیروی کرده اند. این ادوات مانند بر، فر، فر/ و غیره با اسم، صفت و یا قید تفاوت دارند زیرا خالی از محتوای واژگانی هستند و ضروری ست در طبقه جداگانه ای قرار بگیرند. آنچه در مورد افعال مرکب شایان توجه است قرار گرفتن ضمائر مفعولی میان عنصر غیر فعلی و عنصر فعلی ست (سهیلی: ۲۰۱۰) که بنا بر تحلیل تکستن آنها را به افعال مرکب باز یا جداشدنی تبدیل می کند مانند: برم داشت، تشبیهش کردند، دورش انداختم، به درش زدند و یا آزدش نمودند. درک و فهم نقش این ضمائر که در عین حال ضمائر ملکی هم هستند در آموزش زبان فارسی بسیار اهمیت دارد و فارسی آموزان به تمرینهای فراوانی نیاز دارند تا با کاربرد آنها آشنا شوند.

در درس سیزدهم جمله های موصولی در زبان فارسی آموزش داده می شوند که بنا بر تحلیل تکستن با ضمیر موصولی که آغاز می شوند مانند: مردی که آمد/ ایرانی ست. یکی از ویژگیهای بارز نحوی در زبان فارسی این است که اسم در حالتی متفاوت مانند فاعلی، مفعولی و اضافه قابلیت موصوف پذیری دارد و معرف جمله های موصولی حرف ربط است

که بنا بر گفته شفاهی (۱۳۶۳) در متممهای جمله ای هم به کار می آید. برخلاف زبان انگلیسی و پاره ای از زبانهای دیگر، حرف ربط که ضمیر نیست و ویژگیهای صرفی آن را هم ندارد (۱) این حرف ربط در حالتی فاعلی، مفعولی، و اضافه یکی ست و صرف ناپذیر است. (۲) به جای که ضمیر ربطی و یا ارجاعی در درون جمله موصولی ظاهر می گردد. (۳) چون این حرف ویژگیهای ضمیر راندارد هیچگاه با حرف اضافه یک گروه حرف اضافه نمی سازد. مانند: \* مردی با که صحبت کردم. (۴) در صورتی که این حرف ضمیر باشد، به لحاظ ساخت منطقی هسته جمله موصولی نمی تواند دو ضمیر هم مرجع داشته باشد مانند این مثال از کتاب: کتابی که درباره اش صحبت می کردیم کجاست؟ بدین سان، حرف ربط که در زبان فارسی و ضمیر موصولی در زبان انگلیسی دو مقوله متفاوت هستند و ویژگیهای صرفی و نحوی متفاوت هم دارند. همان گونه که تکستن مثال آورده است، ضمیر ارجاعی بعد از هر حالتی از هسته موصول ظاهر نمی گردد و سلسله مراتبی دارد که آن را در نمودار زیر نشان می دهیم:

جدول سلسله مراتب توزیع ضمیر ارجاعی

اضافه	مفعول غیر مستقیم	مفعول مستقیم	فاعل	هسته موصول
+	+	(+)	-	ضمیر ارجاعی

بر طبق نمودار بالا، ضمیر ارجاعی در حالت فاعلی هسته ظاهر نمی شود و کاربرد این ضمیر برای مفعول مستقیم اختیاری ولی برای مفعول غیر مستقیم و اضافه اجاری ست. درس هفدهم به بررسی ساختهای غیر شخصی اختصاص یافته که یکی از ساختهای بسیار پیچیده زبان فارسی به شمار می آیند. نمونه این گونه جمله ها که تکستن در این درس آورده عبارتند از: *از آن خوشم آمد. / از این غذا بدم می آید. بچه ها خوابشان برده است.* تکستن ویژگیهای نحوی این ساختها را چنین تشریح می کند: در مقایسه با زبان انگلیسی، ضمیر پیوسته مفعولی برابر با قاعل در زبان انگلیسی قرار می گیرد. مفعول فعل هم متمم حرف اضافه در دو مثال اول است و فعل جمله همیشه به صورت سوم شخص مفرد به کار می رود. اینها بخشی از حقایق این ساختها شمرده می شوند و رازهای دیگری نیز دارند که ما را افسون کنند.

واحد لنگرودی (۱۳۸۵) این ساختها و ساختهای مشابه آنها را در زبان فارسی، دری، تاجیکی و گیلکی در چارچوب اندیشه های نو در زبانشناسی تحلیل نموده که توضیحات فنی آنها در این مقاله ضروری به نظر نمی آید. ولی نتایجی که به دست آورده برای آگاهی ما خوشایند است. او می گوید افعال در این ساختها از نوع فعل مرکب هستند (خوش

امدن) که از یک اسم یا صفت و یک فعل همکرد یا سبک تشکیل شده اند. جایگاه فاعل در این جمله ها خالی ست. بنابراین، در جمله بالا بچه ها در جایگاه فاعل قرار ندارد و اصولاً با فعل تطابق نشان نمی دهد. نکته دیگر این که فاعل فعل در این ساختها یک ضمیر نهان در ساخت زیربنایی جمله است که سوم شخص مفرد است و با فعل جمله مطابقت برقرار می کند. نکته آخر این که ضمائر پیوسته مفعولی در زیر ساخت این جمله ها با آن ضمیر نهان و فاعل درونی رابطه نحوی دارند و از آنها به حالت فاعلی تعبیر می گردد. مثالهایی که واحدی لنگرودی از زبانهای دری، تاجیکی، و گیلکی آورده است به ترتیب عبارتند از:

سیاوش را خشم آمد. مرا خوش آمد. ما خوش بوما.

تکستن در درسهای شانزدهم، هفدهم، نوزدهم، و بیستم کتاب خود به ساخت و کاربردهای وجه التزامی در زبان فارسی پرداخته و حضور آن را در جمله به افعال و عناصری نسبت داده که پیش از آن در می آیند مانند: افعال باید، توانستن، خواستن و جز اینها در مثالهای: باید بروم. می خواستم بروم. می تواند بیاید. فراگرفتن وجه التزامی فارسی آموزان را با دو چالش بزرگ یعنی «صورت و معنا» رو به رو می کند که در هم تنیده اند و تفکیک ناپذیرند. از یک سو، عناصری که آغاز گر وجه التزامی هستند باید شناخته شوند، و از سوی دیگر حوزه های معنایی و کاربرد آن عناصر باید مشخص گردند. تکستن هر دو سوی این مقوله را مطرح نموده و مثالهایی هم برای معنای این عناصر آورده است مانند بیان امکان و احتمال: امکان دارد (که) نیایم. احتمال دارد (که) همان جا بمانند.

در میان دستور نویسان فارسی زبان ارژنگ (۱۳۸۵) طبقه بندی معنایی وجه التزامی را در کانون توجه کار خود قرار داده و آنها را به بیست و شش حوزه معنایی تقسیم کرده است. یکی از این حوزه های معنایی ابراز نگرانی از وقوع کاری در گذشته و یا آینده است. مانند بچه گم نشود! فریبون مردود نشده باشد! چنین به نظر می رسد که در آموزش وجه التزامی ضرورت دارد حوزه های معنایی را در هم نیامیزیم و با محدود کردن هر کدام به یک معنا از بار ذهنی فارسی آموزان بکاهیم، به ویژه در مورد فارسی آموزان انگلیسی زبان زیرا که بنا بر گفته کورک و همکاران (۱۹۸۶) وجه التزامی در زبان انگلیسی کاربرد پر بسامدی ندارد. در مقابل، می توانیم عوامل صوری آنها را گسترش دهیم تا کنش کلامی فارسی آموزان را تقویت نماید. برای نمونه به جای بیان قصد، اراده، خواستن و علاقه در حوزه یازدهم، تنها قصد و اراده را مطرح کنیم. مانند: تصمیم دارم، قصد دارم، در نظر دارم، خیال دارم و نظیر این افعال.

در بخش دوم کتاب تکستن ویژگیهای نحوی در متون قدیمی را تشریح می کند و در



این راستا پرده از راز حرف تعریف را بر می دارد که در نقش مفعول غیر مستقیم و بیان مالکیت به کار می رود مانند: پادشاهی را شنیدم. وی را بنده ای بود فتح نام. برای آگاهی بیشتر از این ویژگیهای فارسی آموزان باید در دوره های پیشرفته زبان فارسی نحو دوره های مختلف فارسی دری را در کتابهای ناتل خانلری (۱۳۷۷ و ۱۳۸۲) مطالعه نمایند. یکی از کاربردهایی که در متون کهن فارسی همه پژوهشگران را به شگفتی آورده است کاربرد را بعد از فاعل و یا نهاد است در این مثال که ناتل خانلری نقل کرده است: هر گروه را فوج فوج بر او همی گذشتند. (تاریخ بلعمی)

در بخش سوم کتاب که مربوط به دستور زبان عامیانه می شود، تکستن از ویژگیهای فارسی گفتاری سخن می گوید و تأویل و یا ابدال را در این گونه از زبان فارسی مطرح می نماید مانند ابدال آن به اون در این مثالها: خانه و خونه، تمام و تموم، البته، تکستن به این نکته هم اشاره می کند که این ابدال همه واژه ها را در بر نمی گیرد مانند: ایران و قرآن. آیا شما «ایرون» نشنیده اید؟ وحید کامکار (۱۳۸۴) همه این قواعد ابدال را در زبان فارسی گفتار بررسی نموده و در مورد قاعده بالا می گوید در واژه های کم کاربرد، به ویژه واژه هایی که عامه آنها را به کار نمی برند و یا از طریق تحصیل فرا می گیرند این ابدال صورت نمی گیرد. مانند پاکستان، روان و پایان.

### خلاصه و نتیجه گیریها

تکستن در کتاب خود آگاهیهای فراوانی در باب قواعد دستور زبان فارسی در دو شاخه همزمانی و در زمانی برای فارسی آموزان گرد آورده است تا افق زبان فارسی و ادب و فرهنگ آن را به رویشان بگشاید. البته، این هدفی ست والا و پر ارج ولی کسانی که قصد دارند از این کتاب در آموزش زبان فارسی استفاده کنند می توانند با فراهم آوردن آگاهیهای جدید در تحلیل مقوله های دستوری زبان فارسی، همچنین با بهره گرفتن از اندیشه های نو در اصول و روشهای آموزش زبان (اور: ۲۰۰۹) و در عین حال با بهره گیری از راهبردهای فناوری نوین در آموزش زبان (آکسفورد و همکارش: ۲۰۰۹) محیط آموزشی خود را لبریز از شور، شوق و هیجان نمایند و فارسی آموزان را در افسون زبان فارسی، قواعد دستوری، زیباییها و ظرافتهای ادبی و خصلتهای فرهنگی آن شناور نمایند. افزون بر همه اینها، این کتاب که جمله عیب و هنرش را بگفتیم به نوبه خود بر گسترش زبان فارسی و دستور آن در میان اهالی انگلیسی زبان و دیگر کسانی که با زبان انگلیسی آشنایی دارند تأثیرگذار است و پرده از بسیاری راز و رمزهای گنجینه پربهای زبان فارسی بر می دارد و آنها را در اختیار

فارسی آموزان خارج از کشور قرار می دهد.

در پایان، ضرورت دارد از ناشر بنگاه انتشاراتی «آبیکس» و همکارانشان هم صمیمانه سپاسگزاری کنیم که با انتشار این کتاب و آثاری دیگر در راه گسترش زبان و ادبیات فارسی گامهایی آن چنان با غرور و افتخار آمیز بر می دارند. عمرشان در این راه دراز و پر بار باد!

گیترزبرگ، مریلند

### منابع فارسی:

- ارژنگ، غلامرضا. (۱۳۸۵). *دستور زبان فارسی امروز*، نشر قطره.
- بهار، محمد تقی (ملک الشعراء). (۱۳۸۶). *سیک شناسی یا تاریخ تطور نثر فارسی*، در سه جلد. انتشارات زوار.
- پژمان بختیاری، حسین. (۱۳۷۷). *دیوان کامل خواجه حافظ شیرازی*. انتشارات فروغی.
- خیامپور، عبدالرسول. (۱۳۸۶). *دستور زبان فارسی*. انتشارات ستوده.
- شفاهی، احمد. (۱۳۶۳). *مبانی علمی دستور زبان فارسی*. انتشارات نوین.
- غلامعلی زاده، خسرو. (۱۳۷۴). *ساخت زبان فارسی*. انتشارات احیاء کتاب.
- فصیح، اسماعیل: (۱۳۸۶). *دل کور*. نشر البرز.
- لازار، ژیلبرت. (۱۳۸۴). *دستور زبان فارسی*، ترجمه مهستی بحرینی. انتشارات هرمس.
- مشکوة الدینی، مهدی. (۱۳۹۰). *دستور زبان فارسی: واژگان و پیوندهای ساختی*. سمت.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۸۱). *دستور زبان فارسی بر پایه نظریه گشتاری*. دانشگاه فردوسی.
- واحدی لنگرودی، محمد مهدی. (۱۳۸۵). *بررسی ساختهای غیر شخصی (قالبی) در چهارگونه زبانی در دستور*، ویژه نامه فرهنگستان، جلد دوم. فرهنگستان زبان و ادب فارسی.
- وحیدیان کامیار، تقی. (۱۳۸۴). *دستور زبان فارسی گفتاری*. انتشارات بین المللی الهدی.
- \_\_\_\_\_ و همکاران. (۱۳۸۲). *ادبیات فارسی (قافیه و عروض - نقد ادبی)*. شرکت چاپ و نشر کتابهای درسی ایران.
- ناتل خانلری، پرویز. (۱۳۸۲). *دستور تاریخی زبان فارسی به کوشش عفت مستشار نیا*. انتشارات توس.
- \_\_\_\_\_ (۱۳۷۷). *تاریخ زبان فارسی در سه جلد*. انتشارات فردوس.
- همایونفرخ، عبدالرحیم. (۱۳۳۹). *دستور جامع زبان فارسی*. انتشارات مؤسسه علی اکبر علمی.

### منابع انگلیسی

- Chomsky, Noam (1997). *The Minimalist Program*. MIT Press.
- Oxford, R. and Oxford, L. (2009). *Second-Language Teaching and Learning in the Net Generation*. Hawai'i: NFLR Center.
- Phillot, D.C. (1919). *Higher Persian Grammar*. Calcutta: Baptist Mission Press.
- Quirk, Randolph et al (1986). *A Comprehensive Grammar of English*. London: Longman.
- Soheili, A. (2010). *A dictionary of Compound Verbs in Persian*. Unpublished Manuscript.
- Thackston, Wheeler M. (2009). *An Introduction to Persian*. Ibbex Publishers,
- Penny, Uhr (2009). *A course in language Teaching: Practice and Theory*. Cambridge University Press.
- Yarmohammadi, Lotfolah (1388). *A Contrastive Analysis of Persian and English (Grammar Vocabulary and Phonology)*. Payam Noor University.

## احمد کاظمی موسوی

معنای معنا: نگاهی دیگر

گفتاری چند در حوزه تئوری ادبی

با نوشته هایی پیرامون مهدی اخوان ثالث، سیمین بهبهانی، احمد شاملو و...

نوشته رضا قنادان

انتشارات مهر وبستا، ۱۳۹۱

«معنای معنا: نگاهی دیگر» عنوان کتاب جالبی ست از مجموع هشت مقاله که آقای دکتر رضا قنادان در چند سال اخیر به منظور شناساندن دیدگاه‌های نقد مدرن، و کاربرد آن در برآورد آثار چهارتن از شاعران و نویسندگان معاصر نوشته است. این چهارتن عبارتند از مهدی اخوان ثالث، سیمین بهبهانی، احمد شاملو، و داریوش آشوری که هر یک به گونه ای متفاوت زیر منشور نگاه معناگشای نویسنده قرار می گیرند. در این جا ما پس از مروری در محتوای هشت گفتار کتاب، که حامل آگاهیهای زبان شناختی نویسنده است، به بررسی بیشتر در گفتار هشتم «نقدی بر کتاب عرفان و رندی در شعر حافظ» می پردازیم. ناگفته پیداست که تمرکز روی این فصل بیشتر به خاطر شعر معنا پرور حافظ است که هر قلمزن فارسی زبانی را به ادعای «ورود» داشتن در آن وا می دارد.

در پیشگفتار آقای قنادان نقد مدرن را نوعی تحلیل ادبی می خواند که با تکیه بر دیدگاه‌های رایج در گرایش‌های ادبی امروز، از انواع «ساختارگرایی»، «صورت‌گرایی روسی»، «پساساختارگرایی»، «نقد مارکسیستی»، «نقد فمینیستی»، «نقد روان‌شناختی»، و «هرمنوتیک»، صورت گرفته باشد. از آن جایی که عنصر «معنا» محور کاوش در بسیاری از این گرایشها (به استثنای صورت‌گرایی روسی) ست، نویسنده کتاب خود را معنای معنا نامیده که بر گرفته از عنوان کتاب *The Meaning of Meaning* اثر A. Richards and Paul Kegan می باشد؛ هر چند، به گفته خود قنادان، موضوع آن کتاب ارتباط سراسر است و چندانى با نوشته های این کتاب ندارد. در این جا می بینیم که قرار است کار استفاده از چندین شگرد تودر توی ادبی برای ادرك و ارائه معنای یک متن از مرز معنا شناسی متداول بسیار فراتر رود، و کار به معنا آفرینی و در واقع به «چنان بخوان که تو دانی» برسد. پیداست که دیگر معانی بیان یا حد و رسم منطق صوری و یا اشاره و تلمیح ادبیات کهن، هیچ یک پذیرای پروازهای شناخت امروز و زیباشناسیهای ادبیات مدرن نمی توانند باشند.<sup>۱</sup>

در گفتار یکم قنادان پیشینهٔ نقد ادبی در غرب را بررسی می‌کند. این کار را از نوشته‌های افلاطون در ردّ شعر شروع می‌کند، هر چند اصطلاح نقد ادبی از قرن هفدهم توسط شاعر و ناقد انگلیسی جان دریدا (درگذشت: ۱۷۰۰) رواج یافته است. ارسطو با نوشتن رسالهٔ بوطیقا *poetic* در فنّ شعر به آن جایگاه مشخصی در حوزهٔ هنر و دانش بشری می‌بخشد. در خور توجه است که نوشته‌های ارسطو بیشتر به وسیلهٔ تفسیرهای عربی این رشد (۱۱۹۸) به اروپای پس از قرن شانزدهم شناسانده شده، و خود نوشته‌های این رشد - به جز *تهافت‌التهافت* و *بدایة‌المجتهد* - از راه ترجمه‌های لاتینی و عبری باقی مانده است. در این فصل قنادان، بر اساس منابع خود، عوامل سیاسی و اجتماعی آن زمان یونان را باعث ردّ و یا پذیرش شعر معرفی می‌کند، و در پانویس (ص ۲۸) با الهام از این فکر می‌کوشد رشد اندیشهٔ تصوف و شکل‌گیری دیدگاه وحدت وجود در ایران را به فروپاشی امپراتوری ساسانی مرتبط کند که در این کار کامیاب به نظر نمی‌رسد. برآورد علل پیدایش تصوف و شناخت فلسفهٔ وحدت وجود واقعاً بیرون از قلمرو معنا‌گشایی در ادبیات است؛ به هر حال این گونه استطراد یا گریز از مطلب چیزی از ارزش کار قنادان کم نمی‌کند.

گفتار دوم «نقد نو» نام دارد که منظور از آن طیفی از سنجشگری ادبی ست که از دهه‌های آغازین قرن بیستم نخست در انگلیس شروع شد، سپس در امریکا گسترش یافت. این طیف شیوهٔ مرسوم نقد را وارونه ساخت و متن شعر را، فارغ از خواست و نیت شاعر، مرکز رویکردهای ادبی قرار داد. مهمتر این که نقد نوین تلقی تازه‌ای از فرم بیان رواج داد و کاربردی «اندامه‌ای» برای فرم قائل شد، که روابط درونی و متقابل اجزای یک کل نسبت به یکدیگر را شامل می‌شود (ص ۴۴). نقد نوین از ربع دوم قرن بیستم با گرایش تازه‌ای که به «صورت‌گرایان روسی» معروف شدند، پیوند خورد. اینان عنصر خیال را جوهر اصلی شعر شمردند که با سمبولیسم یا نمادگرایی زمان در اروپا همخوانی داشت. آنان می‌گفتند اگر شعر یا هنر را وسیله‌ای برای دست یافتن بر اقلیمهای ناشناختهٔ هستی بدانیم، تصویر به ویژه استعاره را تنها عنصری می‌بینیم که به شاعر امکان می‌دهد تجربیات تعریف ناپذیر زندگی را با به کار گرفتن عناصر ملموس و آشنا عینیت ببخشد (ص ۴۵). در همان حال، برخی از فرمالیست‌های روسی شکستن عادت و آشنایی زدایی (یعنی خنثی کردن آشنایی حاکم بر پوستهٔ واقعیت‌های هستی) را رمز طراوت و زیبایی اثر ادبی شمردند. این شیوهٔ برخورد با نقد نو گرایش دیگری در امریکا رواج داد که «خوانش دقیق» نام گرفت، و آن، کند و کاو در جزئیات ریز شعر است که با بحث‌های کلی و سنتی تفاوت اساسی دارد، و گویای این امر است که تنها عنصر معتبر در بررسی شعر اجزای درونی، و نه اطلاعات

بیرونی آن است. می بینیم قنادان در این بخش از کار خود بسیار موفق بوده و توانسته چندین گرایش تو در توی ادبی را به روشنی و اختصار بیان کند. گیرم پاره ای از این اطلاعات پیشتر در نشریات فارسی آمده باشد،<sup>۲</sup> طرز نگاه او و شیوه جمع بندی مطالب جایگاه ویژه خود را دارد.

گفتار سوم کاوشی ست در شعر «زمستان» اخوان با تکیه به «تئوری دریافت». در این جا قنادان شعر «زمستان» اخوان را به عنوان ممتازترین شعر ادبیات معاصر محمل شیوه نوین معناگشایی از شعر بر اساس «تئوری دریافت» می سازد. او هرچند اغلب ناچار می شود که با شاهد آوردن از ادبیات کهن یا آنچه که در چارچوب شیوه مدرن نیست، به استدلال نقضی بپردازد، اما نهایتاً موفق می شود که گوشه هایی از رمز زیبایی «زمستان» اخوان را نشان دهد. تصویرها و استعاره های آشنایی زدای چون «پیر پیرهن چرکین» و «قندیل سپهر» که پیکر آن درون «تابوت ستر ظلمت نه توی مرگ اندود» تشییع می شود، فضای کشت پذیری در ذهن خواننده پدید می آورد که منجر به رویش مفاهیم نهفته در درون نماد می شود (۶۰ و ۸۱). همین فضای اهتزاز و رویش در ذهن خواننده است که معنا را مستقل از خواست و نیت شاعر باز می سازد. «زمستان» اخوان نمونه شعرهایی ست که توان پروردن این فضا را در ذهن خواننده دارد.

گفتار چهارم تحلیلی ست از شعر «چراغ ... کتاب» سیمین بهبهانی که طی آن قنادان از مقولات «زیباشناسی دریافت»، «متن باز و متن بسته»، «نسبیت باوری» و تأثیر پیش دانسته ها و انتظارات خواننده بر فهم یک اثر ادبی نیز گفتگو می کند. در شعر «چراغ ... کتاب» نخستین جنبه ای که مورد بررسی قرار می گیرد کیفیت روایت طبیعی شعر و حالت روایی آن است. شعر از بیخوابی گوینده و بی اثر بودن قرص و کتاب خواندن و سرانجام پرتاب کتاب به سمت چراغ و شکستن آن حکایت می کند. قنادان به بازیابی نقاط اوج این حکایت بر می خیزد. تصویر سازی در این شعر بیشتر حسی و محدود است. شعر از شگرد گسست در روایت برای نمایاندن حالات متغیر گوینده سود می برد. قنادان این گسست ادبی را با گسست روانی که می خواند فکر خودکشی را به دنبال داشته باشد ربط می دهد (۱۰۳). این گریز به صحرای پزشکی، اگر خود از موارد گسست ادبی نباشد، به استواری کلام قنادان درباره زیبایی پنهان شگرد بریدگی در ادبیات، آن طور که او از شعر حافظ و تی. اس. الیوت شاهد آورده، خلل می رساند.

در گفتار پنجم قنادان ملاحظات زیباشناسانه مدرن را روی دو غزل حافظ به خوبی پیاده می کند. نقطه آغاز این کار، دیوان حافظ به روایت احمد شاملوست. شاملو با ادعای

یک شناخت ذاتگرایانه که تنها از عهده شاعر امروز بر می آید، دستبردهایی در بازنویسی غزلیات حافظ به عمل آورده، از جمله بریدگیهای معنایی و عدم انسجام چندین غزل را از میان برداشت یا کاهش داد، و واژگان مناسبتری (به نظر خود) برای برخی از الفاظ خواجه یافت و به جای آنها گذاشت. قنادان با توجه به ظرفیتهای نوین شعری و بافت صوتی سحر آمیز غزل حافظ، ناآشنایی شاملو را با شناخت ادبی مدرن و هماوایی موسیقایی کلام حافظ نشان می دهد. او این کار را فارغ از موضوعیتهای و مدخلیتهای امروزی در خوانش متن شعر انجام می دهد. مدخلیتهایی که مورد توجه برخی از نویسندگان بوده<sup>۲</sup> و خود قنادان نیز به گونه ای دیگر از آن سخن گفته است. نکته درخور توجه این است که قنادان این هنر گسست در عین پیوست نهانی ابیات حافظ را در این جا ناشی از بینش آگاهانه گوینده می بیند (۱۳۱) با آن که در جای دیگر از روند ناخودآگاه ذهن شاعر در آفرینش این زیبایی سخن گفته است (۱۰۷).

گفتار ششم با عنوان «مارکسیسم ادبی» آگاهیهای خوبی را در زمینه نقد مارکسیستی از ادبیات، در واقع فلسفه ادبیات، عرضه می کند. نظریه پردازان اصلی در این بخش گئورگ لوکاچ (م. ۱۹۷۱) اندیشگر مجار و فردریک جیمسون نویسنده معاصر امریکایی هستند که قنادان نگاه تاریخی آنها را به ادبیات در سه دوره زیر خلاصه می کند: نخست، دوران رشد حماسه که با دوران عصر هومر برجسته می شود. بنا بر تحلیل «هگلی» لوکاچ حماسه عالیترین نوع «روایت» است که زاینده دورانی از تاریخ است که در آن بنیادی ترین مفاهیم حیات انسان، یعنی ذات و وجود یا معنا و زندگی هنوز از یکدیگر فاصله نگرفته و انسان خود را در جهانی آشنا و متعلق به خود احساس می کند. دوم، دوران رشد تراژدی است. این دوره که با شکسپیر برجسته می شود، معنا و زندگی روزمره با هم در تضاد قرار می گیرند، و به گفته جیمسون تنها در لحظه بروز بحران تراژدی به هم پیوند می خورند (۱۵۹). تراژدی های شکسپیر در شرایطی شکل می گیرند که گرایشهای نوپای بورژوازی خود را با ارزشهای ریشه دار فئودالی در ستیز می بینند. سوم، دوران رشد رمان است که از قرن هیجدهم آغاز می شود. این زمانی ست که دست یافتن بر تمامیت هستی به طور سراسر ممکن نیست. رمان به منزله یک فرم ادبی پاسخ به این پرسش است که چگونه می توان زندگی را به ذات آن بازگرداند؟ به دیده لوکاچ تضاد سرمایه داری نشانه های خود را در شکاف میان ذات و وجود، معنا و زندگی، ذهن و عین، فرد و جامعه و غیره باقی گذاشته است. تنها ادبیات است که قطبهای متخاصم زندگی را در پیوند با یک تمامیت خودجوش با همدیگر آشتی می دهد (۱۵۴).

گفتار هفتم که عنوان «زبان علمی و زبان ادبی: بینشی ساده انگارانه» را بر سر دارد، در نقد نوشته های داریوش آشوری در زمینه زبان شناسی، واژه سازی، و واژه گزینی ست. قنادان آشوری را در مقام یک پژوهشگر با ذوق، خلاق و مسلط بر شگردهای لغت سازی می شناسد، و عملاً بسیاری از واژگان پیشنهادی آشوری را در کتابش به کار می برد، با این همه در دو زمینه زیر سخت به آشوری می تازد و او را ساده اندیش می خواند: اول این که آشوری از برخی اصطلاحات و مفاهیم زبانشناسی... مثل «زبان طبیعی» و «مهندسی زبان» کمک گرفته است، اما تعریفهایی که از این اصطلاحات به دست داده، با معنا و کاربردشان در علم زبان شناسی همخوان نیستند. دوم آن که آشوری می پندارد که با بهره گرفتن از شگردهای لغت سازی بر غنای واژگانی زبان افزوده است، حال آن که کار جستار زبانی، مانند هر کاوش علمی دیگر، تنها شناخت و کشف یا توصیف - نه تجویز - واقعیتهای گفتاری ست. مثلاً کارگاه لغت سازی زبان انگلیسی «گرامر ذهنی» مردم انگلیسی زبان بوده است، نه دفتر کار زبانشناسان (۱۷۶).

اگر نگاه دومی به نقد دکتر قنادان از کار آشوری بیندازیم، انتقاد اصلی او را بیشتر در لحن بیان و نیش قلم آشوری می بینیم تا محتوای کار او. پیداست که آشوری اصطلاح «زبان طبیعی» را در برابر «زبان علمی» برای آن آورده که انبوه واژگان برساخته و اغلب نامأنوس علوم جدید را از زبان معمولی و مأنوس مردم جدا سازد تا بتواند اهمیت واژه گزینی یا واژه سازی در زبانهای غیر لاتین (جهان سوم) را نشان بدهد، و ضرورت همگامی زبان با دانشهای مدرن را بهتر بنمایاند. روشن است که او برای توجیه چنین کار مهمی نمی توانست منتظر آکسفورد دیکشنری (مرجع مورد استناد آقای قنادان) بماند تا تعریف جامعتری از زبان علمی پیشرفته در برابر زبان بومی پیش نرفته به دست دهد. اشکال دوم را خوشبختانه خود آقای قنادان در همین گفتار پاسخ گفته اند. آن، این جمله ایشان است: «برخی از واژه هایی را که به کار می گیریم به همت آقای آشوری در زبان فارسی ریشه دوانیده اند.» (۱۶۸) می دانیم که «گرامر ذهنی» مردم در نهایت نیاز به برجسته کردن یا بازسازی اهل فن دارد. خود آقای قنادان دست اندرکاران رواج و سکه زدن چند واژه را در همین کتاب معرفی کرده اند (از جمله واژه کریتیک به معنای کنونی آن، ص ۲۵ و intertextuality به معنای میان متنی، (۲۱۰). باز خود ایشان در این کتاب دو واژه «ادبیت» (۱۹۲) و «زمان سپاری» (۲۱۳) را در ترجمه از انگلیسی به معنایی به کار برده اند که من در لغت نامه ها یا گرامر ذهنی فارسی پیشینه ای برای آنها نیافتم، و باید اعتبار کاربرد «ادبیت» را به خود ایشان، و «زمان سپاری» را به داریوش آشوری نسبت

بدهیم.<sup>۴</sup>

گفتار هشتم نقدی ست بر کتاب عرفان و زندگی در شعر حافظ نوشته داریوش آشوری. قنادان این کتاب را خواندنی اما نارسا در شناخت مقولات ذهنی حافظ و ناتمام در کاربرد هرمنوتیک مورد ادعای نویسنده برآورد می کند. او موشکافیهای آشوری را در باره تأویل عرفانی روایت آفرینش آدم در دو متن کشف الاسرار رشید الدین میبیدی و مرصاد العباد نجم الدین رازی می پذیرد، ولی طیف کارکرد آن را فقط در حد «تأثیر» می بیند (۱۸۹)، و تفسیر عرفانی آفرینش را به هیچ روی به صورت یک عامل وحدت بخش به فضای ذهنی حافظ نمی پذیرد. قنادان می نویسند که با هیچ ریسمانی نمی توان دیدگاه «خوش باشی» و بینش «خیامی» و غیره را به آسمان تفسیر عرفانی آقای آشوری پیوند داد (۲۰۶). به نظر قنادان آشوری بینش هرمنوتیکی و اصطلاحات وابسته به آن را به صورت یک آرایش صوری درآورده، چون غافل از اهمیت فرم و جنبش فرمالیسم روسی، شگردها و هنرآوریهای زبانی را از دایره کار خود حذف کرده است (۱۹۳). با آن که بحث هرمنوتیکی بخش مهمی از تئوری ادبی قرن بیستم را به خود اختصاص می دهد، اما منطق و زبان آن با آنچه در هر سه جریان دیگر تئوری ادبی، یعنی صورت گرایی، نقد نو، و ساختار گرایی می بینیم متفاوت است. این سه جریان فرم را مرکز ثقل کاوشهای ادبی قرار می دهند، حال آن که تاکید تئوری هرمنوتیک بر معناست (۱۹۸).

در این جا نیز می بینیم که آقای قنادان آگاهیهای خوبی به ویژه درباره صورت گرایی، نقد نو و ساختار گرایی به خواننده می دهد، با این همه دو اشکال آقای قنادان دایر بر محور نبودن اسطوره آفرینش در ذهن حافظ و بی توجهی آشوری به مرکز ثقل بودن فرم در معنا سازی شعر حافظ درست به نظر نمی رسند. فراموش نکنیم که اسطوره آفرینش انسان پیوسته همراه با خطای آدم در دستبرد به شجره ممنوعه و هبوط به عالم خاکی ست. اندیشه خطای بشر در ذهن حافظ همیشه از ماجرای ازلی الگو می گیرد.<sup>۵</sup> بزرگترین خطایی که در عرف آن زمان و در ذهن حافظ سنگینی می کرد، شراب نوشی ست. حافظ که این گونه مست شراب مدام است مکرر این خطای شرعی خود را منسوب به سرنوشت و سابقه ازلی می کند. گاه برای توجیه آن استدلال منطقی می کند و آن را معنا بخش عفو و رحمت خداوند می خواند: «سهو و خطای بنده گرش اعتبار نیست - معنی عفو و رحمت آمرزگار چیست؟»

نگاه کردن از این زاویه خود به خود بسیاری از ابیاتی را که قنادان زیر عنوان «خوش باشی» یا «خیامی» از حوزه نهاد ازلی بیرون آورده، به زیر چتر فضای اسطوره آفرینش آدم



بر می گرداند. البته باز شماری از ابیات شاعر به دور از این اندیشه می مانند. چون هیچ شاعری نمی تواند همیشه در یک فضای ذهنی ثابت زندگی کند؛ اما این چیزی از درستی این حرف که بخش عمده اشعار حافظ درگیر فضای اسطوره آفرینش و خطاپذیری انسان است، کم نمی کند. این مطلب در ذهن و زبان بسیاری از حافظ شناسان زمان مطرح بوده، با این همه باید بپذیریم که این داریوش آشوری بود که این موضوع را به خوبی پروراند و پیشینه آن را از دل دو متن قدیمی درآورد.<sup>۶</sup> افزون بر آن، آشوری مسأله گناهکاری آدم را به خوبی به مکتب رندی حافظ پیوند می زند و نشان می دهد که حافظ با وجود پذیرش گناهکاری خود نه تنها چشم دسترسی حتی دستبرد به عافیت را دارد، بلکه رند گناهکار اما آگاه را والاتر شدن از زاهد به ظاهر بیگناه می پندارد.<sup>۷</sup> من علتی برای توجه نکردن آقای قنادان به سنگینی اسطوره آفرینش در ذهن و زبان حافظ نمی بینم؛ جز آن که مسأله ارتباط گناه، (به ویژه شرب شراب که این گونه بر شعر حافظ سایه گسترده)، با نهاد ازلی از چشم ایشان دور مانده باشد.

در خصوص بینش هرمنوتیکی آشوری و آگاهیهایی که قنادان از تئوری و نقد ادبی می دهد، من نمی توانم اظهار نظری بکنم، اما به طور کلی دور از ذهن می بینم که آشوری چنان در بینش هرمنوتیکی خود غرق شده باشد که بی توجه به فرم به بیراهه افتاده باشد (۱۹۸). زبان آوریها و شگردهای بیانی آشوری خود گواه توجه او به فرم در پروراندن معناست. نکته پرسش برانگیز این است که در نقد امروز چقدر می توانیم به کم آمدها و اشتباهات حاشیه ای و حتی خود گراف پنداری یک نویسنده مرکزیت بدهیم که سایه اش فراگیر حرفهای اصلی کتابش بشود. اگر نویسنده ای را به کلی بیراهه و پرت می بینیم، دیگر نوشته اش نقد پذیر نخواهد بود، و باید کنار گذاشته شود؛ چنانچه آن را در خور نقد می یابیم، آنگاه مرز درگیر نشدن در بحثهای حاشیه ای، و بالنده کردن حرف اصلی نویسنده و مطالب تازه ای که از آن می تراود یا می شود بر آن افزود، کجاست؟

مطلب بالا و ملاحظات اساسی یا حاشیه ای مزبور، به هر صورت، مانع از آن نیست که ما آگاهیهای خوبی که دکتر قنادان درباره نقش فرم به عنوان یک عنصر مهم ادبی برای معنا سازی یا القاء معنا داده است، دست کم بگیریم. از دید این نگارنده، مباحث کتاب قنادان به ویژه در دو قسمت فرم ادبی و بریدگی معنایی در زبان فارسی تازگی داشته و در خور قدردانی است.

## یادداشتها:

۱ - عنوان «معنای معنا» ی کتاب آقای فتادان در ذهن این نگارنده یادآور عبارت «معرفة المعرفة» غزالی شد. ابو حامد غزالی (م. ۵۰۵ هجری) از کل فلسفه یونان فقط منطق صوری را می پسندد، و از موازین آن به عنوان «معرفة المعرفة» یاد می کند که منظورش شناختن ابزار شناخت است، و امروزه آن را معرفت شناختی یا epistemology می گوئیم. بنگرید به غزالی، المستصفی، بیروت، دارالکتب العلمیة، ۱۹۸۳، ۳/۱.

۲ - بنگرید به محمد رضا شفیعی کدکنی، «از عرفیان نابزید تا فرمالیسم روسی»، هستی، ۳ (پائیز ۱۳۸۰)، ص ۱۲ - ۲۸.

۳ - احمد کریمی حکاک، «سند و متن در ادبیات و تاریخ ادبی: نمونه حافظ و دیوان او»، آرش، شماره ۱۰۸ (تیرماه ۱۳۹۱)، ۴۳ - ۵۰.

۴ - در این جا شاید مناسب باشد که اشاره ای به مشکل ابوریحان بیرونی (م. ۴۴۰ هجری) در نوشتن متن فارسی کتاب التفهیم بنمایم. وقتی که ربخانه خاتون شاهزاده خوارزمی به بیرونی می گوید که عربی را در نمی یابد و از او می خواهد که ستاره شناسی خود را به فارسی بنویسد، بیرونی با این که به خوبی از عهده این کار بر می آید، در یافتن واژگان فارسی دچار چنان مشکلی می شود که می گوید نمی دانم چرا بیان یک مطلب از یک زبان به زبان دیگر بی رونق می شود (ذهب رونفد). این پیشامد در زمانی روی می دهد که نثر عباسی زبان عربی در اوج گستردگی بود و فارسی دری هنوز نو بنیاد. نوشته های فارسی ابوریحان و فیلسوف همعصرش ابن سینا در دانشنامه غلابی از جمله نخستین کوششهایی هستند برای همکام کردن زبان فارسی با دانشهای زمان خود. بنگرید به مقدمه جلال همایی بر التفهیم لاوانل صناعة التنجیم نوشته ابوریحان بیرونی، نشر هما، ۱۳۶۷، ۱۰۷.

۵ - پدرم روضه رضوان به دو گندم بفروخت - من چرا ملک جهان را به جوی نفروشم.

۶ - نگارنده این سطرها نیز ده سال پیش نقد و مروری بر همین کتاب آقای آشوری نوشته (نشر دانش، سال بیستم، شماره اول، بهار ۱۳۸۲، ۳۷ - ۴۲) و کند و کاوهایی در این کتاب کردم که آن را از زمره نقدهای مورد پسند آقای آشوری خارج کند؛ از جمله گفتم که اضافه بر دو کتاب کشف الاسرار و مرصاد العباد، کتاب انسان کامل عزیز الدین نسفی نیز دارای اصطلاحات و عباراتی ست که عیناً در اشعار حافظ آمده است؛ اما چون عرفان عزیز نسفی (م. ۶۸۰ هجری) پیرو مکتب ابن عربی ست، و با عرفان مکتب خراسان (که نصرالله پورجوادی و داربوش آشوری بسیاری از شعرای فارسی زبان از جمله حافظ را در این مکتب جای می دهند)، تفاوت داشته و نمی توانست به کار آشوری بیاید.

۷ - داربوش آشوری، عرفان و زندگی در شعر حافظ، نشر مرکز، ۱۳۷۷، به ویژه صفحات ۲۵۶ - ۲۶۹.

## نقد در آئینه\*

آنچه در پی می آید پاسخ به نوشته انتقادی آقای دکتر احمد کاظمی موسوی ست که درباره کتاب *معنای معنا: نگاهی دیگر* به چاپ رسانده اند. پیش از هر چیز لازم است از این که ایشان به این موضوع پرداخته اند صمیمانه قدردانی کنم. چنان که در پیشگفتار این کتاب توضیح داده ام نقد ادبی در جلوه های مدرن آن تنها ابزاری برای تحلیل ادبیات نیست. این مقوله گستره ای از دانش است که می تواند با فراهم آوردن عرصه های همگانی برای تبادل نظر میان افراد جامعه را در راستای تحقق بخشیدن به آرمانهای دموکراسی پیش برد. برای آن که به این هدف برسد بایسته است از هرگونه تعصب و تندروی و نیز جانبداریهای یکسویه و داوریهای مطلق پرهیز کند. این نکته به ویژه در پیوند با فرهنگ ما از این بابت دارای اهمیت است که می بینیم اختلاف نظر معمولاً به پهنه های خصوصی زندگی گسترش می یابد و دشمنیهای دیرپا و بل خشونت زایی را به بار می آورد. یکی از دستاوردهای قابل توجه در فرهنگ ما در طول هفتاد سال گذشته رواج نقد ادبی در تجلیات مدرن آن است. در این قلمرو است که کوششهای افرادی چون دکتر رضا براهنی روزنه ای را به سوی پاره ای از مفاهیم و شیوه های انتقادی رایج در فرهنگهای غربی می گشایند. متأسفانه بذر دیگری هم از آغاز کار، و بیشتر با نوشته های براهنی، به این رشد پیوند می خورد که حاصل آن ستیزه جویی و پرخاشگری ست. به این سبب اصطلاح نقد ادبی که در غرب مفهوم سخن سنجی را در بر می گیرد در فرهنگ ما صرفاً به صورت ابزاری برای خُرده گرفتن و خُرده کردن درآمده است. اینک باید کوشید که این عنصر بازدارنده از بحثهای انتقادی دور شود و زبان و فضایی حاکی از نرمش پذیری و احساس احترام جای آن را بگیرد.

آقای دکتر کاظمی موسوی آنچه را که به دیده خود نقطه های ضعف کتاب من دیده

\* تا کنون در *ایران شناسی* نامه هایی از خوانندگان مجله چاپ شده است که مربوط به اظهار نظر آنان درباره «مقاله» های مجله بوده است نه به آنچه در بخشهای «نقد و بررسی کتاب»، «گلگشتی در انتشارات فارسی»، و «برگزیده ها» چاپ شده است. ولی اینک برای اولین بار ناچار شده ایم مقاله رضا قنادان («نقد در آئینه») را درباره مقاله احمد کاظمی موسوی که در بخش «نقد و بررسی کتاب»، همین شماره *ایران شناسی* چاپ شده است از نظر خوانندگان بگذرانیم. زیرا احمد کاظمی موسوی، پیش از انتشار این شماره مجله که مقاله وی در آن چاپ شده است، کپی مقاله خود را در اختیار قنادان قرار داده بوده است، و این کاری ست برخلاف سنت رایج در مجله های دانشگاهی. به علاوه چنان که می دانیم حتی مجله هایی که در سالهای اخیر به دو صورت چاپی و اینترنتی منتشر می گردند، ناشر صورت چاپی و اینترنتی را همزمان در اختیار علاقه مندان قرار می دهد، و صورت اینترنتی آن را زودتر منتشر نمی کند.

است در کنار نشانه های قوت آن قرار داده و کل بحث خود را با زبانی حاکی از احترام ارائه کرده است. با وجود این انگیزه حاکم بر نوشته ایشان از لون دیگری برخوردار است. به عبارت دیگر چنین به نظر می رسد که نیت اصلی ایشان در پرداختن به این موضوع از گرایشهای حاکی از جانبداریهای یک سوپه و داوریهای نادرست در امان نمانده است. تحلیل ایشان چنان است که اگر کسی کتاب مرا نخوانده باشد با دریافت نظرات آقای دکتر کاظمی موسوی تصویر گمراه کننده ای از آن را در ذهن خواهد پروراند. آنچه مرا به واکنش درباره نوشته ایشان واداشت پیشگیری از این پیش آمد است. برای آن که این فکر برای کسی پیش نیاید که آنچه درباره نیت ایشان گفتم دور از حقیقت است لازم می آید گفت و گوی کوتاهی که چندی پیش در یکی از جلسات کتاب خوانی میان ما صورت گرفت در این جا نقل کنم.

ایشان گویا چندی پیش از این گفتگو نوشته را برایم فرستاده بود اما من آن را دریافت نکرده بودم. بنابراین وقتی ایشان را در جلسه کتاب خوانی دیدم گفتند «مدتی ست از شما خبری ندارم نکند با من قهرین.» پرسیدم «چرا باید با شما قهر باشم؟» ایشان گفت «برای آن که پنبه تان را زده ام.» این اصطلاح چنان از فضای آکادمیک و روشنفکری دور بود که نخست فکر کردم آن را اشتباه شنیده ام. اما یکی دیگر از دوستان که نزدیک من ایستاده بود و او نیز مانند من از شنیدن این اصطلاح تعجب کرده بود، به من اطمینان داد که اشتباهی در کار نبوده است. بیدرتنگ پی بردم که نوشته ای که به جای آموزش با نیت پنبه کسی را زدن شکل می گیرد از چه کیفیتی برخوردار است. وقتی به خانه رسیدم و نوشته را روی صفحه مانیتور دیدم با کنجکاوی و دقت بسیار آن را خواندم. همان گونه که حدس می زدم تحلیل آقای دکتر کاظمی موسوی دارای مشکلاتی ست که اگر به آنها نپردازم سبب گمراهی خوانندگان خواهند شد.

یکی از این موارد تصویری ست که ایشان درباره صورتگرایان روسی به دست می دهد. در این باره می خوانیم: «اینان (که منظور صورتگرایان روسی ست) عنصر خیال را جوهر اصلی شعر می شمردند که با سمبولیسم یا نمادگرایی در اروپا همخوانی داشت. آنان می گفتند اگر شعر یا هنر را وسیله ای برای دست یافتن بر اقلیمهای ناشناخته هستی بدانیم، تصویر به ویژه استعاره را تنها عنصری می بینیم که به شاعر امکان می دهد تجربیات تعریف ناپذیر زندگی را با به کار گرفتن عناصر ملموس و آشنا عینیت ببخشد...» جملاتی را که از آقای دکتر کاظمی موسوی نقل کردم در حقیقت بازگفتی از نوشته خود من است. اما ایشان توجه نداشته است که بحث من درباره عنصر خیال مربوط به شاعرانی

است که پیش از صورت‌گرایان روسی می‌زیسته‌اند. نوشته‌من چنین است: «پیش از اینان... نظریه غالب پیرامون شعر یا ادبیات به طور کلی از گرایشی سرچشمه می‌گرفت که عنصر خیال را جوهر اصلی شعر می‌شمرد. با رواج بینش صورتگرایی تأکید بر روی خیال به عنوان یگانه عنصر اصلی در جوهر شعری از میان رفت...» می‌بینیم حقیقت درست برعکس آن چیزی ست که آقای دکتر کاظمی موسوی در نوشته‌اش آورده است. هر کس کمترین آشنایی با بینش صورتگرایی داشته باشد به خوبی می‌داند که عنصر محوری در این جنبش ردّ خیال در مقام یک ویژگی بنیادی و جدایی‌ناپذیر شعر است. روشن است که اشتباه آقای دکتر کاظمی موسوی از عدم آشنایی ایشان با این جنبش سرچشمه گرفته است. با وجود این چنانچه نوشته‌من با دقت بیشتری خوانده می‌شد چنین اشتباهی رخ نمی‌داد.

نقد آقای دکتر کاظمی موسوی بیشتر در پیوند با دو گفتار آخر کتاب من شکل می‌پذیرد. این دو گفتار دربر گیرنده بحثی ست انتقادی که درباره آقای داریوش آشوری نوشته شده است. در این چارچوب است که فضای تحلیلی و بیطرفانه رایج در نقد علمی و مدرن ناپدید می‌شود و جای خود را به کوششی برای «دفاع» از آقای آشوری می‌سپارد. برای نمونه به این جمله توجه کنید که در آن نویسنده به جای «تحلیل» به «توجیه» نکته‌ای درباره آقای آشوری می‌پردازد: «اگر نگاه دومی به نقد دکتر قنادان از کار آشوری بیندازیم، انتقاد اصلی او را بیشتر در لحن بیان و نیش قلم آشوری می‌بینیم تا محتوای کار او. پیدا است که آشوری اصطلاح «زبان طبیعی» را در برابر «زبان علمی» برای آن آورده که انبوه واژگان برخاسته و اغلب نامأنوس علوم جدید را از زبان معمولی و نامأنوس مردم جدا سازد تا بتواند اهمیت واژه‌گزینی یا واژه‌سازی در زبانهای غیر لاتین (جهان سوم) را نشان بدهد، و ضرورت همگانی زبان با دانشهای مدرن را بهتر بنمایاند. روشن است که او برای توجیه چنین کار مهمی نمی‌توانست منتظر آکسفورد دیکشنری (مرجع مورد استناد قنادان) بماند تا تعریف جامعتری از زبان علمی پیشرفته در برابر زبان بومی پیش‌رفته به دست دهد...» موضوع مورد اشاره دکتر موسوی مربوط به گفتار هفتم کتاب است که با عنوان «زبان علمی و زبان ادبی: بینشی ساده‌انگارانه» آمده است. ایراد من بر داریوش آشوری این است که ایشان اصطلاحاتی مانند «زبان علمی» و «مهندسی زبان» را از علم زبان شناسی گرفته اما تعریفهایی را از خود به آنها نسبت داده است که با تعریفهای رایج در علم زبان شناسی سازگار نیستند. اگر قرار بود دکتر موسوی در چارچوب معیارهای علمی به این نکته بپردازد لازم می‌آمد ایراد مرا بشکافد و چنانچه آن را با استناد به یافته‌های علم زبان شناسی نادرست می‌بیند این نکته را برای گسترش دانش من و خوانندگان توضیح دهد. اما

از آن جایی که به نظر می‌رسد ایشان در این مورد سخنی برای گفتن نداشته است نخست به کلی انکار کرده است که این ایراد موضوع اصلی بحث من است و اظهار داشته است که انتقاد من از آشوری «بیشتر در لحن بیان و نیش قلم» اوست تا «محتوای کار او»، در حالی که هر کس نوشته مرا خوانده باشد به خوبی می‌داند که تکیه بحث درباره عدم همخوانی تعریف آشوری با تعریفهای جاافتاده در علم زبان شناسی ست. دکتر موسوی به جای وارد شدن در این موضوع به توجیه تعریف نادرست آشوری می‌پردازد و برای این کار دلیلی ارائه می‌دهد که نه تنها بحث را از مسیر اصلی اش منحرف می‌سازد بل نکته ای را عنوان می‌کند که موضوع مورد بحث خود آشوری نیست. دلیلی را که دکتر موسوی برای توجیه کار آشوری می‌تراشد به روشنی آشکار می‌کند که چگونه انگیزه دفاع از او، به جای تحلیل اندیشه های وی بر فضای نوشته سایه می‌افکند و برخی از نکته های مورد تأکید مرا بر ایشان می‌پوشاند.

دکتر موسوی اظهار می‌دارد که مرجع مورد استناد من دیکشنری آکسفورد بوده است، در حالی که من برای ارائه تعریفی از «زبان طبیعی» از دو زبان شناس معتبر، یعنی دیوید کریستال<sup>۱</sup> و استیون پینکر<sup>۲</sup> یاری گرفته ام. فزون بر این، برای اطلاع آقای دکتر موسوی باید بیفزایم دست کم سی سال پیش از آن که آقای آشوری به نظریه پردازیهای خود پیرامون زبان طبیعی و زبان علمی بپردازد، آی. ای. ریچاردز<sup>۳</sup> در چند مورد به ویژه در کتابهای «نقد عملی»<sup>۴</sup> و «اصول نقد ادبی»<sup>۵</sup> توضیحات «جامع» و راهگشایی را در مورد تمایز میان این دو ارائه داده است.

من آقای دکتر کاظمی را به عنوان یک دانشگاهی متعهد می‌شناسم و در این جایگاه از ایشان می‌پرسم آیا دفاعی از این نوع از یک دوست هیچ خدمتی به دانش پژوهی به شمار می‌رود؟ به راستی دانشجویی را در نظر بگیرید که اصطلاح زبان طبیعی را شنیده، اما از کاربرد آن در علم زبان شناسی آگاهی ندارد. اگر این دانشجو تنها با خواندن نوشته آقای آشوری با معنای این اصطلاح آشنا شود، با دریافت آن به چه برداشت نادرستی خواهد رسید؟ آیا دلیلی را که آقای دکتر موسوی برای توجیه کار آشوری ارائه می‌دهد نقص این دانش نادرست را در ذهن این دانشجو می‌تواند جبران کند؟

در بحث خود پیرامون گفتار هشتم که نقدی ست بر کتاب عرفان و زندگی در شعر حافظ، دکتر موسوی در دفاع از آقای آشوری از این نیز فراتر می‌رود. نیاز به یادآوری ست که دفاع از شخصی در نوشته های انتقادی در ذات خود رفتار رایجی ست. مشکل در صورتی پیش می‌آید که این برخورد مانع ارائه موضوع در چارچوب معیارهای علمی شود.

نشانه های این مشکل را می توان به آسانی و در آخرین بخش از نوشته دکتر موسوی مشاهده کرد. یکی از اشکالات عمده کار آشوری در این کتاب، و شاید بتوان گفت عمده ترین اشکال آن، همانی ست که در بحث پیش از این بررسی‌دیم. به عبارت دیگر، در این جا نیز آقای آشوری اصطلاحی را از ادبیات غرب گرفته و مانند اصطلاح زبان طبیعی، کاربردی را از خود به آن نسبت داده است که با تعریفهای غربی آن همخوانی ندارد. این اصطلاح واژه «هرمنوتیک» است. هرمنوتیک در چارچوب ادبیات در فرهنگهای غربی به تفسیر یا تعبیری گفته می شود که خواننده با تکیه بر اصول مشخصی از درون یک متن استخراج می کند. یکی از این اصول تکیه بر فرم یا ساختار به عنوان عنصر موثری در تولید و پرورش معناست. آقای آشوری این اصل مهم را زیر پا می گذارد و در تحلیل خود از غزل‌های حافظ عنصر فرم را به کلی نادیده می گیرد. حال ببینیم آقای دکتر موسوی چگونه در راه دفاع از آقای آشوری با این موضوع برخورد کرده است. ایشان می نویسند: «در خصوص بینش هرمنوتیکی آشوری و آگاهی‌هایی که قنادان از تئوری و نقد ادبی می دهد، من نمی توانم اظهار نظری بکنم، اما به طور کلی دور از ذهن می بینم که آشوری چنان در بینش هرمنوتیکی خود غرق شده باشد که بی توجه به فرم به بیراهه رفته باشد (۱۹۸). زبان آوریه‌ها و شگردهای بیانی آشوری خود گواه توجه او به فرم در پروراندن معناست. نکته پرسش برانگیز این است که در نقد امروز چقدر می توانیم به کم آمده‌ها و اشتباهات حاشیه ای و حتی خود گزاف پنداری یک نویسنده مرکزیت بدهیم که سایه اش فراگیر حرفهای اصلی کتابش بشود.» اگر این جمله را کنار هر جمله دیگری از ایشان که در مورد گفتارهای پیشین کتاب آمده و در آنها به نقد بحث من پرداخته قرار دهیم پی می بریم که لحن «دفاع»، به جای فضای تحلیل، بی هیچ توضیحی روشن است. بار دیگر می بینیم که آقای دکتر موسوی برای گریز از موضوع آنچه را که یک مشکل بنیادی در برخورد آشوری با بینش هرمنوتیک است یک نکته «حاشیه ای» تلقی کرده است. ایشان نخست اقرار می کند که نمی تواند در این مورد اظهار نظر بکند. با وجود این دور از ذهن می بیند که آقای آشوری چنان در بینش هرمنوتیکی خود غرق شده باشد که بی توجه به فرم به بیراهه رفته باشد. اگر آقای آشوری در بینش هرمنوتیکی غرق می شد بی هیچ تردیدی در می یافت که توجه به فرم در فضاگشایی آثار ادبی عنصری بنیادی ست.

چنانچه آقای دکتر موسوی نگاه دقیقتری به صفحه ۲۷ کتاب عرفان و زندگی در شعر حافظ می انداخت پی می برد که برای اثبات مشکل آقای آشوری راه درازی در پیش ندارد. وی خود به روشنی اعلام می کند که «مطالعه من در دیوان حافظ و پژوهشی که در طول این

سالیان برای گشودن راهی به درون ساختار ذهنیت چیره بر آن کرده ام، سرانجام مرا به آن جا رسانید که در این دیوان می توان، از دیدگاهی هرمنوتیکی، همچون یک متن نگریست. بی هیچ تردیدی می توانم بگویم که نه خود گادامر و نه هیچ یک از پیروان او چنین فتوایی صادر نکرده اند که اجازه دهد دیوانی چون غزلیات حافظ را یک جا به صورت یک متن ببینیم. این دیوان در حدود پانصد غزل دارد و هر یک از این غزلها در شرایط و در دوران خاصی از زندگی شاعر نوشته شده است. فزون بر این، هر یک از غزلهای این دیوان، حتی آنهایی که بر اساس وزن و طرح ردیفی مشترکی شکل گرفته اند، از فرم خاصی برخوردارند. این فرم خاص، چنان که یافته های صورتگرایان روسی و بینش هرمنوتیک توضیح می دهند، معنای ویژه ای را در غزل به بار می آورد و اگرچه فرم خود دارای تعریفهای گوناگونی ست، اما هر تعریفی از آن را که بگیریم می توانیم بگوییم دیوان غزلیات حافظ به اندازهٔ شمار غزلهای خود دارای فرم یا ساختار شعری ست. برخورد با این دیوان به صورت یک متن به جای پانصد متن به معنای نادیده گرفتن فرم و زیر پا گذاشتن یکی از اصول مهم هرمنوتیک است. می بینیم چگونه آقای موسوی شاهی را که این چنین روشن و ملموس است در کتاب آقای آشوری نادیده گرفته، و یا آن را نکته ای حاشیه ای تصور کرده، و به جای آن از خوانندگان خواسته است باور کنند که چون آقای آشوری در زبان آوریهای خود به فرم توجه دارد، پس نمی توانسته عنصر فرم را در تحلیلهای خود از غزلهای حافظ نادیده انگارد!

دفاع چشم بستهٔ آقای دکتر موسوی از داریوش آشوری نقد ایشان را به راهی کشانده است که با هیچ یک از معیارهای نقد مدرن همخوانی ندارد و از این رو به من و خواننده کمکی نمی کند. مشکل داریوش آشوری در هر دو نوشته اش این است که اصطلاحاتی را از ادبیات غرب گرفته و مفاهیم یا کاربردهایی را به آنها نسبت داده است که با معنای اصلی شان ناسازند. اگر قر ار بود دکتر موسوی به اصول نقد مدرن وفادار بماند لازم می آمد که این مشکل را بشکافد و چنانچه فکر می کند داوری من دربارهٔ آشوری نادرست است این نکته را با آوردن دلایلی برای خوانندگان روشن سازد. برای نمونه با این دلایل می توانست توضیح دهد که مأخذهایی را که من برای اثبات نظراتم به کار گرفته ام از اعتبار لازم برخوردار نیستند. یا اگر از اعتبار لازم برخوردارند تفسیر من از یافته هاییشان با فهم درستی انجام نگرفته است. یا اگر چنین نیست، اطلاق این یافته ها به بحث آشوری با روش درستی صورت نگرفته است. به جای اینها دکتر موسوی در هر دو مورد از اصل موضوع گریخته و مشکل آشوری را به همان صورتی که از سوی من عنوان شده برای خوانندگان برجا گذاشته



است. تنها توضیحی را که دکتر موسوی برای دفاع از داریوش آشوری ارائه داده است این است که ایشان «دور از ذهن» دیده است که وی به بیراهه رفته باشد. این خود ارزش انتقادی نوشته آقای دکتر موسوی را در آئینه نقد به روشنی آشکار می سازد.

مریلند

**یادداشتها:**

David Crystal - ۱

Steven Pinker - ۲

*I. A. Richards* - ۳

*Practical Criticism* - ۴

*Principles of Literary Criticism* - ۵

# کلاکسی در آثار فارسی

## با چراغ و آینه، در جستجوی ریشه های تحول شعر معاصر ایران

نوشته محمد رضا شفیعی کدکنی، انتشارات سخن، تهران، ۱۳۹۰، صفحات: ۷۶۱، بها ۲۷۰۰۰ تومان

در پشت جلد کتاب می خوانیم: «جمله درخشانی که در سراسر این کتاب گسترده می شود و بخش عظیمی از فصول آن را زیر چتر معنوی خویش می گیرد این است که «تمام تحولات شعر مدرن فارسی در قرن اخیر، تابعی ست از متغیر ترجمه ادبیات و شعر اروپایی در قلمرو زبان پارسی.» بدین گونه می بینیم که تمام بدعتها و بدایعی که شاعران مدرن ایران، در این صد ساله، به وجود آورده اند نتیجه پیوند فرخنده ای است که فرهنگ ایرانی، با ادب و فرهنگ مغرب زمین برقرار کرده است.

تحول در زبان شعر و تصاویر و موسیقی شعر و دگرگونی رمزهای آن و نیز تحول در شیوه نگاه شاعران متجدد ایرانی نسبت به زندگی و جامعه و طبیعت و تاریخ، همه و همه، نتیجه این پیوند است.

در این کتاب فصل به فصل ما با ریشه های این تحول آشنا می شویم و می بینیم که چگونه در آغاز این قرن، ایرج و بهار و پروین از شعرهای امثال لافون تن فرانسوی و کرلیف روسی الهام می پذیرند و در نسل بعد، نیمابوشیج با تأثیر پذیری از رمانتیک های اروپایی و رمز گرایان ایشان، عامل تحولی بنیادی در صورت و ساخت فضای شعر ایران می شود؛ تا آنگاه که در نیمه دوم این قرن، شاملو و اخوان و فروغ و سپهری از رهگذر آشنایی با شعر مایاکوفسکی و برشت و الوار و آراگون و الیوت و لورکا و سن ژون پیرس در فضای «باغ آینه»، «هوای تازه» ای را وارد ریه شعر فارسی می کنند که سرانجام آن، «تولد دیگری» است در قلمرو شعر مدرن ایرانی، تا از پس آن «زمستان» سرد، «آخر شاهنامه» ای برای این «مسافر» صد ساله خوش باشد.»

فهرست کتاب مفصل است و در این مختصر نمی گنجد. به این دلیل فقط به ذکر سر فصلهای آن می پردازم: چشم اندازی دیگر، پیشاهنگان تحول، جای پای شعر فرنگی، دگرگونی ساخت و صورتها، سفر از سنت به نوآوری، و سپس چند پیوست... حرف آخر و در پایان فهرست راهنما و فهرست مراجع.

شفیعی کدکنی در «حرف اول» دربارهٔ عنوان کتاب نوشته است، وقتی «با چراغ و آینه» را بر گزیدیم به مصراع درخشان سلیم تهرانی «در شب، چراغ آینه خاموش می شود» می اندیشیدیم. به کتاب «آینه و چراغ» ابرامز که سالها پیش خوانده بودم توجهی نداشتم. مدتها در این اندیشه بودم که نامی دیگر برای کتاب انتخاب کنم، ولی دیدم در تمام زبانهای دنیا عناوین مشترک یا مشابه برای بسیاری از کتابها وجود دارد. «حد نهایی کار این خواهد بود که بگویند: فلانی این عنوان را با توجه به کتاب ابرامز بر کتاب خود نهاده است. باشد! چه زبانی دارد؟» بعد متوجه شدم که ابرامز هم این استعاره یا تمثیل را از سخن Edith Warton (۱۸۶۲ - ۱۹۳۷) گرفته است. (ص ۱۷ - ۱۸)

در این کتاب «معیار بنده در مرحلهٔ اول یک چیز بوده است و آن این که پروندهٔ شاعری گوینده با مرگ او بسته شده باشد و تمام آثارش در اختیار معاصران باشد و قابل نقد و بررسی؛ دیگر این که چنین شخصی در عالم شعر و شاعری یکی از دو کار را کرده باشد: یا مثل نیما فرم تازه ای به وجود آورده باشد یا مثل بهار حال و هوای تازه ای را وارد فرم های شناخته شدهٔ شعر فارسی کرده باشد. فرم تازه بسیار دیرباب است اما ساختارهای نو همیشه مجال ظهور دارند. تمام شعرابی که در این کتاب مورد بحث قرار گرفته اند مصداق یکی از این دو امرند و بعضی ممکن است جامع هر دو صفت باشند مثل نیما و فروغ.» (ص ۲۲)

«در خلال مباحث این کتاب، هنگام بررسی روابط بعضی از شعرهای معاصر ایران با شعر فرنگی، بارها و بارها به دفاع از خلاقیت این شاعران ایرانی پرداخته ام و اعتراف کرده ام که من خود بیش از هر کس دیگری، در عالم شعر و شاعری می توانم جزءمتهمان به اخذ و اقتباس از شعر دیگر زبانها باشم و چه غم اگر توانسته باشم در این راه در زبان فارسی شعری آفریده باشم که زمانه آن را به عنوان شعر فارسی پذیرفته باشد و الهام بخش آن، پاره ای از ادبیات سرزمینی دیگر و سخن شاعری در زبانی دیگر باشد.»

جملهٔ درخشانی که در اغلب فصول این کتاب، صفحه به صفحه، می گسترند این است که «تمام تحولات و بدعتها و بدایع شعر مدرن ایران تابعی ست از متغیر ترجمه در زبان فارسی.» آنچه شعر اخوان و فروغ و سپهری و شاملو را در نمایشگاه بین المللی شعر جهان، به حدی رسانده است که مایهٔ سرشکستگی ما ایرانیان نباشد، همین پیوندی ست که زبان فارسی در شعر اینان، با «جهان شعری» مغرب زمین برقرار کرده است از حد:

پابوس سگان تو نگویم هوسم نیست / دارم هوس اما چه کنم دسترسم نیست

که فقط از حافظهٔ موروثی جامعه سوء استفاده می کرد به این گونه سخن رسیدن:

اگر به خانهٔ من آمدی برای من ای مهربان چراغ بیاور

و یک درپچه که از آن

به ازدحام کوچهٔ خوشبخت بنگرم.

که می کوشد حافظه ای نو برای جامعه بیافریند، فقط و فقط از رهگذر چنین پیوند فرخنده ای امکان پذیر شده است و حاصل تلاش چندین نسل است، در طول یک صد سال، و این مسأله ای ست که در ادبیات معاصر عرب نیز، عیناً اتفاق افتاده و جای دیگری از آن سخن گفته ام.»

«شعر مثل هر هنر دیگری، خیابانی ست دو طرفه: از یک سوی هنرمند در حرکت است و از سوی دیگر جامعه و تاریخ. اگر از طرف مقابل، نشانه ای از پذیرفتن دیده نشود، هنر راستین به سامان نرسیده است. در

شکل یک طرفه ماجرا، همه کسی می تواند نظریه پردازی کند و به تعبیر ابن سینا، با زیرکساری دم بریده، خود را نامرد جایزه نوبل بداند. راه از آن طرف تا بی نهایت باز است. همیشه باز است. روزنامه ها، خوراک روزانه خود را همیشه می طلبند. ولی شعر، شعر حقیقی، در تاریخ ادبیات هر ملتی همان است که بر لبان همگان یا بخشهایی از جامعه جاری باشد، مثل شعرهای ایرج و پروین و فروغ و مثل شعرهای اخوان و سپهری و شهریار و شاملو و بهار... (ص ۲۵ - ۲۶)

نویسنده این سطور بخشی از «حرف اول» را در این جا آورده است، بدین علت که شفیع کدکنی آن را در تاریخ فروردین ۱۳۹۰ نوشته است و دربردارنده آخرین تأملات او درباره شعر قرن بیستم فارسی ست. در حالی که برخی از بخشهای دیگر کتاب را در سالهای پیش نوشته بوده و در این کتاب آنها را نقل کرده است. وی در «چشم اندازی دیگر»، مسائل قابل توجهی را مورد بررسی قرار داده است که سه موضوع درخشان آن: «پلورالیسم دینی»، «دین و نیروهای مذهبی»، و «مسأله زن» را در بخش برگزیده های شماره ۴ سال ۲۴ ایران شناسی نقل کرده ام.

در «جای پای شعر فرنگی» به صراحت می گوید: «هرچه زیبایی و لطف در شعر امروز ایران دیده می شود، حاصل پیوند درخت فرهنگ ایرانی و درخت فرهنگ اروپایی ست. در تمام ذرات و مولکول های معنی دار و متعالی این خلاقیت جای پای شعر و فضا و بلاغت و اسطوره و ادب اروپایی قابل تعقیب است. همان گونه که دیوان غربی - شرقی گونه، که یکی از بزرگترین آثار فرهنگ بشری ست، از لقاح شعر اروپایی و شعر فارسی شکل گرفته است و هیچ کسی گوته را به «سرق» یا «اقتباس» یا «ترجمه» متهم نمی کند و از این چشم انداز بر کار او انتقادی وارد نیست. در مورد شعر قرن بیستم زبان فارسی نیز باید به همین دید نگریسته شود...» (ص ۱۳۹)

وی بار دیگر اعتراف می کند: «... که در تمام عمرم از جوانی تا امروز شیفته خواندن شعر ملل دیگر بوده ام و به قول طلبه ها، علم اجمالی دارم که بسیاری از حال و هوای شعر فرنگی یا مضامین آن، آگاه و نه آگاه وارد ضمیر من شده است...» (ص ۱۴۰)

«وقتی به پیشینه شعر فرنگی در مطبوعات صد سال اخیر می نگریم می بینیم که در آغاز مانند نقطه های بسیار کوچکی ست از رنگ که بر زمینه ای سیید افشانده شده است. سپس خطوط رنگین و آنگاه تغییر رنگ تمامی صفحه، تغییر رنگ تمامی صفحه در «تولد دیگر» قابل رؤیت است و...» (ص ۱۴۲)

شفیعی درباره هر یک از شاعران این دوره سخن گفته است. خلاصه ای از آنچه را که درباره نیما و فروغ و شاملو نوشته است در این جا نقل می کنم:

«نیما با همان مایه آشنایی که با شعر فرانسوی داشته، توانسته است فضای شعر فارسی را تا حدودی فرنگی کند یا بهتر است بگویم تغییر دهد.» درباره فرانسه دانی نیما تصریح کرده است که «او با همه تظاهری که به فرانسه دانی و شناخت شعر و ادب فرنگی، به خصوص فرانسوی، از خود نشان داده است، هیچگاه یک سطر از شعر فرنگی ترجمه نکرده است.» (ص ۲۰۶)

فروغ «... بیشترین بهره را از ترجمه های شعر فرنگی در سالهای بعد از کودتای ۱۳۳۲ داشته است. مجموعه ترجمه های شفا را به دقت خوانده بوده است. چندان تحت تأثیر ترانه های بی لی تیس بوده است که

گویا خود را «بی لی تیس ایران» می دانسته است.» (ص ۲۲۷)

«شاملو، هم به دلیل جایگاه بلندی که در شعر معاصر فارسی دارد و هم به دلیل شجاعتی که در شکستن عرف و عاداتهای کهنه از خود نشان داده است، و از همه بیشتر به دلیل طول دوره شاعری و تغییر پذیریهایی گوناگونش در حوزه سلیقه شعری و سیاسی، بهترین کسی ست که هنرش تأثیر پذیری از شعر فرنگی را روشنتر از دیگران آیینگی می کند.»

«اگر شعر امروز فارسی می تواند در کنار شعرهای رایج در ادبیات معاصر جهان از حضور خود شرمگین نباشد، به برکت تأثیر پذیریهایی خلاق نسل شاملو و شخص شاملو از شعر فرنگی ست...» (ص ۵۱۰)

«شاملو یکی از سه چهار شاعر بزرگ شعر مدرن ایران است. آنها که می خواهند او را تافته ای جدا بافته تلقی کنند اشتباه می کنند و آنان که او را مقلد مایاکوفسکی و الوار و لورکا می شمارند نیز مردمی بی انصاف و هنر ناشناس اند. حقیقت امر این است که او، در کنار فروغ و سپهری و اخوان، یکی از آفریدگاران شاهکارهای درجه اول شعر مدرن فارسی باید به حساب آید...» (ص ۵۱۶)

«آنچه شاملو به شعر فارسی هدیه کرده، نه نیما بخشیده، نه اخوان، نه فروغ، نه سپهری. شاملو توانسته است «رتوریک» شعر فارسی را دگرگون کند.» (ص ۵۱۷) و سرانجام «ما، در این یادداشت، جایگاه والای آن شاعر فقید را پاس می داریم و او را یکی از نوادر شعر قرن بیستم ایران و زبان فارسی می دانیم، در کنار بهار و شهریار و در کنار فروغ و اخوان و سپهری. مقام ممتاز او در روزنامه نگاری عصر ما و گردآوری فرهنگ عامه و زبان کوچه چیزی ست بیرون از این بحث و قولی ست که جملگی بر آنند. همچنان که پایگاه والای او، در ترجمه نمونه هایی از شعر فرنگی به زبان فارسی.» (ص ۵۲۳)

شیعی درباره شاملو نامه ای را که از «توکبو، اوت ۹۹» به دوستی که از وی نام نبرده نوشته، در صفحات ۵۲۳ - ۵۳۲ کتاب به طور کامل نقل کرده است. آن دوست به وی نوشته بوده است به احمد شاملو بی اعتقاد شده اید. پاسخ شیعی آن است که بی اعتقاد نشده ام زیرا «شاملو یکی از برجسته ترین استعداد های عصر و نسل خویش است که پنجاه و پنج تا شصت سال فعالیت شبانه روزی در قلمرو فرهنگ ما داشته است. تقریباً اولین نمونه های شعر چاپ شده او تاریخ سال تولد بنده در یکی دو سالگی سرکار عالی را دارد... اگر در آن یادداشت اسمی از او نبرده ام، دلیل آن روشن است. اگر دقت کنید تمام شاعرانی که در آن یادداشت نامشان آمده است همه از درگذشتگان اند بجز آقای مشیری ک علتش آشکار است؛ غرض تجلیل از او بوده است. این که نوشته اید در بعضی از کتابهای سالهای اخیر هم در کنار فروغ و نیما و سپهری و اخوان از او یاد نمی کنم، علتش همین است...» (۵۲۳ - ۵۲۴).

«آنچه شاملو معناً به شعر فارسی داده است، گسترش بی نهایت اندیشه اومانستی ست که از مشروطیت آغاز شده و در شعر او به اوج می رسد. هیچ کدام از شاگردان نیما و خود نیما تا این حد بر مبانی اومانسیم - تا سر حد اصرار بر اینه ایسم - پافشاری نکرده اند. در کنار این مسأله گرفتن صبغه ایرانی و شرقی ست از شعر فارسی که آن را تبدیل به یک نمونه کامل شعر فرنگی کرده است...» (۵۳۰) «... بنابراین، او یکی از ۷ - ۸ شاعر متجدد نیم قرن اخیر است و ما در این سده غولهای گردنفرازی از نوع شهریار و بهار و پروین و ایرج و نیما داشته ایم که هنوز هم بعد از نیم قرن که از مرگ عده ای از ایشان می گذرد در متن جامعه ادبی ما حضور و

فرمانروایی دارند...» (۵۳۱)

«ممکن است، حالا، شعرای عرفای بلغونی برای بنده کف بزنند که چه نقدی از این فرزند زنازاده شعر کرد، ولی این حرفها را نه برای انتشار در جایی گفتم و نه برای راضی کردن آن سفیهان. خواستم پست و بلند کار او را بی پرده با تو در میان بگذارم... شاملو هر چه هست، ضد ابتدال ترین شاعر عصر ماست. نیما، اخوان، فروغ، سپهری و... همه مقداری شعر مبتذل، سطرهای مبتذل دارند، شاملو مثل خافانی ست، با ابتدال دشمن است...» (۵۳۱).

نویسنده این سطور در این جا لازم می داند که درباره عبارت «فرزند زنازاده شعر»، که شفیعی کدکنی برای شعر شاملو به کار برده است توضیحی بدهد. هیوا مسیح در مجله گوه‌ران در مقاله «شاملو این فرزند زنازاده شعر...» که در بخش «گلگشتی در انتشارات فارسی» همین شماره ایران شناسی چاپ شده، نوشته است «دل می خواهد آن را این طور تعبیر کنم که منظور استاد شعر شاملوست نه خود او.» سؤال بنده از ایشان این است که مگر عبارت روشن و صریح استاد شفیعی کدکنی را به صورت دیگری نیز می توان تعبیر کرد؟ آیا جو مذهبی حاکم بر ایران موجب شده است که برخی بپندارند مقصود زنازادگی شخص احمد شاملوست!

«شاملو زیرک و هوشیار است و می داند که اگر بخواهد مثل سایه غزل بگوید نمی تواند، اگر بخواهد مثل فروغ مثنوی بگوید نمی تواند؛ اگر بخواهد مثل اخوان قصیده بگوید نمی تواند، اصلاً فهمید که روی ریل های عروض، چه عروض کلاسیک و چه عروض نیمایی - راحت نمی تواند راه برود. این بود که به نثر پناه برد. به همین دلیل در شعرهایی که در عروض آزاد سروده است سایه لحن و بیان نیمایوشیخ آشکار است و زبان در آنها چندان در اختیار شاعر نیست حتی در مشهورترین آن شعرها، وقتی دقت کنی، زبانش می لنگد:

ور مؤمنید و پاک و مقدس نماز را

از جاووشان نیامده بانگی

«جاووش» چه ربطی به نماز دارد؟ آن روانی و شادابی زبان فروغ، یا آن فخامت اخوان را ندارد. روی همین ضعف بود که حسابش را از عروض جدا کرد... این تصمیم او از یک جهت شجاعانه بود و سبب شد که نوعی از شعر به نام شعر منثور - دست کم در حد بعضی شعرهای خوب خودش - در فارسی رواج پیدا کند...» (۵۳۲).

## دانشنامه زبان و ادب فارسی، جلد سوم و چهارم

به سرپرستی اسماعیل سعادت، با همکاری شورای علمی دانشنامه، ناشر: فرهنگستان زبان و ادب فارسی (تهران، بزرگراه حقانی، مجموعه فرهنگستانها، فرهنگستان زبان و ادبیات فارسی، تلفن ۸۸۶۴۲۴۴۸ - کد پستی ۱۵۳۸۶۳۳۲۱۱، صندوق پستی ۶۳۹۴ - ۱۵۸۷۵)

جلد سوم: خار زنجی - سنایی غزنوی (۳۳۲ مدخل)، ۷۵۲ صفحه دو ستونی، تهران ۱۳۸۸، قیمت ۲۰۰,۰۰۰ ریال

جلد چهارم: سندیادنامه - فردوسی (۳۲۷ مدخل)، ۸۳۰ صفحه دو ستونی، تهران ۱۳۹۱، قیمت ۴۰۰,۰۰۰ ریال

جلد اول (آب، برزویه) و جلد دوم (برندقی خجندی - حیرتی تونی) که به ترتیب در ۱۳۸۴ و ۱۳۸۶ منتشر گردیده در سالهای پیش در ایران شناسی معرفی شده است. اینک برای آن که خوانندگان از چگونگی تألیف این دانشنامه اطلاعاتی ولو مختصر به دست بیاورند، به مقدمه دقیق استاد اسماعیل سعادت بر جلد اول نظری می افکنیم. وی در «مقدمه» نخست «دانشنامه» را تعریف کرده و به سابقه آن اشاره نموده و نوشته است از سابقه تألیف دانشنامه به شیوه جدید در اروپا بیش از دویست سال می گذرد. در کشور ما دانشنامه نویسی به اسلوب دایرة المعارفهای جدید در سال ۱۳۴۵ ش با چاپ *دایرة المعارف فارسی* به سرپرستی غلامحسین مصاحب آغاز شد. آنگاه درباره *دانشنامه زبان و ادب فارسی* توضیح داده است که دانشنامه ای است در شش جلد، بیش و کم هفتصد و پنجاه صفحه ای، جامع مهمترین اطلاعات ادبی فارسی... البته بنا بر تصمیم شورای علمی دانشنامه، مدخلهای مستقل را تنها به نویسندگان و شاعران درگذشته و برجسته ترین آثارشان اختصاص می دهد؛ و سپس به اصولی که در تألیف دانشنامه مراعات گردیده، اشاره کرده است از جمله رعایت تناسب موزون مقالات، پرهیز از ترجیح نظری بر نظر دیگر در مسائل مختلف فیه، چگونگی استفاده از نظام ارجاعی، «و سخن آخر این که دانشنامه در تألیف مقالات خود همواره از همکاری بی دریغ اهل تألیف و تحقیق، که بعضی از آنها از متخصصان طراز اول زبان و ادب فارسی اند برخوردار بوده است.»

به نظر نویسنده این سطور، موضوع مهمی که از آغاز مورد توجه استاد سعادت بوده آن است که نخست «مدخلهها» را از آغاز تا پایان تعیین کرده اند، حجم هر مقاله از نظر اهمیت مدخل نیز معین شده است، بدین جهت از روز اول برنامه ای روشن برای تألیف کتاب تنظیم گردیده که در آن تغییری داده نشده است. بدین شرح که *دانشنامه زبان و ادب فارسی* دانشنامه ای ست ۶ جلدی، هر جلد بیش و کم مشتمل بر هفتصد صفحه که در مدت تقریبی بیست سال منتشر خواهد شد. مجلدات چهارگانه در سالهای ۱۳۸۴، ۱۳۸۶، ۱۳۸۸، ۱۳۹۱ منتشر شده است و اینک سرگرم آماده کردن مجلدات پنجم و ششم هستند.

ناگفته نماند که در هر جلد «شورای علمی دانشنامه» و «همکاران دانشنامه» معرفی گردیده اند. و در آغاز هر جلد «فهرست مدخلهها و مؤلفان» نیز ذکر گردیده اند، و کاش شماره صفحه هر مدخل نیز در این فهرست ذکر می گردید.

یکی از کارهای ماندگار «فرهنگستان زبان و ادب فارسی»، تألیف این دانشنامه است. برای فرهنگستان و آقای اسماعیل سعادت و همکارانشان توفیق کامل آرزو می کنم.

## یادنامه شجاع الدین شفا

In Memory of my Beloved Husband. زیر نظر Claudine Shafa، پاریس، ۲۰۱۳؛ صفحات فارسی: ۴۵۳، فرانسه: ۳۳، تصاویر: ۳۲، بها (؟)

کتاب آغاز می شود با این غزل معروف حافظ: یاد باد آن که نهانت نظری با ما بود/ رقم مهر تو بر چهره ما پیدا بود، و بعد «شجاع الدین شفا ۱۳۸۹ - ۱۲۹۷، کارنامه یک زندگی» مشتمل بر «مشاغل گذشته»، «نشانههای سیاسی و فرهنگی»، «آثار منتشر شده در داخل ایران...»، «آثار منتشر شده در خارج از ایران»:

اصول سیاسی - فلسفی و مذهبی آیت الله خمینی، ایران در چهارراه سرنوشت - نامه ای سرگشاده به همه فرزندان ایران، در بیکار با اهریمن. مبارزه هزار ساله فرهنگ ایران با مکتب دکانداران دین، توضیح المسائل، از کلینی تا خمینی، پاسخهایی به پرسشهای هزار ساله درباره تشیع دینداران و تشیع دکانداران دین، جنایت و مکافات، مدیر و سردبیر روزنامه ایرانشهر، تولدی دیگر، پنج نقد بر کتاب تولدی دیگر، سی گفتار (برگزیده ای از مقالاتی که در فاصله سالهای ۱۳۶۰ و ۱۳۸۰ به امضای شجاع الدین شفا در هفته نامه ها، و ماهنامه های فارسی زبان خارج از کشور... به چاپ رسیده اند، فروغهایی در تاریکی، نقش فرهنگی ایران در تمدن و فرهنگ جهان غرب از طریق اسپانیای مسلمان، پس از هزار و چهارصد سال. آنچه هر ایرانی هزاره سوم می باید درباره واقعیتهای چهارده قرن تاریخ اسلامی کشورش بداند، پیامهایی از دوران ظلمت. برگزیده ای از مجموعه آثار منتشر شده شجاع الدین شفا در بیست و چهار سال پس از انقلاب. حقوق بشر - قانون بیضه و بمب اتمی. اسلام ناب محمدی در ایران سال ۲۰۰۷/۱۳۸۵، معمای ادیان (آخرین کتاب مؤلف که پس از درگذشت او منتشر می شود) سیری تحقیقی درباره ادیان توحیدی و درباره منشأ الهی قرآن. سایت اینترنتی شجاع الدین شفا [www.tavalodjdidigar.com](http://www.tavalodjdidigar.com).

خانم کلودین شفا، در زیر عنوان «درباره این کتاب» نوشته است: علت تنظیم این یادنامه چیست؟ در وهله اول خودخواهی من، حس می کردم برای پر کردن جای خالی یک زندگی مشترک چهل ساله احتیاج دارم بیشتر درباره او صحبت بشود. به خصوص آن که وی به همه مردم تعلق داشت و نمی توان جای او را در تاریخ ایران با تعریف و تمجیدهای بی محتوای تاریخ سازان پر کرد. تعداد کسانی که از کنار او گذشتند و با او برخورد داشتند یا در جریان کارهای او بودند کم نبودند و بنابراین به جز آنان چه کس دیگری می تواند درباره او بنویسد... وی در پایان از کسانی که برای انجام این برنامه تشویق کردند و به خصوص از آقای احمد احرار که با وجود کار فراوان و مهربانی خاصی قبول کردند همه نوشته ها را بخوانند و از همه نویسندگان مقالات سپاسگزار هستم. همین طور تشکر از کسانی که روی اینترنت پیغام گذاشتند. «مراتب سپاسگزاری من به همه آن کسانی که شجاع الدین شفا را آن چنان که بود دوست داشتند (توضیح آن که به این موضوع تصریح گردیده است که «ترجمه از زبان فرانسه، متن اصلی، به زبان فرانسه در پایان کتاب آمده است.» در فهرست نویسندگان آمده است: سروده دکتر شفاء الدوله، درباره این کتاب (کلودین شفا)، سخنان علیاحضرت شهبانوی ایران، شجاع الدین شفا از زبان خودش و بعد ۶۱ مقاله و سپس نوشته ها به زبان فرانسه.

در پشت جلد کتاب این عبارت از شجاع الدین شفا نقل گردیده است:

«برای آزادی و سربلندی ایران تنها یک راه وجود دارد، روشنگری، روشنگری... و بازهم روشنگری.»

**نفت ایران و نفت کش نیشومارو/ ژاپن و وارد کردن نفت ایران پس از ملی شدن آن**

گروه تألیف تاریخ ژاپن در سالهای پس از جنگ جهانی دوم، دوره شووا، پژوهش روزنامه یومیوری، ترجمه دکتر هاشم رجب زاده با همکاری کینجی نه اورا، تهران، دفتر پژوهشهای فرهنگی - صندوق



پستی ۴۶۹۱-۱۵۸۷۵، صفحات: ۴۴۶-۲۲۵۰ تومان

فهرست مطالب: پیشگفتار ترجمه فارسی؛ سخنی در آغاز، روز آغاز قضیه نیشو مارو؛ ایران در میان طوفان؛ فراچمگ آمدن فرصت؛ به سوی تهران؛ پنهانکاری؛ نخست وزیر پیژامه پوش؛ به سوی عقد فرار داد؛ میشومارو؛ لنگر برداشتن؛ جنگ و نفت؛ برخاستن از ویرانه و خاکستر جنگ؛ حرکت دوباره؛ با طنین و بازتاب مأموریت نیشومارو؛ سفر دریایی ۲۶ هزار کیلومتری؛ دادرسی نفتی بین المللی؛ توطئه؛ کودتا؛ کنسرسیوم؛ تأثیر اقیانوس پیماییهای نیشومارو؛ سخن پایانی؛ درباره این تألیف

آقای هاشم رجب زاده در «پیشگفتار ترجمه فارسی» کتاب نوشته است: نیشو مارو نام کشتی نفتکش ژاپنی ست که در میانه تنشهای پس از ملی شدن نفت ایران؛ دلبرانه دل به اقیانوسها زد و چند سفر از ایران به ژاپن نفت آورد، و سهم مهمی در شکستن محاصره سیاسی و اقتصادی و آشکار ساختن حقوق ملی و مسلم ایران در آن ماههای بحرانی داشت.» وی توضیح داده است که «چند ماه پس از باز آمدنم به توکیو در تابستان سال ۱۳۶۱ (۱۹۸۲)، این بار برای تدریس ایران شناسی در دانشگاه مطالعات خارجی توکیو... در مهمانی سی امین سال بنیاد شدن انجمن دوستی ایران و ژاپن با آقای اکیرا ایده میتسو مدیر عامل وقت شرکت ایده میتسو که در آن هنگام از شرکتهای نفتی عمده ژاپن به شمار می آمد آشنا شدم... سپس از ملاقات خود با عمومی مدیرعامل وقت شرکت که در آن سالها دست اندرکار بوده سخن گفته است. وی کتاب «در پی نفت ایران» را که حاصل تحقیق گسترده در موضوع وارد کردن نفت ایران به ژاپن در آن سالهای بحرانی ست به رجب زاده هدیه کرده است. در این کتاب از جمله آمده است «... در احوال سالهای اوایل دهه ۱۹۵۰ ژاپن با اقدام جسورانه خود در خرید و حمل نفت ایران توانست این ماده حیاتی را بسیار ارزانتر از قیمت جهانی آن وارد کند و سود کلانی از این تفاوت قیمت بهره خود سازد. این هنگامی بود که در پی ملی شدن نفت ایران درگیری پیش آمده و ایران در برابر شرکتهای بزرگ نفتی ایستاده بود. اما پس از کودتا در ایران، این شرکتهای نفتی با حمایت دولتهای خود - آمریکا و انگلیس - موضع مسلط یافتند؛ تا آن که در دهه ۱۹۷۰ روابط این شرکتها با کشورهای نفتخیز باز دستخوش دگرگونی شد.» (ص ۷-۸)

«قضیه نیشو مارو چنان آوازه ای در جامعه ژاپن و اثری در دلهای مردم آن داشت که در دهه های ۱۹۵۰ و پس از آن نویسندگان و سازندگان کتابهای تصویری (مانگا یا کارتون ژاپنی) آن را موضوع و زمینه آثار خود ساختند. از این میان کتابهای مانگا (داستانهای مصور کارتون) که سخت محبوب مردم و به خصوص جوانان است... در مجله های پر خواننده دهه ۱۹۷۰ منتشر شد...» (ص ۹)

«نفت ایران و نفتکش نیشو مارو» کتابی ست مفصل و مستند درباره چگونگی درگیری ایران پس از ملی شدن صنعت نفت با انگلستان که صدور نفت ایران را در سراسر جهان ممنوع ساخته بود و ژاپن آنها توانستند این سد را بشکنند و چند نوبت نفت ایران را علی رغم قدرت انگلستان، به ژاپن ببرند و از این معامله سود بسیار عایدشان شود. کتاب جالب توجه و خواندنی ست.

## حزب توده ایران به روایت حزب توده ایران

در مسیر انقلاب پای به پای «نامه مردم» ارگان رسمی حزب توده ایران، گردآورنده: ایرج هاشمی زاده،

[www.irajhashemizadeh.com](http://www.irajhashemizadeh.com)، صفحات: ۱۳۱، شمارگان ۵۰ نسخه، قیمت ۱۰ یورو بابت مخارج

فتوکپی و صحافی

**فهرست:** چند کلمه حرف حساب؛ فصل اول: اندر باب دموکراسی و برخورد با سایر نیروها؛ فصل دوم: اندر باب امپریالیسم جهانخوار امریکا؛ فصل سوم: اندر باب ساواک و اردوگاههای کار اجباری؛ فصل چهارم: اندر باب پند و راهنمایی و راهگشایی؛ فصل پنجم: اندر باب واقع نگری، از جمله سینما رکز؛ فصل ششم: اندر باب حقیقت و انسانیت؛ فصل هفتم: اندر باب هنر کرنش؛ فصل هشتم: اندر باب خبرچینی؛ فصل نهم: اندر باب ادبیات توده ای؛ فصل دهم: شوخی با تاریخ؛ فصل یازدهم: اندر باب پایان خواب و خیال «پدر کیا»؛ فصل دوازدهم: آخر خط؛ پیوستها: فحاشی حزب توده ایران به ایرج هاشمی زاده؛ نگاه هادی خرسندی؛ نامه همسر منوچهر بهزادی؛ فارسی شکر است؛ شاهرخ مسکوب و حزب توده ایران.

**حزب توده ایران ضمناً اعلام می دارد که در هر نقطه ای که آیت الله صادق خلخالی نامزد باشند**

**به ایشان رای خواهد داد. کمیته مرکزی حزب توده ایران ۱۳۵۸/۵/۹.**

آقای هاشمی زاده «چند کلمه حرف حساب!» را با این بیت هادی خرسندی آغاز کرده است: «گفتند که حرف تو حساب است / افسوس که ضد انقلاب است» بعد ادامه داده است: در جوامع دموکراتیک اگر سیاستمداری - در قدرت یا اپوزیسیون - خلاف عرف اجتماع سخنی بگوید، یا در زندگی خصوصی دست به عملی خلاف اخلاق حاکم بر جامعه بزند، با طوفانی از اعتراض احزاب، مطبوعات و یاران خود رو به رو می شود، و بیش از یک هفته طول نمی کشد که خواسته و ناخواسته به خطایش پی می برد، اعتراف می کند، عذر می خواهد، خداحافظی می کند و برای همیشه صحنه سیاست را ترک می کند. این بازی دموکراسی ست. و این بازی چقدر زیبا و سالم برای رشد دموکراسی ست! در جوامع استبدادی، سیاستمداران و رهبران اپوزیسیون هیچگاه اشتباه نمی کنند، در فرهنگ این جوامع - با عرض معذرت - اشتباه کار خر است!! کارنامه سیاستمداران نشسته بر اریکه صندلی قدرت روشن است. از قلدر و مستبد که نمی توان انتظار عذرخواهی و استعفا داشت! مشکل این جوامع نیروهای «اپوزیسیون» اند.»

در انقلاب ۱۳۵۷ شمسی همه سازمانهای سیاسی از فدائیان خلق - اکثریت و اقلیت - مائوئیست ها، کنفدراسیون چپها تا حزب توده ایران، جبهه ملی، سوسیالیست ها، مجاهدین خلق، نهضت آزادی و، همه بدون چون و چرا، بدون یک کلمه کم یا زیاد؛ گردن به رهبری «امام خمینی» نهادند، همه فریاد «مرگ بر شاه»، «بختیار نوکر بی اختیار» سر دادند و رژیم «سفاک و جیره خوار امپریالیسم» و شاه «سگ زنجیری امپریالیسم امریکا» را به زباله دان تاریخ انداختند. «دیو» را بردند و «فرشته» را آوردند.

در فصل نهم: اندر باب ادبیات توده ای این سه شعر چاپ شده است:

توده ای ها: «بنارم قهرمان توده ای را، کاندترین ظلمت / دل خونین او، چون شب چراغی نور می باشد...»

از «فرق تا خروس خوان»: «شب ما چه با شکوه است / وقتی که گلوله ها / آن را خالکوبی می کنند...»

بوسه: «از گریبان صبح بر می آیی / کبوتر قاصد / به هنگامی که من هنوز / چای چاشتم را به لب

نبرده ام...» به ترتیب از احسان طبری، روزنامه مردم ۱۱ تیر ۱۳۵۸ و دو شعر بعد از سیاوش کسرابی، همان

روزنامه، به ترتیب ۳ آبان و ۲۲ اسفند ۱۳۵۸.

و سرانجام حزب توده منحل اعلام شد. اعضا و هواداران حزب توده در تهران هشت روز و در شهرستانها یک ماه مهلت دارند خود را به دادستانیهای انقلاب معرفی کنند و مرخص شوند. دادستانی کل انقلاب اسلامی ضمن انحلال حزب خائن توده ایران به کلیه اعضا و هواداران این حزب اخطار کرد که خود را به مراکز دادستانیهای انقلاب در تهران و شهرستانها معرفی کنند (ص ۱۱۵).

به این چند خبر نیز توجه بفرمایید:

«خبر بیماری و انتقال شما [آیت الله خمینی] به بیمارستان برای همه اعضای حزب توده ایران و هواداران آنها خبری سخت تکان دهنده و بسیار دردناک بود...» کمیته مرکزی حزب توده ایران. دبیروال: نورالدین کیانوری. مردم، شماره ۱۵۳، دوشنبه ۸ بهمن ماه ۱۳۵۸ (ص ۷۲)

«طبق پیام امام خمینی شهادت آیت الله سید محمد باقر صدر و همشیره ایشان به وسیله رژیم جنایتکار بعثی عراق مسلم شده است. ما این ضایعه را به امام خمینی و همه شیعیان جهان صمیمانه تسلیت می گوئیم.» مردم، شماره ۲۱۸، چهارشنبه ۳ اردیبهشت ماه ۱۳۵۹.

سالروز بازگشت امام به ایران گرامی باد. «امام آمد. این جمله کوتاه خبری، ثمر دادن ۲۵۰۰ سال نبرد خلقهای ایران، سرنگونی رژیم وابسته به امپریالیسم و تدارک نبرد آینده با امپریالیسم خونخوار را یک جا در خود دارد... ماجرای ۱۷ سال نبرد امام با شاه خائن، خود بخش مهمی از تاریخ معاصر ایران است.» (مردم، شماره ۱۵۶، پنجشنبه ۱۱ بهمن ماه ۱۳۵۸).

تلگرام تبریک کمیته مرکزی حزب توده ایران به امام خمینی: «کمیته مرکزی حزب توده ایران. عید قربان، عید بزرگ اسلامی را به حضور شما و همه مردم مسلمان ایران صمیمانه تبریک می گوئیم...» (مردم، شماره ۸۱، پنجشنبه ۱۰ آبان ماه ۱۳۵۸).

پیام تبریک کمیته مرکزی حزب توده ایران به مناسبت سالروز تولد امام خمینی: «... آرزومندیم که امام خمینی رهبر با تدبیر انقلاب، سالیان دراز بماند و با رهبری قاطع خود انقلاب را، که در این روزها در خطر جدی ست به پیش براند.» کمیته مرکزی حزب توده ایران، دبیر اول - کیانوری ۱۳۵۹/۲/۱۶ (مردم، شماره ۲۲۸، چهارشنبه ۱۷ اردیبهشت ۱۳۵۹).

## نوشتار ۲۰۰۷ - ۷

محمد ربوبی (Robubi, P. O. Box 23007, D-55051 Mainz, Germany)، صفحات ۳۳، بها (۴) این هفتمین «نوشتار» ی ست که آقای ربوبی از سال ۱۹۹۸ تا کنون منتشر کرده است (۱۹۹۸ - ۱، ۱۹۹۹ - ۲، ۲۰۰۰ - ۳، ۲۰۰۱ - ۴، ۲۰۰۳ - ۵، ۲۰۰۴ - ۶) هر یک از این نوشته ها مشتمل است بر ۴ تا ۶ مقاله.

در نوشتار شماره ۷ که اخیراً منتشر گردیده ایت این عنوانها را می خوانیم:

میلان گوندر: «ادبیات جهانی»، «تئوری رمان»، «رمان نویسی چیست؟»، «ویم فردریک هرمانس: شخصیت‌های ناخوشایند در رمان؛ هاینس اشلافر: «رمان، آخرین مرحله ادبیات»؛ ربرت فالر: خردمندی سحر و افسون و افسون زدایی جهان در ایدئولوژی عصر کنونی.

## ایران‌شهر

ماهنامه فرهنگی، سیاسی، هنری و اجتماعی

شماره ۴، فوریه ۲۰۱۳، بنیانگذار و مدیر مسؤول: بیژن خلیلی، زیر نظر شورای نویسندگان، صفحات ۶۶، ناشر: Ketab Corp 1419 Westwood Blvd. Los Angeles, CA 8190024، بهای اشتراک ۱۲ شماره، در داخل امریکا ۶۰ دلار، کانادا، ۱۲۰ دلار، امریکا ۱۵۰ دلار.

این است عنوان بعضی از مقاله های این شماره/یرانشهر: «به یادبود روزنامه نگار برجسته دکتر محمود عنایت: با نگین آمد و نگین ماند»: بیژن خلیلی؛ «خشونت گرایي و حمل اسلحه در امریکا. شرم و بیماری روانی»: پیرایه خلیلی؛ «مروری بر آنچه خمینی در پاریس به رسانه ها گفت و آنچه در تهران انجام داد؛ رهبر یک انقلاب، قدیس یا دوغگو»: دکتر مهدی آقازمانی؛ «رسانه های غربی در مواجهه با انقلاب ۵۷: تنبیل، شلخته و جوگیر شده»: مجید محمدی؛ «شاه نتوانسته بود ایدئولوژی ملی ایجاد کند»: دکتر هما محمودی؛ «انقلاب ایران به روایت آخرین سفیر شاه در لندن: بازخوانی آنچه در آستانه انقلاب در لندن در جریان بود به روایت پرویز راجی؛ مگه تبلیخونه شاه عباسه؟: محمود افهمی؛ در تغییر جنسیت شب پلدا!؛ حمید رضا رحیمی؛ شعری بی نظیر از بیداد؛ گزارشی از اجرای تئاتر «صیغه در کوپه» اثر هادی خرسندی در لس آنجلس؛ بازآفرینی دغدغه های یک ملت؛ «محاكمه کارتر»: مهندس عاشر آرام نیا؛ «روز شمار فرهنگ، هنر و سیاست ایران ۱۲ بهمن تا ۱۰ اسفند (فوریه ۲۰۱۳)»: «چشم انداز اقتصاد جهانی در سال ۲۰۱۳»: امین اکبریان؛ «تأثیر شعرای اروپایی در شعر معاصر ایران (بازخوانی فراز و نشیب ادبیات معاصر به روایت کتاب با چراغ و آینه»: قسمت دوم، نوشته دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی ...»

## گوهران

فصلنامه تخصصی شعر، شماره ۲۸ و ۲۹، زمستان ۱۳۹۱، ویژه شعر ناب.

صاحب امتیاز، مدیر مسؤول، و سردبیر: سعیده آشناسان، تهران، صندوق پستی ۱۳۹۷ - ۱۴۶۵۵، پخش انتشارات نیلوفر، پخش گزیده، صفحات: ۱۹۱، قیمت ۶۵۰۰ تومان

**فهرست: گوهریان** شیخ مصلح الدین سعدی شیرازی/ شطحیات؛ **ویژه شعر ناب:** حسن کچل گلخن تاب پادشاه، و شعر و شاعری. سعیده آشناسان/ نیماپوشیح، مجدالدین میرفخرایی...؛ **شعر ایران:** اصلاً شعر به چه دردی می خورد؟ ویکتو هوگو. دکتر محمد تقی غیائی/ غزل قصیده ای از اسماعیل خوبی... شاملو - این فرزند زنازاده شعر... هیوا مسیح: **شعر جهان:** کاوش در شعر سرزمین بایر. تی. اس. الیوت: اسطوره جام مقدس؛ دکتر رضا قنادان/ جمهوری شرف، شیموس هینی شاعر ایرلندی. مجتبی عبدالله نژاد؛ **معرفی کتاب:** سعیده آشناسان.

در زیر عنوان «شطحیات» آمده است: «اشاره: شطحیات چنان که معلوم است جمع مؤنث سالم شطح است و شطحیات در ادب فارسی، به ویژه سخنان عارفان و دانایان و خردمندان، بیشتر در گذشته دور در معنای کلمات قصار و گزیده سخنان بزرگان عرفان و ادب سخن پارسی آمده است.» «آنچه در ذیل آمده

گزیده ای از این دست شطحیات است با ذکر نام گوینده آن...»

۱ - آب چشم خویش نگاهدار تا در اندرون تو دریایی شود، چندان که در آن دریا دلی را بجویی بازنمایی «(تذکره الاولیاء)».

زنان را حال نیکوتر از ماست. زن به هر ماه پاک می شود و گاه باشد که در یک ماه دوبار پاک شود و از حیض غسل کند و ما د رهمه عمر، یک بار هم، پاک نمی شویم» (بایزید بسطامی).

«و در تبریز قطران نام شاعری را دیدم شعری نیک می گفت، اما زبان فارسی نیکو نمی دانست. پیش من آمد. دیوان منجیک و دیوان دقیقی بیاورد و پیش من بخواند و هر معنی که او مشکل بود از من پرسید. با او بگفتم و شرح آن بنوشت و اشعار خود بر من خواند.» (سفرنامه ناصر خسرو)

«خواهم که قیامت برخیزد تا خیمه خویش بر دوزخ زنم. دائم که دورخ چون مرا ببیند، سرد شود» (بایزید بسطامی)

ناگفته نماند که «شطحیات» در لغت فارسی دکتر معین به این شرح معنی شده است: «سخنانی که ظاهر آن خلاف شرع باشد و عرفای کامل در شدت وجد و حال آنها را بر زبان رانند، مانند «انالحق» گفتن حسین بن منصور حلاج.»

مقاله مفصل ۵۰ صفحه ای «عروض قدیم در برابر عروض جدید» نوشته ابوالحسن نجفی، به قول محمد جعفر محبوب، مقاله ای ست «پُر و پیمانه» که خواندن آن را به خوانندگان ایران شناسی توصیه می کنم.

هیوا مسیح در مقاله «شاملو، این فرزند زنازاده شعر و تغییر رتوریک شعر فارسی»، حاشیه ای بر این سخن استاد دکتر محمد رضا شفیعی کدکنی درباب شعر احمد شاملو نوشته است (ص ۱۳۴ - ۱۳۵) بحثی دقیق است درباره شعر شاملو و اظهار نظر شفیعی کدکنی درباره «فرزند زنازاده شعر». نویسنده مقاله می گوید: «... با این حال گمان می کنم یا دلم می خواهد آن را این طور تعبیر کنم که منظور استاد شعر شاملوست نه خود او. با این تعبیر که چون استاد کدکنی شعر شاملو را اساساً فرنگی می داند، یعنی ریشه هایش را، بنابراین آن را تلفیقی را که در شعر شاملو هست، شعر فرنگی به علاوه اندکی چاشنی شعر فارسی، آن نوع شعر (سپید) را محصول یا فرزند زنازاده می دانند... و استاد خرمشاهی گفتند: چه دفاع جانانه ای...» (ص ۱۴۳).

ناگفته نماند که نویسنده این سطور نیز وقتی کتاب با چراغ و آینه استاد شفیعی کدکنی را می خواندم و به این اظهار نظر «فرزند زنازاده شعر» وی رسیدم، هرگز به ذهنم نگذشت که وی شاملو را زنازاده نامیده است. براین مسلم بود که شعر او را به دلایلی که ذکر کرده «زنازاده» خوانده است. به هر حال مقاله هیوا مسیح مقاله ای ست خواندنی.

### بررسی کتاب

ویژه هنر و ادبیات، شماره ۷۳، دوره جدید، سال ۲۳، بهار ۱۳۹۲، P.O.Box 1174 Malibu, CA

90256-1174

the river Shahoor on the orders of Abu-Musa. The people of Susa presented the story to save Bahram's original resting-place and the monument in Susa is most probably built on the site of the royal chamber where Bahram's body was found in a sarcophagus, wearing his gold-brocaded tunic and his royal signet.

## Not a Salamander, a Phoenix

Bahram Gerami

Gerami writes that Parviz Mojtahedzadeh in his article "The Historical Geography of the Making of a State" (*Iranshenasi* 24:3) compares Iran to a *samandar* (salamander) because, once again, it rose from its own ashes. Shoja' al-Din Shafa likewise in his book *Tavallud-e Digar* ("Rebirth," published in Paris), writes that tomorrow's Iran will need a complete shake-up so it can rise afresh from its ashes like a salamander."

The author then explains that the *goqmus* (phoenix) was a mythical bird Herodotus described, but is not mentioned in Iranian mythology. In the Persian tradition, there are two definitions given for the *samandar*: 1) An amphibian creature like a gecko and 2) A mythical creature that lives in fire and often mentioned in classical poetry. The *goqmus* is said to have had a thousand-year life span, at the end of which it gathered wood and sang a mournful song. Then it flapped its wings so the wood would catch fire and it would be consumed; but out of its ashes would come its offspring.

The *goqmus* appears in the classical poetry of Naser Khosrow and Attar and in the modern poetry of Nima Yushej and Shafi'i Kadkani.

Suggesting a royal personage is due to the fact that in those days the invading armies would destroy anything related to the vanquished rulers. To prevent this, the patriots tried to pass off the royal shrine for a pious man; in this case Daniel, whom people had heard about from the Jews and was acceptable to the Arabas with their Abrahamic tradition. This writer does not know of a king buried in Susa by name. For circumstantial evidence Tabari's Annals shows the way. His report is briefly as follows:

Bahram V, known as Bahram-e-Gour, son of King Yazdegird, was brought up with the Arab satraps of Heerah, to the south of present day Iraq. The nobles of Iran chose another prince, called Khosrow, to succeed Yazdgird. Bahram proposed that the crown and the "gold-brocaded tunic" be put between two lions and the contenders try to take it. Khsrow refused the challenge and Bahram killed the lions, took the crown and put on the "gold-brocaded tunic", It is reported (by Yaqubi and Massudi) that Bahram was very fond of hunting and one day when chasing an onager 'disappeared' in marshlands never to be found. Tabari reports that Bahram fell into a well and was "dornwed". He then continues: "the Queen Mother called the well – diggers to dig the well, spent a lot of money; the diggers dug the well so thoroughly that the mud and earth taken out created great "hills" but Bahram was not to be found. The question arise:

1. Was the king hunting alone near a marshland?
2. Wha tkind of a marshland was it that Bahram's companions and, later, his army could not even find his corpse?
3. If he was drowned in a well, what kind of a well it was that from its excavation hills were formed but the king was not found?
4. Are the "great hills" a reference to the present day Hill of Susa?
5. What about the ring on Daniel's finger with "a crown between two lions"?"
6. The "gold-brocaded tunic," was it that of Bahram or that of a pious man?

Professor A. Kristensen believes that Bahram died a natural death. The present writer agrees with him and firmly believes that Bahram did not disappear in a marshland nor in a well but was "drowned" in

The story of Daniel is undoubtedly based on the Book of Daniel, the authority of which has been questioned by experts and considered unreliable. The points raised are:

1. In the first part of the book (1-6: Nebuchadrezzar, Darius I and Cyrus II) the narrative is in the third person whereas the second part (Babylonian exile) is narrated in the first person.
2. Parts of the Book ( 2: 4, 7:8) is in Aramaic and the rest of it is in the Hebrew; this suggests that the Book was probably compiled after the Babylonian exile.
3. The Book reports that Daniel lived. then during the reign of Darius the Mede and afterwards, Cyrus the Great. The fact is that Darius reigned after Cyrus.
4. Several scholars believe that the narratives of the Book do not belong to the 6<sup>th</sup> century BC but to the persecution of Jews during the reign of Antiochus II Epiphanes (circa 175-164/5 BC).
5. The Old Testament experts believe that the unknown author was probably inspired by the Ugaritic & Phoenician sources.
6. *Britanica* opines that the Book is apochryphal; of doubtful authority.
7. The authors of the Encyclopaedia of Religions consider the history parts of the Book problematic. They believe that chapters 7-12 were compiled during the Maccabean Revolt but chapters 11-12 represent the Hassidim view.
8. In the above – mentioned source, considering the inaccuracies of the royal dates' philosopher Porphyry believes that the Book was written during the time of Antiochus Epiphanes. The same sources believe that the Book was compiled by four authors.

Considering the above – referred to facts the present writer cannot reasonably believe that Daniel the Wise is buried in Susa.

If the corpse, clad in gold-brocade, kept in a sarcophagus, in a locked and sealed chamber inside the royal palace of Susa does not belong to Daniel, who could be the royal personage found there?



man whose prayers for rain in the dry years were favourably responded to. He was from Iraq and he was called “Daniel the Wise”. Abu-Musa reported the case to caliph Umar who instructed him to “wrap him in a shroud and bury him where no one could have access to him and wear the ring”. Abu- Musa ordered that the river Shahoor, be diverted, a grave was dug in the dry-bed, wrapped the corpse in a shroud and covered the grave with heavy stones and once more turned the river to its original bed. The corpse was “drowned” in the river where no one could reach it. Thus, as from the year 639 A.D. the story of Daniel found currency. The present writer believes that the Muslim historians narrative raises a few questions.

1. According to the book of Daniel, he lived during the reign of Cyrus the Great (circa 550 B.C.). The question is this: “Could a corpse and the tunic of gold brocade remain intact after a period of over eleven centuries?”
2. Would a pious man who was about eighty years old not return to his homeland (Jerusalem) when the opportunity was offered? Or at least remain amongst his friends in Babylon? And chose to retire in Susa? (On this point, see Nehemia, 2: 1-3).
3. The Jews buried their dead in a cave or in a place out of town (Judaica), and this is not how the supposed body of Daniel was found, i.e. not buried or wrapped in a shroud.)
4. In the Book of Daniel, he is a foreteller and an interpreter of dreams, whereas according to the elders of Susa he was a man whose prayer for rain away granted.
5. A pious man like Daniel would customarily be buried where his grave was accessible to his followers to visit him and being buried in a chamber of utmost security in a royal palace would make him most inaccessible to them.
6. The sarcophagus, with all the cost of hewing the stone etc, was in that period only a burial for the kings of Iran, as is evidenced by the still existing sarcophaguses in Persepolis.

**B. Other sources: Judaica, Britannica, Encyclopaedia of Religions, the Book of Daniel.**

After this long introduction, the lead article in the current *Iranshenasi* addresses three issues: 1) Ayni and changing “Persian” to “Tajik”; 2) Ayni and the demarcation of the Uzbekistan-Tajikistan boundary; and 3) Ayni and the switch from Perso-Arabic alphabet to Cyrillic. Matini studies Ayni’s “Samples of Tajik Literature” (Moscow, 1926) and a letter who has written to his son, Kamal (1949). Ayni called all Persian writers from Rudaki onward “Tajik,” and defended his views at different conferences. On the second issue Matini writes Ayni’s cartography puts Persian-speaking cities like Bokhara and Samarqand in Uzbekistan where Turkish is used. In changing the alphabet, Ayni was following the Stalinist policies of making all means of written communication in the Soviet Republics Cyrillic.

The influence of Stalinist terror cannot be underestimated in forcing scholars to implement Soviet cultural policy. A number of the members of the Communist Party of Tajikistan into wrote a letter to Stalin in opposition to the boundary between Tajikistan and Uzbekistan. It is reported that all of them but Ayni were executed.

## Quest for the Identity of the Monument Called “Daniel of Susa”<sup>\*</sup>

M. A. R. Taleghany

The ancient royal city of Susa, was captured by the advancing Muslim armies in the year 17 A. H. (circa 639 A.D.). The city was plundered, as usual. The commander of the invading army, Abu Musa then entered the royal palace and his men were going through chambers collecting treasures.

### A. Muslim Sources:

‘Abu-Musa came across a chamber where the doors were locked and sealed. On his order the lock and seal were broken. On entry, they found a sarcophagus in which was laid a corpse clad only in a “gold-brocaded tunic and had a ring on one of his fingers; the emblem on the ring was “a crown between two lions.” Abu-Musa asked about the man to be told that he was a

<sup>\*</sup> The abstract is prepared by the author.

Then they asked Matini to read their article and give his unbiased assessment of it. He wrote back he was not an authority on Tajik language and literature or the history of Takistan. He was merely an avid student of the Persian language and the Perso-Arabic alphabet the two peoples shared for many centuries. Thus when during the Gorbachev era, the Tajik journal *Peyvand* (1989) announced the Republic of Tajikistan was supporting the teaching of Persian literacy and the printing of books in Perso-Arabic, he sent his congratulation in the winter of via the head of the Institute of Oriental studies. He also participated in a symposium on the minstrel/poet Barbad in Dushanbe and was present at the unveiling of a statue of him.

Then Matini went on to summarize points he made in his 1987 article "Farsi Language." He noted, for example, from the ninth century on poets and other writers used the word "Farsi" or "Parsi" in their works. Only rarely was "Parsi Dari" or "Dari" mentioned; but these were synonymous with "Farsi." *Encyclopedia Britannica* (1929) identified the language of Iran, Afghanistan, and Russian Turkestan (Tajikistan) as Persian; however in the 1985 edition, the entry "Farsi Language" took the place of "Persian Language." This change in a reputable reference work would understandably lead readers to think Farsi, Dari, and Tajiki were separate languages like Arabic and Turkish.

As was said, Mas'ud Hoseynipur and Azita Hamdani wanted Matini's judgment on Sadr al-Din Ayni. Was he a traitor or a national hero? Matini explained to them he was not one to use the term "traitor" so lightly. The accusation had to be proven in court where the accused could confront his accusers and defend himself. With Ayni having died sixty years ago, no such access is possible. We do have only the works of Ayni and writings both for and against him. We know Ayni was born in a village 50 km. from Bokhara where attended school and wrote two books. Towards the end of the reign of the Amir of Bokhara, he was imprisoned, beaten, and tortured for holding views against the ruler. So it comes as no surprise that Ayni saw the Bolshevik Revolution of 1917, which removed the Amir from power, as a great blessing. In Matini's view Ayni composed revolutionary poetry and joined the Communists without knowing anything about them. Ayni rose so high in the Communist hierarchy that, before his death, the capital of Tajikistan boasted a university, a public park, a square, a boulevard, and even a municipal opera house named after him. He was also appointed as head of the Tajikistan Academy of Sciences.

## Abstracts of Persian Articles<sup>\*</sup>

### Sadr al-Din Ayni, the Persian Language, and Tajikistan

Jalal Matini

Mas'ud Hoseynipur and Azita Hamdani in an article published in this issue of the *Iranshenasi* speak of something that Matini was not aware of. They refer to an article "Farsi Language" (*Iran Nameh* 1987), in which Matini, while condemning the practice of referring to the language commonly known as "Persian" as "Tajiki," takes to task ideologically motivated politicians, writers, and fabricators of history for engaging in a canny kind of cultural separatism. The two writers add Matini's article caused such an uproar in Tajikistan that, according to M. J. Shokuri's book "Khorosan is Here," young people were moved to call the poet and writer Sadr al-Din Ayni (aka. Sadriddin, 1878-1954) a traitor for uprooting their people, language, literature, and culture from their origins in Iran. Several years later in 2012, an article of theirs appeared in the journal *Bokhara*, which was devoted to Tajikistan. This time young people had a different reaction; they said the authors were completely wrong about Ayni, whom they considered a hero. Tajiks attacked the editor of the journal in Tehran.

\* All translations, unless otherwise stated, are by Paul Sprachman.



# ***ENCYCLOPÆDIA IRANICA***

Edited by  
Ehsan Yarshater

Center for Iranian Studies  
Columbia University

**Volume XV**  
**JOČI—KĀŠĠARI**

Published by  
ENCYCLOPÆDIA IRANICA  
FOUNDATION  
New York

Distributed by  
EISENBRAUNS INC.  
Winona Lake, Indiana  
eisenbrauns.com  
(574) 269-2011

Please visit our new website at  
**[www.iranicaonline.org](http://www.iranicaonline.org)**

**Contents**  
Iranshenasi  
New Series  
Vol. XXV, No. 2, Summer 2013

**Persian**

Articles	205
Selections	344
Book Reviews	375
Short Reviews	398

**English**

Abstracts of Persian Articles by:

Jalal Matini	Sadr al-Din Ayni, the Persian Language, and Tajikistan	9
M. A. R. Taleghany	Quest for the Identity of the Monument Called “Daniel of Susa”?	11
Bahram Gramy	Not a Salamander, a Phoenix	15

# *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

Djalel 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 \$ 75.00 for individuals, \$ 65.00 for students,  
and \$ 200 for institutions.**

**The price includes postage in the U. S.**

**For foreign mailing (Air Mail), add \$ 24 for Canada, \$ 48 for other countries**

# *Iranshenasi*

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES

New Series

---

Abstracts of Persian Articles by:

Bahram Gramy  
Jalal Matini  
M.A.R. Taleghany

---

Vol. XXV, No. 2, Summer 2013