

ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

مقاله‌ها:

ایرج پارسى نژاد

میرزاملکم خان: منتقد ادبی

نادر نادر پور

مشرق در غربت و غربت در مغرب

داریوش آشوری

شرق و غرب

داریوش شایگان

هانری کرین: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی

چنگیز پهلوان

کالبد شکافی يك بزرگداشت

عباس امانت

در جستجوی روز رستاخیز

حورا یآوری

تکنیک های روانکاوی در ادبیات داستانی ایران

سیمین بهبهانی

در انتظار باران

ژان دورینگ

مفهوم سنت در موسیقی معاصر ایران

نقد و بررسی کتاب :

جان والبریج

دانش و اشراق

داریوش طلائی

هنرموسیقی ایرانی

سید ولی رضا نصر

اقتدار در اسلام

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

سردبیر:

داریوش شایگان

دبیر نقد و بررسی کتاب:

احمد کریمی حکاک

مدیر:

هرمز حکمت

گروه دبیران:

داریوش آشوری

چنگیز پهلوان

شاهرخ مسکوب

گروه مشاوران:

گیتی آذری، دانشگاه کالیفرنیا - برکل

پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیویورک

راجر سیوری، دانشگاه تورنتو

ریچارد فرای، دانشگاه هاروارد

محمدجعفر محبوب

سیدحسین نصر، دانشگاه جورج واشینگتن

احسان بارشاطر، دانشگاه کلمبیا

بنیاد مطالعات ایران که در سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱ م) بر طبق قوانین ایالت نیویورک تشکیل شده و به ثبت رسیده، مؤسسه‌ای است غیرانتفاعی و غیرسیاسی برای پژوهش درباره میراث فرهنگی و شناساندن جلوه‌های عالی هنر، ادب، تاریخ و تمدن ایران. این بنیاد مشمول قوانین «معافیت مالیاتی» ایالات متحده آمریکا است.

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

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

نامه‌ها به‌عنوان سردبیر مجله به نشانی زیر فرستاده شود:

Editor, Iran Nameh

4343 Montgomery Ave., Suite 200

Bethesda, MD 20814, U.S.A.

تلفن: ۱۹۹۰-۶۵۷-۳۰۱

بهای اشتراك

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۳۰ دلار، برای دانشجویان ۱۸ دلار، برای مؤسسات ۵۵ دلار

برای سایر کشورها هزینه پست به شرح زیر افزوده می شود:

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

با پست هوایی: کانادا ۱۲ دلار، اروپا ۲۲ دلار، آسیا و آفریقا ۲۹/۵ دلار

فهرست

سال دهم، شماره ۲، بهار ۱۳۷۱

مقاله ها:

- | | | |
|-----|-----------------|--|
| ۲۲۵ | ایرج پارسى نژاد | میرزاملکم خان: منتقد ادبی |
| ۲۵۱ | نادر نادرپور | مشرق درغربت و غربت در مغرب |
| ۲۶۵ | داریوش آشوری | شرق و غرب |
| ۲۸۰ | داریوش شایگان | هانری کربن: آفاق تفکر معنوی دراسلام ایرانی |
| ۲۹۷ | چنگیز پهلوان | کالبد شکافی یک بزرگداشت |
| ۳۲۴ | عباس امانت | در جستجوی روز رستاخیز |
| ۳۴۳ | حورا یاورى | تکنیک‌های روانکاوی در ادبیات داستانی ایران |
| ۳۵۸ | سیمین بهبانی | در انتظار باران |
| ۳۶۸ | ژان دورینگ | مفهوم سنت در موسیقی معاصر ایران |
| | | نقد و بررسی کتاب : |
| ۳۷۹ | جان والبریج | دانش و اشراق |
| ۳۸۴ | داریوش طلایی | هنرموسیقی ایرانی |
| ۳۸۸ | سید ولی رضا نصر | اقتدار در اسلام |
| ۳۹۳ | | نامه ها و نظر ها |
| ۳۹۷ | | بنیاد در سال گذشته |
| ۴۰۰ | | یاد رفتگان |
| ۴۰۲ | | کتاب ها و نشریات رسیده |
- ترجمه خلاصه مقاله ها به انگلیسی

سال نو بر شما فرخنده باد

ایران نامه

بهار ایران

از کوه بر شدند خروشان سحابها
غلطان شدند از بر البرز آبها

دوشینه، بادهای تر از سوی بوستان
بر روی مازدند، سحرگه کلابها

چون صد هزار جام بلورین واژگون
برآبدان ز ریزش باران، حبابها

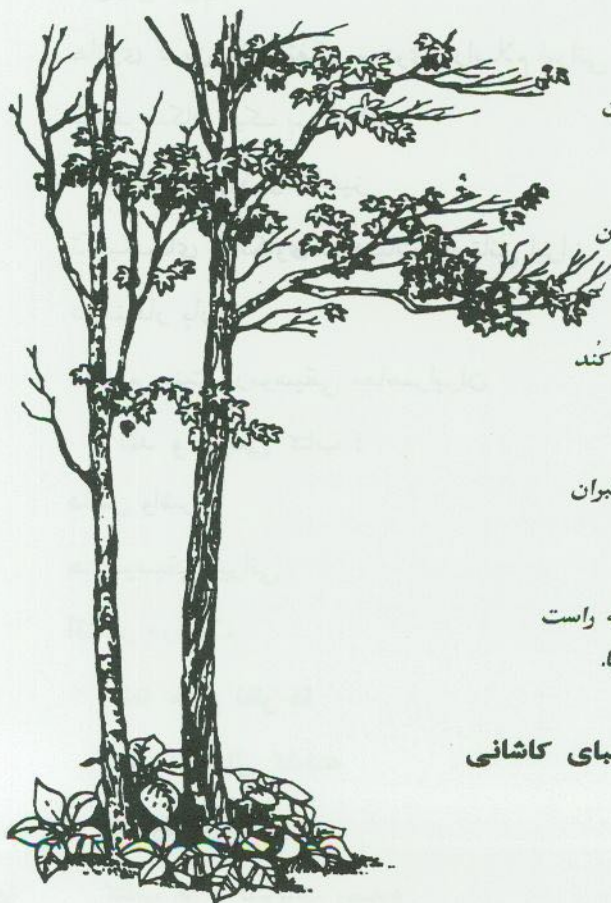
وقت سحر ز بانگ نوازنده بلبلان
برهر کرانه، ساخته بینی ربابها

قمری چو بر چنار سوالی همی کند
بلبل زسروین دهد اورا جوابها

کوئی دمیده هرطرف از روی دلبران
درسایه گاه بیدبنان آفتابها

زین فصل و بابها که کتاب زمانه راست
تو اختیار فصل طرب کن ز بابها.

صبای کاشانی



ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

سال دهم، شماره ۲

بهار ۱۳۷۱ (۱۹۹۲)

ایرج پارسى نژاد*

میرزا ملکم خان : منتقد ادبی

میرزا ملکم خان ناظم الدوله (۱۲۴۹-۱۳۲۶هـ/۱۸۳۲-۱۹۰۸م) فرزند میرزا یعقوب، از ارمنیان آزاد اندیش جلفای اصفهان، بود. میرزا یعقوب با زبان و فرهنگ فرانسه ودانش و مدنیت جدید آشنائی داشت. نوشته‌های بازمانده از او، از جمله رسالهٔ *افزایش ثروت*، نشان دهندهٔ توجه او به مبانی اقتصاد جدید و تأثیر سرمایه‌های داخلی و خارجی در پیشرفت اقتصاد کشور است. همچنین رساله‌ای که به صورت «عریضه» به ناصرالدین شاه نوشته و او را به تأسیس «کنسلیطوسیون»، یعنی استقرار دولت منتظم و حکومت برپایهٔ اصول قانون، برانگیخته، از هشیاری تاریخی او خبر می‌دهد.

میرزا یعقوب پسر خود ملکم را درده سالگی برای تحصیل روانهٔ پاریس کرد. ملکم در آنجا هوش و استعداد بسیار در آموختن زبان فرانسه و علوم طبیعی و ریاضی و مطالعهٔ آثار فیلسوفان و متفکران انقلاب بزرگ فرانسه، ولتر، روسو و منتسکیونشان داد، تا آنجا که ستایش وزیر امور خارجهٔ فرانسه را برانگیخت.

* استاد زبان و ادبیات در دانشگاه مطالعات خارجی توکیو.

دربازگشت ازین سفر بود که دروزارت خارجه به عنوان مترجم استخدام شد (۱۲۶۷هـ) و سال بعد، پس از تأسیس مدرسه دارالفنون، کارمترجمی معلمان اروپایی و همچنین تدریس ریاضی را در آنجا برعهده گرفت. درسفر فرّخ خان امین الدوله به پاریس برای مذاکره درباره عهدهنامه صلح ایران و انگلیس به میانجیگری ناپلئون سوم، به عنوان مترجم و مشاور، او را همراهی کرد (۱۲۷۳هـ). در بازگشت ازین سفر بود که به مقام «مترجم مخصوص» و «آجودان اعلیحضرت» رسید (۱۲۷۵هـ).

ملکم ازین زمان فعالیت سیاسی خود را آغاز کرد. نخستین طرح اصلاح حکومت را در رساله‌ای به نام *دفترتنظیمات* به شاه داد و اولین مجمع سیاسی یعنی «فراموشخانه» را بنیاد کرد که هدفش گویا ترویج اندیشه اصلاحات و تبلیغ اصول حقوق بشر و تعلیم همکاری جمعی و تلاش دراستقرار حکومت قانون بود. اما فعالیت جمعی و مخفی اعضای آن مجمع رجال سیاسی و روحانیان را هراسان کرد، تا آن جا که به تحریک ایشان شاه نیز نگران شد و دستور انحلال فراموشخانه را داد. درپی آن ملکم و پدرش میرزا یعقوب را از ایران راندند و به بغداد تبعید کردند (۱۲۷۸هـ)، اما به علت شکایت دولت عثمانی آنان را از بغداد نیز بیرون راندند. سرانجام، با شفاعت میرزا حسین خان مشیرالدوله، سفیر ایران در عثمانی، ملکم بخشوده و راهی استانبول شد (۱۲۷۹هـ) و بعد به سمت مستشار سفارت ایران برگزیده شد و تا ۱۲۸۸هـ یعنی ده سالی درین سمت بود. میرزا یعقوب نیز با پادرمیانی میرزا یوسف خان، کاردار سفارت ایران در سن پترزبورگ، به آن شهر فراخوانده شد و به مشاورت سفارت ایران ده سالی (تا ۱۲۹۸هـ) در آن دیار ماند و از آن جا به استانبول رفت و در آن جا بود تا درگذشت.

اقامت ده ساله ملکم در استانبول او را با اصلاحات عصر تنظیمات آن کشور و همچنین سیاستمداران روشن اندیش چون مدحت پاشا، فواد پاشا، و عالی پاشا و نویسنده‌ای روشنفکر چون نامق کمال آشنا کرد. رساله‌های *شیخ وزیر* و *مبداء ترقی* و همچنین رساله‌ای در دفاع از تغییر الفبای فارسی حاصل اقامت این سال‌های ملکم در استانبول است. درین زمان است که ملکم با هانریت، دختر یک کشیش ارمنی، ازدواج می‌کند.

با صادرات مشیرالدوله دوران عزت و ترقی ملکم نیز فرا می‌رسد. او را به تهران فرا می‌خوانند (۱۲۸۸هـ) و منصب مستشار صدارت می‌بخشند و «ناظم الملک» لقب می‌دهند. وی چند ماهی بعد برای تدارک نخستین سفر ناصرالدین

شاه به اروپا، به عنوان وزیرمختار ایران در لندن، راهی انگلیس می‌شود (۱۲۸۹ هـ) و پس از ده سال به مقام سفیرکبیری می‌رسد و القاب «پرنس» و «ناظم الدوله» می‌گیرد.

مأموریت شانزده ساله درلندن به ملکم فرصت می‌دهد تا با افکار فیلسوفان انگلیسی، به ویژه فلسفه تحقیقی (positivism) اگوست کنت و با نویسندگان انگلیسی از جمله جان استوارت میل آشنا شود و بخش‌هایی از کتاب او در آزادی (On Liberty) را به فارسی ترجمه کند.

با پیش آمدن قضیه امتیازنامه لاتاری، ملکم مغضوب شاه می‌شود و مقام و القاب خود را از دست می‌دهد و از تمام کارهای دولتی برکنار می‌شود (۱۳۰۶ هـ). در پی این ماجراست که ملکم علیه دربار و دولت ایران عصیان می‌کند و با نشر روزنامه قانون به تبلیغ حکومت قانون و انتقاد از فساد دربار و وزیران ایران می‌پردازد و برای نخستین بار گروهی از نخبگان ایران را با مفهوم قانون و حکومت قانون آشنا می‌کند. این گفته او که «ایام بیکاری بنده گاهی بهترین وسیله خدمت بوده»^۶ گواه آگاهی او به این تأثیر است.

پس از کشته شدن ناصرالدین شاه و در دوران پادشاهی مظفرالدین شاه و صادرات امین‌الدوله است که ملکم خان بار دیگر به خدمت دولت دعوت می‌شود و به سفارت ایران در ایتالیا می‌رود (۱۳۱۷ هـ) و همچنان در این مقام می‌ماند تا سرانجام در هفتاد و دو سالگی در سویس در می‌گذرد (۱۳۲۶ هـ).

آرا و افکار ملکم

درباره آرا و افکار و شخصیت ملکم داوری‌های متفاوت و متضاد بسیار شده و تاکنون هر که درباره او پژوهش کرده ازین داوری‌ها نیز سخن رانده است. درین جا حوزه محدود تحقیق ما، که منحصر به نظریات انتقادی ملکم در قلمرو ادبیات است، مجال بررسی این آرا و عقاید متفاوت را نمی‌دهد. ناگزیر تنها اشاره‌ای به آنها می‌کنیم.

اگر از نظر عوامانه اشخاصی از نوع ظل السلطان، شاهزاده مستبد قاجار، بگذریم که ملکم را با افلاطون و ارسطاطالیس مقایسه می‌کند^۷، نظر دیگری از مخبر السلطنه هدایت، وزیر علوم وقت، نیز عالمانه‌تر از اونست که می‌گوید: «آنچه ملکم می‌نوشت به عبارت دیگر در گلستان و بوستان هست»^۸ حتی محمد قزوینی از او به عنوان «نمونه عاقبت و جهل مطلق ... این ارمنی بامبول زن طرار» یاد می‌کند^۹ و هما ناطق، که از دوگانگی ملکم در گفتار و کردار خشمگین

است، درجائی او را در خدمت استعمار می‌داند^{۱۰} و در جای دیگر او را نظریه‌پرداز و بنیانگذار واقعی حکومت اسلامی در ایران می‌شناسد.^{۱۱}

اما قولی که جملگی برآند رذایل اخلاقی ملکم و حرص او به مال و مقام است، تا آن جا که پرده برفضایل علمی‌اش می‌کشد و حتی حیات سیاسی‌اش را به خطر می‌اندازد و موجب طردش از دستگاه حکومت می‌شود. با این همه، واقعیتی که نمی‌توان در آن شک کرد همان علم ملکم است، هر چند که به قولی «عالم بی‌عمل است.» اما واقعیت علم ملکم را گذشته از اینکه متفکران همزمانش از میرزا فتحعلی آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی گرفته تا میرزا عبدالرحیم طالبوف و زین‌العابدین مراغه‌ای و دیگران ستوده‌اند،^{۱۲} حتی محمدحسن خان اعتبار السلطنه نیز با آنکه او را «حقه باز و شارلاتان» می‌خواند^{۱۳} نمی‌تواند انکار کند که «اگر چه ملکم عالم بی‌عمل است و زنبور بی‌عسل، در صورتی که متصف به صفات رذیله است، پلتیک دانی او را نمی‌توان انکار کرد. در وقت^{۱۴}ی که غرض و مرضی نداشته باشد ناصح خوبی است و راهنمای ماهری.»

و اما علم ملکم چیست؟ فریدون آدمیت به روشنی آن را توضیح می‌دهد: «در زمان خود و تامت‌ها بعد مبرزترین کسی بود که در ایران اصول عقاید سیاسی جدید و فلسفه حکومت را آموخته بود. نوشته‌هایش از تعمق و معرفت او به اصول علمی سیاست مژدن و فن قانونگزاری حکایت می‌کند. او را برجسته‌ترین جامعه‌شناس رفتار اجتماعی ایران در قرن نوزدهم می‌دانیم»^{۱۵} تا آن جا که در جامعه‌های شرقی قرن نوزدهم «در دانش سیاسی و فلسفه حکومت غربی شاید کمتر کسی را می‌توان در مقام میرزا ملکم خان یافت.»^{۱۶}

نثر ملکم

بررسی میراث ملکم در حوزه نقد ادبی، که موضوع پژوهش ماست، نیازمند آشنائی با تجربه او در کار ترجمه و نویسندگی است که تفکر انتقادی او را درباره ادبیات فراهم آورده است.

گفتیم که نخستین کار ملکم پس از بازگشتن به ایران مترجمی معلمان اروپائی در مدرسه دارالفنون و همچنین ترجمه مکاتبات دستگاه صدر اعظم و دربار بود. دقت لازم در کاربرد کلمات فارسی در مقابل الفاظ خارجی به تدریج ذوق و قریحه ملکم را در سنجش کلمات پرورش داد تا آن جا که موجب شد

از هرگونه تکرار و پُرگوئی معمول نویسندگان زمانه پرهیزد و کلام را جز برای ادای معنی به کار نبرد. چنانکه می‌دانیم به کار بردن لغات مترادف و عبارات زائد و بی‌معنی و قرینه‌سازی و سجع پردازی برای تاکید و تزیین کلام از مشخصات نثرمنشیانۀ فارسی عصر ملکم بود و دلالت بر فضل و کمال نویسنده داشت. دوری ملکم از محیط آموزشی ایران از سنین خردسالی نه تنها ذهن او را اسیر قالب‌های سنتی ادب فارسی نکرد، بلکه برخوردار از آموزش اروپائی تفکر منطقی را در ذهن ملکم جوان پرورش داد و به او آموخت که با بهره‌گیری از خرد خود بیندیشد و از یاهو‌گویی، که معمول فضلالی زمانه بود، پرهیزد.

مأموریت‌های سیاسی ملکم در خارج از کشور و تهیه گزارش‌های رسمی ازین مأموریت‌ها نیز دقت او را در بیان فکر و توجه به ظرائف معنائی کلمات بیشتر کرد و مجموعاً موجب شد تا او در فن نویسندگی از درازگوئی و قرینه‌سازی و ذکر عناوین و القاب و تعارفات تملق آمیز و اشعار فارسی و عربی و آیات قرآنی و احادیث و اخبار اسلامی دوری کند و به ایجازی گویا و رسا دست یابد.

حقیقت آن است که تکلف و تصنعی که میراث نثر نویسان کلاسیک فارسی است در نثرمنشیانۀ رجال ادیب پیش از ملکم و یا همزمان او، حتی کسانی چون قائم مقام فراهانی، فرهاد میرزا معتمدالدوله، حسنعلی خان امیرنظام گروسی و میرزا علی خان امین‌الدوله که به ساده نویسی شهرت یافته‌اند، کمابیش همچنان باقی بود. اما نثر ملکم نه تنها در مقالات روزنامه قانون که در رساله‌های مستقل او نیز به سادگی گفتار کاملاً نزدیک شده و در آن از تصنعات منشیانه کوچکترین نشانی نیست زیرا او در پی بیان مطالبی است که لفاظی و سخن پردازی را بر نمی‌تابد و کمال دقت را در کاربرد کلمات سنجیده طلب می‌کند.

اما هنر ملکم تنها در آن نبود که به جای عبارت پردازی‌های بی‌معنی منشیانه نثر ساده و گویا و پُر مفهوم خود را جایگزین کند، بلکه او از قابلیت‌های زبان فارسی در بیان مفاهیم جدید غربی در حقوق و سیاست و جامعه‌شناسی بیشترین بهره را گرفت و در مقالات خود تعبیرات تازه سیاسی و اجتماعی آورد که برای نویسندگان پس از او نیز بسیار سودمند بود. چنین امتیازاتی موجب شد که ملکم در نثر فارسی «صاحب مکتب» شناخته شود و بهار آن را با عنوان «مکتب ملکم» مشخص کند.^{۱۷}

اصلاح خط و تغییر الفبا

عاملی که ذهن ملکم را همچون روشنگران دیگر در اصلاح خط و تغییر الفبا

به خود مشغول کرده بود، بیسوادی مردم ایران و کشورهای اسلامی بود که آن را موجب اصلی نادانی و عقب ماندگی مادی و معنوی و محرومیت از علوم و فنون جدید می دانستند و می پنداشتند تنها آسان کردن الفبا مشکل مردم بیسواد این کشورها را به سرعت حل خواهد کرد و راه را برای ترقی و تمدن ایشان هموار خواهد ساخت.

شک نیست که این عقیده را باید یکی از عناصر اصلی روشنگری و ترقی خواهی روشنگران ایران دانست و نباید پس از گذشت بیش از صدسال که کمابیش بطلان این نظریه ثابت شده به تخطئه آن پرداخت.

اساساً معیار داوری در ارزیابی اندیشه روشنگران ایرانی جهت تاریخی عمل ایشان باید باشد که در سمت محو نادانی و واپس ماندگی و در جهت دانش و پیشرفت حرکت می کند و گرنه در بررسی مجموعه افکار همه متفکران ترقی خواه جهان در طول زمان و تجربه های فراوان آنان البته خطاها و بدفهمی های بسیار می توان یافت.

مبتکر تغییر خط میرزا فتحعلی آخوندزاده بود. ملکم به دنبال او آمد. آخوندزاده از تائید و پیشنهادهای اصلاحی او استقبال کرد، اما سرانجام هیچ یک به هدف خود نرسیدند و در ناکامی خود همدرد شدند. در واقع علت اساسی توجه و احترام بسیاری از روشنگران ایرانی، از آخوندزاده و میرزا آقاخان کرمانی گرفته تا طالبوف و زین العابدین مراغه ای، به ملکم گذشته از مقالات روزنامه *قانون*، تلاش او در اصلاح خط بود، و گرنه هیچ گونه شباهتی در منش و اخلاق بین آن بزرگواران آزاده با ملکم سیاستمدار وجود نداشت.

آخوندزاده نخستین بار رساله *القباء جدید برای تحریرات السنة اسلامیة* که عبارت از عربی و فارسی و ترکی است را نوشت (۱۲۷۴هـ/۱۸۵۷م) و آن را برای وزیران علوم ایران و عثمانی فرستاد، اما به آن اعتنائی نشد. در طرح الفبای جدید آخوندزاده حروف بر اساس شکلشان متمایز می شوند و حرکات، یعنی اعراب، جزو حروف کنار آنها نوشته می شوند.

پنج سال بعد طاهر منیف پاشا (۱۸۳۰-۱۹۱۰م) وزیر عصر تنظیمات عثمانی، به فکر اصلاح الفبای ترکی افتاد و درین زمینه طرح خود را پیشنهاد کرد. آخوندزاده از آن استقبال کرد و آن را فرصتی برای تحقق طرح پیشین خود دانست و روانه استانبول شد (۱۲۸۰هـ/۱۸۶۳م)، اما «جمعیت علمیه عثمانیه» طرح او را نپسندید. ایراد آنان این بود که در طرح آخوندزاده حروف در ترکیب کلمات همچنان به هم متصل است و این مسأله در کار چاپ ایجاد اشکال می کند.

جواب آخوندزاده این بود:

گفتم که در این صورت باید تغییر کلی به الف باء سابق داده شود، یعنی حروف الفباء اسلام نیز مانند حروف خطوط یورپائیان باید مقطعه باشند و خط از طرف دست چپ به طرف دست راست نوشته شود و نقطه‌ها بالکلیه ساقط گردند و اشکال حروف از الف باء لاطین انتخاب گردد و حروف مصوتة کلا در پهلوی حروف صامتة مرقوم شوند. خلاصه الفبای سیلابی مبدل به الفباء آلفابتی بشود.

ملکم که درین زمان مستشار سفارت ایران در استانبول بود، با آخوندزاده از نزدیک آشنا شد و به افکار او پی برد و خود به فکر اصلاح خط افتاد و رسالهٔ شیخ وزیر را نوشت (۱۲۸۵) این رساله به صورت مناظره‌ای بین شیخ سنت پرست و مخالف اصلاح الفباء و وزیرنوادیش و ترقی خواه و هوادار اصلاح الفبا تنظیم شده و قلم طنز آمیز ملکم، جای جای، خشک اندیشی و نادانی را به مسخره گرفته است.

بنیاد استدلال وزیر بر ضرورت قبول علم و مدنیت جدید در کشورهای اسلامی است. این علم برخلاف معمول جامعه‌های اسلامی در گذشته تنها نباید در انحصار خواص باشد، بلکه مانند کشورهای پیشرفتهٔ اروپائی عامهٔ مردم نیز باید از آن برخوردار شوند. برای این منظور باید مشکل خط را آسان کرد تا عامهٔ مردم بتوانند به سادگی آن را فراگیرند و عالم و دانا شوند و ترقی کنند و از ضعف و ذلت کنونی به درآیند. وزیر می‌گوید:

علوم و صنایع اهل فرنگ حاصل چندین هزار سال اجتهاد بنی آدم است ... بدون اصول تمدن ایشان هرگز از برای ما ممکن نخواهد بود که بتوانیم ممالک خود را به پایهٔ آبادی ولایت آنها برسانیم ... هر وقت خواسته‌ایم که اصول ترقی این عهد را اجرا کنیم علمای ما فریاد بزرده اند که ما کافر شده‌ایم، ولی ما باید بدانیم که اگر از آیین تمدن خود را بری نگاه داریم دول خارجه به واسطهٔ چنان آیین بر ما صد قسم تفوق پیدا می‌کنند و می‌آیند حقوق ما را یک یک پایمال می‌نمایند ... یا باید علمای اسلام به ما اذن بدهند که اصول قدرت فرنگستان را اخذ نماییم یا از آسمان چند فوج فرشته بیاورند که ما را از استیلائی قدرت فرنگ نجات بدهند.

آن گاه که شیخ می‌پذیرد که «زور و اعتبار و معنی ملل بلاشک بسته به مراتب علوم ایشان است» وزیر به گمان خود دست روی علت اصلی می‌گذارد که آسان

القبای لاتین و دشواری الفبای عربی باشد و می گوید ازین روست که «شاگردهای فرنگی در بیست روز جمیع کتب خود را می خوانند و شاگردهای ما بعد از ده سال تحصیل باز نخواهند توانست که کتب ما را بی غلط بخوانند». بعد وزیر، که همان ملکم باشد، معایب خط را توضیح می دهد و پیشنهاد می کند که باید برای سهولت چاپ حروف را منقطع نوشت و شکل حروف را بر ترکیب واحد گذاشت و اعراب را داخل کلمه کرد.

برتری اصول طرح پیشنهادی ملکم بر طرح آخوندزاده این است که نوشتن حروف به صورت ناپیوسته توصیه شده است، درحالی که امتیاز طرح آخوندزاده در حذف نقطه از حروف است.

ملکم رساله شیخ وزیر را برای آخوندزاده فرستاد. آخوندزاده آن را ستایش کرد، اما بر به جا ماندن نقطه حروف ایراد گرفت و یادآور شد که «اگر خط از طرف چپ به طرف راست تغییر یابد، آن وقت حروف مقطعه شما دیگر هیچ عیب نخواهد داشت. نقطه ها نیز کلاً افکنده خواهد شد، اعراب نیز کلاً داخل خواهد بود.»^{۲۰}

در این زمان انتشار نامه شارل میسر، مشاور فرانسوی فواد پاشا، صدر اعظم عثمانی، که از تغییر الفبای ترکی به لاتینی حمایت کرده بود، ملکم را برمی انگیزد که نامه ای در تائید او به روزنامه حقیقت چاپ استانبول بنویسد و منشاء اصلی فقر و ناتوانی و عقب ماندگی فکری و استبداد سیاسی کشورهای اسلامی را نقص الفبای عربی شان بدانند. نامق کمال نویسنده متفکر ترک در جواب ملکم می نویسد که علت اصلی عقب ماندگی عثمانی نادانی و بی دانشی است و نه نقص الفبا. چنانکه، با همه اشکالات زبان انگلیسی بیسواد در میان مردان انگلیس و امریکا خیلی کم است، درحالی که میزان بیسوادی در میان اسپانیائی زبان ها که الفبای لاتینی دارند بسیار زیاد است.^{۲۱}

ملکم نامه میسر را برای آخوندزاده می فرستد و از هیاهوی موافق و مخالف او را آگاه می کند و یادآور می شود که «اسم سرکار شما و اسم بنده عمداً ظاهر نبود، زیرا که بعضی احمق ها می گویند اصلاح خط را باید ما خودمان، یعنی عثمانی ها، بکنیم، نه اینکه پیرو خیالات دونفر اجنبی باشیم.»^{۲۲}

چندی بعد که آخوندزاده اصلاح الفبا را کارساز نمی بیند، معتقد به تغییر الفبا و اخذ حروف لاتینی می شود، اما ملکم اجرای طرح اصلاحی خط خود را کافی می بیند و می کوشد تا از ترکیب حروف فارسی خط ساده تری بسازد. این تغییر روش اعتراض آخوندزاده را برمی انگیزد و به او می نویسد:

چرا از عقیده سابقه خود نکول می‌کنید؟ چرا از مخالفت ملت مامیترسید و می‌خواهید که به هزارگونه فن و حيله درمزاج معاصرین تصرف نمایید؟ اگر مراد شما ازین فن و حيله اجرای الفبای آلفابیتی است مع قرائت و کتابت از طرف چپ به راست، با همان آشکال رنگین و مرغوب که سابقاً درست کرده به ملاحظه من فرستاده اید و می‌خواهید که آهسته آهسته با انواع تدابیر خط آلفابیتی را به گردن ملت مابسته باشید، در آن صورت من به نیت شما امضا می‌دهم. و اگر خیال دارید که به خاطر ابلهان و کوران و برای تمام کودکان بازخط سیلابی را پایدار داشته کم و بیش در خط سیلابی تغییر و اصلاح به عمل بیاورید، چنانکه من در اول به واسطه توهمات بیموده به عمل آورده بودم و نتیجه حاصل نشد و حالا خوشحالم که قبول نکردند، در آن صورت بنده شریک خیال شما نیستم، اختیار دارید هرچه می‌خواهید بکنید.^{۲۳}

اما تلاش‌های ملکم نیز همچون کوشش‌های آخوندزاده در اصلاح خط و تغییر الفبا به نتیجه نمی‌رسد. با آنکه قبلاً خود به آخوندزاده نوشته بود که «خریت عالم را گرفته است، باوصف این نباید مایوس شد»،^{۲۴} یأس بر او غالب می‌شود و می‌نویسد:

این روزها حضرات در باب خط مرا بکلی مایوس کردند. اغلب وزرای اینجا که نه خط ما را دیده و نه مقصود ما را فهمیده‌اند، فریادی زنند که ای وای! ملکم می‌خواهد زبان ما را ضایع بکند، دین ما را خراب بکند، دولت ما را از میان بردارد به علت اینکه خطی نشان می‌دهد که شبیه به خط فرنگی است. تعجب در این است که می‌گویم چنانکه زبان شما را به خط ارمنی و یونانی و فرنگی الان درده روزنامه چاپ می‌زنند، من می‌خواهم به این خط جدید چاپ بزنم. بی آنکه بفهمند مطلب چیست، می‌گویند خط جزو دین ماست و نمی‌خواهیم دین مان را از دست بدهیم. چه باید کرد با این نوع خلق؟^{۲۵}

اما آخوندزاده او را دلگرمی می‌دهد و تدبیرهای تازه تری را برای پیشبرد کار به او توصیه می‌کند:

می‌بینم که هنگامه بزرگ برپا شده است. حتی به مرتبه‌ای که در انرژی شما نیز سستی مشاهده می‌کنم و در پیشرفت مسأله الفبا با ناامیدی می‌نگرم. در این صورت ما با مجادله و مخالفت کار را از پیش نمی‌توانیم برد. باید با مخالفان به مقام آشتی و موافقت درآئیم و به‌طور دیگر درمزاج ایشان تصرف نمائیم. . . . تکلیف ما از دو شق خالی نیست: یا باید از خیال الف باء جدید بالمره صرف نظر بکنیم و ناامید بشویم و یا اینکه با تدابیر دیگر در باب اجرای آن و رفع موانعش صرف اهتمام نمائیم. از خیال الف باء جدید صرف نظر کردن در قوه من نیست. من بدین خیال به‌طوری بسته شده‌ام که رهائی برای من بسیار

مشکل است. آرزومندم که شما نیز درین باب سست رأی نشده باشید... یحتمل هیچ یک از تدابیر ما موثر نیفتد، اما پیدا کردنش دشوار نیست. باری، تا آخر عمر خودمان شفلی و لنتی و آرزویی خواهیم داشت، چه ضرر دارد؟ غایتش این است که مردم خواهند گفت میرزا فتحعلی و ملکم عجب سفیه‌اند که می‌خواهند این ملت مرده را دوباره به زندگی درآرند.

ملکم پس از احضار از استانبول به تهران، در راه بازگشت به ایران، در تفلیس به سراغ آخوندزاده می‌رود (۱۸۷۲م) و به او می‌گوید که قصد گشودن «باسمه‌خانه» و چاپ کتاب به خط اختراعی خود را داشته اما وزیران عثمانی مانع بوده‌اند.^{۲۷} اما ملکم دست از طلب بر نمی‌دارد. مأموریت نمایندگی سیاسی ایران در لندن و همچنین مقام سفارتش در آن جا، با همهٔ گرفتاری‌های سیاسی، او را از فکر اصلاح خط خارج نمی‌کند و رسالهٔ *روشنائی را با الفبای ملکمی* به ضمیمهٔ نمونهٔ خطوط آدمیت در لندن چاپ و منتشر می‌کند (۱۳۰۳ هـ)^{۲۸} و گلستان سعدی را نیز با همان الفبای خود به خط میرزا محمدعلی خان فریدالملک همدانی، منشی سفارت ایران در لندن، به چاپ می‌رساند.

تلاش‌های آخوندزاده و ملکم را در اصلاح خط پیروان ایشان، رجال ترقی‌خواهی از نوع میرزا یوسف خان مستشارالدوله و میرزا علی خان امین‌الدوله و دیگران نیز، دنبال می‌کنند اما راه به جایی نمی‌برند. آخوندزاده با افسردگی به ملکم می‌نویسد:

برادر غمزدهٔ من، الف با را نه من پیش بردم، نه شما... سواد این کاغذ مرا در کتابچه‌ای ثبت فرمایید که بلکه آیندگان از اخلاف آن را ببینند و بدانند که من و شما در این باب چه تلاش‌ها کردیم و به جایی نرسید. بلکه ایشان این خیال را از قوه به فعل آورند.

ملکم هم بادلشکستگی به دوست همدردش می‌نویسد:

چه قدر اسباب‌های مختلف ساخته بودم وضع خط جدید را چه قدر ترقی داده بودم. اگر می‌دیدید قطعاً صدهزار آفرین می‌خواندید. جمیع خیالات و تصورات شما به عمل می‌آمد. آن نقایصی که ملاحظه کرده بودید و همه درست بود کلاً در نهایت سهولت و بی‌آنکه به ذهن کسی بزند رفع می‌شد. خلاصه مقتدر این طور بوده است... آیندگان ما اقلأ خواهند فهمید که ما تکلیف آدمیت خود را به عمل آورده‌ایم. حالا بگذار بر ما لعن بکنند. یک وقتی بر قبر ما به زیارت خواهند آمد.

اما آیندگان به تجربه دریافتند که آنان علت اصلی را به درستی نشناخته بودند.

مشکل الفبا مانع اصلی بیسوادی و دستیابی به دانش و فن و فرهنگ پیشرفته نبوده است و با اصلاح خط و تغییر الفبا نمی‌شد واپس ماندگی‌های مادی و معنوی سرزمین‌های اسلامی را جبران کرد، همان‌گونه که اکثریت مردم ترکیه، پس از گذشت بیش از شصت سال از تغییر الفبای خود به لاتینی، همچنان در بیسوادی و نادانی به سر می‌برند، زیرا که علل اصلی عقب ماندگی شان همچنان به قوت خود باقی است.

نقد ادبی

فرقة کج بینان یا سیاحی گوید^{۳۱} مهم‌ترین نوشته ملکم در مقوله نقد ادبی است که او آن را از دیدگاه سیاحی تصویر کرده است و از تکلفات مضحک منشیانه بزرگان سیاست و ادبیات و دین عصر قاجار درگفتار و سخنوری با طنز شیرینی انتقاد می‌کند.

در مجلس اول جز میزبان، که ظاهراً از رجال محترم درباری است، به ترتیب «آخوند بسیار مجلل» و «شخص جبه سفیدی از جمله اهل سیاق»، که ظاهراً از مستوفیان دیوان و دولت است، و همچنین شخص کج کلاهی، که از ادبا و منشیان است، وارد می‌شوند. از همان آغاز مجلس اعتراض آخوند است با همان زبان خاص خود به تأخیر ورود غلیان و ملامت میزبان که «چگونه با جنبه روحانیت شما موافق است که جاه طلبی را به درجه‌ای رسانیده باشید که طاقت اندک تأخیر در غلیان ندارید» و جواب آخوند که «هتک حرمت من هتک حرمت شریعت است... تعظیم مؤمن تعظیم شعائر است و پیغمبر فرموده علما امتی کاتبیاً بنی اسرائیل...» و جواب مستوفی که:

این قول دلیل می‌خواهد. شما خودتان که شریعت نیستید. به دعوی خودتان مجتهد می‌باشید. معنای مجتهد را به ما روشن فرمائید. انا اینکه خدا فرموده است الی آخر، همه حکم کبری است. دوصغری حرف داریم. از کجا که شما مؤمن و عالم باشید و ما نباشیم و یا اینکه شما از جمله مؤمنین و عالمین باشید که خداوندیاد فرموده است. و اینکه پیغمبر فرموده است علما امتی کاتبیاً بنی اسرائیل حق باشماست. هروقت عصای خودتان را از دها و احمای موتی فرمودید ما می‌دانیم که شما از علماء حضرت ختمی مآب هستید!

شخص کج کلاه به اعتراض درمی‌آید که:

سبحان الله، ببین کار به کجا رسیده که آقا بزرگ مستوفی که همیشه آشیان را به «ع» می نویسد، آیه تعبیر می کند. دم از صغری و کبری می زند. . . جناب آقا، صغری و کبری را به کنار بگذار. در هر چیز معنای حدیث آن نیست که به شما فهمانده اند. مشبه لازم نکرده است عین مشبه به باشد. در هر چیز علماء امت خیرالانام در ترقب خداوند و علم و حکمت چون انبیاء بنی اسرائیل باشند کافی است. از جهت مماثلت دیگر انبیای بنی اسرائیل متحدی بودند، یعنی مدعی نبوت بودند و معجز را در طبق ادعای خود می آوردند. بسیار خوب، هر وقت که شما تکذیب کلام حق و دعوی فرعونی کردید به آقایان علماء واجب است که معجزه بیاورند و عصا را ازدها بکنند.

آقا بزرگ مستوفی ازین سخنان برآشفته می گوید:

اگرچه لابلالی گری وظیفه شعراست، اما نه در هر موقع. . . [شاعران] در جوانی عیاشند و ندیم، در پیری مرشدند و حکیم. فضیلت آنها این است که سخن بافی کنند و تاریخ گوئی نمایند. از علم تاریخ این قدر دانند که پادشاهان فرس چهار طبقه اند. اگر پرسی معاصرین سال اول جلوس پرویزکیان بوده اند و حوادث عظیمه ایشان چه بود درمی مانند. از همه وقایع دنیا قناعت به داستان رستم و اسفندیار و خسرو و شیرین نمایند. نه از علم عروض و قوافی و بدیع مستحضرند و نه از قصاید و ادبیات امم مختلفه لاسنه باخبر. هر شعر که به میزان درست نیاید سکنه ملیحش خوانند. هر مضمونی که خارج از قواعد فارسی و عربی است واضح و فصیحش دانند. با وجود این همه راضی به سیصد تومان مستمری نمی باشند.

درین جا وقتی آخوند مجلس می بیند بگومگوی منشی و مستوفی دارد به جاهای باریک می کشد می گوید «حضرات! من شمارا بهل کردم، شما هم بگذرید» و مجلس متفرق می شود.

چنانکه می بینیم ملکم در تصویر این مجلس گذشته از طعن و طنز آخوند و مستوفی، ادبای زمانه رانیز ریشخند می کند، یعنی جماعتی از رجال دربار را که از دوران جوانی ولیعهد تا روزگار پادشاهی او به عنوان معلم و مربی و لاله و نوکر گرد او بوده اند و با برخورداری از مستمری های کلان هنری جز قصیده پردازی های متملقانه و لفاظی ها و حرافی های چاپلوسانه نداشته اند.

در مجلس دوم ملکم باصراحت بیشتری استعداد خود را در نقد ادبی می نمایاند و بازبان طنز از نثر منشیانه معاصرانش انتقاد می کند. درین مجلس ملکم از گروهی از «طایفه کج بینان» یاد می کند که هر یک گرفتار «یک نوع دیوانگی» هستند و «درافواه مردم به یاوه سرائی شهرت داشتند» غرض او البته

همان جماعت ادبا و فضیلاى زمانه است که در گفتگوها و نوشته‌های خود «طالب معنی» نیستند و «اغلاق کلام را اعلی درجه فضل قرار داده‌اند... مطلب هرچه نامفهوم تر بود، بیشتر در نظر ایشان جلوه می‌کرد. وقتی می‌خواستند محسنات مصتف را تعریف نمایند می‌گفتند خانه خراب این قدر فصیح است که هیچ کس تالیف او را نمی‌فهمد!»

اما مشکل نثر فنی منشیانه آن روزگار تنها در پیچیدگی معنی و نامفهوم بودن آن نیست، که در تصنیفات سجع پردازانه آن هم هست. به کاربردن سجع که در نثر نویسنده‌ای چون سعدی زیبایی و دلنشینی خاص خود را برای بیان مؤثر اندیشه‌های بلند و پُرحرکت داشت، در دست منشیان زمانه ملکم تبدیل به الفاظی توخالی شده بود؛ الفاظی برای هنرنمایی غیرطبیعی و پُر تصنع که معنی و مفهوم را فدای بازی های خود می‌کرد. کلمات در نثر این نویسندگان «یاوه سرا» دیگر الفاظی نبودند برای دلالت بر معانی دقیق معین، بلکه وسیله‌ای بودند برای آرایش هرچه بیشتر کلام. چنین بود که عبارات قالبی و «کلیشه» مکرر حاصل از سجع کلمات از دید نقادانه ملکم پوشیده مانده است:

در منشآت ایشان هر جا که لفظ «واصل» بود کلمه «حاصل» می‌رسید. «وجود» ها همه «ذی‌وجود» بودند. «مزاج» ها همه «وهاج». «خمیر» ی ندیدم که به یک لفظ و لغت دیگر «تخمیر» نشده باشد. هر بدبختی که به صفتی «قرین» می‌شد می‌بایستی ابدالاباد با کلمه دیگری «همنشین» باشد. «دروغ» لامحاله «بی فروغ» بود. «خدمت» بدون «زحمت» صورت نمی‌بست. هر کس جاهش «عالی» بود ممکن نبود جایش «متعالی» نباشد...

کاربرد الفاظ و عبارات قالبی در مکاتبات این جماعت، بدون توجه به مصداق و معنی واقعی آنها، تا آن جا پیش رفته بود که «حتی در وقت وبائی می‌نوشتند: «رقیمه کریمه در احسن ازمنه واصل شد. و هیچ کس نمی‌پرسید که بی انصاف یاوه‌گو، احسن ازمنه که وقت وبائی باشد پس اگر هوش کدام است...»

ملکم از نخستین منتقدانی است که از تکرار تشبیهات و استعارات شاعرانه‌ای که در طول هزار سال ادبیات فارسی مکرر به کار رفته و لطف و تازگی خود را از دست داده است به شیرینی چنین انتقاد می‌کند:

چشمم به هرورقی که می‌افتاد یوسف بود که در چاه زنخدان گم می‌شد و پروانه دل بود که بر آتش عشق می‌گداخت. مار بود که به رخسار معشوق می‌گشت. در هر سطری جام جم را سرکشیده تیرمژگان را بر کمان ابرو مهیا می‌ساختند و به چوگان گوی دل‌های بیدلان را

می‌ریبوندند.

ملکم به مضمون قصاید آن دوره نیز اشاره دارد، قصایدی که پیش از او آخوندزاده نیز درانتقاد ازسروش اصفهانی، شاعر مدائح عصر قاجار، به آن پرداخته بود:

ده هزار قصیده دیدم که همه به یک طرح و به یک نهج از بهار اقتدا می‌کردند، این قدر از کوه به هامون و از دریا به جیحون می‌شتافتند تا آخر به هزار معرکه به شخص ممدوح می‌رسیدند آن وقت از مژگان آن خداوند زمین و زمان می‌گرفتند تا دم‌اسبش و یک نفس قافیه می‌ساختند. پس از اغراق‌های بی حد و بی اندازه آخر الامر دریک نامی گرفتار می‌آمدند و از سپهر خضرا مستدعی می‌شدند که :

۳۲
تاجهان در زمان نهان باشد عمر ممدوح جاودان باشند»

ملکم مضمون مدح اغراق آمیز این گونه قصیده‌ها را این گونه توصیف می‌کند که «هرظالمی را که می‌ستودند حکماً از میامن عدلش گرگ با میش اخوت می‌ورزید و از سطوت قهرش کهرها دست تطاول به گاه ضعیف دراز نمی‌کرد.»
درین جا ملکم مجلس دیگری را تصویر می‌کند که جماعتی از شعرا در آن به «یاوه سرائی» مشغولند. هریک از شاعران حاضر در مجلس چند بیتی می‌خواند و دیگران با عباراتی چنین به ستایش از او می‌پردازند:

مرحبا به شما و آفرین بر ذهن شما! مادر بنات فصاحت هستید. دبیر عطارد از رشک نگارشت شهاب قلم را برفشانند. زهره از سریر کلکت به رقص آمد. جهان از رشحات سحاب ضمیرت تازه گشت.

ملکم در نوع اشعار گوناگونی که از مضمون مثنوی‌های عرفانی و حماسی پرداخته ظاهراً غرضش نقیضه‌پردازی و انتقاد طنز آمیز از شاعران مقلد زمانه و «قافیه‌سازان» است، که همچنان همان مضامین کهن را تکرار می‌کنند. ملکم از نقد شیوه نثر نویسندگان معاصرش نیز غافل نمانده است، از آنها که در بیان معانی همچنان طرز نویسندگی *دوره نادره و تاریخ و صاف* را ادامه می‌دهند و همه هنرشان لفاظی و تصنع و تکلف در کلام است. لحن انتقادی و پرخاشگرانه ملکم درین جا یادآور *رسالة ایراد* آخوندزاده در نقد *روضه الصفا* نوشته میرزا رضا قلی‌خان هدایت است. او پس از نقل جمله‌ها و عبارتهای مسجع و مطمئن از یکی از یاوه‌گویان حاضر در مجلس از قول جوانی «دیوانه صفت» خطاب به نویسندگان

حاضر در واقع سبک نویسندگی منشیانهٔ زمانهٔ خود را چنین به باد انتقاد می‌گیرد:

ازین سخنان لغو چه می‌فهمید و چرا تا این حد در تضييع اوقات خود وانزجار خاطر دیگران مبالغه می‌نمائید؟ شما مگر دشمن وقت خود هستید؟ تا کی خیال انسانی را به الفاظ بی‌معنی منعقد می‌سازید؟ مردم پریشان چقدر زجر بکشند تا بفهمند چه نوع جفنگ خواسته‌اید بگوئید. «شهباز بلندپرواز طبع» چه معنی دارد؟ «دوشیزهٔ کلام» کدام است؟ چرا مطلب را طوری ادا نمی‌کنید که هم شما از گفتار خود چیزی بفهمید و هم بر علم مستمع نکته‌ای بیفزائید. تعقید الفاظ و کثرت سجع چه محاسنی دارد که این قدر در تحصیل آن جهد و مفاخرت می‌نمائید؟ هر کودنی که در لغت اندکی تتبع داشته باشد می‌تواند کلام را چنان مفلک و مبهم بگوید که هیچ ذهنی بر تفرّم آن قادر نباشد. ولکن فصاحت کلام و رای اغلاق الفاظ است و حسن انشا در صفای خیالات و در سهولت فهم مطلب است و نه در ازدیاد تعسّر عبارات. هر مزخرف که مؤلفین شما گفته‌اند سر مشق خود قرار می‌دهید و بی آنکه زشت و زیبای منشآت ایشان را معین نمائید مردم را به پیروی آنها مجبور می‌سازید. این چه انصاف است که بیست سال عمر خود را در تحصیل لفظ تلف نمائیم و عاقبت الامر در تفسیر یک سطر جفنگ مسجّع سه روز متحیر بمانیم؟ شما که حکمای قدما را از هر جهت می‌پرستید چرا در نوشتجات پیروی آنها را نمی‌کنید و بر سر هر مسئله اقوال آنها را شاهد می‌آورید و در فن انشا که فی‌الواقع استاد متأخرین هستید خلاف قواعد ایشان را می‌کنید؟ هر چه آنها بروضوح و سهولت انشا تاکید کرده‌اند شما در تعسّر و اغلاق کلام مبالغه می‌نمائید. در کل السنه لغت تابع معنی است. شما برخلاف اصول قوانین تحریر، که مقبول تحسین جمیع طوایف است، خیالات خود را تابع لفظ کرده‌اید. اکثر اوقات برای رعایت سجع و رای آنچه مقصود اصلی است بیان می‌کنید. . . ببینید چقدر بی تمیز هستید که اغراق و اغلاق کلام را اعظم صنایع تحریر قرار داده‌اید و حال آنکه هر دیوانه‌ای می‌داند که حسن انشا در تعسّر فهم نیست، بلکه سخن باید به قدر امکان واضح و مختصر و مربوط و مسلسل و مفید و روشن باشد. مطلب را باید به طوری ادا نمود که به هر زبان ترجمه شود باز محسنات انشا باقی بماند. شما از طفولیت به رسوم یاوه‌گوئی عادت کرده بر قبح نوشتجات خود ملتفت نشده‌اید و لکن هرگاه اگر ترجمهٔ تصنیفات خود را در سایر السنه می‌خواندید و بی رعایت سجع معنی مطلق را ملاحظه می‌کردید آن وقت می‌فهمیدید چه نوع مزخرفات بافته‌اید، و چیزها نوشته‌اید که وقتی غریبا می‌خوانند تعجب می‌کنند که چرا شما را در سلک دیوانه محسوب نساخته‌اند.

می‌بینیم که ملکم علّت اصلی لفظ پردازی و دشواری نویسی «یاوه‌گویان» عصر خود را به خوبی باز شناخته است. آنها به جای هر چه ساده تر گفتن موضوع به بازی الفاظ روی آورده‌اند، چون به زبان ساده حرفی برای گفتن ندارند.

درین جا ملکم به این نکته مهم اشاره می‌کند که اگر مایه و موضوعی در اثر نویسنده‌ای باشد باید به هر زبان قابل ترجمه باشد. در حالی که اگر مایه آن اثر تنها در صورت و ساختارش باشد حاصل ترجمه هم چیزی جز کلماتی یاه و بی معنی نخواهد بود.^{۳۴}

اما ملکم در رساله فرقه کج بینان گذشته از زبان مصنوع و یاوه منشیان و ادیبان به فقها و حکمائی که به جای بحث در مفاهیم اساسی عقلی می‌خواهند فقهیات اسلامی را در رسائل علمیه خود به زبانی نامفهوم بیاموزانند می‌تازد. درین جا گذشته از شیوه بیان مطالب موضوع و معنی نیز مورد انتقاد قرار می‌گیرد:

فقیهان عوض آنکه مراسم تقوا و حقایق تکالیف انسانی را توضیح نمایند، وضع ورود به ستراح را تعلیم می‌کنند و عوض استکشاف نفوس بشری کیفیت حشفه و رسم جمع را تصویر می‌دهند. هرگاه کسی از بقای روح سوال کند ایشان فی الفور نکات طهارت را بیان می‌کنند. . . مسائلی را که نه برای انتشار دین و نه برای آسایش جمهور به هیچ وجه فایده نداشته و ندارد فرض می‌کردند و بر تحقیق آنها سالها باهم منازعه می‌کردند. هرگاه یکی می‌گفت که چهار هزار سال قبل ازین در فلان ده الاغ فلان شیخ به صاحبش چند کلمه حرف زده به محض شنیدن این قصه حضرات جهل مندان جمع شده کتاب‌های نوشتند و سال‌ها باهم می‌جنگیدند که بفهمند الاغ مزبور در حین حرف زدن رویش به مغرب بوده یا به مشرق. دویست سیصد جلد کتاب دیدم که همه نقیض یکدیگر بوضع شستن دست و پا و برآداب رفع نجاست تالیف شده بود. یکی گفته اول پای راست را باید شست. دیگری ثابت می‌کرد که هرگاه کسی اول پای چپش را بشوید کافر و مردود خواهد بود. جهل مند دیگر می‌گفت کسی که خلق را به رسم کج بینان سلام نماید مرتد و واجب القتل است. جهل مند دیگر می‌گفت و مدلل می‌ساخت که هرکس در فلان ساعت جورایش را در نیارود در آتش جهنم ابدالاباد خواهد سوخت. . . جهل مندان اشیاء و امور عالم را نه از روی حقیقت آنها تدقیق می‌کردند، بلکه از روی آنچه گفته بودند تحقیق می‌نمودند. حقایقی که مردم به چشم خود می‌دیدند مناط اعتبار نمی‌دانستند، ولیکن هر مزخرفی را که بر اوراق پوسیده می‌خواندند بدون تردید قبول می‌کردند.

در مجلسی دیگر با چند نفر «جهل مند» ملکم جماعت «حکمای عصر» را که دانش و حکمت و فلسفه را تنها در زبان دشوار و نامفهوم یافته‌اند و با ذکر نام چند فیلسوف و حکیم نامعروف می‌خواهند دیگران را مجذوب و مرعوب علم خود کنند، به طنز انتقاد می‌کند. جوانی که از ترقی «طایفه چهار چشم در عجایب و تدابیر جنگی» سخن به میان آورده در بحث با جهل مند سفسطه جو چنین می‌گوید:

حکمت خالق پروردگار قوای عظیمه ما را به وضعی ترتیب داده که هر قدر ترقی کنیم، باز مافوق آن ممکن و متصور است. اشرف بدایع ایزدی است که عقل انسانی را ترقی پذیر خلق کرده است و توفیقی که بر سایر حیوانات داریم مبنی بر همین خصلت است. با وجود این شماسی خواهید جزئی علوم متقدمین را با کلی مزخرفات ایشان خد ترقی بشری قرار بدهید. عیب کار در این جاست که از علوم ملل سلف هم درست استحضار ندارید. همین قدر که اسم یک حکیم نامعروف و چند کلمه الفاظ غیر مصطلح را حفظ می‌کنید دیگر خود را مجمع فضایل می‌شمارید. . . هزار سال است ادعای فهم می‌کنید و هنوز یک کلمه حرفی که دال بر فهم شما باشد از شما مسوم نگشته. فضلی شما وقتی به عقل خود زیاده زور می‌آورند جفنگی می‌گویند که ده هزار نفر پیش از ایشان گفته‌اند. بلی، علمی که دارید این است که غسل جنابت و مراسم جماع را خوب تعلیم می‌کنید ...

اما در پاسخ این حرف‌ها تنها حرف جهل مند تکفیر و لعنت اوست با زبانی نامفهوم از ملّعات فارسی و عربی. پاسخ جوان این است که «این نوع سخنان نه کفر بنده را کم می‌کند و نه علم شما را زیاد! هرگاه راست می‌گویید مطالب را به نوعی ادا نمایید که اگر ما نمی‌فهمیم اقلأ خودتان بفهمید.»

ملکم در ادامه مطالب رساله شیرین و انتقادی *فرقه حج بینان* صحنه‌ای از دستگیری «ملعون خبیثی» را تصویر می‌کند که «کتاب چهارچشمی» را در جیبش یافته‌اند و «صوفی و کافر» دیگری را که مقید و کشان کشان می‌برند تا به حد شرعی تنبیه‌اش کنند، چون «هر چه نوشته‌اند باور نمی‌کند و اعتقادش این است که اکثر مورّخین کاذب بوده‌اند.» اما شیرین ترین صحنه، گفتگوی تاجر بیچاره‌ای است که پولی به «مرشد جهل مندان، قرض داده و حال پیش او آمده تا پولش را مطالبه کند. درین گفتگو، زبان تاجر ساده و روشن است، اما زبان جهل مند همان زبان نامفهوم و پرتکلف منشیانه‌ای است که او آن را رندانه برای خوردن پول تاجر بیچاره اختیار کرده است.»

جهل‌مندی را دیدم که با جمعی از خواص مرده خویس در محفلی نشسته به ادای مراسم عدالت و به تعلیم فرایض شریعت اشتغال دارد. تاجری که آثار امانت و دیانت بر ظاهر احوالش مترسّم بود وارد مجلس شده با کمال عجز و با نهایت خضوع بنا کرد با جهل‌مند مرشد گفتگو کردن. چون سخن ایشان به اباطله و اطناب انجامید به احتیاط تمام نزدیک شدم و بی آنکه مرا ببینند گفتار ایشان را در دفترم ثبت کردم.

تاجر گفت: «به سرمبارک شما اگر لازم نداشتم اظهار این مطلب را هرگز نمی‌کردم. تا وقتی که این پانصد تومان را نزد سرکار امانت گذاشتم به هیچ وجه احتیاجی نداشتم، اما چندی است که اوضاع بنده بسیار پریشان شده است و اگر الان این امانت را لطف

نفرمایید بکلی رسوای تمام شهر خواهم شد «
 جهل مند گفت : « استحصالی مواد منال را که مصباحی است از فروغ معانی برتقطیع مقاصد عقبی مکنون نمی توان ساخت، زیرا که هر بسیط را صداعی لایح و هر بصیر را مطلع لایح واجب است. »
 تاجر گفت : «فرمایش همه مربوط و صحیح است، ولیکن بنده زیاده معطل هستم . بفرمایید امانت بنده را بیاورند.»
 جهل مند گفت: « هادیان دیانت دفاع سوانح را از نوایب فواید شمرده‌اند و به فحوای المرحوم مراجع من الضلالت همیشه تکذیب شهود بر معارف صوامع محامد طبایع بوده است، والا چرا باید ارواح صواعق برتحدید دهور منجمد و منقسم باشند. و الکلام افضل من الکفذالموانع . پس شما واجب است که رجم سفاهت را بر نجم سعادت و تذکار مناقب مرجح سازید.»
 تاجر گفت: «آقای من، سرور من، من که نیادم مسائل حکمت بشنوم. مرا چرا این قدر معطل می‌کنارید؟»
 جهل مند گفت : «اعتقاد معارج در مطرح مدارج خلاف شرط ثواب است و به حکم من اغتس اموالکم فهو طالع الصالحون رکوب شهدا را در حوزة انضباط مکشوف ساخته‌اید که مجرد حقوق .. »
 تاجر گفت : «چه می‌گوئی ای مرد عزیز؟ از صبح تا به حال مرا معطل داشته‌اید که چه؟ امانت مردم را پس دادن این همه طول و تفصیل نمی‌خواهد. زود بگویید پول مرا بدهند بروم پی کارم.»
 جهل مند گفت : « من تشرّد علی الجعل وقد صدعت علی السهل . روایح نصایح را مستمع باش که حکما گفته‌اند .. »
 تاجر گفت : « تف بر قبر پدر هرچه حکیم است! این چه بازی است که برای من درآورده‌اید؟ مردم نیامده‌اند سخریه شما بشوند.»
 جهل مند گفت : « تعسیر تغییر کردگار واحد که سطوح فتوح را به حکم ما اخذتم من العباد وقد لکم متاع قليل الجلیل، را بر یدمحققین مفوض فرموده‌اند.»
 تاجر گفت : « مردکه، این حرف ها چه چیز است ؟ می‌خواهی با این جفنگ های شرعی بی معنی امانت مرا بالا بکشی؟ به حق خدا تا دینار آخرش را نگیرم دست بردار نخواهم بود.»
 جهل مند گفت : « تکذیب تهمت را برانکار اسناد منقطع ساز. والله جزیناک و عطیناک حد شرعی کثیراً و شدیداً.»
 تاجر گفت : « مردکه ! تور راستی دیوانه شده‌ای . دماغت ناخوش است . حرف حسابی تو چه چیز است؟ چرا پول مرا پس نمی‌دهی؟»
 جهل مند گفت : « ای سگ ملعون، ای خبیث لعین، تو به مقیاس خازن شریعت بی ادبی می‌کنی؟ تو با انوار منبع جهالت تصریف تهمت می‌نمایی؟ بزنید این کافر شنیع الاصل را.

اغضبوا و ازجرو این مرتدّ جهتّم الزاد را.»

تمام مرّده مرشد از هرطرف با قهر تمام هجوم آوردند و مقصّر بی گناه را خون آلود و قریب به هلاکت از مجلس بیرون کردند. بیچاره تاجر هرچه داشت برسر ادعای خود خرج کرد، ولیکن هرجا که رفت مطعون و مردود به جزخند شرعی چیزی عایدش نشد.

طنز ملکم و نقد قزوینی

تازگی و اصالت مطالب رساله فرقه کج بینان درنقد ادبی از نظر میرزا محمدخان قزوینی، که مآنوسات ذهنی ادیبانه اش مانع کشف قلمروهای تازه ملکم درنشر فارسی است، پنهان می ماند تا آن جا که دریادداشتی درباره او از هرگونه ناسزا و دشنام فروگذار نمی کند. ظاهراً آنچه که محمد قزوینی را خشمگین کرده دریافت کتابچه غیبی، مجموعه چند رساله، از ملکم است که همسر ملکم آن را برای ملاحظه قزوینی فرستاده است. قزوینی دریادداشت خود می نویسد:

تمام کتاب از همان نوع مطالب پُر ادعا به انشای عامیانه نحیف مهوع، مملو از اغلاط تالیفی و لغوی و صرفی و نحوی ... در آخر کتاب فصلی دارد در استهزای انشاء مغلّ که در آنجا نهایت عامیت خود را به اقصی درجه ثابت نموده است. ابتدا خواستم این صفحات را برای اینکه نمونه عامیت و جهل مطلق این ارمنی بامبول زن طرّار ... باشد نقل کنم. در این دو روزه هرچه تلاش کردم دیدم دستم و دماغم از من قبول نمی کند که این سفاهات و حماقات عامیانه «انشا» او را بنویسم و قلم و کاغذ را به لوٹ این قاذورات ملوٹ گردانم.

فصلی که قزوینی از آن یاد می کند همان رساله معروف سیاحی گوید، یا فرقه کج بینان است و علت خشم او نیز روشن است. ملکم این فصل را «در استهزای انشای مغلّ» نوشته است، یعنی همان انشای قزوینی و فضلاتی چون او که ملکم ایشان را در نوشته خود به باد طنز و طعن گرفته است.

شک نیست که نوشته های ملکم، و از جمله فرقه کج بینان خالی از لغزش و خطای املائی و انشائی نیست. و این از کسی که تنها بیست سال از کل عمرش را در ایران به سر برده و از تحصیلات منظم زبان و ادبیات فارسی و عربی برخوردار نبوده چندان غیر طبیعی نیست. این که مثلاً «قافیه» را به تعبیر قزوینی: «علی السواء با "سجع" در مورد نثر استعمال می کرده است.»^{۳۸} اما حقیقت این است که این لغزشها از ارزش کلی آن نوشته انتقادی نمی کاهد و بسیاری از آنها را می توان به حساب «یاوه گوئی» آن «جهل مندان» گذاشت. مضافاً اینکه بسیاری از نکته گیری های تالیفی و لغوی و صرفی و نحوی و همچنین ایرادهائی که

قزوینی به وزن شعرها وارد کرده ظاهراً مربوط به نسخه‌ای است که در اختیار او بوده و در مقابله ما با نسخه‌های دیگر آن متن دیده نمی‌شود.
باری، قزوینی درجائی ازین یادداشت می‌نویسد:

[ملکم] عبارتی طولانی، مسجع و منشیانه (به عقیده خودش!) به تقلید و استهزای منشیان مسجع و مفلح نویس نوشته، بعد . . . مداخله خودش و قضاوت خودش را در این مساله از زبان یک جوان دیوانه صفت نگاشته و شروع به این طور کرده:
"یاوه سرای خودپسند هنوزطوطی طبع را به طرز طایران طراوت طراز بلاغت درطی مطار (کذا) طایفان لطافت طنز (کذا) فصاحت جلوه‌گر نساخته بود، که جوان هرزه درای دیوانه صفت از گوشه‌ای بیرون جسته و حجاب حیا را به تیشه دلخراش (کذا) بردریده گفت: ای مرد احمق، ای احمق یاوه گو، از این سخنان لغو چه می‌فهمید؟ چرا به این حد در تضییع اوقات خوردوانزجارخاطر دیگران مبالغه می‌نمایید. . . (و بعد همین طور ممتد می‌سازد این نوع شکرخائی را، تا آنجا که می‌گوید) هیچ از مصنفین سلف نپرسیده‌اید که "ای قرمساق واصف، ای بی انصاف ناظم، ای الدنگ منور (کذا)، چرا اوقات خودرا به این طور ضایع کرده‌اید؟ چرا مردم را به سخنان لغو بیهوده معطل ساخته‌اید. . . که خواستم علاوه برعامیت اونهایت جلافت و سبکی و وقاحت و سوقیت و بازاری بودن کلمات و حرکات و سکنات او را به رأی‌العین ببینید و آن وقت خودتان درحق او قضاوت بکنید.

حقیقت این است که آنچه به مذاق قزوینی خوش نیامده، سالها پیش از او برای میرزا محمدجعفرقراچه داغی، مترجم فارسی نمایشنامه‌های آخوندزاده، نیز چندان گوارا نبوده است، چه درنامه‌ای به آخوندزاده از لحن گستاخ و طنزآمیزملکم انتقاد می‌کند. اما آخوندزاده که معتقد بود «کرتیکا بی‌عیب‌گیری و بی‌سرزنش و بی‌استهزار و بی‌تمسخرنوشته نمی‌شود،» دردفاع ازملکم به قراچه داغی می‌نویسد:

ازجناب روح‌القدس نیز به شدت رنجیده شده‌اید که چرا نوشتجات و رساله‌جات خودرا با تعرض و تمسخرنوشته است. می‌بایست واعظانه، ناصحانه و درکمال ملایمت بنویسد. بلی، راست است. جمیع نوشتجات و رساله‌جات جناب روح‌القدس نیز مانند مکتوبات کمال‌الدوله برسمت کرتیکانوشته شده است. سبب این است که جمیع افرادالناس که صاحب سوادند به خواندن آنها حرص وشوقی دارند که به تقریر نمی‌گنجند. شما می‌خواهید که روح‌القدس برای شما مواعظ مشفقانه ونصایح پدران بنویسد، بدون تعرض و تمسخرکه هروقت برسبیل اتفاق به دست شما برسد شایسته التفات هم نشمرده به کنج اتاق اندازید که کاغذش پوسیده شود و مطالبش هم ناشنیده و برهمه کس پوشیده بماند. به به، عجب شوق و سلیقه‌ای

دارید! نه خیر. من گمان ندارم که شما صاحب چنان شوق و سلیقه بوده باشید و مواعظ و نصایح را برکرتیکا ترجیح داده باشید. . . باری، روح القدس و کمال الدوله هردومی دانند که انشا را چطور باید نوشت. زمان سعدی و ملامحمد رفیع واعظ قزوینی گذشته است. این عصر عصر دیگر است.

درجائی دیگر آخوندزاده در دفاع از کرتیکای خود و ملکم می نویسد:

به شرط صاحب سواد بودن عموم ملت . . . برای اهل ایران روزگار سعادت و فرخندگی رو خواهد آورد و اخلاف ما نام کمال الدوله را و نام روح القدس را همیشه با تعظیم و تکریم یاد خواهند کرد و اگر گفته ایشان برسمت کرتیکا نبوده برسمت مواعظ و نصایح باشد، هزار سال خواهد گذشت هیچکس به حرف ایشان گوش نخواهد داد. غرض اینکه . . . من نمی دانم که برادر عزیز میرزا محمد جعفر کدام الفاظ و عبارات را در کمال الدوله شایسته تغییر می شمارد؟ به هر چیز که دست بزنی تصنیف از سمت کرتیکا می افتد. ملایمت و پرده کشی مخالف شروط کرتیکاست . . . اگر مراد برادر عزیز میرزا محمد جعفر بعضی الفاظ است که از قلم کمال الدوله لاعن بغض، معاذ الله از این نیست، بلکه در حالت شوربلا اختیار سرزده است. مثل ایرانیان نادان و ایرانیان خانه خراب و امثال ذلك. این قبیل الفاظ را که صفتند در وقت چاپ حذف می توان کرد. به غیر از این این گونه تغییر جزوی هرنوع تغییر و تحریف در سایر کلمات و عبارات نسخه را از جودت می افکند.

شاید همه این حرف های آخوندزاده را بتوان جوابی به ایرادات قزوینی دانست.

نقد ادبی ملکم و دیگران

رساله *فرقه سج بینان* ملکم، پس از *قوتیکا* و *رساله ایراد* آخوند زاده، مهم ترین اثر نقد ادبی روشنگران ایرانی است که بر ذهن بسیاری از نویسندگان روشن اندیش عصر خود و بعد از خود تأثیر گذاشته است و تأثیر و نفوذ آن از نظر ادبی کمتر از تأثیر مقالات اجتماعی ملکم نبوده است.

آخوند زاده، که ما او را پیشرو نقد ادبی در ایران می دانیم، ملکم را "روح القدس" مینامد و می نویسد «این لقب را من به او داده ام، از فرط وجد و شغف که از خواندن رساله های او به من رو آورده است.» همچنین می دانیم که او دو نسخه از رساله *فرقه سج بینان* ملکم را در اختیار داشته و از عبارت «بخأ بخأ یامصتف» که بر صفحه اول آن رساله نوشته پیدا است که تا چه حد خواندن آن رساله بردل او نشسته است. علاوه برین در حاشیه آن رساله یادداشت هایی ستایش

آمیز کرده و نکته‌هائی نوشته که آشکار می‌کند آن رساله را با دقت بسیار مطالعه کرده و از آن تأثیر پذیرفته است.^{۴۴}

اما میرزا آقاخان کرمانی هرچند مثل آخوندزاده نتوانست ملکم را از نزدیک ببیند، از نامه‌های او چنین برمی‌آید که سخت شیفته قلم و سبک نویسندگی ملکم و آثار و افکار او بوده و در انتقاد از شیوه نویسندگی منشیانه نیز با او هم‌رای بوده است. هرچند دانسته نیست که میرزا آقاخان رساله *فرقه سج بینان* ملکم را خوانده باشد، با این همه درنامه‌ای به ملکم می‌نویسد: «رساله‌ای که درباب تعدیل و اصلاح انشاء و طریق مکاتبات ایران سابقاً تألیف فرموده‌اید، باهرچه از رسائل دیگر که دایر به اصلاح ادبیات ایران باشد مرحمت فرمائید.»^{۴۵}

امامیرزا آقاخان که خود از قلمی شیوا و مؤثر برخوردار بوده و می‌دانسته است که نثر ملکم ساده تر و نافذتر و درخور فهم تراست، درنامه‌ای به ملکم از نوشتن دو کتاب *تکالیف ملت* و *تاریخ احوال قاجاریه* و بیان سبب ترقی و تنزل احوال دولت و ملت ایران خبر می‌دهد و از او خواهش می‌کند که:

بعد از تمام شدن این دو کتاب و فرستادن آنها خدمت ذی‌سعادت حضرت عالی باید به قلم معجز شمیم خودتان اصلاح فرموده، پارهای عبارات آنها را ساده و مؤثر بسازید و پس از آن شروع به طبع شود... اگر آن طور که من تصور می‌کنم و دلم می‌خواهد حضرت اجل اشرف در اصلاح عبارات این دو کتاب که بنده می‌نویسم توجه بفرمائید یقین بدانید نیمه بیشتر اهالی ایران را دیوانه خواهد نمود و آنچه مقصود هست به عمل می‌آید.

این بیان، با همه فروتنی و خوش خیالی، نشان دهنده اعتقاد میرزا آقاخان است به نفوذ و تأثیر قلم ملکم که او آن را در خوانندگان روزنامه *قانون* دیده بود.

زین‌العابدین مراغه‌ای نیز زیر تأثیر اندیشه‌های اصلاح طلبانه ملکم در تمام زمینه‌ها، از جمله نقد ادبی، بوده، تا آنجا که در *سیاحت نامه ابراهیم بیگ* خود بخشی از رساله *فرقه سج بینان* را «از قول یک مصنف» نقل می‌کند.^{۴۷} و او را «یگانه‌گوهر دانش» می‌خواند.^{۴۸} همچنین عبدالرحیم طالبوف از او به عنوان «فاضل محقق» یاد می‌کند و طرح اصلاح الفبای فارسی او را می‌ستاید.^{۴۹}

گذشته از معاصران ملکم تأثیر روشن رساله *فرقه سج بینان* را در خلق شخصیت‌های مفلک گوی لفاظی داستان کوتاه "فارسی شکر است" محمدعلی جمال زاده و نمایشنامه تاریخی "جیحک علیشاه" ذبیح بهروز به عیان می‌توان دید و حاصل نقد پیشرو و آگاهانه او را در نثر ساده و سنجیده فارسی معاصر

می توان باز شناخت .

پانویس ها:

۱ . ملکم خود می گوید: « ارمنی مسیحی زاده شدم، اما میان مسلمانان پرورش یافتم و شیوة افکارم اسلامی است.» نگاه کنید به:

Wilfrid S. Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt*, London, 1907, p. 83.

۲ . میرزا یعقوب خان، افزایش ثروت، خطی، مجموعه اسناد مستشارالدوله، در تصرف دکتر فریدون آدمیت .

۳ . در همین «عریضه» است که به دوستی و نزدیکی خودش به میرزا تقی خان امیرکبیر اشاره می کند: «میرزا تقی خان را همه وقت محرم و هواخواهش بودم در روزهای پریشان و اضطراری.» همچنین در همین جاست که آن گفته معروف درمندان امیرکبیر را به او به یاد می آورد: «گفت، مجالم ندادند، والا خیال کنسلیطوسیون داشتم. مانع بزرگم روس های تو بودند ... منتظر موقع بودم.» («عریضه میرزا یعقوب خان به ناصرالدین شاه، «مجموعه اسناد ملکم، کتابخانه ملی پارس، شماره ۱۹۶۶، نسخه عکسی کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران»). زین العابدین مراغه ای در *سیاحتنامه ابراهیم بیگ* این نکته را «به روایت یکی از موثقین» نقل کرده است (*سیاحتنامه ابراهیم بیگ*، ج ۲، کلکته، ۱۳۲۵، ص ۲۹۵).

۴ . «روزنامه سفارت مأمور ایران به فرانسه» به نقل از فریدون آدمیت، *فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت*، ۱۳۴۰، ص ۵۴۲ .

۵ . درین ماجرا ملکم امتیازنامه ای برای حق بازی لاتاری و بازی های جزو آن را به نام شخص ثالث از شاه گرفت که بفروشد و سودی ببرد، اما چون شاه و صدر اعظم او میرزا علی اصغرخان امین السلطان ازین معامله چیزی نصیبشان نشد تقاضای لغو امتیاز را کردند. ملکم پیشدستی کرد و امتیازنامه را فروخت و موجب خشم شاه و وزیرش و از دست دادن مقام و منصبش شد.

۶ . «ملکم به میرزا نصرالله خان مشیرالدوله، «رمضان ۱۳۱۸، مجموعه اسناد، ضبط راکد وزارت امور خارجه ایران».

۷ . مسعود میرزا ظل السلطان، *تاریخ سرگذشت مسعودی*، ص ۱۹۷ به نقل از ناظم الاسلام کرمانی، *تاریخ بیداری ایرانیان*، ۱۳۳۲، ص ۱۱۷.

۸ . مهدی قلی هدایت، گزارش قسمت سوم از *صوفیه تا مشروطه*، ۱۳۳۳، ص ۱۵۵.

۹ . *یادداشت های قزوینی*، چاپ ایرج افشار، جلد ۷، ۱۳۳۲، صص ۱۳۲-۱۳۶.

۱۰ . *از ماست که بوماست*، ۱۳۵۴، صص ۱۶۵-۱۹۹.

۱۱ . دبیره، شماره ۴، ۱۳۶۷، صص ۷۲-۱۰۲. حقیقت آن است که توسل ملکم به علما و استنادش به آراء اسلامی گذشته از خنثی کردن احکام تکفیرمخالفانش در اسناد سابق اعتقادات خانوادگی نصرانی اش، حاکی از واقع بینی و شناخت درستش از ماهیت اعتقادی مردم ایران و نفوذ

روحانیت اسلامی برای پیش بردن اندیشه ترقی و حکومت قانون بوده است .
 ۱۲ . آخوندزاده به ملک لقب «روح القدس» داده بود: «این لقب را من به او داده‌ام از فرط
 وجد و شغف که از خواندن رساله‌های او به من رو داده است.» (الفبای جدید و مکتوبات، پاکو، ۱۹۶۳،
 ص ۱۷۶). میرزا آقاخان کرمانی با وجود ناهماهنگی سیاسی با ملکم با روزنامه قانون او همکاری
 داشته و به اومی نویسد: «در خدمت و فداکاری مقاصد شما به هر رقم حاضریم» نگاه کنید به نامه به
 امضای عبدالحسین کرمانی، کتابخانه ملی پاریس، ۱۹۸۷-۱۹۹۹ و میرزا آقاخان کرمانی، نامه های
 تبعید به کوشش هما ناطق و محمد فیروز، کلن، ۱۳۶۸، ص ۵۴.

عبدالرحیم طالبوف در تأیید طرح اصلاح الفبای فارسی "فاضل محقق میرزا ملکم خان" در
 رساله شیخ و وزیر می نویسد: «این خیال عالی اگر اول از من سر می زد بنده آن وقت از اشخاص
 تاریخی می شدم.» نگاه کنید به: مسالک المحسنین، قاهره، ۱۳۲۳ هـ.، ص ۴۹. زین العابدین مراغه‌ای
 در کتاب خود از ملکم با عنوان «یگانه گوهر دانش پرنس ملکم خان» یاد می کند (سیاحتنامه ابراهیم بیگ، ج
 دوم، کلکته، ۱۳۲۳، ص ۲۹۶) و از رساله‌های فرقه کج بینان، پولیتیک ایران، دستگاه دیوان و
 مقدمه‌ای در انتقاد دستگاه عدلیه اوتقل قول‌هایی می آورد و بخشی از رساله یوم و یقظه ملکم را با عنوان
 «خواننامه» ضمیمه کتاب خود می کند. نگاه کنید به: سیاحتنامه ابراهیم بیگ، ج سوم، قسطنطنیه
 ۱۳۲۷ هـ/ ۱۹۰۹ م.

۱۳ . جلسه، تصحیح محمود کتیرائی، ۱۳۵۷، ص ۱۰۳.

۱۴ . همانجا، ص ۱۴۷.

۱۵ . فکر آزادی و مقدمه نهضت مشروطیت، ۱۳۴۰، ص ۹۹-۱۰۰.

۱۶ . اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ۱۳۵۷، ص ۳.

۱۷ . محمدتقی بهار، سبک شناسی، ۱۳۳۷، ج ۳، ص ۱۰۵.

۱۸ . میرزا فتحعلی آخوندزاده، الفبای جدید و مکتوبات، یادکوبه، ۱۹۶۳، صص ۳۵۲-۳۵۳.

۱۹ . مجموعه خطی رسائل ملکم خان، کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران، شماره ۳۲۵۷۰،

۱۲۹۵ هـ.

۲۰ . الفبای جدید، ص ۱۶۵.

21. B.Lewis, *The Emergence of Modern Turkey*, New York, 1968, p 428.

زین العابدین مراغه‌ای در سیاحتنامه ابراهیم بیگ به ژاپن استناد می کند که مشکل الفباشان هزار مرتبه
 بیشتر از الفبای فارسی است، اما این اشکال مانع تحصیل آنها در علوم و صنایع و مدنیت جدید
 نشده است. سیاحتنامه ابراهیم بیگ ۳۲۳ هـ، کلکته، ج ۲، ص ۱۰۷.

۲۲ . الفبای جدید، ص ۳۷۹.

۲۳ . همان، ۲۸۴.

۲۴ . همان، ص ۲۸۳.

۲۵ . همان، ص ۴۰۸.

۲۶ . همان، صص ۲۵۴-۲۵۷.

۲۷. همان، ۲۸۸.
۲۸. ناظم الدوله، ملکم روشنائی به ضمیمه نمونه خطوط آدمیت، مطبعه ترقی، لندن، ۱۳۰۳ هـ.
۲۹. الفبای جدید، ص ۳۳۲.
۳۰. همان، صص ۴۰۸-۴۰۹.
۳۱. بررسی مابرنیاد نسخه کاملی ازین رساله است با عنوان سیاهی گوید، کلیات ملکم، چاپ هاشم ربیع زاده، ۱۳۲۵ هـ، صص ۱۸۷-۳۱۲. نسخه‌ای از آن با نام فرقه کج بینان به خط عباسقلی خان آدمیت در دست است که شش صفحه اول چاپ ربیع زاده (۱۸۷-۱۹۲) را ندارد. بررسی ما براساس مقابله هردو نسخه بوده است. نسخه خطی دیگری از این متن با عنوان «فرق سفهای کج بینان» (شماره ۳۲۵۷، صص ۲۶۷-۲۷۶) در مجموعه رسائل خطی ملکم به خط علی المنشی التبریزی در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران ملاحظه شد که ناقص است.
۳۲. نگاه کنید به: میرزافتحعلی آخوندزاده، قوتیکا، ۱۲۸۳ هـ.
۳۳. نگاه کنید به: میرزافتحعلی آخوندزاده، رساله ایواد، ۱۲۷۹ هـ.
۳۴. این نکته درخور یادآوری است که اگر شیوه نویسندگان معاصر ایرانی، بخصوص آنها که در مقوله ادبیات و علوم انسانی پس از ملکم به نوشتن پرداختند، سادگی و دقت و سنجیدگی یافته است نتیجه آشنائی ایشان با زبان‌های خارجی و ترجمه از آن زبان‌ها بوده.
۳۵. در زمانه مانهوز «فیلسوفانی» چنین (از قبیل احمد فردید) درپناه نام «هایدگر» و دیگران حرف‌هایی می‌زنند که چه بسا حتی برای خودشان هم مفهوم نیست.
۳۶. یادداشت‌های قزوینی، ۱۳۳۲، ج هفتم، صص ۱۳۳-۱۳۴. فرقه کج بینان باهمان مایه و موضوع و شخصیت‌های آشنا سی‌سالی بعد دستمایه محمدعلی جمال زاده در نوشتن داستان کوتاه «فارسی شکر است» شد. معلوم نیست محمد قزوینی که از خواندن فرقه کج بینان «حال تهوع» به او دست می‌دهد در «فارسی شکر است» چه دیده که می‌نویسد: «راستی آقای جمال زاده عجب فاضل مدققی با esprit اروپائی از آب درآمده است. هیچ کس گمان نمی‌کرد که این جوان کم سن با این کوچکی جثه این قدر ملو و سرشار و لبریز از هوش و روح نقادی به طرز اروپائی باشد» نامه ۸ نوامبر ۱۹۲۵، پاریس.
۳۷. نثر محمد قزوینی باهمه فضل و کمالش از نمونه‌های نثر پدمعاصر فارسی است، سرشار از لغات و عبارات و مترادفات نالازم عربی، تأکید و تکرارهای بی‌جا و جملات دراز. شگفتاکه بعضی از معاصران ما از نوشته‌های او به عنوان «نمونه نثر فصیح فارسی» یاد کرده‌اند.
۳۸. یادداشت‌های قزوینی، ص ۱۳۴.
۳۹. همان، ص ۱۳۵.
۴۰. الفبای جدید و مکتوبات، ص ۲۰۶.
۴۱. همان، صص ۲۰۹-۲۱۰.
۴۲. میرزا فتحعلی به میرزا یوسف خان، همان، صص ۲۱۳-۲۱۴.
۴۳. همان، ص ۱۷۶.
۴۴. آرشیو آکادمی علوم آذربایجان شوروی، شماره ۲، سند ۲۹۱.

۴۵ - نامه های تبعید، ص ۱۵۲.

۴۶ - همان، صص ۸۷-۸۹.

۴۷ - سیاحتنامه ابراهیم بیگ، ج ۳، قسطنطنیه، ۱۳۲۷/۱۹۰۹.

۴۸ - همان، ج ۲، کلکته، ۱۳۲۳، ص ۲۹۶.

۴۹ - مسالک المحسنین، قاهره، ۱۳۲۳ هـ، ص ۴۹.

مشرق در غربت و غربت در مغرب*

دیرگاهی است که مشرق زمین به بیماری «ازخودگسستگی» دچار آمده است. دیرگاهی است که این مرز و بوم «اشراق» - یعنی: زادگاه خورشید و پایگاه روشنائی - دور از اندیشه‌های درخشانش، درغربتی معنوی زیست می‌کند. او، نه تنها دوران افکار پیمبرانه «بودا» و «کنفوسیوس» و «زرتشت» را پشت سر نهاده و یا روزگارخوشه‌چینی فرنگیان قرون وسطائی را از خرمن دانش‌های خویش فراموش کرده، بلکه با عصر تفکرات سیاسی «چوئن لای» و «نهرو» و «مصدق» نیز بدرود گفته است.

اکنون، سه نماینده اصلی فرهنگ او-چین و هند و ایران-هریک جامه‌ای عاریتی دربردارند. چین: نیم تنه غربی «مارکسیسم»، هند: بالاپوش چهل تکه «دموکراسی انگلیسی» و ایران: عبای سیاه «خلافت اسلامی» را اختیار کرده‌اند و هیچ کدام هم از پوشش خویش راضی نیستند. از میان ممالک خاور، تنها کشوری که در پوشاک پیشین و آداب دیرین خود، با باختر به رقابت برخاسته و به پیروزی نیز رسیده، «ژاپن» است که از درون، یکسره «غربی» شده است. بدیهی است که لازمه «ازخودگسستگی» مشرق، غربت مشرق زمینیان درکشورهای خویش است و این غربت، مهاجرت را در پی دارد. زیرا هنگامی که قاره‌ای قدیم باپیشینه‌ای عظیم، غرور خود را می‌بازد و اعتماد به نفسش را از

* این نوشته، درنمایه سخنانی است که نگارنده - به خواست بنیاد مطالعات ایران - در شامگاه پنجم آذر ماه ۱۳۷۰ (۲۶ نوامبر ۱۹۹۱) در شهر واشینگتن ایراد کرده و سپس با افزودن و کاستن برخی از نکات، برای درج به ایران نامه سپرده است.

دست می‌دهد، موجبی نیست که ساکنانش همچنان مغرور و استوار باقی بمانند. اما من در این گفتار، با هجرت روز افزون چینیان و هندیان و سایر آسیائیان به کشورهای اروپائی و آمریکائی کاری ندارم و فقط می‌گویم که کیفیت مهاجرت ایرانیان را به اکناف جهان بررسی کنم و انگیزه‌های اساسی آنرا بر شمارم.

نخست باید گفت که پس از کوچ ایرانیان زردشتی به هند در آغاز فتح اسلام، و نیز بعد از هجرت آزادبخواهان ایرانی به شهر «اسلامبول» در اوایل جنگ جهانی اول، این سومین بار است که واژه «مهاجرت» بر مسافرت مردم ایران اطلاق می‌شود و البته، در مقایسه با دوهجرت پیشین، مفهومی متفاوت دارد.

کوچ نخست که زردشتیان را از ایران به هندوستان برد و اقلیتی به نام «پارسیان» را در آن اقلیم پدید آورد، همچون پانهادن برادری به خانه برادر دیگر بود و عوارض سنگین هجرت را در پی نداشت و از این رو، به زردشتیان مهاجر رخصت داد که دین و آئین خود را حفظ کنند و زبانشان را نیز چندان که ممکن باشد از مستحیل شدن در زبان کشور میزبان مانع شوند و حتی هنگامی که دین اسلام از طریق فرهنگ فارسی و به کوشش ایرانیان مسلمان در شبه قاره هند راه یافت، آنان هویت خود را دست نخورده نگاه داشتند و «هندوستان» را «ایران» پنداشتند.

و اما کوچ دوم که آزادبخواهان ایرانی را در نخستین جنگ جهانی به سوی «اسلامبول» رهنمون شد، مهلتی کوتاه و حالتی پرخاشگرا نه یافت و آن پرخاش که بر ضد اشغال ایران از سوی سپاهیان روس و انگلیس صورت گرفته بود چنان در مهاجران قوت گرفت که خصلت «تدافعی» آنان را به کیفیت «تهاجمی» بدل کرد و همین تبدیل، حوادثی آفرید که با سرشت «انفعالی» مهاجرت، سازگاری نداشت و یکی از آن جمله، کنسرت «عارف قزوینی» (شاعر معروف) در پایتخت امپراتوری «عثمانی» بود که به رغم حضور «انور پاشا» - پیشوای آنروزی «پان تورانیسم» - راندن زبان ترکی و پذیرفتن زبان فارسی را در ترانه خود، به مردم آذربایجان پیشنهاد می‌کرد!^۱

و چنانکه گفتیم، عمر این مهاجرت، به دلائل گوناگون، دیرنپائید و برخلاف کوچ نخستین (که «پارسیان» را در هندوستان سکونت داد)، موجب «رسوب» ایرانیان در «آسیای صغیر» نشد.

ولی اکنون، در برابر کوچ سوم قرار داریم که با هیچ یک از دو هجرت پیشین سنجیدنی نیست و این کوچ، پس از وقوع انقلاب سال ۱۳۵۷ آغاز شده است. وجوه افتراق هجرت حاضر با کوچ‌های گذشته، فراوان است اما من به ذکر

مهم ترینشان اکتفا می‌کنم :

شاید نخستین تفاوت این باشد که شمار مهاجران کنونی بسی بیش‌تر از گذشته، و قابلیت‌های آنان بسی فزون‌تر از گذشتگان است و طبعاً نیروی کاری نیز که همراه ایشان از ایران به کشورهای دیگر (خاصه : ایالات متحد آمریکا) انتقال یافته، از حد پیشینیان فراتر است .

وتفاوت دیگر این است که دست کم، سه نسل متوالی و یا متقارن از روشنفکران قرن اخیر ایران را در طیف گسترده مهاجران امروزی، باز می‌توان شناخت :

۱- آنان که مانند مُبشّران یا متفکران اصلی مشروطیت، پیروی کامل از تمدن فرنگی را تنها درمان درد ملت خویش شمرده و معتقد بوده‌اند که ایرانیان جز «غربی‌شدن» چاره‌ای ندارند و برای گذشتن از دوران «عقب‌ماندگی‌های اسلامی» باید که میان دو فرهنگ «ایران باستان» (یعنی : مدینه فاضله قدیم) و «باخترزمین» (یعنی : آرمانشهر جدید) پُلّی بزنند و اصول دوگانه مشروطه خواهان را - که یکی : جدا کردن دین از حکومت، و دیگری : نشانیدن هویت ملی بجای هویت مذهبی باشد - همچون ستونهای نیرومند حکومت دلخواه در آرمانشهر آینده ، استوار کنند.

صاحبان این اعتقاد - که میراث خواران صدیق انقلاب مشروطیت و گواهان راستین کامیابی‌ها و ناکامیهای اسلاف خویش بوده‌اند و فرزندان آن طبقه «منورالفکر» به شمار می‌آیند - این بار، هنگامی به سرزمین‌های مغرب (از اروپا گرفته تا آمریکا) قدم می‌نهند که بسا چیزها دگرگون شده و بسا اندیشه‌ها تغییر پذیرفته است، و از آن جمله : نه باختر زمین همان است که در آغاز این قرن (یعنی : مقارن انقلاب مشروطیت) بوده و نه ایران چنان است که آزادخواهان آنروزی دیده‌اند.

فی المثل : دیگر در ایران کنونی، ترفند هوشمندانه متفکران مشروطیت را برای بنیاد نهادن «عدالتخانه» (یعنی : مجلس شورای ملی)، به قصد گذراندن قوانین عرفی و نشانیدن آنها برجای قوانین شرعی، تکرار نمی‌توان کرد و اصل «جداسازی دین از حکومت» را با این ترفند، تحقق نمی‌توان بخشید. از «نماد» پادشاهی مشروطه (یعنی : سلطنت بدون مسوولیت) به عنوان مظهر اتحاد اقوام گوناگون ایرانی یا معترف وحدت ملی، سود نمی‌توان جست و شخص پادشاه را به عنوان آخرین دادرس شکایات و برترین داور اختلافات اقوام، در مقابل «ولی فقیه» یا «مرجع تقلید شیعیان» قرار نمی‌توان داد و در لحظات حساس تاریخی،

فرمان آن یک را بجای حکم این یک، بکار نمی‌توان بست .
 و از همه اینها گذشته، «ایران کنونی» چه در زمینه تاریخی و چه در قلمرو فرهنگی، چنان از «ایران باستان» دور افتاده است که میان این دو، هیچ شباهتی نمی‌توان دید و بنابراین، حتی امید نگریستن به سوی آن دوران را نیز در ایرانیان امروزی نمی‌توان یافت. و شاید به این دلایل است که «منورالفکران مغرب‌گرای معاصر» در مهاجرت اخیر خویش، به بلای سرخوردگی یا افسردگی دچار آمده‌اند.

۲- کسانی که نه به انقلاب مشروطیت در ایران، بلکه به انقلاب کبیراکتبر در روسیه ایمان آورده و از تمامی فرهنگ مغرب زمین، فقط «ایده ثلوثی مارکسیسم - لنینیسم» را پذیرفته‌اند و به رغم آن مشروطه خواهان مغرب‌گرائی که «منورالفکر» خوانده می‌شدند، اینان، «روشنفکر» لقب گرفته‌اند و لقب خود را مدیون حزب توده ایرانند که این یک را بجای آن دیگری ساخته و پرداخته است و فقط به کسانی اطلاق کرده که جز فلسفه «مارکس» و هرچه بدان مربوط می‌شود، شناخت دیگری از مغرب زمین ندارند و اگر هم دارند، از آن دم نمی‌زنند زیرا «مارکسیسم» را بهترین و کامل‌ترین وسیله شناسائی جهان می‌شمردند و خود را از همه وسائل دیگر بی‌نیاز می‌بینند.

هرچندکه - شاید - به رغم اراده حزب توده، لقب «روشنفکر» بعدها شمول عام یافته و به هرکسی که احتمالاً برخی از مراحل عالی آموزشی را پیموده و پاره‌ای از مدارک دانشگاهی را ربوده و یا حتی چند جلدی کتاب خوانده است، اطلاق شده و از مصداق اصلی و مقصود معینی که آن حزب داشته، دور افتاده است اما اغلب کسانی که به این لقب شناخته شده‌اند، همانهاییند که در طول سالهای ۱۳۲۰ تا ۱۳۳۲ فعالیت سیاسی داشته‌اند و گاه در کنار، و اغلب در مقابل وارثان تفکر مشروطیت (یا «منورالفکران»)، مبارزات خود را تا مرز پدید آوردن انقلابی دیگر دنبال کرده‌اند.

منظورم از «انقلابی دیگر» همان است که در تجلی سیاسی خویش به ملی کردن صنایع نفت ایران انجامید (و این عمل، مرهون کوششهای همان «منورالفکران وارث مشروطیت»، مخصوصاً: «دکترمصدق» بود) اما در زمینه‌های اجتماعی و اقتصادی، باوجود اینکه تمام موجبات یک انقلاب کامل را با خود داشت، به سبب کج اندیشی و کج رفتاری همین «روشنفکران وارث انقلاب اکتبر» با ناکامی روبرو شد و دستاوردهای خود را که عبارت از: حرکت و هواداری توده‌های مردم (در زمینه اجتماعی)، اقتصاد بدون نفت (در زمینه اقتصادی)

وسیاست موازنه منفی (درزمینه روابط بین المللی) بود، از دست داد و پس از آنکه شتابکارانه تا آستان تغییر رژیم پیش رفت، در گرداب «کودتا» فرو غلتید و به نابودی گرائید.

چنانکه گفتم: مسئولان شکست این انقلاب دوازده ساله، « روشنفکران چپ گرا» بودند که با افراط کاریها و تندرویهای بدفرجام خویش، حتی محصول منطقی کوششهای آن سالیان را - (که همانا به قدرت رسیدن «دکتر مصدق» و ملی شدن صنعت نفت بود) - تباه کردند و احتمال دگرگونی های سودمند انقلابی را نیز از میان بردند و بیست و پنج سال پس از آن تاریخ هم، - چنانکه شرحش خواهد آمد - با همدستی هواداران مذهب، انقلاب سوئی به راه انداختند که نتیجه اش عقب راندن جامعه ایرانی به مرزهای پیش از استقرار مشروطیت، یعنی پنبه شدن تمام رشته های هفتاد و دو ساله اخیر (از سال ۱۲۸۵ تا سال ۱۳۵۷ خورشیدی) بود.

و همینها بودند که پس از پیروزی انقلاب سوّم، با دو شکست بزرگ روبرو بوده اند: یکی، از هم پاشیدگی تشکیلاتی در داخل ایران و دیگری، اضمحلال پایگاه عقیدتی درجهان. به عبارت ساده تر: این « روشنفکران چپ گرا» که از یاوران اصلی حکومت «ملّیان» به شمار آمده اند، پس از رویارویی با آنان (درسالهای ۶۲ - ۱۳۶۰) و رانده شدن از ایران، ضعف تدریجی دولت شوروی را (پس از مرگ «برژنف» به سال ۱۹۸۲) و فروپاشی اخیر آن دولت را (درزمان فرمانروائی «گورباچف») تجربه کرده اند و به همین دلیل، در غربت نیز کمتر از گروه نخستین، دستخوش ملال و درماندگی نیستند.

۳- کسانی که در آغاز رشد فکری خویش، احتمالاً تحت تأثیر اندیشه های «مارکسیستی» قرار داشته و حتی در بُرّه دراز یا کوتاهی از زمان، به صف فعالان چپ گرا نیز پیوسته و در مبارزات سیاسی ایشان شرکت جسته اند، اما کم کم بر اثر وقوف به ناکارسازی «ایده تئولوژی مارکسیسم» در بسیاری از کشورهای جهان سوّم و مخصوصاً ممالک اسلامی، یکی از این دو طریق موازی و مشابه را برگزیده اند: یا طنین افکار سیاسی و اجتماعی مغرب زمینانی مانند «فرانتس فانون»^۱ و «ماکسیم رودنسون»^۲ را در معتقدات مذهبی کسی نظیر «علی شریعتی» باز یافته و به محصول سازش «ماوراء الطبیعه» و «ماده گرایی» (که همان نظریه تلفیقی «مارکسیسم اسلامی» باشد) دل سپرده اند و یا بازتاب اندیشه های دینی اشخاصی چون «سید جمال الدین اسدآبادی» و «محمد اقبال لاهوری» را در افکار و آثار کسی مثل «جلال آل احمد» باز جسته و به مکتب

«اسلام انقلابی» گرویده اند.

البته، آنچه موجبات ظهور «اسلام انقلابی» و «مارکسیسم اسلامی» را در اندیشه اینان فراهم ساخت، از یک سو، قابلیت بود که مکتب اسلام در فاصله انقلابات دوگانه الجزائر و ایران، برای همزیستی با «مارکسیسم» و مقابله با استعمار غربی از خود نشان داده بود و از دیگر سو، معتقدات دینی نامبردگانی همچون «سید جمال الدین اسدآبادی» و «محمد اقبال لاهوری» بود که بر اثر خصوصیت مبارزه جوئی اسلام، حیاتی دوباره یافته و از ورای تلقینات «فانون» و «رودتسون» بتدریج، ذهن مارکسیست سرخورده ای مثل «آل احمد» و فکر مارکسیست جاه طلبی مانند «شریعتی» را بارور ساخته بود و آمیختگی این اندیشه‌ها، فضای فرهنگی و سیاسی سالهای دهه پنجاه را در ایران، انباشته و طبقات گوناگونی نظیر روشنفکر و بازاری و پیشه‌ور و کارمند را به یکدیگر پیوسته بود.

اما اگر اندیشه وران ششگانه ای که نام بردیم در تکوین و تدوین نظریه «اسلام سیاسی» سهم اساسی داشتند، در عوض، توفیق اجراء و اعمالش نصیب کسانی شد که از دگرگون ساختن آن به سود خویش نه‌راسیدند و تقریباً در طول سالهای دهگانه ۱۹۶۰ تا ۱۹۷۰، «اسلام انقلابی» را به «اسلام بنیادگرا» بدل کردند و سرفصل این تبدیل، واقعه پانزدهم خرداد ماه ۱۳۴۲ بود که «ثالیان» را در صف اول مبارزه بانظام پیشین ایران قرار داد.

نخست باید گفت که تفاوت موجود میان «اسلام انقلابی» و «اسلام بنیادگرا» ناشی از شرط انطباق با زمان است. بدین معنی که امثال «سید جمال الدین اسدآبادی» و «محمد اقبال لاهوری» و حتی نظائر «آل احمد» و «شریعتی»، اعتقاد به تحوّل پذیری اسلام و مطابقت آن با اعصار گوناگون داشته‌اند، و حال آنکه بنیادگرایانی مانند «حسن البنا»^۴ و «نواب صفوی» و «خمینی» مخالف سرسخت این تحوّل و انطباق بوده‌اند و اینانند که عنان رهبری خلائق را در دست دارند.

اصولاً، اگر احکام تغییر ناپذیر «دین» را برمقتضیات «زمان» منطبق کنیم، در مجموعه آن دین، انعطافی پدید می‌آوریم که ویژه «ایده تلوژی» است. به عبارت ساده تر: در آن صورت، «دین» را به «ایده تلوژی» تبدیل می‌کنیم و خواه و ناخواه، از قدرتش می‌کاهیم زیرا «دین»: ریشه در جهل، و «ایده تلوژی»: ریشه در فکر مردم دارند و فکر، هر قدر هم که به سبب تأثیر «ایده تلوژی» دچار تعصب شود، باز به پای جهل متعصبانه نمی‌رسد و توده های مردم را به همان آسانی، تحریک نمی‌کند، و علت اینکه هم طرفداران «مارکسیسم اسلامی» و هم

هواخواهان «اسلام انقلابی»، میدان انقلاب اخیر ایران را به «مسلمانان بنیادگرا» واگذاشتند و خود عقب نشینی اختیار کردند، همین نکته بود.

باری، اکنون همه این «عقب نشستگان»، به علاوه کسانی که به دلیل فرصت طلبی و یا مصلحت اندیشی، بیش و کم کوشیدند که با بنیادگرایان جمهوری اسلامی بیعت کنند و اغلب، به سبب سرسختی ایشان نتوانستند، در سرزمین‌های غربت پراکنده‌اند و سومین گروه مهاجران ایرانی را تشکیل داده‌اند. اگر یکبار دیگر به این سه گروه نظر افکنیم، به آسانی در خواهیم یافت که تضادی چندگانه آنها را از هم جدا می‌کند: نخستین تضاد، در میان وارثان تفکر مشروطیت یا اعقاب «منورالفکران دیروزی» - که به تبعید کامل دین از عرصه سیاست معتقدند - و هواداران «اسلام انقلابی» و «مارکسیسم اسلامی» - که برعکس آنان، به کارسازی دین در رهبری سیاسی توده‌های مردم اعتقاد دارند - موجود است، و این تضاد شگرف را دو رویداد متناقض (یعنی: انقلاب مشروطیت و انقلاب اسلامی) آشکارتر می‌کند و فاصله عمیق میان این دو گروه را بیشتر نشان می‌دهد. علاوه بر این تضاد اساسی، اختلاف دیگری که میان «منورالفکران مشروطه خواه» و «روشنفکران مذهب گرا» وجود دارد، اعتقاد به مدینه فاضله «ایران باستان» و پل زدن فرهنگی میان آن مدینه فاضله و مغرب زمین است که در گروه اول هست و در گروه دوم نیست. و شگفتا که میان این دو دسته از مهاجران، دسته «چپ گرایان» رامی توان یافت که از یک سو با گروه نخست (یا «منورالفکران مشروطه طلب») و از دیگر سو، با گروه مقابل آنان (یعنی: «روشنفکران مذهب گرا») مخالفت می‌کنند و با هیچکدام سرسازگاری ندارند. و سرانجام، برهرسه گروه، تضادی غیر از آنها که گفته شد حکمفرماست که ریشه اش در تاریخ و فرهنگ ایران است و به همین سبب، به توضیحی نسبتاً جامع نیاز دارد و من در اینجا می‌کوشم که آن توضیح را با ایجاز و اختصار، بر شما عرضه کنم:

نخست باید گفت که در مغایرت نژادی و ملی و فرهنگی «ایران باستان» با ویژگی‌های بنیادی اسلام، جای شبهه نیست. فلات «آریانا» که امروز، کشورهای ایران و افغانستان را در برمی‌گیرد، به معنی «سرزمین آریا» است و کلمه «ایران»، صورت دیگری از نام این فلات است. بنابراین، ایرانیان باستان، از اقوام آریائی، و زبانشان از خویشاوندان «سنسکریت» (یعنی: یکی از کهن ترین زبانهای هندو اروپائی) بوده است و مذاهب قدیمشان که «مهری» و «سپی» و «زردشتی» نام گرفته اند، هیچگونه نسبتی با ریشه‌های سامی اسلام نداشته اند.

آماشگفتا که آنچه اسلام را بر ایران مسلط کرد، نه شکست نظامی، بلکه تسلیم معنوی ایرانیان به این پیام تازه بود. به گواهی تاریخ، در طول پنج قرنی که پیش از ظهور اسلام بر ایران گذشت، آئین زردشتی رسمیت کامل داشت و موبدان و دولتمردان، چنان در دوران شاهنشاهی ساسانی به هم پیوسته بودند که از اتحاد آنان، طبقه‌ای واحد و نفوذ ناپذیر پدید آمده و امتیازات بسیار و اختیارات خاص یافته بود. توده‌های گوناگون مردم، از آن امتیازات و اختیارات، بهره‌ای نداشتند و روز به روز، عاصی‌تر و ناراضی‌تر می‌شدند. گواه این عصیان و ناخرسندی، قیامهای مانوی و مزدکی بود که اولی، بیشتر از دومی: جنبه اخلاقی، و دومی فزون‌تر از اولی: جنبه اجتماعی داشت. به گفته تاریخ، پس از استقبالی که «قباد» از «مزدک» کرد و فراز و نشیبهایی که در این ماجرا پیش آمد، «انوشیروان» به برانداختن مزدکیان کمر بست و سر بسیاری از آنان را در زمین کاشت و پای یکایکشان را چون درخت برافراشت.

اما، این کشتگان - یا کاشتگان - تمامی مزدکیان نبودند، انبوهی از ایشان در گوشه و کنار ایران آرزوی پنهان شدند و تنی چند هم به خارج گریختند. کسی که بعدها «سلمان فارسی» نام گرفت، همراه چند نفر دیگر به «یمن» رفت و در آنجا بود که آوازه پیامبر اسلام را شنید و دعوتش را پذیرفت و در شمار نزدیکان او درآمد. پیام اخوت و مساوات - یا به کلام فارسی: برادری و برابری - از نای کسانی چون «سلمان» و یارانش درندای اسلام طنین افکند و به گوش مردم ناراضی ایران - (و بویژه: مزدکیان) - رسید و آنان را شیفته کرد. ایرانیان در آن پیام که لفظ بیگانه داشت، معنی آشنا یافتند و دل به گوینده آن سپردند.

و چنین بود که نبرد «سلاسل» و پیکار «فتح الفتوح» رخ داد. در این جنگها، سربازان ایرانی را با زنجیر به هم بسته بودند تا از پیش سپاه مهاجم نگریزند. اما سرانجام، آنچه می‌بایست یا نمی‌بایست، به وقوع پیوست و نه تنها هزاران هزار سرباز مجتهد ساسانی، به چند هزار مجاهد برهنه پای مسلمان تسلیم شدند، بلکه توده‌های مردم ایران نیز، از فرط دشمنی با حکومت خویش و از شدت شیفتگی به پیام اسلام، واپسین پادشاه ساسانی رابه دست معاندانش رها کردند و زمام اختیار خود را به دست تازیان سپردند.

در طول دو قرنی که پس از هجوم اعراب بر این سرزمین گذشت، ایرانیان به زبان خود شعری نسروند و کتابی ننوشتند، اما بهترین دستور صرف و نحو را به همت «سیبویه» یا سبویه فارسی، و شیواترین ترجمه کلیه و دمنه را به اهتمام «ابن مقفع» - که او هم از اهالی فارس بود - برای زبان عربی فراهم کردند و نه تنها

دستوری برای زبان خود ننوشتند بلکه چنان در اجتناب از فارسی نویسی اصرار ورزیدند که خط پیشین را از دست دادند و شصت درصد از واژگان زبان خود- بویژه: حاملان مفاهیم ذهنی و عاطفی - را از یاد بُردند و کلمات عربی را جانشین آنها کردند.

کوتاه سخن آنکه: در آن دویست سال نخستین، ایرانیان شیفته، میراث مادی و معنوی خود را - چندانکه می توانستند - به تاراج بیگانگان دادند و گمانشان این بود که گوهر یگانه حقیقت را به چنگ آورده‌اند. تنها، در اواخر قرن دوم هجری بود که احساس فریب خوردگی آزارشان داد، زیرا بتدریج دیده بودند و می‌دیدند که همان امتیازات و اختیارات طبقاتی، همان شکوه درباری، همان تبعیض‌ها و ستمکاری‌های دوران ساسانی، و نیز همان محرومیت‌های توده مردم، باقی مانده است و تنها تفاوتی که با زمان گذشته دارد، تکیه زدن خلفای عرب بر تخت پادشاهان ایرانی است. همچنین، از سرنوشت ابومسلم‌ها و افشین‌ها، این عبرت را آموخته بودند که دست بیعت به یکی از افراد و یا طوائف عرب دادن و دیگری را به امید رهایی وطن خویش برانداختن، سودی نخواهد داشت و سرانجام، همان تازی «حمایت شده»، به غارت اموال و قتل نفس آنان برخواهدخواست. چنین بود که علاوه برقیام‌های نظامی و سیاسی، شمار جنبش‌های فرهنگی نیز، رو به فزونی نهاد و پس از تجربه موفق «یعقوب لیث صفاری» در زمینه تشکیل حکومت و همچنین، آزمایش مظفرانه وزیرش: «محمد وصیف سگزی» در قلمرو شعر سرودن به فارسی، امیدواری به استقلال ایران نیروی فراوان گرفت و در اوائل قرن سوم و با ظهور سامانیان، به اوج شکفتگی رسید.

اما، نکته‌ای که در این مبحث، بسیار مهم - و به گمان من - قوه محرکه حوادث در تاریخ بعد از اسلام ایران است، آن آزار و یا عذاب وجدانی است که «ایرانی شیفته» را از «ایرانی فریب خورده» جدا می‌کند و در عین حال، به هم می‌پیوندد. این بیماری روحی را در روان شناسی جدید: «دوگانگی شخصیت» می‌نامند و این نکته ظریفی است که درکش، اندکی توجه می‌طلبد:

روح ایرانی که در آغاز، اسلام را با آغوش گشاده پذیرفت و آنچه را که داشت نثار قدمش کرد، سرانجام، یعنی کمابیش: بعد از دو قرن، خود را فریب خورده یافت و از آنچه کرده بود، پشیمان شد. اما، بدبختانه، اندکی دیر شده بود زیرا نژاد و خط و زبان و فرهنگ و دستاوردهای دیگرش چنان با ویژگی‌های عرب درآمیخته بود که تصفیه هیچ یک امکان نداشت و آئین آریائی قدیمش چنان به

مذهب سامی جدید جای سپرده بود که بازگشتن از سوی این به سوی آن، محال می نمود.

واز آنجا که هیچ فریب خورده‌ای، خود را قاطعاً گناهکار نمی داند، روح ایرانی در میان دو قطب حستی متضاد که یکی به انکار، و دیگری به توجیه خطای اومی انجامد - جاودانه سرگردان مانده و سراسر تاریخ چهارده قرن اخیرش، جلوه گاه این دو گانگی شگفت - و غالباً خونین - بوده است.

این تضاد یادوگانگی روح، گاهی به صورت شیفتگی و ایمان عاشقانه به اسلام درمی آید و از آنجا که بنیادی بیمارانه دارد، اغلب به تعصب می گراید و مراسمی از قبیل عزاداری و سینه زنی و روضه خوانی، و یا معتقداتی نظیر اجتناب از شادی کردن و پرهیز از شنیدن نوای موسیقی را در ایام سوگواری پدید می آورد و در اوج خطرناک خویش، به تکفیرها و کشتن های فردی و جمعی می انجامد و درد ژخیمانی چون «امیر مبارزالدین محمد مظفری» (معروف به «محتسب») تجسم می یابد که در میان رکعات نماز خویش، به اجرای «حد شرعی» می پرداخت و به دست مبارک خود، سرگناهکاران را از تنشان جدا می کرد. همین جا باید گفت که پیشینیان و پسینیان «امیر مبارزالدین» کم نبوده اند و نیستند و نخواهند بود! این احساس شیفتگی است که در قلمرو زبان و فرهنگ، و نزد دانشوران و متفکران «اسلام زده» ما، به صورت «استعراب»، یعنی گرایش افراط کارانه به استعمال واژه های تازی جلوه می کند.

اما شگفت، این است که در بطن این تمایل، احساسی از نوع مخالف نطفه می بندد و کم کم رشد می یابد و در اوج قدرت اوّلی، به شکل کینه و نفرتی دیوانه وار نسبت به اسلام و عرب ظاهر می شود و دشنام فراوان به مبانی و اصول مسلمانی نثار می کند و همه سوگواریهای مذهبی را جشن می گیرد و در زمینه زبان، به تصفیه واژه های تازی دست می زند و به گمان خود، «پارسی سره» می سازد. و چنین است که هریک از ما ایرانیان، دو نام دارد: یکی ایرانی و باستانی، مانند «فریدون» و «ایرج» و «منوچهر»، و دیگری عربی و اسلامی، نظیر «محمد» و «علی» و «حسین»، و در هر کدام از ما، دو موجود نهفته است: یکی، آن که باده می نوشد و می رقصد و شادی کنان به انکار مسلمانی می پردازد و اگر فرنگیان او را «عرب» خطاب کنند، همانند کسی که دشنامی زشت شنیده باشد برمی آشوبد، و دوّمی، آن که نماز می خواند و روزه می گیرد و سفره می اندازد و به زیارت اماکن مقدّس می رود. و عجبا که معمولاً این هردو روح در کالبد هریک از ما، «همزیستی مسالمت آمیز» دارند و به نوبت، جلوه می فرورشد:

نگویمت که همه ساله می پرستی کن
سه ماه می خور و نه ماه پارسا می باش

گر مسلمانی ازین است که حافظ دارد
وای اگر از پس امروز بود فردائی

این افراط و تفریط، ویژه روح ایرانی است و در هیچ یک از ملل عرب-اسلام با هویت و فرهنگشان مغایرتی نداشته و به بیماری «دوگانگی شخصیت» گرفتارشان نکرده است - دیده نمی شود. رادیوهای ممالک عرب مسلمان، در تمام طول سال - شاید به استثنای یکی دو روز- موسیقی پخش می کنند و در هیچ یک از شنوندگان خویش، احساس سوگواری و مخصوصاً تمایل به روضه خوانی و سینه زنی را بر نمی انگیزند.

تضادی که در مواجهه ایران و اسلام، وجدان تاریخی و فرهنگی ما را به دونیم کرده و در ارکان اصلی ملیت ما خلل افکنده، طبعاً و قهراً، همه مظاهر اجتماعی و اخلاقی ما را نیز مخدوش کرده و زندگی ایرانیان مهاجر را هم از عوارض خود بی نصیب نگذاشته است.

در این مقال، مجال پرداختن به تمام آن عوارض نیست اما، دوتا از مهمترین آنها را که عبارت از روابط ایرانیان مسلمان با خودشان و سپس، با ایرانیان غیر مسلمان باشد - به اختصار ذکر می توان کرد و درباره رابطه نخستین، از این عبارت کنائی مدد می توان گرفت که:

جامه هایشان، چه در پای سفره میهمانی و چه در کنار سفره «حضرت عباس»، ملهم از آخرین «مدهای» فرنگی است اما عقائد و سخنانشان، همانقدر که در کنار سفره اول: «ترقی خواهانه» و «امروزی» جلوه می کند، در پای سفره دوم: «عوامانه» و «قهقرائی» است.

و درباره رابطه دوم نیز، صفات «نامنصفانه» و «تصنعی» را بکار می توان برد، و به عبارت رساتر می توان گفت که: تضادهای سابق الذکر (و در رأس همه: تضاد اخیر) چنان مبانی اخلاقی ایرانیان مسلمان را شست گردانیده که گفتار و کردارشان را نسبت به اقلیت های مذهبی هموطن، نظیر «زردشتیان» و «یهودیان» و «مسیحیان» و «بهائیان»، غیرصمیمانه کرده است. این گفتار و کردار: گاهی آمیخته به تملق، گاهی پُراز تکبر و غالباً بیمهرانه و کینه آلود است و مجموع این

حالات، تفاهم صادقانه را در میان اکثریت مسلمان و اقلیت های مذهبی دشوار می کند و این دشواری تفاهم، اختلافاتی را که میان برخی از اقوام ایرانی موجود است، فزونی می بخشد.

باری، چنانکه در طول این گفتار نشان داده ام، مهاجران اخیر ایرانی-علی رغم تبحرها و تخصص های کارساز و گاهی افکار گره گشای خویش-در هیچ کدام از ممالک میزبان، دارای استحکام وضع اجتماعی نیستند و بجای پیوستگی، دستخوش پراکندگی شده اند و آنچه بر سرانبوه ایشان، در تمام کشورهای پناه دهنده، سایه انداخته و روزگارشان را به سیاهی کشانده است، ابرهای نومیدی و بدبینی است، و تنها ستون فروزانی که بر سطح تاریک حیاتشان سر برافراخته، فرهنگ ایرانی است که پایه ای استوار به نام « زبان فارسی » دارد. چنانکه در مقاله ای دیگر^۶ نوشته ام: « زبان فارسی دری»، بیش از آنکه بر پیوندهای خاکی و خونی ایرانیان متکی باشد، بروجه مشترکی که عناصر فرهنگی مردم این سرزمین را به هم پیوسته است تکیه دارد، و به همین سبب، از آغاز پدیداری خود تا امروز، نه تنها وسیله ارتباط و تفاهم در میان اقوام مختلف اللّهجه ایران بوده، بلکه به علت توانائی ادبی و معنوی خویش، پیوند دهنده ساکنان اقلیم دیگر (نظیر افغانستان و تاجیکستان) نیز شده است، و از این روی، «فارسی» را زبان مادری هیچ کدام از اقوام ایرانی نباید پنداشت و «سرکوفت این تعلق خیالی» را نیز به تیره ها و تبارهای دیگر نباید زد.

حساب زبان «فارسی» را از حساب همه این گونه اختلافات جدا باید کرد و همیشه به یاد داشت که این زبان، برخلاف گویش شمالی فرانسه^۷ که به نیروی خشم و خشونت متکلمان خویش، گویش های جنوبی را یکسره برانداخت- به یاری هیچ سپاه ستمکاری، بر ایران و ایرانی چیره نشده و به حکم هیچ خودکامه ای، ساکنان آن همه سرزمین های پهناور را در زیر فرمان نیاورده است، بلکه شیرینی لفظ و معنی باعطر عشق و عرفان در این زبان به هم آمیخته و علاوه بر اینکه یکی از غنی ترین مجموعه های ادب و معرفت جهان را ساخته، بزرگترین امکان وحدت را برای اقوام گوناگون ایرانی فراهم کرده و بهترین وسیله تفاهم را در میان همسایگان دور و نزدیک پدید آورده است و از این روی، به جرأت می توان گفت که در کشاکش حوادث، هیچ عاملی به اندازه زبان «فارسی»، ضامن یگانگی و یکپارچگی ایران نبوده و هیچ عنصری بیش از او، درهمبستگی ایرانیان مؤثر نیفتاده است.

بنابراین، بی هیچ مبالغه، زبان «فارسی» عزیزترین میراثی است که از

پیشینیان به ایرانیان امروزی رسیده و وظیفه ایشان نیز، نگهبانی از این میراث و رساندنش به آیندگان است و به همین سبب - چنانکه قبلاً گفتم - «فارسی»، پایه استوار فرهنگ ایرانی بشمار می‌آید و برگرد اوست که اغلب مظاهر ملیت ما تبلور می‌یابد.

گرچه بی‌گمان، فرهنگ ایرانی، تنها از زبان «فارسی» تشکیل نیافته و مجموع هنرهای اصلی و دستی^۱ و نیز، تمامی آداب و سنن ما از عناصر سازنده فرهنگ ایرانی شمرده می‌شوند، لیکن هیچ کدام از این عناصر، بی ارتباط با «فارسی» نمی‌تواند بود و این زبان، درکار به هم پیوستن قشرهای گوناگون مهاجران ایرانی و الفت دادن اقلیت‌های مذهبی با اکثریت مسلمان ملت ما، تأثیر اساسی دارد.

و بدیهی است که مجموعه فرهنگ ایرانی و زبان «فارسی»، یکتا بهانه ماندگاری و تنها دستاویز پایداری برای ایرانیان مهاجر در کشورهای گوناگون است و اگر این سخن، درست باشد که هیچ آدمیزاده‌ای - بی امید - نمی‌تواند زیست، این تعبیر هم درست تواند بود که فرهنگ ایرانی و زبان «فارسی»، میراث دوگانه‌ای است که امیدی یگانه را به حیات ایرانیان مهاجر ارمغان می‌کند، و به دنبال این تعبیر می‌توان گفت که: فرهنگ غربت - برای مهاجران ایرانی - فرهنگ ضرورت است.

لس آنجلس - پنجشنبه سوم بهمن ماه، ۱۳۷۰ = ۲۳ ژانویه ۱۹۹۲

پانوشت ها:

۱. اشاره به کنسرت «عارف قزوینی» - هنگام مهاجرت ایرانیان - در شهر «اسلامبول» و خواندن تصنیف معروفی با مطلع: «چه شورها که من بیا زشاهناز می‌کنم». بندهای سوم و چهارم این تصنیف، حاوی اشاراتی به زبان و مردم آذربایجان است.

در چاپ ششم کلیات دیوان او (تهران، ۱۳۵۶) که به اهتمام «عبدالرحمن سیف آزاد» و به سرمایه انتشارات «امیرکبیر» منتشر شده است، عبارت زیرین را درباره «شان نزول» این تصنیف می‌توان دید:

« در اواخر ۱۳۳۶ (هجری قمری) در «اسلامبول»، در نتیجه معلوم شدن خیالات شرکها نسبت به آذربایجان ساخته شده» (صص ۳۸۲ تا ۳۸۵).

۲. Frantz Fanon [۱۹۶۱-۱۹۲۵] روانپزشک و جامعه شناس فرانسوی، مؤلف چند کتاب، از

جمله: نفرین شدگان زمین.

۳. Maxime Rodinson پژوهشگر معاصر فرانسوی و نویسنده کتاب *اسلام و سوسیالیسم*.
۴. «حسن البنا» [۱۹۰۶-۱۹۴۸]، از پیشوایان سیاسی مصر، چند جمعیت دینی تأسیس نمود و سر انجام در ۱۹۲۸ جمعیت اخوان المسلمین را تأسیس کرد. در زمان نخست وزیری ابراهیم عبدالهادی، جمعیتش منحل شد و خودش به قتل رسید. «*دائرة المعارف فارسی*، به سرپرستی دکتر غلامحسین مصاحب، جلد اول، صفحه ۸۴۹».
۵. برای تفصیل بیشتر، نگاه کنید به: «تضاد کفرو دین در شعر حافظ» از «نادر نادریور»، کتاب *نیما*، شماره ۲ (زمستان ۱۳۶۷)، صص ۱۱ تا ۲۸.
- لازم به یادآوری است که تحلیل «تضاد روحی ایرانی در مواجهه ایران و اسلام»، برای نخستین بار زیر عنوان «از یگانگی تا بیگانگی» به صورت خطابه و به توسط نگارنده این سطور، در جلسات نوروزی «انجمن ایرانیان مقیم کالیفرنیا» (آغاز سال ۱۳۶۳) ایراد شد و بلافاصله در دو شماره نشریه آن انجمن انتشار یافت و سپس به صورت چند گفتار پیاپی، از طریق رادیو «بی. بی. سی» (لندن) در تابستان همان سال به گوش مردم ایران رسید و آنگاه، مورد اقتباس و انتحال قرار گرفت و زیر عنوان «نفی حکمت مکن از بهر دل عامی چند» به قلم «سهراب سراوانی» بازنویسی شد و بدون کوچکترین اشاره به مأخذ، در صفحات ۴۱۳ تا ۴۲۷ شماره سوم از سال چهارم *ایوان نامه* (بهار ۱۳۶۵) درج گردید.
- البته، این یادآوری به منزله سرزنش هیچ کدام از مسؤولان پیشین یا امروزین *ایوان نامه* نمی تواند بود، بلکه اخطار به نویسنده‌ای است که احتمالاً در پشت این نام مستعار پنهان شده و مأخذ اصلی نوشته اش را ذکر نکرده است.
۶. نگاه کنید به: «هویت ملی و زبان مشترک» از «نادر نادریور»، کتاب *نیما*، شماره ۳ (پائیز ۱۳۶۹) صص ۱۹ تا ۳۷.

7. Langued'oi.

8. Languedoc.

۹. منظور از «هنرهای دستی»، محصولات می مانند فرش و خاتم و پرده های قلمکار است که به زبان فرانسه، آنها را مجموعاً Artisanat می نامند.

شرق و غرب*

شرق و انسان

شرق (Orient) در برابر غرب (Occident) در اصل یک مفهوم جغرافیایی است که سپس از راه شرقشناسی (Orientalism) دارای مفهوم تاریخی و فرهنگی نیز می‌شود. البته، سررشته این رویارویی دو مفهوم را چه بسا بتوان تا مفهوم «آسیا» و «بربریت» آسیایی در برابر «اروپا» نزد یونانیان باستان واپس برد یا به رویارویی روم و ایران یا مسیحیت و اسلام در قرون وسطا. به هر حال، در وجدان اروپایی، چه به صورت رویارویی مدنیت یونانی در برابر «بربریت» آسیایی، چه به صورت حضور پیوسته دشمنی در برابر جهانسالاری رومی (Imperium Romanum) و چه به صورت تهدیدی برای مسیحیت و کلیسا از سوی غرب (آندئلس) یا از سوی شرق (امپراتوری عثمانی) همواره چیزی وجود داشته است تهدیدگر که وجدان اروپایی با آن درگیر یا در جنگ بوده است. در «روزگاران نو» (les temps modernes) است که باز اروپا خود را با مدنیت مدرن خویش در مقام «غرب» در برابر «شرق» و «بربریت» یانیمه بربریت آن سامان می‌دهد و به خود آگاهی می‌رسد. بارشده شرقشناسی در مقام شاخه‌ای از علم مدرن، تمامی جامعه‌های کهن آسیائی با ویژگیهای کمابیش همانند و پایداری که به ساختهای اجتماعی و سیاسی و فرهنگی آنها نسبت داده می‌شود، در ذیل نام «شرق» در درون ذهنیت غربی همچون برابر نهاد (آنتی تز)

* این مقاله پاره ای است از یک رساله به نام «از شرق به جهان سوم» که هنوز منتشر نشده است. آخرین اثر داریوش آشوری برگردان نمایشنامه مکبث ویلیام شکسپیر به فارسی است که بزودی منتشر خواهد شد.

«غرب» شکل می‌گیرد. به عبارت دیگر، با پدید آمدن خودآگاهی تاریخی و فرهنگی مدرن «غربی» است که وجه رویاروی آن یا «دیگری» آن، به تعبیر میشل فوکویی، پدیدار می‌شود؛ و هرچه غرب غربتِ خود را - که تمامی جهان بینی و شکل زندگی و نهادها و رفتارها و ابزارها و دانشهای آنست که به آن مقامی دیگر در میان همه تمدن‌ها و فرهنگ‌های بخشد - پدیدارتر می‌کند و در آن به کمال می‌رسد، شرفیتِ شرق، همچون وجه رویارویِ یازد آن، پدیدارتر می‌شود. حرکتِ شرقشناسی که از سده‌های شانزدهم و هفدهم با مطالعات زبان شناسی آغاز می‌شود، در قرن نوزدهم با جهانگیری امپریالیسم اروپایی به اوج می‌رسد و از آن سو آسیا نیز می‌آموزد که در برابر سیل بی‌امان نیرویی که از اروپا به سوی او در حرکت است خود را به عنوان «شرق» ببیند و بشناسد. بدینسان است که در قرن نوزدهم تمدن‌های چین و هند و ایران و عثمانی دیگر همسایه‌های یکدیگر یادردادوستد یا کشاکش با یکدیگر نیستند، بلکه خود را با نیروهای درهمسایگی یادرزیرنفوذ و چیرگی‌شان می‌یابند که از نظر خاستگاه جغرافیایی از آن سوی جهانند و به ایشان آگاهی تاریخی-جغرافیایی تازه‌ای می‌دهند که آگاهی تاریخی-جغرافیایی سنتی ایشان را یکسره زیر و زبر می‌کند و به ایشان می‌آموزاند که خود را در پرتو این آگاهی تازه به عنوان «شرق» یا آسیا بشناسند با تمامی بازتابهایی که این آگاهی تازه در وجدان ایشان دارد.

البته، در میان ماسرقیان و آسیاییان رسم بر اینست که شرقشناسی را بخشی از یک توطئه امپریالیستی بر ضد خودمان بدانیم که کمابیش آگاهانه طرح ریزی شده و چه بسا تمام شرق شناسان یا بیشترینشان را جز مأموران دستگاه‌های جاسوسی ندانیم و نام شرقشناسی در گوشه‌های ماطنین ترس انگیزی داشته باشد و در برابر آن همان وحشت یا حیرتی را داشته باشیم که در برابر همه ساخته‌های فن یا بافته‌های علم غربی داریم. اما، اگر بناست که شرقشناسی را بدرستی بفهمیم می‌باید آن را پاره‌ای از آن پروژه‌های بدانیم که «علم مدرن» نام دارد، یعنی آن حرکت بی‌امان و ایستایی ناپذیر عقل در مقام «سوژه»، در مقام شناسنده، برای فروگرفتن و شکافتن و شناختن هر آن چیزی که در برابر آن همچون چیز یا عین (اُبژه) قرار گیرد. فرقی ندارد که در سر راه خود با چه چیزی یا چه چیزهایی برخورد می‌کند یا چه چیزی را همچون چیز در پهنه هستی می‌یابد. هر چیز موجود یا ممکن برای او یک عین (اُبژه) است که در مقام موضوع شناخت می‌باید در ذیل علمی از علمها قرار گیرد، خواه ستاره باشد یا سنگ، جاندار باشد یا بی‌جان، پرنده باشد یا کرم، گیاهی ممکن در ستاره‌ای دور دست یا موجود در زرفنای اقیانوسها، انسان باشد

یا حیوان یا زبان یا روان. هرچیزی که خود را در برابر عقل شناسنده پدیدار کند می‌باید از راهی و باروشی به یاری ابزارها و تکنیک‌هایی شناخته شود. علم مدرن از راه شاخه‌های بی شمارش در قلمرو علوم طبیعی و علوم انسانی و از راه لشکری بی‌شمار از ذهنها، از کم مایه و میانمایه و پرمایه گرفته تا پرنبوغ، که بسیج کرده است، و با پروژۀ شناختی که در فروتنانه‌ترین ساحت خود خُردترین چیز در میان چیزها را موضوع شناخت خود می‌داند و بس و در بلندپروازانه‌ترین ساحت چیزی کمتر از گشودن راز زندگی وهستی را دنبال نمی‌کند، با تاخت و تاز بی‌امانی که به همه سومی آورد هرچیزی را که در سر راه خود بیابد به مادۀ شناختی خود بدل می‌کند (چنانکه خود را نیز در فلسفۀ علم و روش شناسی موضوع شناخت قرار می‌دهد) و آن را در دستگاه شناختی ویژه‌ای (یکی از علوم) قرار می‌دهد تا چند و چون آن و نسبت آن را با چیزهای دیگر آشکار کند. در چنین پروژۀ فراگیر و مرزناپذیری که توانایی دریافت و شناخت بشری را نه تنها محدود به «طاق بشری» نمی‌داند که «طاق بشری» را برای شناخت بیکران میدانند، «شرق» و «آسیا» (با تمام بزرگی خود!) چگونه می‌توانست بیرون از این پروژۀ قرارگیرد و به علمی یا شاخه‌هایی از علم تعلق نیابد؟

شرق‌شناسی را ابزاری برای استعمارگری و امپریالیسم دانستن یکسره بی‌وجه نیست؛ یعنی اینکه شرق‌شناسی به‌گسترش امپریالیسم و استعمار یاری رسانده است و همچون ابزار شناختی آن به کار رفته است. اما نه آنست که تنها شرق‌شناسی است در میان تمامی علوم که به عنوان ابزار قدرت بکار رفته است و دیگر علوم جز کنج‌کاو‌یهای معصومانه برای «شناخت به قصد شناخت» نبوده‌اند. تمام علوم ابزارهای قدرت و «خواست قدرت» (Will to Power) اند و شرق‌شناسی نیز. به این بحث در جای دیگر خواهیم پرداخت. ماجرای گرفته شدن شرق یا آسیا به دست اروپاییان و درهم شکسته شدن ذهنیت «شرقی» از راه دریانوردیهای ماجراجویانه اروپاییان آغاز شد که براساس نیازهای خود به تدوین علم جغرافیا و نقشه‌کشی جغرافیایی پرداختند و چشم انداز زمین و خشکیها و دریاها را دگرگون کردند و به جای جغرافیاهای اسطوره‌ای که، به دلیل نا آگاهی و خودمداری، هرجهان فرهنگی-انسانی را در مرکز زمین و جهان آفرینش قرار می‌داد، جغرافیایی را نشانند که جایگاه نسبی هر حوزه طبیعی، انسانی، و فرهنگی را نسبت به دیگر حوزه‌ها نشان می‌داد و فرهنگهای غیراروپایی را که براساس خودمداری (selfcentrism) خود را جهان‌مدار (cosmocentric) می‌انگاشتند، از مدار سنتی

خودخارج کردند و، درحقیقت، جهانی اروپامدار (Eurocentric) آفریدند که در آن جایگاه نسبی سرزمینها نسبت به اروپا معین می‌شد. چنانکه ما می‌بایست بیاموزیم که در «خاورمیانه» قرار داریم و چینی‌ها در «خاور دور» که این دونام خود جایگاه نسبی ما را در «شرق» و درجه نزدیکی ما را به غرب یا اروپای غربی نشان می‌داد.

همچنین، با مطالعات لغت شناسی و زبان شناسی و متن شناسی بود که کندوکاو در تمدنهای شرقی و کنجکاوای نسبت به آنها آغاز شد و با بیداری ذهن تاریخی در غرب بود که پروژه پژوهش در «تاریخ جهانی» (universal history) در پیش گرفته شد، پروژه‌ای که از راه بررسی روشمند و منطقی و سنجشگرانه متنها و سپس از راه زبان‌شناسی تاریخی (فیلولوژی) و باستان شناسی سر رشته گم شده در اسطوره و افسانه همه تاریخها را پی‌گیری می‌کرد و با نشان دادن داده‌ها در محور زمان-مکان واقعی از آنها اسطوره زدایی و افسانه زدایی می‌کرد و جایگاه نسبی هریک را در طرح «تاریخ جهانی» بازمی‌نمود. ذهنیت مدرن با درهم شکستن ذهنیت اسطوره‌ای و نهادن زمان-مکان «واقعی» و اندازه‌گیری پذیر به جای آن و تعیین جایگاه زمان-مکانی هر چیز است که جهانی نو و بسامان را پدیدار می‌کند که از راه علم شناختنی است و به زبان ریاضی یا منطقی شرح پذیر. تعیین جایگاه تاریخی-جغرافیایی (زمان-مکانی) انسان شرقی از راه مطالعات جغرافیایی، تاریخی، زبان شناسی، باستان شناسی، قوم شناسی، فرهنگ شناسی و مانند آنها، آن فرایندی بود که «شرقی» را همچون یک عین (أبژه) در برابر ذهن (سوژه) غربی می‌نهاد و همین رابطه «سوژه-أبژه» ای است که انسان غربی را نه تنها به یاری تکنیکها و قدرت مادی از بیرون که از درون و از درونیت‌ترین لایه‌های ذهن و روان انسان «شرقی» بر وی چیره می‌کند و او را از درون درهم می‌شکند و دچار تب و تاب و بحران می‌کند. رابطه «سوژه-أبژه» نه تنها یک رابطه شناختی که همواره یک رابطه قدرت است؛ رابطه قدرتی که از درون شناخت می‌زاید و شناختی که از راه رابطه قدرت ممکن می‌شود. زیرا در هر رابطه شناختی سوژه کمابیش شرایط خود را برأبژه تحمیل می‌کند و او را در چهارچوبی از آن خود فرو می‌گیرد.

درهم شکستگی انسان شرقی از آنجا آغاز می‌شود که وی نه تنها با ابزارهای مادی غرب که، بیشتر و بالاتر از آن، با دانش غربی درباره خود، با «شرق‌شناسی»، رویا رومی شود و از راه آن می‌آموزد که رفته-رفته به تاریخ و جغرافیا و فرهنگ و زبان خود به گونه دیگری بنگرد و به آن خودآگاهی تازه‌ای بیابد که از جایگاه او در علم مدرن غربی سرچشمه می‌گیرد.

درچنین زیر و زبرشدن جهان است که انسان شرقی خود را «اُبژه» ای یا شیئی ناچیز و بی‌دست و پا و نادان و ناتوان می‌یابد آنهم دربرابر «سوژه» ای همه‌دان و همه‌توان که تا نهفته‌ترین لایه‌های درون و باطن او، به درون تمامی تاریخ و سنت و دانش و هنجار و رفتار او، درتمام نظام سیاسی و اقتصادی او رخنه می‌کند و باشناختی که از آن دارد درآن هرگونه که بخواهد تصرف. درچنین رابطه‌ای است که وجدان شرقی خود را «شرقی» می‌یابد و خود را محکوم سرنوشتی شوم می‌بیند: انسانی ناخرسند، «اُبژه» ای با احساس درماندگی مطلق در برابر «سوژه» ای با احساس برتری مطلق.

انسان غربی و علم

در «روزگاران نو» انسان تازه‌ای دراروپا پای به پهنه هستی نهاده است که با تمامی بشریت پیش از آن فرقی نمایان دارد. این انسان نو یا انسان مُدرن پروژه شناختی را از هستی طرح افکنده که درآن تمامی هستی درمقام موجود یا پدیده، همچون چیز یا اُبژه، درپیشگاه ذهن او یا سوژه قرار می‌گیرد و سوژه با روشها و ابزارهای خود آن را و می‌دارد تا خود را تسلیم خواست شناخت او کند. این انسان نه تنها پهنه طبیعت را با تمامی پدیده‌های آن در ذیل شاخه‌های گوناگون علم قرار می‌دهد که خود زندگانی و جهان خود و تمامی بشریت پیش از خود و همزمان با خود و حتا بشریت و جهان آینده را نیز همچون اُبژه‌های علم موضوع بررسی و تحلیل قرار داده است و درکنار علوم طبیعی، علوم انسانی را پدید آورده که جنبه‌های گوناگون زندگانی فردی و اجتماعی و تاریخی انسان را موضوع شناخت و علم قرار می‌دهد. با پدیدارشدن این انسان و شکل آگاهی او خود آگاهی تازه‌ای برای انسان پای به هستی نهاده است که تمامی صورتهای دیگر و پیشین آگاهی را درذیل خود قرار می‌دهد و به عنوان صورتهای آگاهی زندگانیهای تاریخی و فرهنگی آنها را از پوسته مطلقیت خود از درون، بدرمی آورد و جایگاه نسبی تاریخی- فرهنگی می‌بخشد. این انسان با برگزیدن عقل به عنوان مرجع (authority) و زبان مفهومی ریاضی-منطقی، به جای زبان تصویری اساطیری-شاعرانه، برای بازگشودن و باز نمودن همه پدیده‌ها- از جمله جهانهای اسطوره‌ای- شاعرانه یا دینی-عرفانی و نیز معنای زبانهای آنها- چنانکه گفتیم، جهانی تازه و زبانی تازه و انسانی تازه پدید آورده است با تمدنی تازه با جهان بینی و ابزارها و تکنیکها و روابط و سنجه‌های تازه سیاسی و اجتماعی و اقتصادی. پروژه فراگیر شناخت علمی که هیچ جزئی از هستی را بیرون از دایره شناخت و

پژوهش خود نمی داند، آن بلندپروازی عظیم انسانی است که این تمدن را در میان همه تمدنهای دیگر چهره ای دیگر می بخشد. ذهنیت مدرن این جنبش را با شکاف انداختن، به صورتی قطعی و روشن، میان «سوژه» (ذهن شناسنده) و «اُبژه» (عین شناخت پذیر) آغاز می کند و با اصل قرارداد سوژه و آغازیدن از آن در مقام آغازگاه شناخت، انسان را در مقام شناسنده در برابر جهان و خدا قرار می دهد و به وی توانایی تازه و بیکرانی می بخشد. انسانی که تاکنون در چنگال نیروهای طبیعت یا در چنگ اراده خداوند بود، اکنون در مقام اراده آزاد و شناسا و داناسی خواهد بر جهان و خدا چیره شود تا از راه علم آزادی نهایی - و چه بسا «رستگاری» - را فراچنگ آورد.

در جهان پیش-مدرن، جهانی که در آن هنوز شکاف سوژه-اُبژه بروشنی پدید نیامده است (زیرا که عقل هنوز از بندهای سنت و دین نرهیده و خود را بنیاد هستی نمایانده است)، مفاهیم علمی اندک و پراکنده است و شناخت به صورت سیستماتیک علمی در آنها پدید نمی تواند آمد، بلکه بسته-گریخته، اینجا و آنجا، چیزهایی از مقوله شناخت می توان یافت که به شناخت علمی مدرن شباهتی دارند و به زبانی نزدیک به زبان علمی مدرن بیان می شوند، ولی این شناختهای پراکنده در درون ساخت ذهنیتی اسطوره ای-شاعرانه یادینی-عرفانی جای می گیرند و هرگز خود بنیاد نگرش به جهان نیستند.

برای پیدایش مفاهیم علمی و فلسفی (به معنای مدرن) صورت و ماده یا مفهوم و مصداق چیزها باید از هم جدا شوند و واژه ها چنان کلیتی یابند که مصداقهای بسیار یا تمامی مصداقهای ممکن خود را در برگیرند. برای این کار عقل می باید بر عواطف و چسبیدگیشان به وضع و شرایط معین چیره شود و در مقام عقل نظری (speculative reason) یا عقل جهانگیر (universal reason) به پدیده ها بنگرد. در تمدنهای پیش-مدرن چنین شکافی جز به صورت برخی مفاهیم در حوزه علوم طبیعی و نیز مابعدالطبیعه پدید نیامده است و بویژه قلمرو علوم انسانی رشدی بسیار ناچیز دارد و یا می توان گفت که جهان پیش-مدرن، در تمدنهای کهن آسیایی، معنای دیگری از انسان دارند و در نتیجه «علم» دیگری. برای مثال، در فضای اندیشه مفهوم ساز مدرن است که واژه های دین و فرهنگ چنان کلیتی می یابند که مصداقهای بسیار یا تمامی مصداق های ممکن موضوع خود را در بر می گیرند. از دیدگاه یک مسیحی قرون وسطا یا مسلمان، دین مصداقی جز مسیحیت یا اسلام ندارد و هر چه جز آنهاست یا «کفر» است یا دین نماهای دروغین یا تحریف شده که، به هر حال، با وجود مسیحیت یا اسلام می باید

از میان بروند. برای مسیحیت «دین» یونانی و رومی وجود ندارد، بلکه آنچه پیش از آن بوده است کافرکیشی (paganism) است؛ همچنانکه برای اسلام، پیش از اسلام دوران «جاهلیت» است و یهودیت و مسیحیت هم دینهای تحریف شده‌ای که با ظهور اسلام نسخ شده‌اند و برای آن در اساس چیزی به نام دین چینی یا ژاپنی یا هندی هم وجود ندارد. اما، از دیدگاه فلسفه دین، جامعه‌شناسی دین، و تاریخ دین است که توتیم باوری (totemism) نیز صورتی از دین بشمار می‌رود و تنها اسلام و مسیحیت و یهودیت دین اند که دین‌های هندو و بودایی و دائویی و شینتو و جز آنها نیز وجود دارند. زیرا تنها در این دستگاه از اندیشه، که دستگاه اندیشه عقلی ناب است، صورت و ماده دین از هم جد می‌شود و صورت آن بدل به مفهوم کلی دین می‌شود که مصداقهای بسیار دارد و هر یک به تنهایی یا همه با هم می‌توانند موضوع مطالعه‌ای تاریخی یا جامعه‌شناسیک قرار گیرند و اصل بر این است که ذهنی که در پی شناسایی آنها از نظر تاریخی یا جامعه‌شناسی یا مردم‌شناسی است نسبت به آنها وضعی خنثا دارد و شناسایی علمی یا فلسفی او پایبند به هیچ ایمانی نیست.

مفهوم ادب و فرهنگ برای یک چینی یا ایرانی یا اروپائی قرون وسطا جز ادب و فرهنگ چینی یا ایرانی یا اسلامی یا مسیحی نیست و آنچه جز آنست نه «ادب» و «فرهنگ» که «بی ادبی» است و شیوه زندگی «بربران» یا «کافران». به همین دلیل، در نوشته‌های چینی یا هندی یا اسلامی و مسیحی کمتر نشانی از کنج‌کاوای نسبت به شیوه زندگی و رفتار و ادب و فرهنگ اقوام یا ملت‌های دیگر می‌توان یافت. و این ذهنیتِ مُدرن است که به «فرهنگ» چنان کلیتی می‌بخشد که شیوه زندگی و آداب بومیانِ آمازون و افریقا تا چینیان و هندیان و مصریان و خلاصه تمامی مردم روی زمین را شامل می‌شود و شاخه‌هایی از علم پدید می‌آیند که کارشان مطالعه «فرهنگها» است. در اینجا نیز صورت و ماده یا معنا و مصداق «فرهنگ» که برای چینی یا ایرانی یا هندی جز یک چیز نبود، که همان فرهنگِ خودِ اوست، از هم جدا می‌شود و مفهوم کلی «فرهنگ» مصداق‌های بسیار پیدامی‌کند. «فرهنگ» از جمله مفهوم‌های اساسی‌ای است که ذهنیت علمی مُدرن برای فهم رفتارهای جمعی انسان‌ها پدید آورده و با این مفهوم خنثا و فراگیر تمامی حوزه‌ها و قلمروهای رفتار جمعی انسانی را موضوع شناخت علمی می‌کند.

این جدا کردن صورت و ماده از یکدیگر و از راه صورت‌ها یا مفهوم‌ها یا ایده‌ها به چیزها نگریستن، همان کاری است که علم و فلسفه می‌کند و ذهنیت

مُدرن، در مقام ذهنیتی علمی و فلسفی، در مقام «سوژه» نسبت به هر موضوع شناخت («اُبژه») درپیش می‌گیرد، و، به این ترتیب، در مقام شناسنده رویاروی هر چیز قرار می‌گیرد و از چستی آنها پرسش می‌کند، از جمله در برابر انسانها، فرهنگها، تمدنها، دین‌ها و به آنها از راه دستگاههای مفهومی خود همچون موضوعهای شناخت می‌نگرد. بدینسان است که، برای مثال، رابطه انسان اروپایی با انسان افریقایی یا آسیایی به صورت رابطه سوژه-اُبژه درمی‌آید که در آن یکی شناسنده است و دیگری شناخت پذیر و، در نتیجه، یکی چیره و دیگری چیرگی پذیر، یکی کُنا و دیگری کُنش پذیر. یعنی همان نسبتی که انسان مُدرن از راه دانشها و ابزارهایش با طبیعت دارد با دیگر انسانها در دیگر جامعه‌ها نیز دارد. شکاف زبانی میان «سوژه» ها و «اُبژه»ها در قلمرو انسانی از آنجاست که سوژه مُدرن برای کرد و کار شناختی خود دستگاههایی گسترده و پیچیده از مفاهیم تعریف پذیر پدید آورده که پدیده‌ها (سنگها، درختها، ستاره‌ها، کرمها، فیله‌ها، قبیله‌ها، جامعه‌ها، فرهنگها، و...) را مطالعه می‌کند و به زبان خود چند و چون آنها را شرح می‌دهد «اُبژه» های انسانی دیگر چنان امکانی برای شناخت ندارند، زیرا در ذهنیت آنها و، در نتیجه، در زبانشان، هنوز شکاف سوژه-اُبژه و صورت ماده یا مفهوم و مصداق چنانکه باید پدید نیامده و آنان در مقام سوژه یا عقل ناب (pure reason) رویاروی پدیده‌ها نمی‌توانند ایستاد و از چستی آنها پرسش نمی‌توانند کرد. (همچنانکه در شخصیتشان نیز هنوز شکاف لازم میان «احساس» و «عقل» پدید نیامده که برای شناخت مُدرن ضروری است). به عبارت دیگر، ذهنیت پیش-مُدرن که هنوز با جهان جادویی-اساطیری-دینی خود می‌زید و با آن یگانه است، نمی‌تواند در مقام سوژه یا ذهن فلسفی-علمی با خود و جهان خود یکسره فاصله بگیرد و به عناصر سازنده جهان خود از بیرون، همچون اُبژه، بنگرد.

این تنها انسان مدرن و جامعه مُدرن است که علم را بدین معنا و همچون ابزار شناسایی خود می‌تواند گسترش دهد. ذهنیت مُدرن با قراردادادن روش و سنجشگری (کریستیک) به جای مرجعیت سنت و دین و با قراردادادن سنت و دین در ذیل شناخت علمی، علم را همچون پاره‌ای ساختاری و مطلقاً ضروری از خود برگزیده است.

بی‌گمان، هر جامعه انسانی، که یک جامعه زمانی است، نیاز به هستی شناسی دارد. زیرا انسان از طبیعتی بدرآمده و در نسبت با «افق هستی» زندگی می‌کند و دانش او درباره چند و چون هستی و ساخت کیهان و نسبتها و روابط

دردرون آن با رفتارها و ارزشها و شیوه زندگی او نسبت دارد و خود آگاه و ناخودآگاه تعیین کننده آنست. در جامعه سنتی این دانش را سنت می‌دهد و افقها و حد آن را تعیین می‌کند. این دانش که بنیادی اسطوره‌ای دارد کمابیش یکبار برای همیشه داده می‌شود و هرگز بازسنجی نمی‌شود و هرگونه کوشش برای بازسنجی آن چه بسا سخت کیفر داده می‌شود.

دانش سنتی جهان را به بخشهای «مقدس» و «نامقدس»، «پاک» و «نجس»، «یزدانی» و «اهریمنی» بخشبندی می‌کند. «دانش» او درباره جهان از این دیدگاه و در قالب افسانه‌ها و اسطوره‌ها درباره آغاز یا انجام جهان یا چستی و چگونگی چیزها، برپایه روایت و سنت است و نهادهای اجتماعی خاص و کسان خاصی پاسداران و «مراجع» این «دانش» اند. دامنه این «دانش» نیز تمامی پهنه زمان را، از اول تا آخرالزمان و فراسوی آن، دربرمی‌گیرد و «تاریخ» هستی را در تمامی گستره اش از آغاز تا انجام گزارش می‌کند. این «تاریخ» اسطوره‌ای و افسانه‌ای نه تنها آنچه را که تاکنون گذشته است گزارش می‌کند، بلکه تمامی آنچه می‌باید رخ دهد را نیز بازمی‌گوید. بدین معنا، انسان سنتی نیز همچنان موجودی است تاریخی و در تاریخ هستی می‌زید، همچنانکه انسان مدرن نیز موجودی است تاریخی و با آگاهی تاریخی می‌زید، اما این دوگونه تاریخ و دوگونه انسان با یکدیگر فرقه‌های اساسی دارند.

در کنار دانش انسان سنتی درباره بخشهای «مقدس» و «نامقدس»، «یزدانی» و «اهریمنی» چیزهایی نیز از دانش تجربی یا نظری یافت می‌شود که به علم تجربی و نظری مدرن ناهمانند نیست. اما این پاره‌های دانش هرگز در کلیتی معنا دار و روشمند به شیوه مدرن به هم نمی‌پیوندند تا هستی را از درون خود برای انسان از دیدگاه خود معنا کنند، زیرا که این خُرده دانش‌ها هرگز به یک نظام هستی‌شناسی عقلی کلی مربوط نمی‌شوند که خود را از قید اساطیر رها کرده باشد، بلکه در کنار نظام هستی‌شناسی اسطوره‌ای زندگانی ناچیزی دارند. چنانکه آن چیزهایی از اخترشناسی و گیاه‌شناسی و بیماری‌شناسی و ریاضی و مابعدالطبیعه عقلی که، برای مثال، در تمدن اسلامی یابندی حضور داشته، هرگز بر روی هم و باهم یک دستگاه بسامان مفهومی نظری برای توضیح هستی از دیدگاه خود پدید نمی‌آورده‌اند، بلکه سرانجام در یک نظام اسطوره‌ای رنگ می‌باخته‌اند و محومی شده‌اند و در بالا دست ساختمایه‌هایی برای بنا کردن سیستم‌های نظری اسطوره‌ای می‌شده‌اند و معمارانی از این دست را به کار می‌آمده‌اند. آنچه دستکار معماری چون محی‌الدین عربی است جز این نیست که

عناصر عقلی متافیزیک یونانی را برای بناکردن نظامی نظری - اسطوره‌ای به کار گیرد.

بنابراین، پاسخ چنین پرسشی که چرا غربی علم شرق شناسی دارد و ما غرب شناسی نداریم ویا، به گفته آل احمد، چرا غربی می‌تواند مرا به آزمایشگاه ببرد و زیر میکروسکوپ علم خود بگذارد و شناسایی کند و من نمی‌توانم، اینست که علم مُدرن، با تمام ویژگیهای آن، بنیادهستی شناسی غربی است و غرب این بنیاد را برای خود پرورانده و بالانده است و این کار را درست با درهم شکستن چارچوبهای جهان سنتی و دانش سنتی آن کرده است، همچنانکه تازمانی که این کار رانکرده بود علم مُدرن و از جمله شرق شناسی رانیز نداشت. در واقع، غرب شناسی بدین معنا نیز باز پاره‌ای از علم مُدرن غربی است و اوست که از راه جامعه‌شناسی و اقتصاد و علم سیاست و فلسفه در خود همچون یک جامعه انسانی می‌نگرد و خود را «ابژه» علم قرار می‌دهد و هرگونه دانشی از اینگونه نسبت به غرب ناگزیر «غربی» است و هرگز «شرقی» نمی‌تواند بود و جامعه‌های شرقی از راه «غربی شدن» است که می‌توانند به آن نزدیک شوند یا چیزی از آن بیاموزند. و اگر آل احمد یا کسانی چون او فرصت یافته‌اند که چنین پرسشی طرح کنند، از آنجاست که با آموختن چیزی یا چیزی از علم مُدرن، از راه آشنایی با علوم انسانی و تاریخی، توانایی طرح چنین پرسشی را یافته‌اند. طرح چنین پرسشی در درون دستگاه دانش سنتی ناممکن و بی‌پهلو است، زیرا دانش سنتی هرگز با چنین مقولات شناخت آشنا نیست. و بدنیست به یاد آوریم که مفاهیمی همچون جامعه، فرهنگ، تاریخ، اقتصاد، سیاست و تمامی دستگاههای مفهومی مربوط به آنها کمی بیش از یک قرن نیست که به عنوان برابری برای مفاهیم معادل خود در زبانهای اروپایی (بویژه فرانسه) بار معنایی خود را از آنها وام گرفته‌اند و در زمان ما بدین معناها بکار می‌روند. در فضای جهان سنتی و دانش سنتی ما جایی برای این مفاهیم که دستاورد علوم اجتماعی مُدرن اند - وجود نداشته است. **

بدینسان است که «شرق شناسی» از سوی آنها وجود دارد، اما «غرب شناسی» از اینسو وجود نمی‌تواند داشت. شرق شناسی یک دیدگاه غربی است به «شرق» که بر عقل و علم مُدرن تکیه دارد و ابزارهای شناختی آن را به کار می‌برد و از دستاوردهای آن در زمینه زبان‌شناسی، علم تاریخ، روش شناسی و جز آنها مایه می‌گیرد و آنها را برای شناخت دنیای شرقی و نمودهای تاریخی و فرهنگی آن به کار می‌بندد. اما یک دیدگاه «شرقی» ناب، دست کم از دیدگاه دنیای اسلامی نسبت

به غرب یا هر حوزه تمدنی و فرهنگی دیگری جز خود آن، چه می‌تواند بود؟ دیدگاه «دارالاسلام» نسبت به «دارالکفر». در چنین رابطه‌ای «دارالکفر» هرگز موضوع شناخت نمی‌تواند بود، بلکه پیشاپیش با همین عنوان ماهیت آن تعیین و طرد شده است. همچنانکه برای چینی‌ها جهان «بربرانه» بیرون چندان کنجکاوی را بر نمی‌انگیزد. از دیدگاه ایمان اسلامی، «دارالاسلام» با «دارالکفر» در جنگ بی پایان است و اگر بتواند باید آن را از میان بردارد یا اگر زورش نرسد می‌باید به آن پشت کند و آن را کمابیش نادیده بگیرد. در اینجا هرگز آن شور بی‌امان برای دانش که انگیزه رنسانس است، وجود نمی‌تواند داشت. از اینسو هرگز با کنجکاوی بدانسو ننگریسته‌اند. جهان سنتی و فرهنگ‌های سنتی هرگز چشمی و گوشی برای دیدن و شنیدن از آن گونه که فرهنگ مَدَرَن به انسان می‌تواند بخشید، نمی‌تواند داد، زیرا ابزارهای لازم برای چنان نگرشی را در اختیار ندارد. از دیدگاه «دارالاسلام» نسبت به «دارالکفر» هرگز علوم انسانی بدرستی پدید نتواند آمد. چنین بخشبندی جهان تنها در پرتو دانش سنتی و جهان بینی دینی-اسطوره‌ای آن وجود تواند داشت و اگر دانش سنتی جای به علم مَدَرَن بسپارد، یکباره چشم انداز جهان دگرگون می‌شود. علم مَدَرَن «دارالاسلام» و «دارالکفر» را از بارهای ارزشی خود تهی می‌کند و همچون اَبْرَه‌ای تاریخی در ذیل مقولات شناسایی خود قرار می‌دهد و به درون علوم تاریخی خود می‌برد.

جامعه سنتی در اساس به دانش عقلی بدبین است، زیرا ذهن فرد انسانی را از اسارت سنت آزاد می‌کند و به او توانایی داوری شخصی می‌دهد و او را از گَلّه انسانی بیرون می‌برد. به همین دلیل، دانش عقلی در اسطوره آفرینش یهودی از همان آغاز محکوم شده، زیرا سبب «هبوط» انسان شده است. بنا به ایمان مسیحی نیز انسان هرچه کمتر بداند به معصومیت و ملکوت آسمان نزدیکتر است. چنانکه در انجیل آمده است: «خوشا به حال مسکینان در روح، زیرا ملکوت آسمان از آن ایشان است.» دانش عقلی در سنت دینهای ابراهیمی شیطانی است و شیطان است که با بخشیدن آن به انسان او را از ملکوت و بهشت همجواری با خدا دور می‌کند و به زمین فرو می‌اندازد (اسطوره هبوط). جهاد عظیم بر ضد اندیشه عقلی یونانی در تمدن اسلامی، که غزالی بزرگترین نماینده آنست، و شکستن کمر فلسفه و بازماندن علم از پیشرفت (ریاضیات، منطق، طب، گیاه شناسی، و...) ضروری بود تا روح سنتی بتواند صورت تمام یابد و از شر عنصر مزاحم رهایی یابد و آن را در درون خود بگذارد و محو کند. برای این کار لازم بود که دستاوردهای علم و فلسفه نیز آنگونه که با سنت سازگار باشد در آن جذب شود و فلسفه عقلی ناب

ارسطویی به عرفان نظری و حکمت الاهی بدل شود.

علم مُدرن یا علم ناب، علم عقلی است که داده‌های تجربه یا ذهن را بامحک منطق و تحلیل و روش سامان می‌دهد و معنا می‌کند و همان پروژه‌ای از شناخت است که ارسطو پیش نهاد (با یک فرق و جهش عمده از روش قیاسی به استقرایی)؛ پروژه شناخت عقلی و علمی جهان در تمامیت و جزء-جزء آن. پروژه ارسطویی شناخت، که logos را یکسره جانشین mythos می‌کرد، هیچ روزن ورخنه‌ای برای ورود mythos به درون خود باز نمی‌گذاشت، بلکه شناخت mythos و کشف رمز آن نیز بخشی از کردوکار logos بود. علم مُدرن تمامیت یافتن چنین پروژه‌ای است؛ پروژه شناختی که هرچیزی را که همچون موجود یا پدیده رُخ بنماید در زیر ذره بین روش تحلیلی و شناخت عقلی قرار می‌دهد. بنابراین، دین و اساطیر نیز از راه تاریخ و جامعه شناسی و انسان شناسی و روان شناسی جایی در دستگاه فراگیر شناخت او می‌یابند و آنها از بیرون نمی‌توانند بر آن زور آورند و در خود فروگیرند و محدود کنند. اما در جهان شرقی که علم و شناخت عقلی در درون جهان دینی-اساطیری جای دارد، هرگز نمی‌تواند به یک نظام فراگیر شناختی بدل شود و هرگز نمی‌تواند منطق خود را چنانکه باید پیروانند و آن را تا نهایت ممکن نتایجش پیش برد. به همین دلیل است که جهان «شرقی» نمی‌تواند فهمی فراگیر و بنیادی از علم «غربی» داشته باشد، و تنها گوشه و کناره‌هایی از آن را می‌تواند شناخت، و گرچه می‌تواند علوم کاربردی را بیاموزد و به کار بندد اما در بنیاد با «جهان بینی علمی» بیگانه است، زیرا در بنیاد بینش او دینی-اساطیری است و چنین بنیادی هرگونه کوشش برای فهم عقلی ناب را در خود خفه می‌کند.

اینکه شرق شناسی چه نسبتی با امپریالیسم غربی دارد، پرسشی است و سوسه‌انگیز برای ذهن شرقی. ذهن شرقی در عین آنکه می‌کوشد غرب و امپریالیسم غربی و شرق شناسی او را از راه مفاهیمی که از همان سرچشمه آموخته است بفهمد و برای خود حل کند، درست به دلیل آنکه نمی‌تواند به ماهیت علم مُدرن و جهانگیری (universality) آن راه برسد، نمی‌تواند به گُنه این ماجرا برسد و از سطح شعار و شور و غلبان به قلمرو فهم نزدیک شود، زیرا که ذهنیت شرقی در ماجرای شگرف شکل گیری عقل جهانگیر (universal reason) شرکت نداشته و تنها نیروی شگرف و شکننده آن را تجربه کرده است و ذهنیت او جهان درهم ریخته و پراشویی است از ترکیب عناصر و مفاهیمی از این عقل با ذهنیت اسطوره‌ای شرقی. تمامی ماجرای گذار از «شرق» به «جهان سوم» رامی‌باید

درماجرای شگفت و دردناک درآمیختگی این دوذهنیت جست و جوکرد؛ یعنی درآمیختگی ذهنیتِ اسطوره‌ای و ذهنیتِ جویای عقل ناب یا ذهنیتی که خودرا درمقام عقل ناب فرامی‌نهد.

گذار از شرق به جهان سوم

چنانکه می‌دانیم، انسان «شرقی»، یعنی انسانی که درمدارجهان فروسته اسطوره‌ای خودمی‌زید، مرزهای جهان فرهنگی خودرامرزهای تنها جهان ممکن معنادارو «راستین» می‌شناسدو «حقیقت» را از آن خود و خودرا مالک حقیقتِ مطلق می‌داندکه درقالب دین یا سنتِ خاصی به او به ارث رسیده است. چنین انسانی هیچ سنجه‌ای برای شناخت جهان بیرون از جهان خودندارد، مگر طرد و نفی آن به عنوان دنیای کفر یا بربریت یا چیزی که، به هر حال، می‌باید نادیده گرفته شود یا از میان برداشته شود. به عبارتِ دیگر، انسان جهان سنتی هرآنچه را که ازراه سنت به او داده یا شناسانده نشده باشد بسادگی نابوده یا سزاوار نابودی می‌انگارد. دایره‌شناختی او همان چیزی است که سنت به او می‌آموزاند. سنت یعنی آن شیوه‌آموخته‌اندیشه و رفتارکه هیچگونه درنگ و اندیشه و بازپرسیدن و تحلیل را روا نمی‌داند. سنت یعنی تکرارنیدیشیده‌هنجارهای داده شده‌ذهنی، و شیوه‌های زندگی یعنی درمدار کرده‌ها و گفته‌های پدران و نیاکان زیستن و باز زیستن. شکستن هر دایره‌ای و حصارای از سنت، خواه درزمینه‌زبان باشد یا شعروادبیات یا عادات و رفتارهای اجتماعی یا ارزشها و هنجارها و بدتر و بالاتر از همه باورهای ایمانی، همیشه بازتابهای سخت پدید می‌آورد. جامعه سنتی تودگی و یکپارچگی خودرا به هیچ بهایی نمی‌خواهد از دست بدهد. هرگونه شک و پرسش درآن کاری است شیطانی و نشانه‌میل فرد به بیرون آمدن ازگله، و از همین روست که «فضول» باکیفرهای سخت سر جای خودنشاندن می‌شود. انسان جامعه سنتی هرگز چشمی جز آنچه پیرامون او به او می‌دهد ندارد.

تأیید ازسده هجدهم و نوزدهم، یعنی تا زمانی که وجدان اروپایی درقالب خودآگاهی تاریخی به خود شکل نداده و به این معنا به خود آگاه نشده بود، «شرق» به این معنا هنوز وجود نداشت. به عبارتِ دیگر، تمامی جهان تا آن زمان کمابیش «شرقی» بود، یعنی اسطوره و دین برآن فرمانروا بود. و آما، خودآگاهی شرق به عنوان شرق نیزجز از راه برابرنهادن خود با غرب و خود آگاهی غربی امکان نمودنداشت. «شرق» آفریده وجدان و خودآگاهی تاریخی-جغرافیایی انسان غربی است که با چنگ زدن درشناخت عقلی و زدودن جهان بینی اسطوره‌ای

واقعیتِ قطب‌مخالفِ خود، یعنی انسان شرقی را پدید آورده است. و اما، انسان غربی با تثبیتِ انسان شرقی بدین عنوان و هویتی ثابت و مخالف با خود به اویخشدن، زمینه را برای تحول «شرق» به «جهان سوم» فراهم می‌کند؛ یعنی تبدیل انسان جهان سنتی، انسان رضاه‌جهان و سرنوشتِ خویش، انسانی که جز جهان پدران و نیاکان و تکرارِ رفتار و ذهنیتِ آنان جهانی دیگر نمی‌شناسد، به انسان شورشی، به انسانی که جهان دیگر (آخرت) را رها می‌کند و جهانی دیگر بر روی زمین می‌خواهد.

آنچه «شرق» را بدین عنوان می‌آفریند و رویاروی غرب قرار می‌دهد، پویایی بی‌امان انسانِ مُدرن برای شناخت و دگرگون کردن است. تا پیش از ظهور ذهنیتِ مُدرن و عقلانیت و علمیتِ آن، انسان غربی نیز جهان خود را به عنوان جهان ایمان مسیحی می‌شناخت که بیرون از آن جهان کفر بود و آن را به نام ایمان خود نفی می‌کرد. به عبارت دیگر، تازمانی که بینش ایمانی او به بینش علمی بدل نشد، جهان او نیز همچنان یک جهان سنتی بود. بطور کلی، جهان سنتی تا زمانی سنتی است و سنتی می‌ماند که جز خود و جهان خود و الگوهای «ازلی» داده شده رفتار و اندیشه و شیوه زندگی خود چیزی را نشناسد، اما همینکه چشمش به چیزی دیگر گشوده شد و آغاز به سنجش و ارزیابی کرد، جهان او دیگرگون شده است.

گفتیم که «شرق» بدین عنوان، به عنوان جهان سنتی آسیایی، با تمام ویژگیهای خود، در زیر نگاه غربی است که شکل می‌گیرد و ویژگیهای خود را در نسبت و سنجش با جهانِ مُدرن پدیدار می‌کند و همچون برابر نهاد (آنتی تز) آن رویاروی آن می‌ایستد. به عبارت دیگر، شرق شناسی و علوم فرهنگیِ مُدرن - همگام با استعمار و امپریالیسم - هرچه بیشتر به قصد شناخت به درون شرق رخنه می‌کنند، شرقیتِ شرق را پدیدارتر می‌کنند؛ و شرقیتِ شرق کمابیش از همه جهات رویاروی غربیتِ غرب می‌ایستد که جهان رفتار، اندیشه، و طرح افکنی‌های مُدرن است.

شرق در آغاز کُنش پذیر (انفعالی) است و خود را به شناخت وامی‌گذارد. شرق ابزارهای شناختی غرب را ندارد، یعنی علم و روشمندی و عینیت‌جویی آن را. این غرب است که مقولات شناخت علمی را در اختیار دارد و می‌تواند در مقام «سوژه» یا ذهن شناسنده به هر «اُبژه» یا موضوع شناخت رو کند. در حقیقت، برتری سیاسی و نظامی غرب نمودی از آن رابطه پنهان درونی است که غرب را «سوژه» و شرق را «اُبژه» می‌کند و حصارهای پیرامون شرق را درهم می‌شکند و زبان و تاریخ و پیش از تاریخ و زندگی اجتماعی و محیط طبیعی‌اش را موضوع

شناخت قرار می‌دهد. در چنین رابطه‌ای است که جهانهای شرقی از جایگاه خود کنده می‌شوند و بند نافی که آنها را به تاریخ و جغرافیای اساطیریشان می‌پیوست پاره می‌شود و نیروی پُرزوری از بیرون آنها را وامی‌دارد که پای به سرای تاریخی-جغرافیایی تازه‌ای بگذارند که دستاوردِ ذهنیتِ مُدرنِ غربی است. و اما، به همان نسبتی که شرق در دانش غرب جذب می‌شود و تن به آن می‌سپارد، به همان نسبتی که «شرقیّت» او نمودار می‌شود، و به همان نسبتی که از بسترِ آشنای خود دور می‌شود، بحرانِ درونیِ او آغاز می‌شود که همان بحرانِ انسانِ جهانِ سومی است.

پانویس:

** چه بسا بازگسانی - همچنانکه بسیار دیده‌ایم - نام ابن‌خلدون را در این زمینه بیاورند که حرفهایش دربارهٔ زندگی اجتماعی به حرفهای پیشروان علوم اجتماعی در غرب بی‌شباهت نیست؛ همچنانکه در زمینهٔ علوم طبیعی یا ریاضی نیز مثالهای دیگری از وجود ذهنیت علمی و دستاوردهای علمی در آن سوی جهان می‌آورند، ولی اینها همهٔ وجودچیزی از علم را در آن سو نشان می‌دهد نه وجود بنیاد بینش علمی را که بر عقل پایه دارد و بس و این صورت از بینش ویژهٔ تمدنِ مُدرنِ غربی است و بس.

هانری کربن: آفاق تفکر معنوی در اسلام ایرانی*

سهروردی و تمثیل‌های عرفانی

کربن ویژگی‌های اساسی آئین اشراق را به شرح زیر بر می‌شمرد:
(۱) ارادت به برقراری پیوند با بینش نور که مغان قدیم درپارس زرتشت مبشر آن بودند.

(۲) احیای چنین بینشی که درضمن نوعی رستاخیز هم است فی‌حد ذاته مستلزم به هم پیوند زدن دو راه شناخت فلسفی و عرفانی و به هم رساندن آنها در راه شاهانه (Voi Royale)، یا راه کیانی، است. پس با نوعی تفسیر روان (ame) وگسست درآفاق سرو کار داریم.

(۳) این شناخت از آنجا که نوعی معرفت (gnose) است در بردارنده تأویلی است که از حد گزارش نظری درمی‌گذرد و به تمثیل عرفانی می‌رسد که خود رویدادی در روان است و به میانجی تخیل فعال، یعنی اندام عقلی خاص تمثیل‌های عرفانی، انجام می‌گیرد. این چرخش درنزد سهروردی درضمن به معنای گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی هم هست.

* این مقاله بخشهایی از آخرین کتاب نویسنده با همین عنوان است که به زبان فرانسه منتشر شده و برگردان فارسی آن از سری «کتاب آگاه» در ایران منتشر خواهد شد. باقر پرهام برگرداننده کتاب از فرانسه به فارسی است.

در تمثیل‌های عرفانی فضائی هست که سفر عرفانی سالک در آفاق آن به تمامی معنای خود می‌رسد. تمثیل، بعنوان رویدادی در روان، یا درونی کردن جهان جسمانی بیرون، عالم روان یا نفس را به اصطلاح بیرونی می‌کند و بدان عینیت می‌بخشد. پس این تمثیل در حکم گذاری است که در آن « آئین نظری به رویداد واقعی تبدیل می‌شود. » این تمثیل همچنین گذشت از غرب و برگشت به شرق است زیرا غربت زائر از آنجا که نوعی نزول است در پیش گرفتن راه بازگشت به سوی میهن « شرقی » را هم از آغاز راه در بردارد.

نشان دادن این گذار بدین معناست که به سه نکته‌ای که در این متون هست با تفصیل بیشتری بپردازیم. آن سه نکته عبارتند از (۱) خود رویداد چنانکه هست، (۲) جهانی که رویداد در آن می‌گذرد، و (۳) اقلامی که شامل دریافت رویداد است.

از سوی دیگر، سخن گفتن از رویداد روان بدون داشتن جهانی میانجی، جهانی میانه عالم ادراک‌های محسوس و عالم عقول ناب، نا ممکن است. همین جهان میانجی است که سهروردی آن را عالم‌المثال می‌نامد و کربن از آن با اصطلاح *mundus imaginalis* یاد کرده است.

پس کوشش سهروردی معطوف به ساختن و برپا کردن همین جهان میانجی است؛ زیرا اگر این جهان نباشد رویدادهای علم المعادی یا آخرت شناسانه، و تمثیل‌های عرفانی محلّ خاصی نخواهند داشت و از جهت یابی محروم خواهند بود. این جهان همان « اقلیم هشتم » است. سهروردی اصطلاح ناکجا آباد را به زبان فارسی می‌سازد تا بیانگر همین « محل » خاص باشد، که محلی هست اما جا یا مکانی که در نقشه‌های جغرافیائی ما بتوان نشانش داد ندارد.

رویداد به عنوان حکایت

دروازه عربی «حکایت» دوفکر باهم هست: فکر سرگذشت (*histoire*) و فکر محاکات (*imagination*). هر سرگذشتی که در بیرون می‌گذرد چیزی جز بیان رمزی، جز بازسازی یا بازگویی یک سرگذشت درونی که سرگذشت نفس و عالم نفس است نیست. زیرا هر سرگذشتی که در این جهان پیدا می‌گذرد بازسازی رویدادهائی است که نخست در نقش، « در آسمان » رخ داده‌اند، به همین دلیل، جای تاریخ قدسی، یعنی کردوکارهای رخ داده در تاریخ مقدس، را به یاری حواس نمی‌توان دریافت زیرا معنای آنها به جهان دیگری برمی‌گردد.

تنها با تأویل معنوی می‌توان به حقیقت حکایت، به حقیقت سرگذشت‌های قرآنی یا حماسهٔ پهلوانی، دست یافت چرا که تأویل، معنای این گونه حکایت‌ها را در همان مرتبه‌ای از وجود که رویداد بواقع در آن رخ می‌دهد، یعنی در زمان خاص آنها، در زمانی که وراء تاریخ (metahistoire) است، درمی‌یابد. «کسی که این معنا را به صورتی که گفته شد دریافته هرگز ضرورتی احساس نمی‌کند که رنگ اسطوره‌ای سرگذشت‌های تورات یا قرآن را بزداید، یا برداشت اسطوره سازانهٔ آنها را نفی کند، زیرا این سرگذشت‌ها نه از زمرهٔ تاریخ اند، نه حتی از مقولهٔ اسطوره.»

حکایت رویداد را شرح می‌دهد و با این کار آن را از گذشته برمی‌کند چندان که زمان به عقب برمی‌گردد زیرا رویداد هیچگاه بسته نیست و تنها به این دلیل به سرگذشت تبدیل می‌شود که بر سرکسی آمده و وی آن را دریافته است، یعنی که امرتأویل جزئی از ذات حکایت است؛ و از همین جاست که گفته‌اند باید هر حکایت، هر «سرگذشتی» را به رویدادی در ماوراء تاریخ برگرداند که خود صورت بازسازی شده‌ای از آن، یا نمونهٔ بارزی از آن « در قالب زمانی تاریخ » است.

مراتب سه گانهٔ حکایت (تأویل روانی)

کرین می‌گوید که ساخت تأویلی حکایت سه مرتبهٔ متفاوت دارد. مرتبهٔ "الف" که به دادهٔ روایت شده و بیرونی بر می‌گردد؛ مرتبهٔ "ب" که مقصود از آن معنای مفهومی و فلسفی روایت داده شده است. ولی معنای باطنی سرگذشتی که در بیان سیر و سلوک درونی نقل می‌شود نه در معنای نظری یا مفهومی آن است، نه در انتقال از مرتبهٔ "الف" به مرتبهٔ "ب". رسیدن به حقیقت رویداد و معنای باطنی آن، یعنی به ترتیبی عمل کردن که رویداد در درون ما رخ بدهد، فقط در این خلاصه نمی‌شود که برای پیامدی رویداده در عالم خارج معنایی باطنی در نظر بگیریم. «چنین کاری جز توسل به استعاره (allegorie) یا مجاز نیست.» زیرا حکایت یا تمثیل عرفانی را به استعاره و مجاز برگرداندن بدان ماند که امری را به زبان معمولی برگردانیم و روح اسطوره‌ای اش را از آن بزدا کنیم استعاره را می‌توان با بیان نظری و عقلانی دریافت زیرا بیان استعاری در همان مرتبه‌ای قرار دارد که روایت عقلانی در آن قرار گرفته است. در عوض، سرگذشت عارفانه درست بیانگر چیزی است که جز از راه رمزهایی که روایت کننده آنها را دریافته است بازگفتنی نیست. در اینجاست که می‌بینیم

مرتبه تعقل امور نسبت به بیان نظری تغییر می‌کند. این تغییر مرتبه بیان، که در ضمن نوعی تأویل است، بدین معنا نیست که رویدادهای بیان شده در سرگذشت را به مرتبه بدهت مفهومی و عقلی برگردانیم، بلکه، برعکس، بدین معناست که آن رویدادها را تعالی بخشیم، و به مرتبه ملکوت، یعنی به مرتبه نفس که رویدادها بواقع در آن اتفاق افتاده‌اند، برسانیم.

همین برگرداندن به مرتبه نفس است که کربن آن را مرتبه "ج" در مراتب سه‌گانه ساخت تأویلی حکایت می‌نامد. برای آنکه یک اصل اعتقادی به راستی به رویدادی در روان تبدیل شود لازم است که سالک با آگاهی به رویداد بعنوان چیزی که بواقع برای وی پیش آمده است ووی تمامی بار تاثیر آن را در وجود خویش دارد، بیدار شود. این گذار به مرتبه "ج" تنها همراه بادگردیسی تدریجی نفس (دیدار بافرشته) صورت می‌گیرد. بدینسان رویداد به تجربه‌ای شخصی تبدیل می‌شود. به عنوان مثال، فردانیت حاصل از دیدار با فرشته، یا عقل فعال فیلسوفان.

پس، رسیدن به مرتبه "ج"، نزول از مرتبه "ب" به مرتبه "الف" نیست. کربن می‌گوید « این کاری است که در روزگار ما صورت می‌گیرد و نامش را اسطوره زدائی (demysthisation) گذاشته‌اند» و این که چنین کاری هنوز انجام می‌گیرد برای آن است که توانائی رسیدن به مرتبه "ج" را از دست داده‌ایم. رسیدن به مرتبه "ج" در صورتی است که از مرتبه "الف" به مرتبه "ب" برسیم و راز این گذار را هم دریابیم؛ یعنی در صورتی است که گزارش یا بیان نظری به رویداد واقعی نفس که در ملکوت می‌گذرد تبدیل شود. همین که این برگشت حال صورت گیرد رویداد نامبرده را به عنوان تجربه‌ای از موفقیت شخصی در خواهیم یافت. به گفته سهروردی: « قرآن را چنان بخوان که گوئی برخورد تو نازل شده است.»

سهروردی، با برگرداندن کردوکارهای قهرمانان پارس باستان به شرق حکمت چنان عمل می‌کند که آن کردوکارها به سرگذشت شخصی خود او تبدیل می‌شود. و همین گذار است که گذار از حماسه پهلوانی به حماسه عرفانی را، چنانکه بزودی خواهیم دید، میسر می‌سازد.

در مرتبه "ج"، راوی، رویداد روایت شده و قهرمان حکایت همه باهم آمیخته و به تجربه‌ای شخصی تبدیل شده‌اند. به گفته کربن « رسیدن عرفانی، این سه گانه را به یک، به نوعی سه‌یکتائی (tri-unite)، بر می‌گرداند.» برد اشاراتی از قبیل « اگر خضر هستی» یا ندائی از این گونه که « من خود همان

جام کیخسروم»^۸ از همین جاست .

حکایت از آنجا که نوعی تأویل است، ساحتی قطبی دارد و همین «ساحت قطبی است که طول و عرض جغرافیائی آگاهی تاریخی ما را برهم می‌ریزد» (۹) چندان که حکایت از این رهگذر به نوعی تاریخ مقدس و یا حتی به «ضد-تاریخ» تبدیل می‌شود.

ولی، هر «تاریخ مقدسی» نوعی علم آخرت است. کسی که «کتاب» را باز می‌گوید «کتاب» خودش را می‌آفریند، و یا «کتاب» را چنان می‌خواند که گوئی «کتاب» بویژه بر خود او نازل شده است. چشم انداز آخرت شناسانه حکایت‌های سهروردی درست حاصل همین تأویلگری اوست . زیرا دریافت معنای یک تاریخ مقدس عبارت است از «برگرداندن حقیقت نمود در جهت مقدس زمان و برضد مرگ.»^۹ برگشت زمان غیرمذهبی تاریخ و رسیدنش به تاریخ قدسی حکایت‌های روان در این یا آن مکان معین نمی‌گذرد بلکه در فضای «جادوئی عالم مثال»، بینابین ازلت (pre-eternite) و ابدیت (post-eternite)، رخ می‌دهد.

ناکجا آباد (عالم مثال)

جهانی که واقعه در آن می‌گذرد جهانی است که رویدادهای نفس، تمثیل‌های عرفانی و بینش‌های پیامبرانه در آن جا دارند یا در آن «جا» داشته‌اند. به عنوان مثال: در *آواز پرجبرئیل* چهره ای را می‌بینیم که در آثار ابن سینا حی بن یقظان (زنده بیدار) نام داشت اما در اینجا «عقل سرخ» نامیده می‌شود. پاسخ سالکی که به مرتبه دیگری از وجود رسیده این است: از جانب «ناکجا آباد» می‌رسم . همین اصطلاح در حکایت دیگری به نام *فی حقیقة العشق یا مونس العشاق* هم دیده می‌شود: در پاسخ یعقوب گریان، یوسف می‌گوید: از اقلیم «ناکجا آباد» می‌آیم .

این اصطلاح در فرهنگ واژه‌های فارسی نبوده است و خود سهروردی آنرا ساخته است . معنای لفظی کلمه «کشوری در لامکان» است . در نگاه نخست به نظر می‌رسد که این اصطلاح معادل اوتوپای یونان باشد که آن هم در فرهنگ واژه‌های یونانی نبوده و ساخته توماس مور (Thomas More) است؛ منظور مور از «اوتوپیا» شهر یا جامعه‌ای بود که جای معینی ندارد. کربن می‌گوید از لحاظ ریشه معنوی برگرداندن «ناکجا آباد» به «اوتوپیا» بی‌گمان

درست است، ولی به دلیل صبغه عرفانی اصطلاح فارسی چنین برگردانی بی‌معنا خواهد بود. زیرا دوجهان مورد بحث در آثار سهروردی و توماس مور از دیدگاه وجودشناختی در مرتبه واحد و همانندی قرار ندارند. مقصود از ناکجا آباد، مدینه، یا آبادی است که به اصطلاح «آنسوی» کوههای روانی - آفاقی قاف^{۱۱} قرار دارد. آنسوی قاف را، مانند شهرهای جابلقا، جابرسا و هورقلیا، در نقشه‌های جغرافیائی ما نمی‌توان یافت. افق این منطقه «در سطح مقعر» اقلیم نهم^{۱۲} یا سپهر سپهرها (فلک الافلاک) یعنی درجائی است که از مختصات جغرافیائی معمولی ما بیرون است. پس از درنوردیدن این حد از آفاق عالم، دیگر پرسش «کجا» معنائی ندارد. ونام «ناکجا آباد» از همین فکر برمی‌خیزد: مکانی بیرون از مکان، «جائی» که در هیچ جا (topos) نیست. ولی برون شدن از جا، از مقوله جهت یابی های محسوس، به معنای پشت سر گذاشتن ظواهر بیرونی مربوط به هرگونه جا یا مکان است که واقعیت‌های باطنی پنهان را «چونان بادامی که در پوسته‌اش نهفته است»^{۱۳} از چشم ما پنهان می‌دارند.

همین که از این آستانه بگذریم "برگشتی" در زمان و مکان رخ می‌دهد. چیزی که در زیرظواهر پنهان بود ناگهان چهره می‌نماید، گشوده می‌شود و آنچه را که تا آن زمان ظاهر و آشکار می‌بود می‌پوشاند. ناپیدا پیدا می‌شود. از آن پس دیگر جان است که ماده را می‌پوشاند و در بر می‌گیرد. واقعیت معنوی دیگر در درون جا یا مکان نیست. برعکس، جا یا مکان است که دیگر درون واقعیت معنوی قرار می‌گیرد. چنین واقعیتی دیگر خودش «جا» ی همه چیز است، پس خود آن در مکان یا جائی نیست، و درباره‌اش نمی‌توان پرسید از کجا؟ یا در کجا؟^{۱۴}

پس این محل در "جائی" نیست، خودش "جادهنده" است.^{۱۵} به عبارت دیگر، "ناکجا آباد" فضای ویژه روان یا نفسی است که ذاتش بر خودش آشکار می‌شود. تنها با گسست ناگهانی از آفاق جغرافیائی عالم است که می‌توان به این اقلیم دست یافت. اینجا در واقع، نگاه برمی‌گردد، یعنی به جای دیدن با چشم سر، اکنون دیگر با چشم روان-آنهم روانی که در شکوفائی کامل رمزهایش بر خویشتن خود آشکار شده است - می‌بینیم. نفوذ در چنین عالمی همیشه نوعی جذبه است، یعنی نوعی جابجائی نابخود، و تغییر حال. اغلب پیش می‌آید که سالک چنین سفری از احوال خود بی‌خبر است و به هوش نمی‌آید مگر با حالتی از شگفتی و نگرانی که احساسی عجیب از دور افتادگی را در وی بیدار

می‌کند. این سالک تنها می‌تواند بگوید در کجا بوده؛ اما نمی‌تواند به دیگران بنماید که راه این سفر از کجا می‌گذرد.^{۱۶}
 بهتر است با آوردن شاهد مثالی از سپهروردی این حال و هوا را نشان بدهیم. قهرمان حکایت *آواز پرجبرئیل* چنین می‌گوید:

در روزگاری که من از حجره زنان نفوذ به بیرون کردم و از بعضی قید و حجر اطفال خلاص یافتم، یک شبی عشق شبه شکل در مقعر فلک مینا رنگ مستطیر گشته بود... بعد از آن هوس دخول خانقاه پدرم سانح گشت. ۱۷ خانقاه را دودر بود. یکی در شهر و یکی در صحرا و بستان. برفتم و این درکه در شهر بود محکم بیستم، و بعد از رتق آن قصدتق در صحرا کردم. چون نگه کردم ده پیر خوب سیما ۱۸ را دیدم که در صفا ای متمکن بودند، مرا هیأت و فرّ و هیبت و بزرگی و نوای ایشان سخت عجب آمد و از اورنگ و زیب و شیب و شمایل و سلب ایشان حیرتی عظیم درمن ظاهر شد چنانکه گفتار از زبان من منقطع شد...

باو جلی عظیم و هراسی تمام یک پای را در پیش می‌نهادم و دیگری را باز پس می‌گرفتم... پس گفتم دلیری نمایم و به خدمت ایشان مستعد گردم هرچه بادا باد. نرم نرم رفتم و پیری را که برکناره صفا بود قصد سلام کردم، و انصاف را از غایت حسن خلق به سلام برمن سبق برد و به لطف در روی من تبسمی بکرد چنانکه شکل نواجذش در حدقه من ظاهر شد... پرسیدم که بی خورده بزرگان از کدام صوب تشریف داده‌اند؟ آن پیر که برکناره صفا بود مرا جواب داد که ما جماعتی مجرّدانیم، از جانب "ناکجا آباد" می‌رسیم. مرا فهم بدان نرسیده پرسیدم که آن شهر از کدام اقلیم است؟ گفت از آن اقلیم است که انگشت سیاه آنجا راه نبرد. پس مرا معلوم شد که پیرمطلع است.^{۱۹}

تخیل فعال به عنوان اندام ادراکی در ماوراء محسوس

تخیل از نظر سپهروردی گاه فرشته است، گاه دیو. تخیل در برزخی بینابین تعقل و وهم قرار دارد. اگر از تعقل الهام بگیرد و بر پایه رهنمودهای آن به سخن درآید، تخیل فعالی است نیکو و در حکم فرشته. در این صورت، تخیل درون نگر و تعقلی نامیده می‌شود اما اگر عامل وهم بر آن چیره شود، خیال ناپسندیده‌ای است در قالب دیو، که هرچه بیندیشد پندارین و توهم افزاست. در حالت اخیر، تخیل چنان تصورات ناساز و ناهمخوانی را در ذهن ما می‌آفریند و بهم مربوط می‌کند که آدمی گرفتار کابوس‌های ترسناک می‌شود، و موجوداتی چندسرمی بینند، با صحنه‌هایی آشفته و هذیان آور. اما درحالتی که تخیل تابع تعقل است از راه چنین نیروی تعقلی است که موجودات مفیدی در برابر آدمی در هیأت «شخص» آشکار می‌شوند. همین گونه تخیل بهره‌مند از تعقل است که

به مشایخ اجازه می‌دهد تا درگوشه خلوت خود نظاره‌گر ارواح پیامبران و اولیاء باشند، همچنانکه پیامبر باجبرئیل دیدار داشت و او به صورت دحیه کلبی جوان بر وی ظاهر شد.

تخیل فعال در خدمت تعقل تصویرهایی هوشمندانه در حواس ما برمی‌انگیزد که ماهیتی معنوی و روحانی دارند، مانند دیدار فرشته، و شجره طور (Buisson ardent) در قلّه کوه سینا که موسی بدان هدایت شد. اما همیشه، کارکردی «میانجی» دارد: امر محسوس را به ساحت لطافت معنا می‌کشاند، و معقول را، در پوششی که خاص ماهیت نورانی اوست، به محسوس برمی‌گرداند. این گونه دیدار و برخورد دو امر متفاوت با یکدیگر همیشه در سطحی صورت می‌گیرد که سطح "آب و گل معنوی" (caro spiritualis) نامیده می‌شود.

پس اگر متافیزیک خیال، بصورتی که در مثال بالا دیدیم، در اوج خود به دیدار با فرشته می‌انجامد، امر تخیلی آمیخته با وهم، در عوض، تنها صورت‌هایی ایجاد می‌کند که اهریمنی یا شیطنانی اند. به عقیده سهروردی، در کتاب کلمة التصوف، «قوة وهم همان ابلیسی است که از سجده کردن در برابر "خلیفه خدا" و کلام الهی سرپیچید در حالی که تمامی فرشتگان که بیانگراستعدادهای روان‌اند، در برابر کلام (که همان روان است) سجده کردند. ابلیس از آن رو سرپیچید و غرور ورزید که از کافران بود. به همین دلیل ابلیس منکر همه واقعیات غیرمادی پذیرفته در پیشگاه تعقل است و این گونه واقعیات را رد می‌کند.»

اندام تعقلی عالم مثال می‌تواند داده‌های محسوس را تغییر دهد و به صورت رمزهایی درآورد که باید کلیدش را یافت. این تغییر ماهیت تغییر از ماده به معناست. تخیل «داده‌های جسمانی و مادی مؤثر بر حواس ما را به صورت آینه صاف درمی‌آورد و شفافیتی معنوی به آنها می‌دهد؛ اینجاست که زمین، و چیزها و اشیاء و موجودات آن، به سرحد درخشش و شفافیت می‌رسند چندان که بینش عارفانه بتواند با فرشته‌هایشان دیدار کند.»^{۲۳} زیرا این گونه تخیل پدید آورنده امر ناواقع نیست که کار خیال پیرو گمراهی وهم است. این گونه تخیل از واقع ناپیدا پرده برمی‌گیرد. کار این گونه تخیل همانند کار "تأویل" است، همان تأویلی که همه پیران و مشایخ اسلام بدان می‌پرداختند و «تأملات کیمیاگران نمونه‌ای ممتاز از آن است: ظاهر را پس زدن و باطن ناپیدا را آشکار کردن.»^{۲۴} ولی همه چیز را با چشم باطن دیدن در ضمن به معنای تغییر شکل دادن حواس نیز هست. به گفته سهروردی «آنجا که چشم بینش درونی

گشوده باشد چشم سر را باید بست.» زیرا از این راه می توان به نظاره پیوسته راز آسمان های معنا نشست، به ملکوت رسید، اندام های لطیف تن را بیدار کرد، عالم مثال را جانشین عالم خیال ساخت، و، خلاصه، همسفر فرشته شد. دریافت حقیقت تصویر و جلوگیری از تباهی آن، برکشیدنش تا سطح جهانی که عالم خاص اوست، پاسداری از آن در برابر هرگونه کاهش به غیر که نتیجه ای جز تصورات آشفته و هذیان آور ندارد، این است راهی که ما را به ملکوت خواهد رساند.

قصه غربت الغریبه (حکایت سیرو سلوک)

مایه های عمده تمثیل های عرفانی سهروردی را در قصه غربت الغریبه می توان یافت. این قصه در شمار آثاری است که در آنها دیدار با فرشته بعنوان « اعتقادی که به رویدادی در روان تبدیل می شود » توصیف شده است. هانری کربن در ترجمه ای که از این گونه آثار داده (با عنوان عقل سرخ به زبان فرانسه) حکایت ها را برحسب اینکه بیانگر « اصول اعتقادی فیلسوف عارف » باشند یا نشانه ای از سطح "ج" در ساختار حکایت - که در آن همان اصول اعتقادی به رویداد در روان، یا دیدار با فرشته، تبدیل می شود - طبقه بندی می کند.^{۲۵}

در این سطح، کودکی برخاسته از شرق به غربتش درسوی غرب که همان دنیای ماده است و رمزی از شهر قیروان می رود. آنجا، ساکنان غرب به هویتش پی می برند، به زنجیرش می کشند، و در قعر چاهش می اندازند که تنها شبها می تواند از آن خارج شود. راوی می گوید:

مگر آن بود که شب بر آن قصر می آمدیم . . . و بر فضا نگاه می کردیم نگران از روزن . بسیار بودی که بیامدی به ما فاختگان از تخت های یمن آگاهی دهنده از حال حمی، و گاه گاه نیز زیارت کردی ما را درخش هائی یمانی که روشن شدی از جانب راست شرقی خبر دهنده از راه آیندگان نجد.

آنگاه از دیار آنسو هدهدی می رسد با پیامی که باید بیدرنگ به راه افتاد. این آغاز بیداری و حرکت در طلب شرقی است که در شرق جهان ما نیست بلکه در شمال عالم قرار دارد. بازگشت به سوی شرق در ضمن بالا رفتن از کوه قاف هم هست، کوهستانی گرداگرد عالم با شهرهای زمردین. و در همین شرق جادویی است که به غربت افتاده ما با کسی که فرشته اوست، یا بنا به سنت هرمسی باز گرفته شده در آثار سهروردی، با کسی که "طبیعت تامه" اوست،

دیدار می‌کند.^{۲۷}

در این قصه سه مقطع اساسی وجود دارد: ۱) به اسارت افتادن و رهائی؛ ۲) دریانوردی با کشتی نوح که همان سیرو سلوک در راه بازگشت است؛ و ۳) رسیدن به سینای عرفان که دیدار با فرشته شخصی در آنجا صورت می‌گیرد. این حکایت نمونه‌ای جذاب از سه یکتائی موجود در ساختار حکایت است یعنی وحدت راوی، کردوکار روایت شده و قهرمان روایت. سپهروردی در اینجا، مانند کاری که در مورد *شاهنامه* انجام داده، قاعده تأویلی‌اش را به صورت بارزی به کار می‌بندد: «قرآن را چنان بخوان که گوئی برخورد تو نازل شده است.» جهان فرشته، یا دیار ممنوع، در اینجا با نام *یمن* معرفی شده است. این اصطلاح معادل شرق است. انگیزه به میان کشیدن این اصطلاح شباهت لفظی آن به *یمن*، به معنای «سمت راست»، وادی ای است که موسی در آن به شجره طور برخورد. از سوی دیگر، شجره طور بیانگر تخیل فطالی است که فرشته الهام‌گر آن است. و دریانوردی عارف در کشتی نوح درست در بستر همین آگاهی تخیلی است که صورت می‌گیرد. نفوذ در جهان روان در حکایت‌های دیگر (از جمله در *رسالة الابراج* و *مونس العشاق*) به عنوان پیشرفت تدریجی در فضاهای بازگفته «ماندالا»، توصیف شده است. بدینسان این سفر به صورت «توصیف صحنه‌هایی مثالی»^{۲۸} از عالم اصغری است که عارف باید طی کند تا به دیار معنوی‌اش برسد.

در *غریت الغریبه* عروج کشتی به صورت عمودی است. حکایت از پیامبری به پیامبردیگر و از مرحله‌ای به مرحله دیگری می‌گذرد تا به قله وجود برسد. سالک نخست با نوح همذات می‌شود.^{۲۹} او هم، مانند نوح، از پسرش جدا شده است؛ پسری که خاندان نبوتش گم شده. سپس به لوط می‌رسد و درمی‌یابد که: «دینی که درو پلیدی می‌کنند یکسره زیرو زبر خواهد شد.»^{۳۰} آنگاه به موسی، سلیمان و اسکندر می‌رسد که سرگرم ساختن سدی در برابر یاجوج و ماجوج است.^{۳۱} این رشته از همذات شدن‌ها به استعاره و مجاز نیست بلکه «به عین و عیان است، زیرا نوعی پسکودرام بمعنای سیرو سلوک بیشتر در این روش است: درست نمونه آن چیزی است که ما گفتیم در سطح "ج" از سطوح ساختاری حکایت باید باشد، یعنی که راوی در کردوکار خویش عین قهرمانی می‌شود که شرح حالش را باز می‌گوید»^{۳۲} راوی هم البته در روایتش به صیغه اول شخص سخن می‌گوید «و در آن وقت پیش من بودند پریان» و بُرد رویداد رخ داده در

درون که در هرآدابِ تشرّف و سیرو سلوکی وجود دارد در همین جاست. دریانوردی به پایان می‌رسد و راوی به اوج حکایتِ سیر و سلوکِ خویش، که همان کوه یا جبل (Grand Rocher) در سینای عرفان است. این قله آستانه جهان آنسو، یعنی «جانب مقعر» فلک الافلاک یا «اقلیم هشتم» است.

در حکایت مونس العشاق عارف را سوار براسب می‌بینیم که در واقع همان دریانورد سوار بر کشتی نوح است. سوارکار ما بانگ بر مرکب می‌زند و به یک تک از نه دربند درمی‌جهد و به دروازه شهرستان جان می‌رسد که در بردارنده تمامیت جهان معنوی است. پیری جوان بر آن دروازه مؤکل است که نام او «جاوید خرد» است.^{۳۴} حالی پیر آغاز سلام کند و او را بنوازد و به خویش خواند. سپهروردی می‌گوید: «آنجا چشمه‌ای است که آن را "آب زندگانی" خوانند. در آنجاش غسل بفرماید کردن. چون زندگانی ابد یافت کتاب الاهیست درآموزد.»^{۳۵}

در سینای عرفان، سالک به چشمه آب زندگانی، راه می‌برد، آنگاه از قله سینا بالامی‌رود و به صخره‌ای، که "صومعه پیر"^{۳۶} است می‌رسد. آنجا پدرش را می‌بیند در هیأت پیری بزرگ (Grand Sage). پیر به اومی‌گوید: «نیکو رستی، اما ناگزیر به زندان غربی بازخواهی گشت، و هنوز همه بند را از خود برنیفکنده‌ای.»^{۳۷} در برابر ناله‌های از سرنومیدی که سالک سر می‌دهد، پیر می‌گوید: «این بار تو را باز گشتن به دنیا ضروری است، ولیکن تو را بشارت می‌دهم به دو چیز: یکی آنکه چون اکنون به زندان بازگردی ممکن است که دیگر بار به ما بازرسی و به بهشت ما بازگردی. دوم آنکه به آخر باز گردی و خلاص یابی و آن شهرهای غربی را جمله رها کنی.»

از این لحظه ببعد، به غربت افتاده راه رستگاری را یافته و شادی باز رسیدن به رفیقان خود در شهر و دیار خویش را چشیده است.

دیدار بافرشته خویش (فرایند فردانیت)

فرشته در آثار سپهروردی به صورت پیری ظاهر می‌شود که مرشد و راهنمای سالک است و از جوانی جاودان برخوردار است. این پیر جوان مثال بارز فرشته‌ای است که در همه تمثیل‌های عرفانی سپهروردی سالک باوی دیدار دارد. پس، سخن برسر عقل و هم در سلسله مراتبِ عقول، یعنی همان عقل فعال فیلسوفان و روح‌القدس یا جبرئیل است. در مونس العشاق همین فرشته را با نام^{۳۸} "جاویدان خرد" می‌بینیم که در واقع معادل فارسی sophia aeterna است.^{۳۹}

اذعان به وجود فرشته که گاه حکم کودکی ازلی را دارد، گاه حکم پیرجوان، و گاه جبرئیل یا "جاودان خرد" در واقع به کار بستن شعاری است که بنیاد هرگونه معرفت باطنی را تشکیل می‌دهد: «کسی که نفس خود (یا روان خود) را شناخت خدای خود را می‌شناسد.» بنابراین، چهره فرشته روح القدس بعنوان فرشته نوع بشر است که بدینسان بصورت خود هرکس یا "طبیعت تامه" او برای وی فردانیت پیدا می‌کند، و بیانگر همان "طبیعت تامه" ای است که در یکی از رسالات کهن هرمسی‌ها در زبان عرب از قول سقراط با تعبیر «فرشته شخصی فیلسوف» از آن یاد شده است.^۴

فرشته - خود - طبیعت تامه

سهروردی در نخستین رساله های خود هنوز مبشّر اندیشه فرشته باوری به صورت سینائی آن است. بعنوان مثال، در آغاز حکایت آواز پیرجبرئیل، عارف سالک به حلقه‌ای از ده پیر برمی‌خورد که هر کدام در سلسله مراتب معنوی پایگاه معینی دارند، و این بیانگر همان طرح بوعلی سینائی از عقول ده‌گانه است. بعدها سهروردی از حد این طرح درمی‌گذرد، و عقل فرشته هم جا عوض می‌کند: در طرح جدید عقل فرشته را می‌بینیم که در مرتبه عرضی «ارباب انواع»، یعنی درجائی قرار دارد که در واقع بیانگر ایده‌های افلاطونی به زبان و بیان فرشته باوری در آئین زرتشت است.

در عرفان اسلامی اغلب به این عبارت: «کسی که نفس خود را شناخت خدای خود را می‌شناسد» برمی‌خوریم که صورت‌های متفاوتی دارد. از جمله: کسی که خود را شناخت امام خود را می‌شناسد. یا کسی که امام خود را شناخت خدای خود را می‌شناسد. کربن می‌گوید مشایخ اسلام به صورت بی‌نهایت گوناگون به این شعار اندیشیده‌اند. در نزد سهروردی، این "نفس" یا "خود" همان "طبیعت تامه" است، یا فرشته راهنمائی است که در تمثیل‌ها می‌بینیم. از سوی دیگر، بینش نه "طبیعت تامه" با کردار عرفانی هرمس همراه است.^۴

ولی نسبت "طبیعت تامه" به روان فردی مانند نسبت فرشته روح القدس (فرشته بیانگر صورت نوعی) به تمامی بشریت است. "طبیعت تامه" همان چهره فردانیت یافته و انفرادی فرشته در قیاس با شخص سالک است. او راهنمای سالک می‌شود و شخص او را ارشاد می‌کند. این "طبیعت تامه" در تحلیل نهائی "فرشته شخص فیلسوف" است البته نه به عنوان فرشته نگهبان او، بلکه به صورت همزاد معنوی، یا دگر خود آسمانی آدمیزاده‌ای زمینی. چهره او در

واقع «صورتِ فردانیت یافتۀ رابطهٔ فرشته-روح القدس با هریک از بستگان خویش، با هریک از کسانی است که وی مرشد یا راهنمای آنهاست.»^{۴۳} فرشته «به صورت شخص برکسی نمی تواند ظاهرشود مگر آن که طبیعت آن کس کامل باشد، یعنی خود او انسانی نورانی باشد؛ رابطهٔ میان آنها از مقولهٔ "یکِ زوج" یا "یکِ دوگانه" است که در آن هریک از دو طرفِ همزمان نقش "من" و "تو" هر دو را بازی می کند، نقش تصویر و آینه: تصویر من با دید خود من به من می نگرد؛ و من به او بانگاه خود اومی نگرم.»^{۴۴}

دوبال جبرئیل

خودشناسی به یگانگی می انجامد، یا بهتر است بگوئیم به یکی شدن من واقع و من متعال (یا خود). «من آسمانی واقعی عینی می یابد چنانکه گوئی آینه ای است در برابر من که من خود را در آن می شناسم و باز می یابم.»^{۴۵} چون آینه همان چیزی است که "چهرهٔ واقعی" مرا به من می نمایاند، پس شکستن آینه بمعنای گسستن خود اتحاد است، زیرا با شکست آینه، چهره و رویارویی متقابلی درکار نخواهد بود: نه چهرهٔ خدا در برابر بشر، نه چهرهٔ بشر در برابر خدا. در سیر و سلوک مرغان در داستان *منطق الطیر* عطار همین مایه را دیده و آزموده ایم. تمامی راز سیمرخ در این است که سیمرخ و سی مرغ از ازل باهم بوده اند.

رابطهٔ اساسی من زمینی بامن آسمانی یا متعال در حکایت های سهروردی به رمزی نموده شده است که همان رمز دوبال جبرئیل است، «بالی از نور و بال دیگری نه دقیقاً از تاریکی بلکه بیشتر در سایهٔ تاریکی سرخ رنگ شفق در غروب آفتاب.»^{۴۶}

پس، دوبال جبرئیل مثالی است از «ساخت دوگانه» موجود بشری، دست کم وجود عارف، که با آمدن به زمین اندام هایش از هم جدا شده اند. "طبیعت تامه" از آن بال سمت راست است. و از بال چپ نفسی برمی خیزد که در جهان ماده به دائم افتاده است. هر دو بال باهم رمز "همزاد آسمانی" و "طبیعت زمینی" در معرفت مانوی است، که همان رابطهٔ میان نفس زمین خورده و همزاد آسمانی اش باشد^{۴۷} در حکایت *عقل سرخ*^{۴۸} سالک محبوس از دست موکلان خود می گریزد و روبه بیابان می نهد. و در بسط بیابان ناگاه شخصی را می بیند که روبه سوی اومی آید. بادیدن رنگ سرخی که درخشش آن محاسن و روی وی را سرخ کرده است از اومی پرسد: «ای جوان از کجا می آئی؟» در جواب به اومی گوید: «ای

فرزند، این خطاب خطاست، من اولین فرزند آفرینشم، تو مرا جوان همی خوانی؟ «دوباره می‌پرسد: «از چه سبب محاسنت‌سپیدنگشته است؟» پیرمی‌گوید: «محاسن من سپید است و من پیری نورانی‌ام. اما آن کس که ترا در دام اسیر گردانید و این بندهای مختلف بر تو نهاد و این موکلان بر تو گماشت، مدت‌هاست تا مرا در چاه سیاه انداخت. این رنگ من که سرخ می‌بینی از آن است، اگر نه من سپیدم و نورانی و هرسپیدی که نور باز و تعلق دارد چون با سیاه آمیخته شود سرخ نماید. چون شفق اول شام یا آخر صبح که سپید است و نور آفتاب باز و متعلق، و یک طرفش با جانب نور است که سپید است و یک طرفش با جانب چپ که سیاهست، پس سرخ می‌نماید.»

بازسازی این "دوگانه"، بازیافتن دویکتائی ساختمان آغازین آنها، درست بدان ماند که سایه "سرخ‌ی زان"ی را که فرشته بدان اشاره می‌کند بزدائیم. زیرا هر بار که من به غربت افتاده اسیر در چاه تاریک به "طبیعت تامة" خویش می‌رسد در واقع به وجود نوری خویش باز رسیده است. اینجاست که دوبال به دو آینه‌ای تبدیل می‌شوند که یکی بازتاباننده دیگری است: چهره خدا در برابر بشر و چهره بشر در برابر خدا.

این فردانیت که در پایان سیروس‌سلوک عارفانه تحقق می‌یابد دوئی خاصی است که با دوگانگی برخاسته از تناقض‌ها تفاوت دارد: «نور هرمزد و تاریکی اهرمن، نور هرمزد و نور فره ورتی‌اش، دوهمزاد نوری، روان به سکینه رسیده و همزادش در آسمان، هرمس و "طبیعت تامة" نور (phos) و راهنمای نوری‌اش، آگاهی و سرمستی حضور.»^{۴۹}

باری، روان در کالبد تن رفیقی آسمانی دارد که همواره آماده یاری اوست؛ روان باید یا با این رفیق آسمانی همدم شود یا آن را برای همیشه از دست بدهد، و این وابسته بدان است که زندگی زمینی‌اش آیا امکان بازگشت به مبداء و رسیدن به وصل و دویکتائی را می‌دهد یا نه. سهروردی می‌گوید: «چندانکه روی باز به مقام اول توانی رسیدن، چنانکه پرگار که یک سراز او بر سر نقطه مرکز بود و سیری دیگر بر خط و چندانکه گردد باز بدانجا رسد که اول از آنجا رفته باشد.» ولی، در این میان چه گذشته است؟ چیزی پیش آمده است: مقامی که در آن بالا، یعنی در قلّه کوه قاف، بدان می‌رسیم همان پایگاه وجودی خود ماست. نکاح هردو درست در همانجاست که صورت می‌گیرد؛ دویکتائی آنها، درست مانند آخرت شناسی زرتشتی است: در آستانه ورود به پل شینوات است که فرشته داتنا (Daena) با من غریب افتاده این جهانی‌اش دیدار می‌کند.

پانویس ها:

1. *L' Archange empourpré*, p. 136.
2. *En Islam iranien*, II, pp. 162-163.
3. همان، ج ۱، ص ۲۱۳.
4. *L'Archange empourpré*, p. 197.
5. *En Islam iranien*, II, pp. 190-191.
6. همان، ص ۱۹۴.
7. همان، ص ۱۹۱.
8. *L' Archange empourpré*, p. 182.
9. *En Islam iranien*, II, p. 204.
10. همان، ص ۲۶۹.
11. درمعنای عرفانی کلمه، قاف رشته کوهپائی است که جهان را در بر گرفته، همان سلسله‌ای که دراوستا Haraiti Boreza یا به فارسی البرز نامیده می شود. از لحاظ جغرافیائی رشته کوههای البرز در شمال ایران قرار دارند. ولی در اینجا بحث بر سر جغرافیا نیست « نوعی جغرافیا» یا آفاق معنوی مورد نظر است. ن.ک. به: *L'Archange empourpré*. p. 216.
12. *Face de Dieu , face de l' homme*, pp. 11-12.
13. همان، ص ۱۲-۱۳.
14. همان، ص ۱۳.
15. *En Islam iranien*, IV, p. 384.
16. همان، ص ۳۸۵.
17. در تمثیل های عرفانی سهروردی، مرد روحانی به خانقاه (جای صوفیان) روی می آورد: دیدار با فرشته در اینجاست که صورت می گیرد. خانقاه، یا محراب معبدی که عالم اصغر است، در «ملتفای دو دریا» جا دارد. ن. ک. به: *Temple et contemplation*. p. 297.
18. ده پیر نمایانگر صور عقول کربوبی اند که دهمین آنها عقل فعال یا فرشته بشر است. * در دنبال عبارتی که با «ده پیر خوب سیما را دیدم» آغاز می شود، کربن مطلب را به نحوی ادا کرده که بنظر ما با اصل رساله سهروردی تفاوت هائی دارد. برای داوری دقیقتر بهتر است عین عبارت فرانسوی او را نقل کنیم:
Voici que j'aperçus dix sages (pîr) d'une belle et aimable physionomie, dont les places respectives formaient un ordre hiérarchique ascendant.
- آنچه بصورت «نظم سلسله مراتبی بالا رونده» ترجمه شده است در واقع برمی گردد به «هیات و قر و هیبت و بزرگی و نوای ایشان» که در متن فارسی رساله سهروردی آمده است - م.
19. *L'Arrechange empourpré*, pp. 228-229.
- ن. ک. به: سید حسین نصر و هانری کربن، «مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق»، گنجینه نوشته های

ایرانی، شماره ۱۷، تهران، ۱۳۴۸، صص ۲۱۱-۲۰۹ - م.

۲۰. همان، ص ۳۲۴.

۲۱. همان، ص ۳۳۷.

۲۲. همان، ص ۱۶۸.

23. *Corps spirituel et terre celeste*, p. 33.

۲۴. همانجا.

۲۵. حکایت ضربت الغریبه، مانند حکایت‌های عقل سرخ، مونس العشاق، لغت موران و صغیر سمیرغ از نمونه حکایت هائی هستند که در آنها اصول اعتقادی به رویداد در روان تبدیل شده است.

26. *L' Archange empourpuré*, p. 274.

ن. ک. به: «مجموعه مصنفات شیخ اشراق»، گنجینه نوشته‌های ایرانی، شماره ۲، تهران، ۱۳۹۷ ه. ق، صص ۲۸-۲۷۹ - م.

27. *L' homme de lumiere dans le soufisme iranien*, pp. 43-44.

28. *L' Archange empourpré*, p. 270.

۲۹. همان، ص ۲۷۵.

۳۰. همان، ص ۲۷۶.

۳۱. همانجا.

۳۲. همان، ص ۲۷۰.

۳۳. همان، ص ۲۷۶؛ ن. ک. به: «مجموعه مصنفات شیخ اشراق»، گنجینه نوشته‌های ایرانی، شماره ۲، تهران، ۱۳۹۷ ه. ق، ص ۲۸۵ - م.

۳۴. همان، ص ۳۰۷.

۳۵. همان، ص ۳۱۱؛ ن. ک. به: سید حسین نصر و هانری کرین، «مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق»، گنجینه نوشته‌های ایرانی، شماره ۱۷، چاپ تهران، ۱۳۴۸، صص ۲۸۱-۲۸۰ - م.

۳۶. همان؛ ن. ک. به: «مجموعه مصنفات شیخ اشراق»، ص ۲۹۳ - م.

۳۷. همان، ص ۲۷۸؛ «مجموعه مصنفات شیخ اشراق»، ص ۲۹۴ - م.

۳۸. همان، ص ۲۷۹؛ «مجموعه مصنفات شیخ اشراق»، ص ۲۹۵ - م.

39. *L' Archange empourpré*, p. 321.

۴۰. همان، ص ۱۹.

۴۱. سپهروردی جبرئیل را هم Sroushal (همان سروش پهلوی) در اوستا یکی می‌شمرد. سروش، گرچه یکی از هفت امهراسپند نیست، در بین ایزدان اوستا از نخستین چهره‌هاست. بدینسان میان فرشته باوری در تورات و قرآن از یک سو و همین طرز تفکر در بین نو افلاطونیان زرتشتی اشراقی، اتصالی پدید می‌آید.

42. *En Islam iranien*, II, p. 260.

43. *L' Archange empourpré*, p. 286.

44. *L' homme de lumiere dans le soufisme iranien*, p. 34.

45. *En Islam iranien*, II, p. 261.

۴۶. همان ، صص ۲۶۱-۲۶۲.

۴۷. همان، ص ۲۹۸.

48. *L' Archange empourpré*, pp. 202- 203.

49. *L' homme de lumiere dans le soufisme iranien*, p. 148.

۵۰. سید حسین نصر و هانری کربن ، «مجموعه آثار فارسی شیخ اشراق»، «کنجینه نوشته های

ایرانی، شماره ۱۷، تهران، ۱۳۴۸، ص ۹۲۲ - م.

کالبد شکافی یک بزرگداشت

از دیرباز مردمان به بهانه‌های گوناگون، بزرگان و سرآمدان فرهنگ خود را ارج می‌گذاشته‌اند. سده یا هزاره یا دلیلی دیگر می‌توانسته است موجبی باشد برای بزرگداشتِ اندیشگر یا سخنوری. و اکنون که جهان پیوندهای تنگ‌ترو نزدیک تری یافته است حتی اگر کشوری درانجام این وظیفه‌ی مهم درنگ کند یا به هنگام نجنبید به ناچار بر اثر هشدارهای وجدان جهانی به خود می‌آید و به غفلت تن در نمی‌دهد.

سال ۱۹۹۱ را هم یونسکو وهم ایرانیان خارج و داخل سال بزرگداشت فردوسی خواندند و همه به سهم خود و هریک به گونه‌ای کوشیدند این نگاهبان زبان فارسی و سخن سرای بی‌همتای فرهنگ بشری را ارج نهند. آن چه جهانیان کردند یک معنا دارد و آن چه ایرانیان کردند معنایی دیگر. ما می‌خواهیم، اگر بتوانیم، به برخی از نگرش‌های ایرانیان در این مقطع نگاهی بیندازیم و براساس منابعی چند از روی‌کرد فرهنگی‌مان آگاهی‌هایی به دست بدهیم.

تازه بجوییم. تلفیق یا به اعتباری التقاط جزیی شده است از تفکر و فرهنگ ما. خراسانیان که باهم بستگی ژرف و گاهی رشک برانگیز دارند از هر فرصتی بهره می‌گیرند تا سخن‌سرایان دیار خود را بزرگ بدارند، و از این بالاتر با چنین بزرگداشتی سرزمین و فرهنگ خود را قدر بنهند. مهدی اخوان ثالث که شعرو زندگی و اندوهش همه از عشق به سرزمین نیاکان حکایت می‌کند طبیعی است که همشهری بزرگ خود را حتی در روزگاران سخت از یاد نبرد و در همه هنگام یاد او را وسیله‌ای بداند برای نکوهش دشمن. در ۲۱ فروردین ۱۳۶۷، در روزهای اوج جنگ که تهران زیر بمباران دشمن می‌لرزید، اخوان ثالث پس از مدتها سکوت شعری درمشهد سرود و کاخش را کتاب بزرگ او دانست:

توس است و صبح بهار من زائری سفری	درباغ پیر بزرگ ، با یک دوهمقدمان
شهنامه گوی شگرف ، ابروچوموشده برف	فردوسی آن یم ژرف دیهیم محتشمان
معمار روح و روان، ایراز، از او به توان	کاخش کتاب بزرگ ، ستوارتره‌رمان
گیتی از او به شگفت، کاین‌فزه از که گرفت	دلتنگ ازو عربان ، دلشاد ازو عجمان
سرشار نور و نوید گوید به قر امید :	ایرانی‌ای سرهمرد یاس‌ازدرون‌برمان
دل خیز و یکدله کن، واسف یله کن	بردار گرز و سپر برگیر تیر و کمان
صدام‌چون‌بره‌ای، بدبخت‌وسخره‌ای است	ای شرزه شیر دلیر او را بدر و مهان
دیگر زپا منشین، درهر زمان و زمین	دشمن به جانشنان، در هرزمین و زمان

پژوهشگران که کارشان جست‌وجو در تاریخ ایران باستان است به ریشه‌یابی قهرمانان و داستان‌های شاهنامه می‌پردازند و به روایت‌های اساطیری و حماسی ایران دلبستگی نشان می‌دهند کتاب *خدای نامه* که گویا اساس کتابهای تاریخ سده‌های نخستین پس از اسلام بوده است هنگامی که به عربی و فارسی درآمد مأخذ تاریخ نویسان پیش از اسلام گشت و فردوسی نیز از آن برای سرودن اثر بزرگ خود بهره گرفت. اما فردوسی در راه تحقق هدف خود تنها به آن بسنده نکرد و نخواست برگرداننده‌ی صرف آن داستان‌ها به شعر فارسی باشد. او قهرمانانش را خود برمی‌گزیند و می‌پروراند و :

چون دیگر راویان روایت‌های ایران باستان ، با قهرمانان خدای نامه یکسان برخورد نمی‌کند، به دلایلی برخی را مقام والاتر می‌بخشد و برخی را از صحنه حذف می‌کند و با این ترفند ضمن این که ایرانی را در شرایطی سخت به ایرانی بودن و ایرانی اندیشیدن وا می‌دارد و زیر بنای فرهنگ باستانی ایران را با استادی تمام به دوران پس از اسلام منتقل

می‌سازد، در همان حال با چرخشی که به حوادث و قهرمانان باورهای دوران باستان ایران می‌دهد آنها را از خشم زمان نگاه‌می‌دارد.

رد پای قهرمانان **شاهنامه** را می‌توان در داستان‌های دینی ایران باستان یا روایت‌های دیگر گرفت و در همان حال با پرداخت‌های تازه‌ای از آنان و سایر قهرمانان تازه روبه‌رو شد که "چرخشی ماهرانه خورده‌اند که برای آئین نو ناپاک و طرد شدنی نباشند."

با آن که **شاهنامه** را کتابی مردانه دانسته‌اند و آن را میدان‌گاه نمایش‌های پهلوانی و رزمی مردان می‌شمردند، زنان زیادی در **شاهنامه** ظاهر می‌شوند و نقش‌های گونه‌گونی به عهده می‌گیرند. اینان هر یک جلوه‌ای خاص خود دارند و رنگ و بویی ویژه که باز شناسی آن‌ها را از یکدیگر آسان می‌کند. این زنان در **شاهنامه** همچون سیاهی لشکر پا به میدان نمی‌گذارند و به خاطر حفظ انسجام منظومه و تکمیل صحنه‌پردازی‌ها نیست که آفریده می‌شوند و از دوران دختری می‌گذرند و پا به عرصهٔ مادری می‌گذارند.

رودابه چنان که نولدکه در **حماسه‌ی ملی ایران** می‌آورد تنها به اعتبار آن که مادر رستم است در این جهان شگفت آور حماسی ظاهر نمی‌گردد بلکه:

رودابه در نقش دلداده‌ی زال صحنه‌های شورانگیز می‌آفریند، و تنها در پایان داستان به عنوان مادر آینده‌ی رستم مطرح می‌شود. این دختر بی‌باک در راه رسیدن به زال از هیچ خطری نمی‌ترسد. . . . رودابه‌ی سیه چشم گیسو کمند چون سروی برپام می‌درخشد و زال که از دور پیدا می‌شود، بدون عشوهرها و غمزه‌های اندرونی، بی‌آه و ناله‌های سوزناک، یار را با ناز می‌خواند و با زبانی شیرین به زال خوشامدمی‌گوید . . . سادگی و پاکیزگی شخصیت رودابه سبب شد تا داستان زال و رودابه گل نکند و در ادبیات عاشقانه‌ی سده‌های اخیر ایران تأثیر نگذارد . . . رودابه‌ی سالخورده نیز به همین اندازه گیراست و دوست داشته‌ی، منتها در جلوه‌ای دیگر . . .

سخن گفتن از یکایک زنان **شاهنامه** (چون سیندخت، تمهینه، گردآفرید، منیژه و . . .) به پژوهشی گسترده و ژرف نیاز دارد. مهم این است که با یاد کردن از این زنان به گوشه‌ای دیگر از **شاهنامه** توجه داده شده است که به سبب وضع خاص فرهنگی ما می‌تواند اندیشه برانگیز شود.

کم نبوده‌اند کسانی که **شاهنامه** را تجسم فرهنگ ملی ایران دانسته‌اند و از آن به عنوان حافظه‌ی ملی ایرانیان یاد کرده‌اند اما برخی نیز در این میان می‌خواهند به این کتاب یکتا خصلتی مردمی و عدالت طلبانه بدهند تا تصور نشود که این اثر تنها در ستایش شاهان سروده شده است. به همین خاطر چنین کسان بر

عدالت طلبی و برداشت مردمی و ویژه فردوسی از "داد" در برابر نظام‌های مستبد شاهان و یا ویرانگری و بیداد گردی مهاجمان آن روزگاران انگشت می‌گذارند. هدف این نوع اندیشه‌ها، که به خصوص در نیم قرن اخیر در میان گروه‌هایی رواج یافته، این است که به نظام شاهی معنایی امروزی دهد و کارکرد تاریخی آن را نادیده گیرد و در همه‌ی دوران‌ها آن را به گونه‌ای واحد جلوه‌گرسازد و از همه‌ی اینها فراتر برداشت امروزی خود را از شاهی به همه‌ی تاریخ ایران تعمیم دهد. چنین برداشتهایی به تدریج در میان "روشنفکران" و گروه‌های ملی نیز رواج پیدا کرد و اصطلاحی از آن میان برآمد که به آسانی می‌توانست تاریخ ایران را برای ما خلاصه کند: ستم‌شاهی. این نگرش نه نیازمند به استدلال علمی است و نه بیانگرتفکر فلسفی و تاریخی بهم پیوسته‌ای. هراس از مشروعیت بخشیدن به شاهی یا بازجان‌بخشی به آن موجب می‌شود که تاریخ ایران به دو گروه نیک و بد تقسیم گردد که در سویی از آن شاهان مستبد و درسوی دیگر آن مردم وجود دارند. هر برداشتی که به نکوهش آن و به ستایش این بینجامد برداشتی مردمی و ضد استبدادی است. این بخش بندی دوگانه‌ی تاریخ، نخستین فایده‌اش این است که می‌توان با ابزاری ساده اندیشانه همه چیز را فراچنگ آورد و به آسانی به داوری نشست و از این گذشته با سلاحی نیرومند به نفی هر کس به شاهان پرداخته نشست و به ناچیز گرفتن هرآن چه از آنان برآمده است دست زد. هنگامی که باید به آثاری چون *شاهنامه* توجه داشت و به آنها ارج نهاد به ناچار باید به این وسیله‌ی آسان ساز نیز روی آورد و با همتی بلند به "شاه زدایی" از *شاهنامه* و فردوسی پرداخت.

از نروز ۶۹ که بزرگداشت *شاهنامه* می‌رفت شکلی جدی به خود گیرد و نشریات دودل ایران می‌کوشیدند که راه حل‌های تازه‌ای برای تفسیری نو از *شاهنامه* بیابند، احمد شاملو سخن‌هایی عنوان کرد که بازتاب‌هایی گسترده و گونه‌گون در ایران یافت. گوشه‌هایی از این سخنان را، سالها پیش هفته‌نامه *خوشه* در شماره‌ی هفتم مهر ۱۳۴۷ به چاپ رسانده بود. اما آن چه آن موقع کششی نداشت این بار توانست، در مقطع تاریخی به کل متفاوتی، طیف وسیعی را به واکنش وادارد و بیش از هر چیز نمایشگر دو واقعیت باشد: نخست آن که سخن‌های کلی و غیر مستند از زبان و قلم هر که برآید در جامعه با استقبال مواجه نمی‌شود که این خود به معنای رواج بیشتر اندیشه‌ی علمی در ایران می‌تواند به حساب آید؛ و دیگر آن که در دوران خاص و بحرانی، ایرانیان همواره از هویت ملی خود حراست می‌کنند و نسبت به سخن‌هایی که گمان برود به این مهم آسیب

می‌رساند واکنش نشان می‌دهند.

از این گذشته در دوران پیش از انقلاب ۵۷ هم می‌شد چنین سخن‌هایی را برزبان آورد و در روزنامه‌های کثیرالانتشار به چاپ رساند. اما آن چه در آن هنگام وجدان جامعه را تکان نمی‌داد این بار توانست زمینه ساز بحث‌های نظری فراوان شود و برخلاف هدف آغاز گرانس به تجلیل از سراینده‌ی شاهنامه و تأکید بر اهرمیت فرهنگی، تاریخی و ملی آن بینجامد. به کار گرفتن لحنی ناشایست در نکوهش فردوسی بی تردید بر شدت بازتاب‌ها افزود و این انتظار در جامعه قوت گرفت که بزرگان فرهنگ ایران را باید با گفتاری علمی و دور از زبان عامیانه سنجید و کم و کیف سخن‌های آنان را بررسیید.

ظاهراً هدف شاعر نوپرداز در آمریکا این بود که نشان دهد شاهنامه کتابی است طبقاتی و در نتیجه حافظ منافع طبقه‌ای خاص و فردوسی با پنهان کاری حقیقت را کتمان کرده است تا منافع محرومان و ستمدیدگان را برزبان نیاورد:

اما وقتی به بخش پادشاهی فریدون رسیدید، آن هم به شرطی که سرسری از روی مطلب نگذرید، تازه شستتان خبر دار می‌شود که اولاً مارهای روی شانه‌ی ضحاک بیچاره بهانه بوده و چیزی که فردوسی از شما قایل کرده و در جای خود صدایش را بالا نیاورده انقلاب طبقاتی او بوده؛ ثانیاً با کمال حیرت درمی‌یابید آهنگر قهرمان دوره‌ی ضحاک، جاهلی بی سر و پا و خائن به منافع طبقات محروم از آب درآمد.

این داوری‌ها و داوری‌های دیگری از همین دست به واکنش‌هایی گسترده انجامید. عده‌ای خواستند پایه‌هایی سیاسی برای این داوری‌های سخت بیابند و به یاری آن پایه‌ها این داوری‌ها را نجات دهند و عده‌ای خواستند هر نوع ایرادی به شاعر سفر کرده را با سلطنت طلبی مساوی بدانند تا از حدت و قدر انتقادهای وارد آمده بر او بکاهند.

یکی از واکنش‌های آغازین از محمود دولت‌آبادی. رمان نویسان معاصر، برآمد. او بانگرشی انتقادی و البته با استعانت از نظریه‌های رایج درباره‌ی «شکل بندی اجتماعی» می‌گوید:

بنابراین آن چه امروزه منفی شناخته شده، در گذشته لزوماً منفی انگاشته نمی‌شده... مثلاً قیام سرداران که با ما نزدیک تر و قابل لمس تر است و انگیزه‌های آن کم و بیش روشن است. [آنها] پس از پیروزی برای چگونگی حکومت، ساخت و شکل پیشرفته‌تری از همان چه می‌شناسند نمی‌یابند، و راهی نمی‌بینند جز این که باز همان شکل بندی شاه سالاری را

انتخاب کنند. نهایت این که به جای عنوان شاه، عنوان شه‌ریار را بنشانند. پس این حرکت‌ها را باید درموقعیت خاص خودش با انگیزه‌ها و آرمان‌های ویژه‌ی خودش که عمدتاً تاکید دارند بر معیارهای خودی به جای هنجارهای بیگانه، دید و ارزیابی کرد. . . . در چنان وضعیتی نه فقط فئودالی‌هایی که به نهضت ملی کمک می‌کنند، پیشرفته و مترقی هستند، بلکه صرفاً ایرانی بودن خاندان‌های حاکم هم، درمقایسه با مأموران بیگانه‌ای که بر مردم گماشته شده‌اند، پیشرفته و مترقی تلقی می‌شوند، اگر چه فقط تیغ آدم‌کشی‌شان تغییر قامت داده باشد.

این انتقاد که نخست بر ارزش نسبی شکل بندیه‌های اجتماعی بنا شده است از بیم آن که مبادا به هواخواهی از حکمرانان ایرانی وقت تلقی شود سخن از «تغییر قامت» تیغ آدم‌کشی آنان می‌دهد تا از ترقی خواهی این نگرش انتقادی نگاهد. با این حال باید گفت که رمان نویس خراسانی، همچنان پای بند به زبان فرهنگ برومند دیار خویش، از ابهام پیشین می‌کاهد و می‌افزاید:

به این سبب موضوعات مورد علاقه‌ی اهل قلم و ادبیات آن نیست که مثلاً فردوسی از میدان تحلیل و ارزیابی به ورطه‌ی شعارهای مصلحتی روز درانداخته شود و غوغا در بگیرد. و گرنه که هست که نداند فردوسی ما نه فقط در ایران و در زبان فارسی، بلکه در عالم یکی از فرزانه‌ترین و وارسته‌ترین شخصیت‌های فرهنگ بشری است.

با گسترده شدن دامنه‌ی انتقادات یکی از زبان شناسان پا به میدان می‌گذارد و با اشاره به اینکه شاملو عقاید خود را در باره‌ی فردوسی سا لها پیش نیز مطرح کرده‌است می‌نویسد:

متأ سفانه میزان اطلاعات آقای احمد شاملو در زمینه‌ای که در بحث آن وارد شده بسیار اندک است، و از این رو برخورد او با مسائل ناشیانه، غیرعلمی و گاه عامیانه است. بد نیست به عنوان نمونه به چند مورد آن اشاره کنیم: درهم آمیختن اسطوره باتاریخ؛ فردوسی، برخلاف گفته‌ی آقای شاملو، تعصب ندارد "که مردم عادی شایسته‌ی رسیدن به مقام رهبری نیستند . . ." بلکه باصراحت می‌گوید که شاهنشاهی چیزی نیست که در ذات کسی باشد. . . . یکی دیگر از اشتباهات آقای شاملو این است که فردوسی و اسطوره‌ی ضحاک و فریدون را در بافت اجتماعی-فرهنگی اواخر قرن بیستم-آن هم در یک نحله‌ی فکری خاص- قرار داده و با مفاهیمی چون نظام طبقاتی، منافع طبقاتی، جامعه‌ی بدون طبقه، انقلاب و ضد انقلاب به داوری نشسته است.

این انتقادهای که بازتابهای اندیشه است و تأمل به خصوص درکشوری چون ایران که همه چیز از دوستی و نگرش گروهی نشأت می‌گیرد به جای خود ارزشمند است و یاری رساننده به تفکر انتقادی.

باب انتقاد که گشوده شد دیگر نمی‌شد آن را به آسانی بست می‌بایست روشی برگزید که هم از شاعر نپردازد به دفاع برخاست و هم از گفته‌های او فاصله گرفت: «... در داخل ایران، کسانی که تا همین چند سال پیش شاهنامه را به عنوان عالی‌ترین سند سلطنت طلبی در ایران، و در نتیجه سندی خائنانه، می‌کوبیدند، وقتی که از زبان آقای شاملو حرفهای مشابهی شنیدند صد و هشتاد درجه به دور خود چرخیدند، از شاهنامه و فردوسی دفاع کردند...» این که چرا عده‌ای که نظر خود را تغییر داده‌اند و به سمت درست گرویده‌اند کار ناپسندی انجام داده‌اند روشن نیست ولی در ضمن روشن نیست چرا آن که از نظر نادرست خود به اعتبار همین ناقدان همچنان دفاع می‌کند آدمی است آزاده که فقط باید "اشتباهات" او را برطرف ساخت.

این منتقد ادبی نیز به مسائل اسطوره‌شناسی می‌پردازد و به نقد دیدگاه‌های شاعر نپردازد توجه می‌کند اما نمی‌خواهد بگذارد دیگران از این رهگذر سودی بجویند و به نفی درستی‌های اندیشه‌ی شاعر نیز میل کنند. با این حال یادآور می‌شود که:

این اسنادی که آقای شاملو برای رد آن تاریخ «دروغ و یاه» به آنها، متوسل می‌شود، جز خود تاریخ در چه مقوله‌ای می‌گنجد؟ مگر کتیبه‌ی بیستون، تاریخ هردوت و تاریخ دیاکونوف جزو تاریخ نیستند؟ چگونه می‌توان نخست کل تاریخ را مخدوش دانست، بعد به وسیله‌ی ارائه‌ی جزئی از آن، کل آن را رد کرد؟ آیا جز این است که خود این شیوه مردود است و فقط در مقوله‌ی نقض غرض می‌گنجد؟

با این حال منتقد ادبی باید برای خود چتری حمایتی برپا سازد تا از آسیب برچسب سلطنت طلبی در امان بماند. از همین روست که می‌گوید: «فردوسی ممکن است دهقان و مرفه باشد، ولی اثری ضد سلطنتی نوشته باشد با ظاهری سلطنتی. بیسقی ممکن است دبیر امیرغزنویان باشد، ولی جنازه‌ی حسنک را به عنوان سند محکومیت غزنویان بر تارک تاریخ افراشته باشد.»

به این گونه است که بحث بر سر تاریخ و اسطوره‌های ایران آسان درمی‌آیزد با بحث مرتبط با سلطنت طلبی. روشنفکری که عمری را با لذت از

مبارزه با شاه و شاهنشاهی سرکرده است نمی‌تواند حتی به هنگام گفتار علمی از این نکته درگذرد و بی اشاره به موقعیت ضدسلطنتی خود سخن براند. از همین رو در مقاله‌ای می‌نویسد:

. . . شاه‌اللهی‌ها از این که شاملو، محمد رضا شاه را مشنگ گفته بود برآشفته بودند و با دفاع از شاهنامه می‌خواستند مقاصد سیاسی‌شان را پنهان کنند و حتی شاملو را سفیر جمهوری اسلامی می‌دانستند. اما این جا چرا؟ به خصوص روی سخن من با نویسندگان دولتی است: می‌پرسم چه خبر شده است؟ خوب، در این ملک از آغاز انقلاب اسلامی ما بر فردوسی اهانت‌ها روا داشتیم و بدترینش حذف فرهنگی فردوسی از همه‌ی کتابهای درسی بود. . . می‌توانم بگویم آن چه شاملو در باب فردوسی و شاهنامه و ضحاک و غیره گفته است سرتا پا مغلوط و مغلطه است و نشانه‌ی نداشتن احاطه‌ی کامل است بر موضوع که به اقرار خودش به تبع یکی دو محقق و به نظر من نیمه محقق گفته است.^{۱۳}

اگر این سخنان تند را کسی دیگر بر شاعر نوپرداز وارد می‌آورد بی تردید می‌شد او را شاه‌اللهی خواند مگر همین داستان نویس که با مقداری مقدمه بیشتر ابراز ارادت کرده است. باین حال این داستان نویس هنوز به ماهیت موضوع نمی‌پردازد. اول هرگونه ایراد و انتقادی را از ناحیه‌ی سلطنت طلبان می‌داند و سپس از جمهوری اسلامی ایراد می‌گیرد که چرا می‌خواهد در "جشن فردوسی شاملو را قربانی" کند. در مورد کتاب‌های درسی هم وزارت آموزش پرورش طی یادداشتی در روزنامه‌های پُراتشار به او یادآور می‌شود که فردوسی از کتابهای درسی حذف نشده است. و اما قربانی کردن یک شاعر نوپرداز در جشن بزرگداشت شاعری "کهنه پرداز" اتهامی است که به هیچ کس نمی‌چسبد: نه به شاه‌اللهی‌ها، نه به حزب‌اللهی‌ها، چرا؟ زیرا کسی جز خود شاعر نوپرداز نبوده است که چنین یورش را تدارک دیده است. آن هم از هنگامی که نه کسی شاه‌اللهی بوده و نه کسی حزب‌اللهی یعنی از سال ۱۳۴۷.

پس از همه‌ی مقدمات، این داستان نویس به انتقاد اصلی خود می‌پردازد:

اما اشکال اصلی در این نیست که شاملو واقعیت تاریخی را نمی‌داند، بلکه در تلقی او از تاریخ است که همان تلقی محققان روسی است در نیم قرن اخیر که آن هم براساس این باور غلط بوده است که در همه‌ی نقاط جهان چند مرحله‌ی اجتماعی داریم که از کمون اولیه شروع می‌شود تا برسد به بره‌داری و بعد خانجانی و سرمایه‌داری و آخر هم حتماً سوسیالیسم نوع نئینی استالینی . . . در مورد فردوسی اول باید پذیرفت که فردوسی با زنده

کردن اساطیر این مرز و بوم نشان می‌دهد که ما مردمان از زیر بوته درنیامده‌ایم که اگر در اساطیرسامی آدم و حوا هست، اگر ابراهیم و اسماعیل و آن همه قصه‌ها که درتورات آمده، هست، ما نیز از فرهنگی غنی برخوردار بوده‌ایم، و مهمتر این که داستان‌هایی داریم که با بهترین داستان‌های جهان برابری می‌کند. . . . از این گذشته فردوسی زبان دری را که حامل آن داستان‌ها و آن اساطیر است تثبیت می‌کند تا از آن پس بتواند حامل آن همه داستان درکار نظامی بشود و آن همه شعر و شعور درمولوی و سعدی و حافظ و هم امروز هم حامل شعرهای خود شاملو.

پس می‌توان سخنانی را که شاعر نوپرداز از سر «نداشتن احاطه» گفته است نپذیرفت بی آن که کاری به نظام سیاسی یا گروه سیاسی خاصی داشت. یا می‌توان حرف‌های نادرست را نادرست خواند حتی اگر «شاه‌اللمپی» و «حزب‌اللمپی‌ها» با ما هم عقیده باشند. چه باک. البته هستند یا بوده‌اند کسانی که بی‌هراس از این گونه تبرّی‌جویی‌ها حرف خود را می‌زنند و نمی‌خواهند در هرسخنی اول دست به تسویه حساب سیاسی بزنند و بعد به دانش و علم ارج بگذارند. مهدی اخوان ثالث، همنسل و روزگاری همفکر سیاسی شاملو، درهمین هنگام درشب شعری که روز جمعه ۱۵ تیرماه در پاریس برگزار شده بود گفته بود: «او به هر قیمتی که شده می‌خواهد مطرح بشود به همین دلیل می‌آید و درمورد شاهنامه آن حرف‌ها را می‌زند.» به نوشته دنیای سخن:

یکی دوتن از طرفداران شاملو، پس از سخنان اخوان بر او خرده گرفتند که چرا به شاملو ایراد گرفته است. اخوان پاسخ داد: او آزاد است عقایدش را بگوید. بگوید خاک برسر فردوسی، بگوید ضحاک ماردوش مغزجوان خور بیاید باردیگرسلطنت کند، بگوید خاک برسرکاوه. به من چه؟ او آزاد است نظرش را بگوید. من هم آزادم حرفم را بزنم. شماها که درکشوری دموکراتیک زندگی می‌کنید چرا به من خرده می‌گیرید؟ شما اصلاً نمی‌دانید اصل مسئله‌ی شاملو چیست و او چرا این حرف‌ها را زده است. . . . اخوان در بخش دیگری از سخنانش، به نقل لطیفه‌ای که درآن به کتاب *آخر شاهنامه* خودش و سخنان اخیر شاملو اشاره شده بود، پرداخت و گفت: "به یکی گفتند اخوان ثالث کیست؟ گفت آن که «آخرشاهنامه» را گفته، پرسیدند احمدشاملوکیست؟ گفت آن که اول و آخر *شاهنامه* را گفته!"

درهمین شماره دنیای سخن ندایی در دفاع از شاعر نوپرداز برمی‌آید که ددرستی آن تردیدی نیست: «. . . پادشاهان افتخارات تاریخی ما نیستند. آنان تاریخ ما هستند و ادیبان، دانشمندان، هنرمندان و شاعران افتخارات تاریخی ما هستند.»^{۱۷} تاحال صحبت از این نبود که چه کسی افتخار تاریخی ماست یا نیست. صحبت از

این بود که فردوسی تاریخ/اسطوره را نادرست روایت کرده است و عده‌ای خواسته بودند بگویند نه چنین برداشتی از اثر فردوسی درست است و نه درهم آمیختن مفاهیم مختلف. معلوم نیست ایرانیان چه باید بکنند که به هر حال دوهزار و پانصدسال از تاریخ سیاسی خود را با پادشاهان زیسته‌اند و ادیبانشان نیز به مدح این پادشاهان پرداخته‌اند؟ آیا می‌شود تاریخ سیاسی را یکسره نکوهش کرد و تاریخ ادبی را یکسره چیزی جدا از کل تاریخ سیاسی و اجتماعی دانست؟

به دنبال این انتقادات یک استاد دیگر دانشگاه در رشته سبک شناسی و نقد ادبی می‌نویسد:

... اگر واقعاً این حرفها را زده باشد، فقط نهایت اطلاع خودش را از ادبیات فارسی نشان داده است! ... این طور که معلوم است این شخص اصلاً با ایران و ایرانی سروکاری ندارد و فقط به فکر شهرت و جنجال است... چون قبلاً هم درجایی گفته بود سعدی و فردوسی اصلاً شاعر نیستند... در شعرهایی که سابق می‌گفت مثل «پریا» و «دختران ننه دریا» چیزهای تازه‌ای بود، اما اشعار بیست سال اخیرش - اگر بتوان آنها را شعر نامید - تفاله‌های هنری است که نه قافیه دارد، نه وزن و نه حتی معنا.

در این جا لحن پاسخگویی می‌رود که به لحن شاعر نوپرداز شباهت بیابد. شاید هم کسی بگوید چنان سخنی را چنین جوابی می‌بایست. به هر حال هدف از بازگویی این نوشته‌ها و سخنان منعکس ساختن فضای بحث و گفتگوها و واکنش هادر این زمینه است. مهم این است که بدانیم که جامعه‌ی ایران در برابر فردوسی و شاهنامه پای بندی‌هایی نشان می‌دهد که در نگاه نخست به چشم نمی‌آید. به عنوان مثال نشریه‌ای که بیشتر به مسایل اقتصادی علاقه نشان می‌دهد در همان هنگام در یکی از شماره‌های خود مقاله‌ای به بزرگداشت فردوسی اختصاص داد به نام «تأثیر اثر حماسی فردوسی در زندگی مردم ایران».

هنرمندان و مردم ایران همیشه و در هر جا که توانسته‌اند به شاهنامه و قهرمانان آن ارج گذاشته‌اند و به گونه‌ای حضور آنان را در زندگی خود نمایان ساخته‌اند. دیوارنگاری که در ایران پیشینه‌ای کهن دارد نشانگر این علاقه‌ی گسترده و ژرف به قهرمانان شاهنامه است. یافته‌های باستان شناسی در "پنج کنت" هم حکایت از حضور رستم دارد و هم نمایشگر مراسم سوگ سیاوش است. پرده‌های نقاشی نیز از گسترش دامنه‌ی پیوند مردم با شاهنامه خبر می‌دهند. حضور شاهنامه بردیوار زورخانه، برسر درگرمابه، دربناهای حکومتی، بر روی کاشی‌ها به صورت نقش و به اعتبار شعر و خوشنویسی نیز ملموس بوده و حتی

در تارو پور قالی‌ها نیز رخ می‌نموده‌است. مجسمه‌سازی نیز همواره با بهره‌گیری از مضامین **شاهنامه** برگزیده و نمایانگر تداوم **شاهنامه** در هنرهای نو بوده است.^{۲۰}

فردوسی را حکیم سخن آفرین نامیده‌اند و مقطع ثمردهی ادبی و بلوغ فکری او را "روزگار بیداری ملی ایران" دانسته‌اند. با این حال برخی از نویسندگان سعی می‌کنند این بیداری ملی را نوعی تفسیر کنند که از آن تنها بوی ملی‌گرایی برنیاید:

کلمه ملت در فرهنگ ما از مقوله‌ی نژادی فراتر است و مفهومی مرکب از دین و قومیت و زبان و آداب و آیین زندگانی را فرا می‌گیرد. ایرانیان پس از آن که اسلام را دریافتند و با حقیقت آن تماس گرفتند... خود را نه با اسلام که با حکمرانان غاصب و مأموران سفاک خلفای اموی و عباسی در تعارض و تقابل دیدند... فردوسی از آن مسلمانانی است که حساب اسلام را از خلافت بغداد و وابستگان آن جدا می‌کند... یک جریان دیگر ضد ایرانی و ضد مردمی هم پیدا شده بود و آن هجوم امواج ایللیاتیان عقب مانده و غارتگر از شمال شرقی به سوی ایران بود. طبیعی است که در چنین اوضاع و احوالی فردوسی هم خطر نابودی ایران را حس کند و به مبارزه با آن برخیزد... شاهنامه نه تنها یک کتاب ضد اسلامی نیست، که برخی مغرضان و کژفهمان اظهار کرده‌اند، بلکه کتابی است "اسلامی" یعنی در حوزه‌ی فرهنگ اسلامی... فردوسی مسلمان گرایش صادقانه‌ای هم به تمدن و فرهنگ ایران قدیم دارد و همین نشان می‌دهد که معارضه‌ای میان دو تمایل وجود ندارد مگر نه این‌که خود قرآن مسلمانان را به سیر در آفاق و تأمل در احوال گذشتگان فرا می‌خواند. یقین است که اسلام دعوت به عربیت نیست.^{۲۱}

این یک واقعیت است که فرهنگ اسلامی ایرانی به نحوی و با استدلال‌های متنوع و گاه پیچیده سعی داشته است فردوسی را حکیمی مسلمان بشناساند تا پذیرش اثر او را در میان عامه‌ی مردم امری بدیهی جلوه دهد. همین تلفیق ایران و اسلام سبب شده است که حوزه‌های فقهی رسماً علیه **شاهنامه** موضع نگیرند هرچند که عملاً آن را ناخوشایند بدانند یا اصولاً ترویج آن را توصیه نکنند و نپسندند. کوشش در جهت اسلامی کردن فردوسی یا به هم آمیختن عنصر ایرانی و اسلامی در تفسیر **شاهنامه** بی‌تردید به کاهش مقاومت فقهی در برابر آن انجامیده است. حالا که می‌توان اثبات کرد که اسلام دعوت به عربیت نیست پس می‌توان از گرایش‌های ایرانی فردوسی نیز به دفاع برخاست و از همه مهمتر آن که اسطوره‌ها و قهرمانان **شاهنامه** را هم پذیرا گشت. هواخواهان اسلام ایرانی با پیش کشیدن چنین استدلال‌هایی در واقع دشواری‌های فقهی احتمالی را از مقابل خود

برمی‌دارند و به یک اعتبار عملاً کار موجهی انجام می‌دهند. گرچه این گونه استدلال‌ها همیشه از انسجام لازم برخوردار نیستند اما برای حفظ فرهنگ ایرانی مفید بوده‌اند و، برخلاف استنباط طبقاتی از شاهنامه که از آن اثری بی حاصل می‌سازد، به گسترش دامنه نفوذ آن نیز مدد می‌دهند. این استدلال‌ها همواره جنبه‌ی ترکیبی دارند و بیشتر از آن چه که تصور شود برای اقناع همفکران و خودیها به کار می‌آید تا برای به راه آوردن دگر اندیشان. به همین خاطر است که هواخواهان این استدلال امروز می‌نویسند:

در این نکته بیندیشیم که اسلام به هر جا رفت زبان آن جا بالکل عربی شد حتی در آن جاها که تمدن و فرهنگ اصیل و پرمایه داشتند (مصر، عراق، سوریه . . .) اما ایران زبانش فارسی ماند که ترکیب موفقیت آمیزی است از زبان پیش از اسلام با زبان اسلام، و ایرانیان ایرانی باقی ماندند و مانند قبطیان و سریانیان و آرامیان . . . عرب زده نشدند، در عین حال پسرلمان به معنای حقیقی شدند و حتی اسلام را به دیگران (و از جمله عرب ها) آموختند.^{۲۲}

به واقع باید گفت چنین استدلال‌هایی لازم می‌آید تا آن مخالفت‌های شدید فقهی آغاز انقلاب اسلامی را تسکین دهد و به تدریج به پذیرش دوباره‌ی شاهنامه رهنمون گرداند و سبب شود تا در چارچوب نظام اسلامی تدارکات گسترده‌ای برای برگزاری نشست‌های جهانی صورت بگیرد. و تدارکات انجام پذیرفت به خاطر آن که « رسوخ شاهنامه در ذهنیت عامه چنان بود که به نقل سیاحان، مازندران‌ها تا قرن گذشته هنوز واهمه‌ی دیو سفید را داشته‌اند و حتی عده‌ای از اخلاف دیوسفید را در آن جا نشان می‌داده‌اند و همه ساله در دماوند مراسمی به یادبود شکست ضحاک از فریدون برپا می‌شده است.»^{۲۳}

با وجود آن چه که در بالا آمد به هر حال یک نویسنده و پژوهشگر اسلامی چون در دوران انقلاب می‌زید به ناچار باید حتی گذرا هم که شده تکلیف خود را با شاهان-یا دستکم با شاهان بی فرّه و نامردمی- روشن سازد و از آنان تبری جوید. این خود عنصر تازه‌ایست که در استدلال‌های اسلامی در گذشته برای مقبول جلوه دادن شاهنامه دیده نمی‌شد:

پاره‌ای از غرض‌مندان یا کج اندیشان فردوسی را شاه پرست و تبلیغ شاهان شناخته، یا بدین سان شناسانیده‌اند، اما اگر چیزی درستایش شاهی و شاهان در آن کتاب آمده غالباً نقل قول است و نظر خود گوینده نیست. . فردوسی اگر کیخسرو را ستوده بیجا نیست که او

شهریاری است پارسا و الهام یافته، و اگر بهرام گور را دوست داشتنی تصویر می‌کند برای ویژگی‌های مردمی اوست، و اگر فریدون را بزرگ می‌نمایاند به سبب آن است که برنشاندی کاوه است.

این گونه استدلال‌ها به هر حال به برگزاری کنگره‌ی بزرگداشت حکیم ابوالقاسم فردوسی انجامید که به مناسبت هزاره‌ی تدوین **شاهنامه** از اول تا هشتم دی‌ماه ۱۳۶۹، به دنبال فراخوان جهانی یونسکو، در تالار فردوسی دانشکده‌ی ادبیات دانشگاه تهران برپا گردید. این کنگره با سخنان آقای هاشمی رفسنجانی آغاز به کار کرد. وی در سخنرانی خود گفت:

قدردانی از شخصیت‌های ارزنده‌ی تاریخی و مطرح کردن آنها که سبب تشویق استعدادها می‌شود یکی از اقدامات جالب و درخور توجه است و ... فردوسی یکی از ارزنده‌ترین شخصیت‌هایی است که ارزش برگزاری چنین مراسمی را دارد. ... **شاهنامه‌ی** او یکی از کتاب‌های آرمانی روزگار ما به حساب می‌آید که در آن از ارزش‌های مفید بشریت دفاع شده است ... من به دانشگاه‌ها و ادیبان توصیه می‌کنم که برای رواج زبان فارسی درست میان جامعه همت کنند.

تنها، کسانی که سال‌های انقلاب به خصوص سال‌های آغازین آن را به جان آزموده‌اند می‌توانند بفهمند که تغییر از نقطه‌ی شروع تا این‌جا تا چه اندازه زیاد بوده است. اگر ما کشور و تمدن خود را برتر از هر مقوه و امر سیاسی دیگری بدانیم بی‌تردید از هر حرکتی که در جهت درک درست از تمدن و فرهنگ ایرانی باشد باید خشنود شویم.

دروازه‌هایی که بزرگداشت فردوسی برگزار می‌شد چند کتاب درباره‌ی او و **شاهنامه** انتشار یافت و چند مؤسسه اقدام به تجدید چاپ نسخ منتشر شده آن کردند از آن جمله:

- **شاهنامه‌ی** چاپ ژول مول فرانسوی توسط انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی در چهار مجلد؛

- **بهین نامه‌ی باستان** برگزیده‌ای شامل بیش از هشت هزار بیت از اشعار **شاهنامه** به همت مؤسسه‌ی چاپ و انتشارات آستان قدس رضوی؛

- **زال و رودابه**، در قطع رحلی هفت رنگ، همان مؤسسه؛

- **هنگامه‌ی کوه هماون**، همان مؤسسه؛

- **داستان سیاوش**، همان مؤسسه؛

- دفتر دانایی، شامل ۲۵۰ قطعه از شاهنامه، همان مؤسسه؛
- کتاب باز، ویژه‌ی شاهنامه و فردوسی (مجموعه‌ی مقاله)، همان مؤسسه؛
- پرده‌هایی از شاهنامه، حاوی پانزده مینیاتور رنگی و چهار تابلو تذهیب و پانزده تابلو مینیاتور به همراه اشعار منتخب شاهنامه، توسط انتشارات سروش؛
- سروسایه فکن، نوشته‌ی دکتر محمد اسلامی ندوشن، توسط انجمن خوشنویسان؛
- مجموعه‌های فردوسی درآینه‌ی شاهنامه، همان انجمن؛
- فرهنگ نام‌های شاهنامه، تألیف دکتر منصور رستگار فسایی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی؛
- فرهنگ، فصلنامه‌ی مؤسسه‌ی مطالعات و تحقیقات فرهنگی، شماره‌ی مخصوص فردوسی و هزاره‌ی شاهنامه؛
- ادبستان، ماهنامه‌ی ادبی مؤسسه‌ی اطلاعات، شماره‌ی ویژه.^{۲۶}

در همین دوره چند بزرگداشت در تهران و شهرستان‌ها برگزار گردید از آن جمله در شهرهای مشهد، زابل، مهاباد، کاشان، اصفهان. همزمان با بزرگداشت برپا شده توسط دولت، شماری از کسانی که بهترین فردوسی‌شناسان ایرانند اما به کنگره‌ی بزرگداشت دعوت نشده بودند، در این جا و آن جا گفتارهایی ارزشمند عرضه کردند بخصوص که این کار را وظیفه‌ی خود می‌دانستند و حق تقدم برای خود قائل بودند. نکته‌هایی تازه از این گفتارها برآمد که به اجمال آنها را در میان می‌گذاریم.

محمد امین ریاحی پژوهشگر ادیب و شاهنامه‌شناس می‌نویسد:

اکنون با تحقیقات دانشمندان به طور قطعی روشن شده که شاعر بزرگ، بیست سالی پیش از آن که امیرغزنوی پای درپهنه‌ی تاریخ بگذارد و به قدرت برسد، به اراده و ابتکار خود، کار عظیم خویش را آغاز کرده، حتی نخستین تدوین شاهکار خود را به دست علاقه‌مندان داده بود، و ارتباط دادن آفرینش شاهنامه با امر و تشویق محمود برخلاف همه‌ی دلائل و قرائن واهانتی نابخشودنی به فردوسی است. . . داستان‌های جنگ‌های ایران و توران که قسمت اعظم شاهنامه را در برمی‌گیرد و اوج آنها داستان کین سیاوش است به قصد ایجاد روح مقاومت در برابر تاخت و تازهای جدید به وجود آمده‌است. . . وقتی فردوسی سرودن شاهنامه را آغاز کرد که مردم ایران با ملاحظه‌ی ستمگری‌ها و فریب‌کاری‌ها و تحمل غم‌ها خواری‌ها، تشنه‌ی خاطرات دوران آزادی و سرافرازی خود بودند. این است که هرچه شاعر می‌سرود دست به دست و زبان به زبان و سینه به سینه می‌گشت. حتی روایاتی داریم که

کردگان درکوی و برزن ابیاتی از آن را به آواز می‌خواندند.

... بزرگترین جنبه‌ی شخصیت فردوسی که کمتر بدان توجه داشته‌ایم این است که او نه تنها بزرگترین شاعر ایران است، بلکه در همان حال حکیم و متفکر و راهنمای فکری بزرگی است، رمز این که در صد و پنجاه سال اخیر و بلافاصله بعد از ترجمه‌ی نخستین قطعات از شاهنامه، جهانیان این همه توجه به عظمت مقام فردوسی و ارزش کار او یافته‌اند، دانشمندان عالم این همه کتاب و مقاله درباره‌ی او منتشر کرده‌اند، همین است.

ساخت شاهنامه حکایت از جهان بینی منسجم و به هم پیوسته‌ی سراینده‌ی آن دارد که در سراسر کتاب روان است. همین اندیشه‌ی وحدت بخشنده است که داستان‌های به ظاهر جدا را به هم می‌پیوندد و آنها را از معنایی عام برخوردار می‌کند. از این گذشته باید به فردوسی ارج نهاد که « او شاهکار خود را علی‌رغم سیاست فرهنگی حاکم بر ایران آن روز سروده است و بعد از فردوسی هم تا کابوس خلافت عربی بغداد دوام داشت، او و اثرش مقبول فرمانروایان دست نشانده‌ی خلافت و قلم به داستان وابسته به آن دستگاهها نبودند.»^{۲۸}

چنین شخصیتی نه تنها به اعتبار اثرش بلکه به اعتبار رفتار و شیوه‌ی زندگی‌ش نیز ستودنی است. ایرانیان همواره از هردو بابت به او با احترام نگریسته‌اند. شاهنامه در طول هزار سال همواره الهام بخش آنان بوده است. آنان را از هویت خود آگاهانیده، زبان و فرهنگ ایران را پاس داشته و حماسه‌ی ملی ایرانیان را بازجان بخشیده و مایه‌ی نیرو دهنده‌ی حیات ملی گردانیده است. برخی شاهنامه را به سه بخش اساطیری، حماسی و تاریخی تقسیم کرده‌اند اما مهرداد بهار این گونه بخش بندی را منطقی نمی‌داند و می‌گوید:

در بحث از شاهنامه، به گمان من، بهتر است از حماسه سخن بگوییم. زیرا شاهنامه نه مانند مهابهاراتا و نه مانند ایلیاد است که خدایان اساطیری در جریان وقایع آن دخیل باشند... شاهنامه از وقایعی کهن، ولی نه ازلی، سخن می‌گوید... شاهنامه به معنای دقیق کلمه دارای بخش تاریخی هم نیست. شخصیت گشتاسپ کیانی، حامی زردشت، شخصیت دارای داریان و اسکندر و نیز بسیاری روایات مربوط به ساسانیان در شاهنامه هر چند دارای هسته‌هایی تاریخی‌اند، اما چنان در لایه‌هایی از روایات حماسی پیچیده شده‌اند که دیگر از شمول در محدوده‌ی تاریخ به در رفته‌اند.

به این اعتبار فردوسی با پرداختن حماسه‌ای ملی که ساختاری کهن دارد در فرهنگ ایران جای یافته است. اما آیا می‌توان گفت که او با حماسه سرایی

برخی از روایت‌ها را به نفع اشراف تحریف کرده و حماسه‌ی ملی او در عمل متأثر از دیدگاه طبقاتی بوده؟ پاسخی این است که:

بی گمان، حماسه‌ها دارای بعدی ایدئولوژیک‌اند و مبلغ ساختار اجتماعی خاصی به شمار می‌آیند که خاندان‌های سلطنتی و پهلوانان اشرافی در آن مظهر قدرت‌اند. اما این وضع را تقریباً در همه‌ی روایات حماسه‌ی قومی می‌بینیم . . . شاهنامه هدفی قومی دارد و معلوم است که متعلق به قومی با نقشی جهانی در گذشته است . . . و روایت‌های آن مبین عصری اشرافی و پهلوانی است که لااقل تا عهد اسلام دوام داشته است . . . در آن اعصار عوام الناس نقشی در دفاع قومی نداشته‌اند و نه تنها عوام الناس، که روحانیان نیز در امور نبرد و در دفاع قومی نقشی نداشته‌اند. تقسیم کار اجتماعی چنین بود. بنابراین فردوسی و منابع او دروغ نگفته‌اند و به نفع اشراف وقایعی را تحریف یا جعل نکرده‌اند. . . اگر گمان کنیم که "ضحاک" خادم و "فریدون" خائن بوده است به اشتباه رفته‌ایم . . . درافتادن بر سر مسائلی چنین فرو رفته در اساطیر و روایات و متهم کردن فردوسی و دیگران دور از روحیه‌ی علمی است .

حال که استدلال می‌شود اثری صرفاً حماسی در برابر ما قرار دارد این پرسش نیز می‌تواند عنوان گردد که آیا اثر کارکردهایی نیز در زندگی اجتماعی مردمان دارد؟ چه چیزی موجب می‌شده که شاهنامه قرن‌ها در میان مردم از نفوذی گسترده برخوردار باشد؟ حتی خرده‌گیران نیز نمی‌توانند این واقعیت را نادیده بگیرند که مردم نقشی اساسی در حفظ شاهنامه داشته‌اند.

علت ماندگاری شاهنامه در چیست؟ گفته می‌شود که:

یک اثر حماسی کارکردهای خاصی دارد. در همه جای دنیا، در گذشته، انتقال فرهنگ از جمله تعلیم و تربیت و الگوهای اخلاقی عمده به طریقی غیرمستقیم و به یاری این گونه آثار از نسلی به نسلی منتقل می‌شده است، و قصه‌ها، حماسه‌ها و اساطیر، همه نقش اجتماعی، اخلاقی، تربیتی برعهده داشته‌اند. تا زمانی که شیوه‌ی زندگی مردم تغییر نکرده بود و مردم در همان جهان حماسه‌ها، اسطوره‌ها و قصه‌های خود می‌زیستند و به آنها معتقد بودند، این کارکرد وجود داشت. اما زمانی که روش زندگی در اساس تغییر کند مثل دوران معاصر ما آن گاه اساطیر، داستان‌های پهلوانی و قصه‌ها آن کارکردها را از دست داده و به تاریخ سپرده می‌شوند. شاهنامه در دوران ما دیگر آن کارکردها و فونکسیون‌های قبلی را ندارد.

این که *شاهنامه* در دوران ما همه‌ی کارکردهای قبلی را ندارد سخنی است درست اما این که گفته شود داستان‌ها و قصه‌های پهلوانی کارکردهای خود را در دوران ما از دست داده‌اند یا این که بگوییم درگذشته مردم درجهان حماسه‌ها می‌زیسته‌اند یا که بگوییم امروز مردم به سبب تغییر اساسی در روش زندگی دیگر با حماسه و اسطوره سروکار ندارند و با آنها نمی‌زیند همه‌ی این‌ها سخن‌هایی است بحث انگیز که نمی‌توان به آسانی از آنها گذشت. پیچیدگی زندگی اجتماعی و تفکیک حوزه‌های گونه‌گون جامعه موجب شده است که کارکردها و نقش اسطوره‌ها و حماسه‌ها و قصه‌ها را نتوانیم درست تشخیص دهیم یا به آسانی بررسی کنیم. اما از این وضع بغرنج نباید به این نتیجه رسید که اسطوره‌ها در زندگی جامعه فاقد تأثیرند.

با این که گفته شده که *شاهنامه* کارکردهای پیشین خود را برای زندگی امروز از دست داده است ولی براین نکته نیز درعین حال تأکید گذاشته می‌شود که:

راز و علت نفوذ و ماندگاری *شاهنامه* فردوسی تنها در ارائه الگوهای اخلاقی و اجتماعی خلاصه نمی‌شود. . . در *شاهنامه*ی فردوسی ویژگی‌های دیگری نیز هست. اثر ادبی، باید فرم مناسب خود را پیدا کند تا جاودانه بماند. *شاهنامه* را با هزار بیت دقیق یا با «موشاسب نامه» اسدی طوسی مقایسه کنید تا دریابید که اثر فردوسی از نظر فرم و زبان در اوج یک اثر حماسی قرار دارد. فردوسی به مجموعه‌ای از داستان‌های پراکنده، چنان ساخت هنری و چنان وحدت ویژه‌ای بخشیده است که آن را از آثار دیگر متمایز می‌سازد. . . علاوه بر این زبان و بیان *شاهنامه* نیز زیبا و دل انگیز و درهما‌نگی مطلق با محتوی و ساخت داستان است.

از کارگردهای مهم اجتماعی *شاهنامه* درگذشته و امروز این است که به عنوان حافظه‌ی ملی عمل می‌کند و بر همین اساس به عنوان وسیله‌ای جهت تقویت ملی به کار می‌رود. حتی خانم لمتون که معتقد است در قرن نوزدهم میلادی احساس مشترک میان مردم ایران جنبه‌ی مذهبی دارد و نه جنبه‌ی ملی می‌پذیرد که «خاطره‌ی امپراطوری ایران باستان در اثر فردوسی تداوم یافته بود، هرچند که جزئیات آن در پوششی از ابهام قرار گرفته بود و افسانه بر تاریخ غالب آمده بود. حسن ایرانیّت به گونه‌ای گسترده در سنت‌های ادبی که در زبان فارسی تجلی می‌یافت، زنده مانده بود و در تمامی جامعه‌ی ایران جریان داشت. اما تأکید بر فرهنگ بود تا بر ملیّت»^{۳۳} به همه‌ی گوشه‌های سخن خانم لمتون نمی‌پردازیم فقط دونکته را از آن بر می‌گیریم که می‌گوید خاطره‌ی ایران باستان در اثر فردوسی تداوم می‌یافت، که خود نشانگر کارکرد اجتماعی بسیار مهم این اثر بزرگ است. بجاست که به گفته‌های مهرداد بهار برگردیم:

از ۲۵۰۰ سال پیش، درمتون هخامنشی می‌بینم که ما، به نوعی وحدت قومی، به آریایی بودن خود، آگاهی داریم. هخامنشیان که پارسی بودند، می‌دانستند که با پارت‌ها و مادها اصل واحد دارند. دین هخامنشی درجنوب غرب نجد ایران با دین اوستایی شمال شرق ایران نوعی وحدت دارد. احتمالاً از دوره‌ی اشکانی اصطلاح "ایران‌شهر" به کار می‌رفته است، به معنای مملکت ایران، سرزمین ایرانیان آریایی. در دوره‌ی هخامنشی وبه ویژه در دوره‌ی اشکانی ... آگاهی بروح‌دلت فرهنگی وجود داشت. این احساس وحدت فرهنگی درایران دوره‌ی اسلامی نیز هست. آذربایجان با ماوراءالنهر از نظر اقتصادی یا سیاسی رابطه‌ای نداشت اما از نظر فرهنگی این وحدت را هر دو ^{۳۴}خس می‌کردند. آئین‌های ملی، دینی، آداب و عقاید فولکوریک و قومی واحدی بر همه حاکم بود.

در این جا نکته‌هایی سنجدیده و در همان حال بحث انگیز مطرح می‌شود. این درست است که گوشه‌های مختلف امپراطوری در همه حال با هم ارتباط اقتصادی نداشته‌اند یا آن که ارتباط سیاسی شان گاه گسسته می‌شده است ولی نمی‌توان از وحدت فرهنگی، بی توجه به زمینه‌های اجتماعی آن، سخن گفت. وحدت فرهنگی که حاصل یک دوره‌ی طولانی و پیچیده‌ی ارتباط میان انسان‌هاست در دوره‌هایی می‌بایست با ارتباط سیاسی یا اقتصادی توأم بوده باشد به خصوص اگر انقطاع جغرافیایی هم در میان نباشد. امپراطوری ایران یک حوزه جغرافیایی بهم پیوسته بوده است و وحدت فرهنگی آن حاصل آمیزش‌های دراز مدت درونی آن به شمار می‌رود. این وحدت در دوره‌های مختلف تاریخ نموده‌های گونه‌گون داشته است و نباید آن را به صورت یک خط مستقیم به تصور درآورد.

اگر این نکته پذیرفته است که «شاهنامه یکی از عناصر مهم این وحدت فرهنگی در میان ما است» و اگر می‌پذیریم که شاهنامه کارکردهای مختلف داشته و به عنوان حافظه‌ی ملی نیز عمل می‌کرده است آیا می‌توان گفت که «شاهنامه در دوران ما به یک اثر ادبی تبدیل شده که برای شناخت گذشته‌ی ما به کار می‌آید» و عملاً کارکرد شاهنامه را به همین اندازه تقلیل داد؟ و اگر چنین است چگونه می‌توان بلافاصله افزود که «شاهنامه هنوز هم می‌تواند به ما کمک کند تا هویت فرهنگی خود را حفظ کنیم؟» برای آن که شاهنامه بتواند چنین کارکردی را به عهده بگیرد باید بتواند کارکردهایی مختلف داشته باشد تا به عنوان ابزار حفظ هویت فرهنگی نیز به کار برود. بنابراین یا مطلبی که عنوان شده از دقت لازم برخوردار نیست یا آن که نمی‌توان چنین استدلال‌ها و نکته‌هایی را مرتب‌کرد و دور هم چید ولی در نهایت به این نتیجه رسید که «عمر کارکردهای اجتماعی شاهنامه به سر رسیده است.» اگر برخی از کارکردها در جامعه

سودمندی خود را از دست داده‌اند و دیگر حضور ندارند، یا کارکردهای کم رنگ تری پُررنگ ترشده و جای کارکردهای ملموس را گرفته‌اند نباید به این نتیجه رسید که عمر کارکردهای اجتماعی *شاهنامه* به سر رسیده است. وقتی ما از *شاهنامه* به عنوان یک اثر ادبی سخن می‌گوییم، وقتی *شاهنامه* را اثری می‌دانیم که به ما کمک می‌کند هویت خود را حفظ کنیم، و وقتی به مدد *شاهنامه* می‌توانیم «درزمینه‌ی زمان و تاریخ زبان تحقیقات دقیق‌تری بکنیم» آن وقت چگونه می‌توان از به پایان رسیدن عمر کارکردهای اجتماعی *شاهنامه* سخن گفت و تعریف روشنی از اصطلاح کارکردهای اجتماعی به دست نداد.

شاهنامه مانند دیگر آثار بزرگ ادبی بشر، اثری است جاودانی زیرا که از هویت قومی، از زندگی، از مرگ، از عشق، از کین و نفرت، از مردی و پایمردی سخن می‌راند. تا هنگامی که انسان روی این کوهی آسیب پذیر خاکی یافت شود این ارزش‌های آغازین و ازلی همواره ماندگارند و همراه با انسان خواهند زیست. یکی از پژوهشگران فرهنگ مردم که درحفاظ شناسی نیز نام دارد و به بازتاب‌های مردمی *شاهنامه* دل‌بستگی، می‌گوید:

این مردمند که شناسنامه‌ی خود را از حکیم می‌گیرند و نسخه‌پردازی می‌کنند، نقاشی‌ها، مجلس سازی‌ها، تذهیب‌ها، جلدسازی‌ها و داستان‌های *شاهنامه*، سینه به سینه نسل‌ها را طی می‌کند. . . نکوهش بیدادوستایش داد، نکوهش بی‌خردی و ستایش خرد. به یاد بیاورید که *شاهنامه* متعلق به مردم بود و مردم حفظش کردند و گرنه مثلاً به دوران صفویه اصلاً درباریان ترکی سخن می‌گفتند، همین طور به دوران قاجار، به دیگر سخن ایرانیان درهرخانه قرآن داشتند که اتصال آنها بود به پرودگاران، حافظ را داشتند که امیدشان بود به زندگی و پس از زندگی *شاهنامه* را داشتند که شناسنامه‌ی ملیت وهویتشان بود.

گرچه مردم ایران همواره درحفظ *شاهنامه* کوشا بوده‌اند اما به هنگام روایت آن، به ویژه از طریق نقالان، در آن دستکاری‌هایی هم کرده‌اند. یکی از محققان در این باره چنین می‌گوید:

درست‌اسر *شاهنامه*ی فردوسی و از آن جمله در "رستم و سهراب" هرچند جبر سرنوشت و تقدیر ازلی بر روند داستان‌ها و زندگی و کارکرد و مرگ پهلوانان فرمانروا است و هیچ‌کس از اختیار مطلق برخوردار نیست؛ اما این پهلوانان در درون چنبر بسته‌ی تقدیر نیز از ابراز اراده‌ی گستاخ و توانایی آدمی‌وار خویش دست بر نمی‌دارند. . . در نقطه‌ی مقابل این برخورد، در روایت نقالان، پهلوانان در برابر جبری که دست تقدیر بر سر آنان گماشته است، درمانده و دست بسته‌اند و آگاهانه و با اراده‌ی معطوف به قدرت نمی‌کوشند که از تنگناها

به درآیند. اینان - هرچند یکان یکان دلیر و سرشار از اداری پهلوانی‌اند - انگار درعرصه‌ی این شطرنج شوم، نقشی جز نقش پیادگان شوربخت برعهده ندارند. اخگری دردل تاریخی‌اند و دیگر هیچ . . . در روایت نقالان به سبب زیادی رویدادهای فرعی و داستان‌های تودرتو، شمار پهلوان و شخصیت‌های داستان نیز بسیار افزون شمارتر از *شاهنامه* است. دراین روایت با دهها تن برمی‌خوریم که نشانی از آنها در *شاهنامه* نیست.

وقتی مردم *شاهنامه* را حفظ می‌کنند طبیعی است که سلیقه‌ی خود را نیز به کار ببندند. به همین خاطر و به دلایلی دیگر است که دست یافتن به متنی پاکیزه و منقح ضرورت دارد. در ادامه‌ی استدلال پیشین می‌بینیم که حتی نقش زنان نیز دستخوش تغییر می‌شود و تعبیری دیگر از آن پدیدار می‌گردد:

حضور زنان . . . در *شاهنامه* به علت‌های مشخص و در هنگام‌های معین صورت می‌پذیرد و آنان پیوسته در هر جا و هر رویدادی رخ نمی‌نمایند. در رستم و سهراب فردوسی تنها "تهمینه" و "گردآفرید" را می‌بینیم که وجود هر کدام در داستان دلایل ساختاری و کارکردی ویژه دارد. اما در روایت نقالان حضور زنان تقریباً همیشگی و برخوردار پهلوانان با آنان توأم با شیفتگی و کنش‌پذیری است. به محض کنار رفتن نقاب از چهره‌ی زن، پهلوان عاشق می‌شود و آن زن را بی‌درنگ به همسری برمی‌گزیند یا همنشین بزم او می‌شود. در عین حال در روایت، بسیار بیشتر از *شاهنامه* برتفوق مردان بر زنان تاکید می‌رود و برعکس *شاهنامه*، زن دراین روایت دارای عقلی ناقص و نقش اجتماعی اندکی است و پهلوانان ننگ دارند ازاین که زنی یآوری کننده‌ی آنان باشد و از گرفتاری‌های شان دهد.^{۳۸}

آن چه آمد به روایت رستم و سهراب برمی‌گردد که محبوب‌ترین داستان نقالان بوده است و عامه‌ی مردم بدان سخت دلبستگی داشته‌اند. درباره‌ی زنان *شاهنامه* هنوز سخن بسیار است و درباره‌ی عشق در *شاهنامه* هم هنوز باید پژوهش‌ها بشود. به هر حال نظرهای دیگر درباره‌ی روایت *شاهنامه* با روایت نقالان همخوانی ندارد:

اگر به دنبال عشق پاک و بی‌شائبه، عشقی صادقانه و دوجانبه، و سرانجام عشقی پیروز و کامیاب، عشقی با معیارهای اخلاقی هستیم، مسلماً چنین عشقی را بیشتر از هر شعر و غزل شاعران بزرگ دیگر در شعر فردوسی خواهیم یافت: تهمینه زن رستم، در امر زناشویی و عشق جسورترین زنی است که در *شاهنامه* دیده می‌شود. . . جز تنها شبی که همسرش را در کنار داشته است، تا دم مرگ، در پی هیچ کامجویی بر نمی‌آید. گویی تنها^{۳۹} انتظارش از رستم این بوده است که فرزندی همانند خود رستم به اجتماع تقدیم کند.

تفاوت نسخه‌ها و دستکاری نقلان همه باعث شد که «بنیاد شاهنامه فردوسی دربیست و سوم آذرماه ۱۳۵۰ با طرح قبلی که زنده یاد مینوی به وزارت فرهنگ و هنر آن زمان دادند آغاز به کار کرد. . . بنیاد شاهنامه کار تصحیح و تنقیح انتقادی و علمی متن شاهنامه را که تا آن زمان بی سابقه بود آغاز کرد. این بنیاد نتوانست پس از انقلاب به کارش به گونه‌ای مرتب و منظم ادامه دهد. در آغاز انقلاب همه‌اش تردید بود و بدفهمی، و بعد هم بی میلی بود و کناره‌گیری. بسیاری از دستگاه‌های پژوهشی پیشین که بی هیچ ضرورتی درهم ادغام شدند سرنوشت مشابهی پیدا کردند. باید بنیاد شاهنامه را فعال گرداند به خصوص که امروز کمتر ممکن است کسی را یافت که درباره‌ی این اثر دورانساز و هویت بخش آشکارا تردید به خرج دهد زیرا:

آن چه قومی را از قوم دیگر ممتاز می‌کند تا جایی که بتوان این مایه‌ی جدایی و مابه‌الامتیاز را ملیت خواند همان روح ملی است. چرا در سرزمینی پهناور به نام ایران قومی وجود دارد که " ایرانی" خوانده می‌شود و چرا این " ایرانی" از " روس" و " ترک" و " عرب" و " هندی" جدا است؟ برای این که این قوم دارای صفات خاص و سجایای معنوی خاص است که در هریک از افراد آن وجود دارد و آنان را از همسایگان خود جدا می‌کند. یکی از این صفات داشتن فرهنگ مشترک است و زبان مانند دین و راه و رسم زندگی از مبانی و از اجزای فرهنگ یک قوم است. پس زبان که جزیی از فرهنگ است جزء اصلی و لایتغیر قومیت و ملیت است. اگر چنین است همه‌ی مردم مملکت ما، آگاه و نا آگاه، فرهنگی و غیرفرهنگی، عالم طبیعی و فیلسوف و محقق ادبی و طبیب و کشاورز و کارگر قسمتی از روح ملی و کیان معنوی خود را مدیون فردوسی هستند. اگر او می‌گوید "عجم زنده کردم بدین پارسی" حقیقتی را گفته است که امروز حتی روشنفکران معاصر و حتی آقای شاملو شاعر توانای معاصر از آن آگاهی ندارند و آن را مانند لفظی خالی می‌جویند و تکرار می‌کنند و دور می‌اندازند. . . [فردوسی] ستایشگر ملتی است که خود از بنیان گذاران و معماران روح او بوده است. او اگر شاهی را می‌ستاید برای آن است که آن شاه به ایران و ایرانی خدمت کرده است و اگر شاهی را نکوهش می‌کند برای آن است که آن شاه به مملکت خود خیانت کرده است.

شاهنامه برای امروز ملت ایران هم پیام دارد، به بیان دیگر دارای کارکرد اجتماعی است. پیام شاهنامه:

دفاع از ملیت و قومیت ایرانی است؛ ملیتی که اساس معنوی و روح آن دین اسلام و زبان پارسی و تاریخ سه هزار ساله‌اش است. . . ما حساب اسلامیت را از عربیت جدا می‌دانیم

. . . [باید] ملاک تقرب به خدا و کرامت را تقوی قرار داد. . . ما به زبان فارسی می‌نازیم که یکی از غنی‌ترین ادبیات جهان را دارد و این غنا محصول سی سال کوشش و رنج فردوسی است. پیام *شاهنامه* پیام دفاع از حیثیت و شرف ملی است. پیام فردوسی به ملت ایران در همین روز، همین ساعت از قول رستم است به اسفندیار:

که گفتت برودست رستم ببند نبندد مرا دست چرخ بلند

ما این پیام را شنیدیم و کار بستیم و آن را به صدنام فروخواندیم و ثابت کردیم که همان فرزندان رستم هستیم. آیا معاصرتر و فعلی‌تر و امری کاربرد دارتر از این هست؟^{۴۲}

بسیاری دیگر نیز درباره‌ی کارکردهای اجتماعی *شاهنامه* سخن گفته‌اند که از آوردن سخنان آنها می‌پرهیزیم. اگر *شاهنامه* نقشی زنده در حیات ملی بازی می‌کند باید به پژوهش گسترده و ژرف و همه‌جانبه درباره‌ی آن دست زد. یک بنیاد، که متأسفانه دستخوش رکود هم شده‌است، برای چنین کار کافی نیست باید در حوزه‌های هنر، علوم اجتماعی، ادبیات، تاریخ و جز آن به پژوهش پرداخت و حضور *شاهنامه* را در زندگی اجتماعی ملموس‌تر و کارآمدتر ساخت. کار پژوهش در *شاهنامه* را فرنگیان آغاز کردند و «تحقیقات پایدار و کاملاً علمی مربوط به *شاهنامه* را هم خارجی‌ها انجام داده‌اند و این بدان علت است که محیط علمی در فرنگ، قرن‌ی پیش از ایران وجود داشته است. . . البته در پنجاه سال اخیر ایرانیان هم آثاری تحقیقی در زمینه‌ی *شاهنامه* دارند که مشهور و معروف شده است.»^{۴۳} در این جا نمی‌خواهیم حتی فهرست وار از مهمترین منابع یاد کنیم چه رسد به همه‌ی آنها ولی همین قدر کافی است که بدانیم در مقطع سال بزرگداشت وضع چنین بوده است:

کتاب شناسی فردوسی را در سالهای ۱۳۴۷ و ۱۳۵۵ چاپ کرده‌ام. در دومین چاپ، ۱۸۵۲ مآخذ به زبانهای مختلف معرفی شده است و از آن سال تاکنون هم شاید نزدیک به ۱۲۰۰ مآخذ تازه‌ی دیگر منتشر شده است. به این ترتیب می‌توان احتمال داد که حدود سه هزار کتاب و مقاله درباره‌ی فردوسی و *شاهنامه* و ترجمه‌های آن در جهان منتشر شده باشد. کثرت منابع نشانه‌ی تأثیر جهانی و عظمت *شاهنامه‌ی* فردوسی است در طی قرون و سالیان و در پهنی فرهنگی جهان.^{۴۴}

ایرج افشار توانسته است تا سال ۱۰۹۹ حدود شصت نسخه‌ی خطی را در کتاب‌شناسی‌اش شمارش کند. این نسخه‌ها مربوط می‌شود به دوره‌های مغول، اغتشاشات تیموری و مناقشات دور و دراز صفوی با ازبکان و عثمانی‌ها. او

می‌گوید:

اگر خوب دقیق شویم سبب این‌که این تعداد زیاد *شاهنامه* در آن دوره‌ها نوشته می‌شد بیداری روح ملی و ضرورت عرضه کردن حماسه‌ی ملی ایران برای مقابله با خارجی و زنده نگاهداشتن مآثر تاریخی - قومی بوده است. بی‌گمان این صیغه و تمایل همواره برای *شاهنامه* و فردوسی در میان ایرانیان پایدار و ماندگار خواهد ماند. ۴۵

ماندگاری *شاهنامه* که به هر حال عمری دارد طولانی‌تر از حکومت‌ها و فرمانروایی‌ها، پدیده‌ای است شگفت و اثری داشته است عمیق‌تر از اثر هرادیب و شاعر و نویسنده‌ی دیگر در قلمرو زبان فارسی. طبیعی است که چنین کار بزرگی از زاویه‌های گوناگون بررسی و پژوهش شود. چنین کاری برای فرهنگ ما نه تنها سودمند که ضروری است. در این میان، طبیعی است که درباره‌ی *شاهنامه* داوری‌های متفاوت فرهنگی شود و هر عصری نگرش خود را و دیدگاه‌های گوناگون پژوهندگان و فرهنگیان را عرضه بدارد. اما آن چه تازه می‌نماید و در دوره‌ی ما یعنی در چهل پنجاه سال اخیر روی داده این است که *شاهنامه* در معرض سیاست‌های حزبی و روزمره قرار گیرد و برخی با آن تنها به انگیزه‌های سیاسی به ستیز پردازند. این پدیده ایست متعلق به عصر ایدئولوژی در "جهان سوم" که نه تنها آلوده‌ی واپس ماندگی است بلکه می‌خواهد همه چیز را از راه امروزین کردن آنها درک کند و بفهمد. این نوع تفکر به سبب آن که نیازمند توجیه وضعیت کنونی است، خواه فرهنگی باشد خواه سیاسی، هرگونه ارتباطی را با تاریخ تنها می‌تواند براساس ارزش‌های رایج کنونی برقرار بسازد. اگر امروز سوسیالیسم پسندیده است چنین تفکری سعی می‌کند *شاهنامه* را از این دیدگاه بشکافد. و اگر امروز جمهوری شکل رایج حکومت در جهان است به ناچار شکل‌های حکومتی *شاهنامه* را می‌نکوهد چون نمی‌خواهد به سیمای جمهوری خواهی‌اش لطمه‌ای وارد آید. و اگر مذهب مسلط امروز اسلام است به ناچار در جستجوی هویتی اسلامی برای *شاهنامه* برمی‌آید. و از همه مهمتر آن که این طرز تفکر برای بقای خود نیازمند گسست حال از گذشته است. این شکل از تفکر را می‌توان به اعتباری تفکر انقطاع یا گسست نامید. هنگامی که هرگونه ارتباطی با گذشته بریده شود و شکافی ژرف میان وضع کنونی و وضع قدیم پدیدار گردد آن گاه می‌توان به آسانی هر سخنی را همچون حقیقت محض جلوه‌گر ساخت و هر رفتار و کرداری را بی‌نیاز از منشاء و تبار آن به عنوان یک ضرورت یا عمل درست موجه دانست. تفکر گسست نیاز به اثبات هویت ندارد و

از سرچشمه‌ی حیات تاریخی جامعه‌ی خود سیراب نمی‌شود. اساس آن بی‌ریشگی است و نمود آن آشفتگی و اغتشاش. چنین تفکری نمی‌خواهد تن به فراگرد پیچیده‌ی تعمق و گزینش بدهد، نیکی‌ها را برگزیند و بربدی‌ها غلبه کند. آسان‌ترین روش را برمی‌گزیند و آن را مانند وحی منزل برمی‌افزاید تا کسی را یارای دیگراندیشی نباشد. و از آن جا که هر عملی همچون توجیه خود آن عمل است با "دورریختن" گذشته و میراث جامعه به "کشفیات" خود تداوم می‌بخشد و درنهایت به نوعی "جهان وطنی جهان سومی" می‌رسد که برآیند اندیشه‌ی آسان طلبی و پخته‌خواری است. این اندیشه‌ی امروزنگر که واحد ملی و گذشته‌ی تاریخی را نفی می‌کند می‌خواهد بی‌دردسر شهروندی جهانی بشود که برای آن هیچ کوششی نکرده است؛ به تصور آن است که با اعلام شهروندی خود می‌تواند از همه‌ی مزایای جهان پیشرفته برخوردار گردد ولی غافل از آن که برای بهره‌مند شدن از ترقی و رفاه جهان مدرن چاره‌ای نیست جز آن که هرملتی مشق شبش را خودش انجام دهد.

زیرنویس ها:

۱. سیروس علی نژاد، «آن که ما را زنده می‌خواست»، آدینه، دی ماه ۱۳۶۸، ص ۶.
۲. علی محمد حق شناس، «در حکمت چاره ساز فردوسی»، آدینه، دی ماه ۱۳۶۸، ص ۸.
۳. ژاله آموزگار، «چرخش ویژگی‌های قهرمانان در شاهنامه»، آدینه، دی ماه ۱۳۶۸، صص ۱۲-۱۳.
۴. خجسته کیا، «استواری زنان شاهنامه در برابر مردان خودکامه»، آدینه، صص ۱۴-۱۶.
۵. ن.ک. به: علی حضوری، «ضحاک: اصلاحگری که از میان مردم برخاست»، کیهان، ۲۱ تیر ۲۵۳۶. این مقاله پایه‌ی گفتار آقای شاملو را ساخته است که خود به آن اشاره می‌کند. برای اطلاع بیشتر نگاه کنید به: سید عطاءالله مهاجرانی، مزند باد، انتشارات اطلاعات، ۱۳۶۹.
۶. شاملو، احمد، گوانی های من، مرکز پژوهش و تحلیل مسائل ایران، سیرا، ژوئن ۱۹۹۰، [نیوجرسی].
۷. محمود دولت آبادی، «برخوردهای جزمی مورد علاقه من نیست»، دنیای سخن، خرداد-تیر ۱۳۶۹، صص ۱۷-۱۹.
۸. همانجا.
۹. محمد رضا باطنی، «سخنی با آقای احمد شاملو»، آدینه، تیرماه ۱۳۶۹، صص ۱۲-۱۳.
۱۰. رضا براهنی، «حقیقت آن قدرها هم آسیب پذیر نیست»، آدینه، مرداد ۱۳۶۹، صص ۱۸-۲۲.
۱۱. همانجا.
۱۲. همانجا.

۱۳. هوشنگ گلشیری، «تلقی غلط از ادبیات و تاریخ»، *دنیای سخن*، مرداد و شهریور ۱۳۶۹، صص ۲۳-۲۵.
۱۴. همانجا.
۱۵. مهدی اخوان ثالث، «اول و آخر شاهنامه». *دنیای سخن*، مرداد و شهریور ۱۳۶۹، ص ۲۶.
۱۶. همانجا.
۱۷. اسفندیار منفردزاده، «آب در خوابگاه . . .»، *دنیای سخن*، مرداد و شهریور ۱۳۶۹، ص ۲۶.
۱۸. خسرو فرشیدورد، «و ۱۰۰۰»، *دنیای سخن*، مرداد و شهریورماه ۱۳۶۹، ص ۲۷.
۱۹. غلامحسین ده بزرگی *بختشان*، شهریور ۱۳۶۹، صص ۵۸-۶۰.
۲۰. فرامرظالبی، «شاهنامه بردرو دیوار»، *نشدانش*، مرداد و شهریور ۱۳۶۹، صص ۲۷-۳۳.
۲۱. علی رضا ذکاوتی قراگزلو، «حکیم سخن آفرین»، *نشدانش*، آذر-دی ۱۳۶۹، صص ۲۱-۲۴.
۲۲. همانجا.
۲۳. همانجا.
۲۴. همانجا.
۲۵. *نشدانش*، آذر-دی ۱۳۶۹، صص ۶۴-۶۶.
۲۶. همان، آذر-دی ۱۳۶۹، ص ۶۴-۶۶. شمارکتابهای چاپ شده درطول سال بزرگداشت، به خصوص از طریق بخش غیردولتی بیش از آن است که دراین جا ذکر شده است. امیدوارم در فرصتی دیگر فهرستی از آنها جداگانه در اختیار قرار دهم.
۲۷. محمد امین ریاحی، «پایداری حماسی در زمانه خواری و سرشکستگی»، *آهینه*، دی ماه ۱۳۶۹، صص ۵۰-۵۴.
۲۸. همانجا.
۲۹. *مهرداد بهار*، «عمرکارکردهای اجتماعی شاهنامه به سر رسیده است»، *آهینه*، دی ماه ۱۳۶۹، صص ۵۵-۶۰.
۳۰. همانجا.
۳۱. همانجا.
۳۲. همانجا.
۳۳. لمتون، آن. ک. اس، «زمینه‌های دگرگونی اجتماعی در ایران در قرن نوزدهم میلادی»، *در زمینه‌ی ایران شناسی*، به کوشش چنگیز پهلوان، تهران، ۱۳۶۸، ص ۱۱۴.
۳۴. *مهراد بهار*، همانجا.
۳۵. همانجا.
۳۶. سید ابوالقاسم انجوی شیرازی، «مردم شناسنامه‌ی خود را از شاهنامه می‌گیرند»، *آهینه*، دی ماه ۱۳۶۹، صص ۶۴-۶۸.
۳۷. جلیل دوستخواه، «رستم مردم یا رستم شاهنامه؟»، *آهینه*، دی ماه ۱۳۶۹، صص ۷۰-۷۳.

۳۸. همانجا.

۳۹. علی اکبر ترابی، «فردوسی در زنان مردانگی را دوست دارد»، آدینه، دی ماه ۱۳۶۹،

صص ۷۶-۷۶.

۴۰. مهدی قریب، «رستم و اسفندیار تراژدی نیست»، آدینه، دی ماه ۱۳۶۹، صص ۷۶-۷۸.

۴۱. عباس زریاب خوبی، «پیام شاهنامه دفاع از شرف ملی است»، آدینه، دی ماه ۱۳۶۹،

صص ۷۹-۸۰.

۴۲. همانجا. همچنین ن. ک. به مقاله‌ی پرویز ورجاوند، «فردوسی و اندیشه‌ی ملی»، ایرانمهر،

بهار ۱۳۶۹، صص ۲۱-۲۲.

۴۳. ایرج افشار، «هزار و دویست ماخذ تازه»، آدینه، دی ماه ۱۳۶۹، صص ۶۸-۶۹

۴۴. همانجا.

۴۵. همانجا.

در جستجوی روز رستاخیز: سیری در کتاب اسماعیلیه: تاریخ و اعتقاداتشان

کوتاه نکند بحث سر زلف توحافظ
پیوسته شد آن سلسله تا روز قیامت

از زمانی که در رجب ۴۸۳ قمری (برابر سپتامبر ۱۰۹۰ میلادی) حسن صباح پا به درون دژ الموت گذاشت تا هنگامی که سی و پنج سال بعد در ربیع الاول ۵۱۸ (برابر با ژوئن ۱۱۲۴) در همانجا بمرد، چنانکه فرهاد دفتری در اثر محققانه اش آورده است، داعی دیلم ظاهراً بیش از دوبار پای از خانه خود بیرون نگذاشت و این دوبار نیز از بام خانه‌اش فراتر نرفت. این قُمی یکدنده و زیرک و قدری سخت دل که مذهب اثنی عشری اجدادی اش را ترک کرده بود تا به کیش اسماعیلیه درآید و بالاخره از درون آن «دعوت» جدید انقلابی خود را آغاز کند بنیادکارش را برافکندن خوف در دل دشمن و دوست گذاشته بود. نه تنها فدائیان‌ش در ایران، و اندکی بعد در شامات (سوریه و لبنان کنونی)، با سوء قصد‌های خود دل سلاطین سلجوق و اُمرا و وزراء و قضات ایشانرا به سختی

* سردبیر مجله *Iranian Studies* و استاد تاریخ خاورمیانه و ایران در دانشگاه ییل. آخرین اثر عباس امانت پژوهشی است دربارهٔ «سلطنت در عهد ناصرالدین شاه قاجار» که بزودی به انگلیسی چاپ خواهد شد.

لرزانده بودند بلکه در قلاع رخنه ناپذیر نزاریان اسماعیلی نیز کسی از ترس اجرای حکم امر به معروف و نهی از منکر نه تنها جرأت شرابخواری آشکارا نداشت بلکه نواختن و شنیدن موسیقی نیز یکسره از محرمات به شمار می‌آمد. سیدنا خود دوپسرش را یکی به جرم شرابخواری و دیگری را به جرم توطئه ای که به دروغ بدان متهم شده بود کُشت. همسر و دخترش را نیز که از راه پشم ریسی روزی خویش را بدست می‌آوردند به دژ دیگری فرستاده بود و تا آخر عمر طولانی اش دیگر هرگز ایشان را ندید. «پیرکوهستان» جانشین اش را خود منصوب کرد و آراء انقلابی اش را خود در *فصول اربعه* اش نگاشت. نکته تازه در دعوت حسن صباغ این بود که نهضت حتی بدون امام زمان هم ادامه دارد و مادام که حجتی در جهان هست (و جهان نتواند که از حجت خالی بود) باید تا رجعت امام به دعوت پرداخت و کوشید تا نظام امپراطوری حاکم و مذهب باطل عمال سنتی ایشان را برانداخت. داعی دیلم خود همان حجت بود، و گرچه نهضت انقلابی اش شکست خورد و رفیقانش حدود صد و پنجاه سالی منزوی در قلاع خود باقی ماندند ولی داستان دعوت او و هم کیشانش، که بارها به شکل نهضت های دیگر نیز بروز کرد، یکی از جذابترین و مهمترین فصل های تاریخ سیاسی و عقیدتی دنیای اسلام باقی ماند.

کتاب *اسماعیلیه؛ تاریخ و اعتقاداتشان* نوشته محقق دانشمند دکتر فرهاد دفتری (The Isma'ilis; Their History and Doctrines, Cambridge, 1990) بی شک یکی از جامعترین آثاری است که تاکنون در باره این جریان بسیار مهم شیعه به رشته تحریر درآمده است. در ۵۴۸ صفحه متن و ۱۵۴ صفحه پانویس و یادداشت، دفتری با مهارت و دقت تحسین انگیزی پیدایش و تکوین تاریخی و عقیدتی اسماعیلیه را از یک نهضت منتظر ظهوری به یک جریان انقلابی تا به یک دولت معظم و بالاخره به یک فرقه مذهبی در عهد جدید بررسی کرده است. وی به مدمنابع دست اول و مطالعات وسیعی که در طول دو قرن گذشته (اکثراً به زبانهای غربی) انجام شده کوشیده است تا تصویر جامع و روشنی از این جریان فکری-سیاسی، که تأثیر عمیقی در اندیشه و تاریخ مذهبی ایران اسلامی داشت، عرضه کند. اثر دفتری از چند نظر حائز اهمیت است و انتشار آنرا باید نقطه عطفی در مطالعات شیعه اسماعیلی شمرد. نخست آنکه دامنه مطالعات اسماعیلی (که شاید بیش از هر فرقه ای در تاریخ اسلام جلب نظر محققان غربی را کرده است) در حال حاضر به مرحله ای از وسعت و پختگی رسیده که ارائه یک بررسی جامع را برای استفاده اهل فن و غیرمتخصصان هردو، هم لازم و هم

ممکن کرده است. در سیر تحول مطالعات اسماعیلی اگر آثار اولیه مستشرقینی چون سیلوستر دوساسی (Silvester de Sacy) و فون هامر پورگشتال (Von Hammer-Purgstall) را مرحله آغازین بخوانیم و آثار محققین نسلهای بعد را از ولادیمیر ایوانف (Wladimir Ivanow) و فیضی تا هاجسن (Hodgson) و برنارد لوئیس (Bernard Lewis) و استرن (Stern) و اخیراً مادلونگ (Madelung) و عارف تامر را مرحله زیر بنائی یعنی پرداختن جدی به جنبه‌های متعدد فکری و تاریخی اسماعیلیه بشماریم، در این صورت کتاب دفتری را چنانکه مادلونگ نیز در دیپاچه اش بر این کتاب متذکر شده باید آغاز مرحله سوم یعنی بررسی های جامع و تحلیلی شمرد. اگرچه قبلاً هم لوئیس و هم هاجسن به تحلیل تاریخ و ارائه جایگاه فکری اسماعیلیه پرداخته بودند ولی اثر دفتری از این نظر حائز اهمیت است که نظیر کتابشناسی پونه والا راه را برای مورخین و صاحب نظران مشتاق باز کرده است و اجازه می دهد که در آینده نهضت اسماعیلیه با دیگر نهضت های شیعه و یا غیر شیعه و حتی غیر اسلامی مورد مقایسه قرار گیرد. اگرچه دفتری کمتر به مباحث تحلیلی پرداخته است ولی اثر او یکی از مراجع مهم ارزنده برای مورخین و محققین ادیان باقی خواهد ماند. متأسفانه اثری نظیر این کتاب در مورد شیعه اثنی عشریه هنوز نوشته نشده است و آثار موجود به هیچ وجه چه از نظر دامنه و چه از نظر وسعت منابع با اثر دفتری قابل مقایسه نیست. نکته دوم آنست که دفتری با علاقه ولی با بی نظری و با نظم منطقی و روش تحقیقی سالم و نثر موجز و روشن به نگارش این اثر دست زده است و از فحوای کتاب به خوبی برمی آید که وی سالهای چندی را صرف جمع آوری منابع و مطالعه و مقایسه آنها کرده است. این نشانه خوشبینانه ای از ظهور نسل جدیدی از محققین ایرانی است که با جدیت و آگاهی و وجدان تحقیقی به تدریج جایگاه شایسته ای را در دهه های آینده در مطالعات تاریخ و عقاید اسلام به خود اختصاص خواهند داد. چه بسا که آثار چنین محققانی مطالعات ایرانی را تدریجاً از شر شتابزدگی های جاهلانه و باب روز و مغرضانه نجات بخشد.

دفتری با بهره بردن از آثار با ارزش محققین غربی و مطالعه منابع دست اول سره را از ناسره باز شناخته و به تألیف جدیدی پرداخته که از عوارض ایدئولوژیکی و جهت گیری های تنگ نظرانه بریست. به همین قیاس، اگرچه وی با صداقت نقش عنصر ایرانی را در تحول اسماعیلیه مخصوصاً نزاریه نمایانده است ولی گرفتار تعصبات قومی نشده، و اگرچه همواره با احترام به آراء اسماعیلیه معاصر نظر افکنده غالباً از محافظه کاریهایی که گریبان گیر محققین متعدّد

می‌شود بری مانده است و از همین رو روایت او را نباید تاریخ رسمی فرقه اسماعیلیه معاصر دانست .

نکته سوم آنکه، اگرچه دفتری غالباً به مطالعات محققین غربی (مخصوصاً تا پایان عهد الموت) تکیه می‌کند و نتیجه و برآیند آنرا به خواننده عرضه می‌کند ولی اثرش در عین حال از اجتهاد تاریخی در مسائل غامض خالی نیست و جای جای از مقایسه نظریات متضاد و یا مکمل به فکر بدیعی رسیده و یا از راه مقایسه مطالعات دیگر محققان با متون و منابع دست اول نتایج جدیدی به دست آورده است . به ویژه در فصل آخر کتاب که اختصاص به اسماعیلیه متأخر دارد دفتری به تفصیل به این بخش تاریخ از تاریخ اسماعیلیه پرداخته و آگاهی‌های تازه‌ای عرضه داشته است .

با این همه، دفتری علی‌رغم دقت نظر و وسعت بهره‌وری از منابع، در این کتاب کمتر به تحلیل جدی تاریخی اعم از تفسیر جریانات درازدندت و یا علت یابی فعل و انفعالات و وقایع تاریخی و یا تحول عقیدتی پرداخته است و این خود بر جنبه روایتی کتاب او افزوده و خواننده را کراراً با این پرسش مواجه ساخته است که بعد از بیان چگونگی وقایع و عقاید چرا نویسنده از بیان چرایی آنها سرباز زده است . اگرچه این نقص به سازمان منطقی کتاب آسیبی جدی وارد نیاورده ولی آنرا بیش از پیش به مکتب تاریخ نگاری روایتی نزدیک کرده است . ما به نمونه‌های بارزی از این مشکل تحلیلی اشاره خواهیم کرد ولی در این جا باید گفت این روش سبب شده است که اسماعیلیه غالباً جریانی منزوی و در خلاء ای تاریخی، جدا از متن فکری و سیاسی-اجتماعی زمانه، جلوه کند و علل ادامه حیات آن در جامعه ای که در آن نضج یافته ولی به مقابله با دستگاه سیاسی و شرعی آن برخاسته بود ناشناخته ماند. باید امید داشت که درآینده دفتری در آثارش به این مهم پردازد.

کتاب حاوی هفت فصل است . در فصل اول نویسنده مقدمتاً تاریخچه مفصلی از مطالعات غربی را درباره اسماعیلیه عرضه می‌کند که نشانه احاطه او بر آن منابع است . از جمله وی افسانه‌های پرداخته فرنگیان را درباره حشیشیین و «پیرکوهستان» و قضیه نمایاندن بهشت را به فدائیان باز شکافته و جهات بطلان وسستی آنان را نمایانده است. شاید جا داشت که در ادامه این مبحث نویسنده اشاره ای نیز به نقش این تصویرعامیانه از حشیشیین در برداشت کلی که فرنگیان قرون وسطی از شرق اسلامی داشتند می‌کرد و تأثیر آنرا، در انتساب صفاتی چون خشونت و نهان‌روشی به مشرق زمین، نشان میداد. گذشته از این،

در پایان این فصل این پرسش برای خواننده پیش می‌آید که چرا دفتری منابع دست اول عربی و فارسی را به همین شیوه در یک فصل در ابتدا یا انتهای کتاب نیاورده و به جای آن مرجح دانسته است که در آغاز هر فصل از شش فصل دیگر کتابشناسی جداگانه فراهم آورد و به نقد منابع اصیل پردازد. مزیت نگارش یک فصل کامل درباره منابع آن بود که اولاً وسعت دامنه این متون را بهتر به خواننده می‌نمود و ثانیاً از تداوم روایت تاریخی او نمی‌کاست.

در فصل دوم دفتری به تاریخ صدر تشیع پرداخته و قدم به قدم از آغاز اسلام تحول نهضت شیعه علوی را به مذهب شیعه امامیه بیان کرده و به ویژه شرح بسیار مفیدی درباره عقاید غلاة و اهمیت آن در تکوین اندیشه امامیه آورده است. دفتری از جمله به مسئله گشاد دستی تعمدهی نویسندگان سنی در طرد اکثر جریانات اولیه شیعه تحت عنوان غلو اشاره دارد و معتقد است که اصولاً با کنار گذاشتن آنچه که بعنوان غلو شناخته شده است بخش بزرگی از افکار امامیه اولیه مطرود انگاشته شده. اگرچه دفتری این مطلب را بسط نداده است ولی شاید بتوان گفت که به تعبیری همین ایراد به منابع معتبر اثنی عشریه هم وارد است و فقها و محدثین این فرقه در طرد شیعه باطنیه به عنوان غلو از نویسندگان سنی *مئل والنحل* عقب نمانده‌اند.

در همین فصل انتساب «علم» به علی ابن ابی طالب در توجیه مشروعیت ولایت در اهل بیت و تداوم آن در سلاله امام اول از نظر تاریخی بعید به نظر می‌آید. اصولاً ریشه این عقیده، یعنی انتقال علم باطنی از پیغمبر اسلام به علی ابن ابی طالب را نباید در جزیره العرب در اوائل قرن هفتم جست بلکه باید آنرا نتیجه جریانات متأخر در ایران و بین النهرین و متأثر از بقایای فکر باطنی و دیگر جریانات پیش از اسلام در این سرزمینها دانست. بنا بر این دعوی ولایت علی را در مفهوم اصلی قبیله‌ای آن یعنی نسبت خویشاوندی بین پیغمبر و ابن عمش بسیار بهتر میتوان توجیه کرد تا با کوشش در کشف یک ساحت باطنی در اسلام جزیره العرب. دفتری می‌گوید: «معدلک علی از همان ابتداء از نظر شیعیان علی‌مهمترین عضویت پیغمبر به حساب می‌آمد. به اعتقاد آنان وی تعلیمات نامکشوف پیغمبر و علم او را به ارث برده است.» (ص ۳۸) جای تردید است که شیعیان علی، در عهد علی، مشروعیت او را فی الواقع بر اساس وراثت علم لدنی دانسته‌اند و نه نسبت قومی.

در فصل سوم دفتری پیدایش اسماعیلیه اولیه را، از حوالی نیمه دوم قرن هشتم میلادی تا آغاز دولت فاطمی در اوائل قرن دهم، با استادی ودقت تحسین برانگیزی

مرور کرده است. وی پس از پرداختن به فرقی که از امامت اسماعیل ابن جعفر صادق و پسرش محمد بن اسماعیل دفاع کردند، به شرحی درباره تجلی مجدد عقاید غلاة درباره غیبت و ظهور امام در آخرالزمان از جمله در فرقی نظیر مخمسه و دیگر غلاة پرداخته و کوشیده است تا آثار و شواهد موجود را درباره این دوره تاریک از تاریخ اسماعیلیه به دست دهد. با این وجود، دفتری اذعان دارد که از دوره محمد بن اسماعیل تا آغاز نهضت قرامطه تقریباً هیچ آگاهی از اسماعیلیان اولیه به یقین دانسته نیست (ص ۱۰۳). در بحث درباره قرامطه دفتری، با استفاده از منابع اثنی عشری، به بیان عقاید ایشان درباره غیبت و ظهور پرداخته و، با ارجاع به منابع متعدد، موارد ضعف نظریه ای که میمون القداح مشهور و پسرش عبدالله ابن میمون را آغازگر نهضت اسماعیلیه می‌شناسد نشان داده است. اگرچه دفتری نظرات جدیدی درباره علت مهم شماردن قداحیه در منابع بعدی دارد، باید گفت که صرف نظر از صحت یا سقم نقش قداحیه در تحول اسماعیلیه تنها از نیمه قرن نهم میلادی است که دعوت قرمطی موجودیت تاریخی یافته است. از نکات مهمی که دفتری متذکر شده این است که بالا گرفتن نهضت حمدان قرمط همزمان با غیبت امام دوازدهم شیعه اثنی عشری است و از همین رو بی جهت نیست که بسیاری از عناصر ناراضی و ناکام اثنی عشریه به نهضت قرامطه جذب شدند. این انتقال آراء آخرالزمانی از شیعه اثنی عشری به نهضت قرمطی نمونه روشنی از تحولی است که شیعه، و بطور کلی عالم اسلام، از آن به بعد مکرراً شاهد آن بوده است. در واقع باطنیه منتظر ظهوری جریان سیالی بود که در برابر تکوین شریعت مقاومت می‌کرد. به مقتضای زمان و از قرن نهم، از آنجا که اثنی عشریه به جانب شریعت مداری سوق یافت و در انحصار محدثین و فقهای ذی نفوذ ولی محافظه کار از نوبختی تا شیخ طائفة مفید و جعفر طوسی درآمد، باطنیه لاجرم مفرّ جدیدی در مهدویت آخرالزمانی قرمطی جُست. تحول همین باطنیت انقلابی و قیام ظهوری (messianic) است که در طی نهضت قرمطی در احساء بحرین به نهایت رسید و از اسلام شرعی و متعارفی یکسره فاصله گرفت و دولت مابعد شرعی یا حتی ما بعد اسلامی قرمطی را بنیاد گذارد. دفتری جزئیات این تحول را مرحله به مرحله بیان کرده است. ولی باید اضافه کرد که تحرک فکر باطنی از صدر نهضت اسماعیلیه تا عهد ابوسعید جنّابی و قرامطه بحرین، تحت تأثیر آراء نهان اندیشان پیش از اسلام (اعم از مزدکیه و مانویه و ماندائیان ونوستیک‌های بین النهرین)، جریانی انقلابی بود که منتجه نهائی آن چیزی جز انفصال از شرع و

به اعتباری انفصال از اسلام نتوانست بود. اجتناب از چنین نتیجه‌گیری از آن جهت غریب می‌نماید که نویسنده خود با بصیرت درخشانی به پیدایش و تحول نظریه‌ی ظاطر و باطن در این فصل و فصول بعدی مکرراً پرداخته و شرح موجز ولی دقیقی از نظریه‌ی ادوار که مکمل دوگانگی عقیده‌ی ظاهر و باطن است بدست داده است. بنابراین نظریه‌ی اسماعیلیه‌ی اولیه، چنانکه دفتری آورده است، مهدی موعود یعنی محمد بن اسماعیل بعد از ظهورش :

شریعت اسلام را فسخ کرده و دور نهائی عالم را آغاز می‌کند. با این وجود، وی اعلام شریعت تازه ای نخواهد کرد. در ازاء، وی حقیقت باطنی را که در پس دعوت‌های ادوار سابق نهان مانده بود کاملاً ظاهر می‌سازد: حقایقی که تا آن هنگام تنها به صورت ناقص و فقط برای خواص نوع بشر ابراز شده بود. بنابر این، در این دور آخرین، قبل از آغاز آخرالزمان، حقایق، پیراسته از هر رمزی، کاملاً آشکار خواهد شد و صلای عهد علم حضوری خاص زده خواهد شد. در این عهد قیام ظهوری هیچ نیازی به احکام شرعی نیست. محمد بن اسماعیل با عدل و داد بر جهان حکومت خواهد کرد و قائم‌القیام خواهد بود و دور او نشانه‌ی پایان زمان و تاریخ بشریت است. (ص ۱۴۰)

جای شک نیست که همین جریان فکری در پیدایش و تکوین نهضت قرمطی بحرین نقش اساسی داشت و از نظر موضع ضد شرعی نقطه‌ی مقابل نظریه‌ی تداوم جاودانی ادوار در اسماعیلیه‌ی فاطمی افریقیه و مصر بود. بنابراین نظریه‌ی دوم، که دفتری بلافاصله به شرح آن پرداخته است، ظهور امام مستلزم وقوع قیامت در آخرالزمان نیست و بهمین علت نیز اسماعیلیه‌ی فاطمی علی رغم قرامطه‌ی بحرین قائل به فسخ شریعت، البته شریعت شیعه‌ی اسماعیلی نبودند. این دونظریه‌ی قیام ظهوری که یکی متکی بر ظهور قائم آخرالزمانی یعنی قائم‌القیامه و دیگری قائل به ظهور مهدی یا قائم ادواری بود در تنازع با یکدیگر در دل نهضت اسماعیلیه، و به اعتباری در کل فکر باطنی، همواره باقی ماند و در مراحل مختلف از تاریخ پُرماجرای باطنیه‌ی اسلام بارها بروز کرد.

در فصل چهارم که به بحث در اطراف خلافت شیعه فاطمی مصر و رقابت آن با خلافت بنی عباس در بغداد و تا اندازه‌ای منازعه با قرامطه‌ی بحرین و تحول عقاید اسماعیلیه در این عصر مهم و جذابی یعنی از حوالی قرن دهم تا پایان قرن یازدهم اختصاص دارد، دفتری شرح کشفانی از تحول هر دو جناح اسماعیلیه را آورده است. معدلک، در بیان انتظارات قرامطه‌ی بحرین وی به تبع مطالعات

موجود، که بی شک متأثر از منابع مخالف قرامطه است، نظریه متعارفی را درباره «مهدی دروغین» پذیرفته است. ولی شاید بتوان گفت که تندروی‌های ابوطاهر جنابی، آن قرمطی مبارز که حجرالاسود را از کعبه به غارت برد و در برابر بنی عباس ایستاد و رعب و وحشت و ویرانی فراوانی در سراسر خلیج فارس و جنوب عراق و ایران پدید آورد، نهایتاً می‌بایست به شکل ظهوری از نوع قائم قیامت جلوه کند. لذا ایمان آوردن و اقبال به ذکریا اصفهانی به عنوان مهدی موعود (که ظاهراً جوانی زرتشتی و یاشاید مزدکی بود) و اعلام ظهور او ۱۵۰۰ سال بعد از زرتشت، چنانکه وی ادعا می‌کرد، و برافکندن نام اسلام و پیامبر توسط قائم جدید علی رغم اینکه حکایتی غریب و باورنکردنی بنظر می‌آید، در واقع تحقق همین انتظارات ظهور آخرالزمانی بود. علاوه بر این، ظهور این مهدی زرتشتی مسلک شاید ناشی از این بود که نظیرنقطویه در قرون بعد اینجا نیز قرامطه بحرین پایان اسلام را مرادف با آغاز عصر جدیدلامذهبی می‌دانستند و این شاید نخستین بار در تاریخ اسلام بوده که دین داری اسلامی رسماً نفی شده بود. موارد مشابه یعنی صلاهی قیامت در الموت، بطلان دور عرب درنقطویه، و آغاز ظهور بیانی در بایبه همگی از همین فکر نشأت می‌گرفت و کم و بیش نتایج مشابه‌ای را نیز به بار آورد. اگرچه ابوطاهر جنابی و ذکریا اصفهانی شاید عوام الناسی بودند بری از کتاب و درس و مباحث فلسفی در مسئله ظهور و بطون و ادوار، اما اهمیت فکر باطنی و جذابیتش در واقع در همین قابلیت نفوذ آن در طبقات عامه بود. تذکر دفتری مبنی بر اعدام موبد زرتشتی در بغداد بعد از شکست اعلام قیامت قرامطه و ظن او در امکان ارتباط با وقایع بحرین نشانه روشنی از این نفوذ باطنیت در جریان مقاومت ایرانی در برابر سلطه شریعت بنی عباس بود که متأسفانه دفتری، شاید به خاطر قلت منابع، به اختصار بدان پرداخته است.

در توصیف خلافت فاطمیّه نویسنده ابتدا شرحی در تقویت تدریجی پایگاه فاطمیان در آفریقای شمالی که، سرانجام منجر به تصرف مصر و سوریه گردید، آورده است و سپس سوق تدریجی این دولت را به جانب یک امپراطوری قدرتمند با سازمان سیاسی سلطنتی و ادعای خلافت و سروری جهانی بیان داشته است. فاطمیان مصر علی رغم اتخاذ نظام سنتی ایرانی-اسلامی و ایجاد یک اقتصاد پررونق که اساس قدرت سیاسی و نظامی ایشان بود از اشاعه منظم و مدام دعوت اسماعیلی باز نایستادند. دفتری نه تنها تشکیلات مرکزی این دعوت را تشریح کرده است بلکه دامنه جغرافیائی آنرا در دنیای اسلام مخصوصاً

درس‌رزمینهای شرقی اعم از ایران و ماوراءالنهر و مبارزه عقیدتی نهانی و گاه آشکارای فاطمیّه و دُعاة ایشان را با امراء و دولتهای محلی تابع بنی عباس نمایانده است. سهم درخشان دولت فاطمی در توسعه معارف عالیّه از آنجا آشکار می‌شود که بیاد بیاوریم که الازهر، که غالباً نخستین دانشگاه عالم اسلام (و به اعتباری دنیای قرون وسطی) شناخته شده است و حالیه دائرمدار تشرع سنی است ابتدای بنیادش بر تربیت دُعاة اسماعیلی بود و مرکز تبلیغ و تدوین عقاید و شریعت اسماعیلی در مبارزه با مخالفان سنی آن به شمار می‌آمد. از مهمترین ثمرات تشویق معارف فلسفی و علوم نظری توسط اسماعیلیه در این عهد پیدایش مجموعه *وسائل اخوان الصفاست* که اگرچه متأثر از آراء باطنیان و نوستیک‌های جنوب عراق است ظاهراً از تأید و مدد قرامطه بحرین بی‌بهره نبوده است. حضور بسیاری از اهل حکمت و عارف مسلکان فارسی زبان و یا ایرانی الاصل که دعوت اسماعیلیه را پذیرفتند نشانه آنست که این دعوت دردنیای شرق اسلامی بیش از مصر و دیگر بلاد مغرب پذیرا داشته است. حمیدالدین کرمانی، فیلسوف نامدار اسماعیلی، داعی مؤیدالدین شیرازی صاحب *مجالس مشهور* و «داعی الدُعاة» در دارالحکمه فاطمیان در قاهره، ابویعقوب اسحق سجستانی صاحب *کشف المحجوب*، و حکیم جامع الاطراف ناصر خسرو قبادیانی مروزی از جمله چهره‌های درخشان این دوره‌اند که در توسعه دعوت فاطمی نقش اساسی داشته‌اند. آثار و افعال این چهار معرّف کوشش اسماعیلیه ایرانی در تکوین یک جهان بینی باطنی بود که اساسش بر تأویل ماوراء ظاهری و حتی ضد شرعی از کتاب و سنت اسلامی قرار داشت. شاید دقتی می‌بایست به این نکته توجه بیشتری می‌کرد که تا چه اندازه مذاق این حکیمان اسماعیلی با مقاصد فقیه اسماعیلی قاضی نعمان قروانی و کوشش او برای تدوین یک نظام شرعی تأویلی مبیانت داشت. بی شک ارباب فلسفه از تشویقی که فاطمیّه نسبت به اهل حکمت روا می‌داشتند بهره بردند و در برابر شرع ضد فلسفی و ضد عقلانی سنی، که تقریباً در پایان قرن دوازدهم سراسر دنیای فکری اسلام را به برهوت خشک اندیشی مبدل ساخته بود، مقاومت کردند. با وجود این، جریانات ضد شرعی و گریز از اسلام حتی در داخل حیطه اقتدار فاطمیّه بگلی مهار و منقاد سازمان سیاسی-عقیدتی ایشان نشد. پیدایش و تکوین فرقه درزیه (دروز) را شاید بتوان نمونه بارز این جریانات دانست. تاریخ اسماعیلیه از غرائب خالی نیست ولی نقش الحاکم بالله خلیفه زاهد مسلک (و بروایت مقریزی، مخیط) در پیدایش این نهضت نهان روش از غریب ترین آنهاست. ولی این غرابت هنگامی معنای تاریخی می‌یابد که تجدید

آراء غلو نظیر خطابیّه را، چنانکه دفتری متذکر شده است، باردیگر درتشکل درزیه در نظر بگیریم. نویسنده لاجرم باید خواننده را متذکر می‌ساخت که دعای اسماعیلی که به انشعاب درزیه پیوستند، از جمله حمزه ابن علی ایرانی الاصل و اسماعیل درزی بخاری، در برابر شریعت مداری و محافظه جوئی خواص فاطمی قد برافراشتند و الحاکم را تا مرتبه الوهیت ارتقاء دادند تا باردیگر آمال بالقوه باطنیه را که کراماً منکوب مذهب اسماعیلیه سازمان یافته شده بود با عقاید و آرزوهای عامه تلفیق دهند. دفتری جریان انشعاب درزیه و قائلین به الوهیت الحاکم بالله را بروشنی شرح داده است و اشارات قابل توجهی به رسالات حمیدالدین کرمانی در اثبات الهاد درزیه دارد و افزون بر این متذکر شده است که نهضت درزیه در شامات به شورش هایی در میان روستاییان انجامید. معذالک جای تأمل است که آیا انشعاب درزیه و بروز عقاید آخرالزمانی صرفاً جنبه عقیدتی داشت و یا آنکه ناشی از تضاد طبقاتی در درون سازمان دعوت فاطمی بود که بین مفهوم آخرالزمانی و بالنتیجه انقلابی امامت و مفهوم خلافت، چنانکه خلفای فاطمی مظهر آن بودند، شکاف انداخته بود.

جای تعجب نیست که در دوره متأخر فاطمی بی رمقی عقیدتی دعای اسماعیلیه مصر و گرایشهای محافظه کارانه دستگاه خلافت سبب انشعابهای انقلابی جدیدی در دعوت اسماعیلی شد. جدا شدن اسماعیلیه مستعلیه (مستعلویه) از نزاریه فصول پنجم و ششم کتاب را تشکیل می‌دهد. فرقه مستعلیه را، که خود بعدها موجد پیدایش فرقه طیبیه در یمن و ملاً فرقه بیره در هندوستان گردید، باید از همین رو جناح محافظه کار اسماعیلی مابعد فاطمی شمرد که نظریه ظهور را (همانند شیعه اثنی عشری) به جانب نوعی کیش گرائی منتظر ظهوری سوق داد. دفتری نحوه تحول دوران ستر را که در دیده طیبیه باغیبت الطیب، امام مستور ایشان، آغاز شد و تا هم اکنون ادامه یافته بررسی کرده است. ولی آنچه که در این نظریه غیبت جای تأمل است آنکه این انتظار در نزد ایشان، گرچه سرانجام منجر به ظهور در پایان دور می‌شود، ولی ملازم فرارسیدن رستاخیز نیست و صرفاً آغاز دور جدیدی از امامت را (که تقریباً برابر با نبوت است) سبب می‌شود. به علاوه، برخلاف اثنی عشریه، طیبیه در مورد غیبت معتقد به عمر هزارساله امام غائب نیستند، بلکه به استمرار امامت در خاندان طیب ولی در ستر تأکید می‌کنند.

منازعه بین مستعلیه و نزاریه ناشی از اهمیت نظریه نص در اسماعیلیه است که خود نشانه‌ای از استمرار بحران جانشینی در شیعه می‌باشد. چنانکه دفتری

می‌گوید «سرنوشت نزار و نزاعی که بر سر مسئله جانشینی خلیفه فاطمی، المستنصر، در گرفت نقشی پابرجای در تاریخ اسماعیلیه باقی گذارد.» (ص ۲۶۲) نزاعی که اسماعیلیه ایران را به رهبری حسن صبحاح به دفاع از نزار و انشعاب مشوق شد و پایگاه اسماعیلیه انقلابی یا دعوت جدید را به کوهستانهای ایران کشانید شاید از عهد الحاکم آغاز شده بود. جای شگفتی نیست که فدائیان حسن صبحاح بعنوان مدافعه از حق نزار - که خود مستور از انظار دانسته می‌شد - الامر به حکم الله، خلیفه فاطمی را نیز به ضرب خنجر از پای در آوردند.

«دعوت جدید» نزاریه الموت که موضوع فصل ششم کتاب و مقوله اصلی آنست در واقع نقطه اوج جدایی جریان انقلابی از پیکر شیعه فاطمی است. در این فصل دفتری نه تنها از مطالعات متعدد غربی بهره برده است بلکه به مقتضای موضوع به آثار مورخان ایرانی، که از آنان به عنوان «مورخان ایرانی ما» (our Persian historians) یاد کرده است، کراراً اشاره دارد و از نوشته های آنان برای رهنوردی در پیچ و خم کوهستانهای اعتقادی و رخنه کردن در قلاع متصنّف خشک اندیشی و مدافعه در برابر تیرهای اتهام سود برده است. با این حال در اینجا نیز او پای از خطّه روایت و تالیف بیرون نگذاشته است. برای نمونه، در مورد علل انشعاب حسن صبحاح اگرچه نویسنده به این نکته اشاره می‌کند که داعیان ایرانی نظیر احمد ابن عطّاش هوای استقلال در سر می‌پروراندند ولی این موضوع را بسط نداده و از آن به عنوان زمینه ای برای جدائی نهائی بین قاهره و الموت یاد نکرده است. زندگانی حسن صبحاح خود خالی از شواهدی بر این خیال استقلال نیست.

از آن گذشته، باید توجه داشت که دعوت جدید و سکونت در الموت مرادف با یکی از درخشان ترین ادوار وزارت در ایران و تکامل نظریه دولت و تحکیم این نهاد در عهد خواجه ابوعلی حسن نظام الملک طوسی است. پرسش این است که مخالفت حسن صبحاح با نظام سنی متکی به کلام اشعری که نظام الملک و خاندانش ولینعمت و معمار آن بودند (و طرح آن در سیاستنامه منسوب به او مشهود است) یعنی با نظامی که خودشالوده و دایرمدار نظام تسنن در عالم اسلام گردید، از سر چه بود؟ آیا دعوت جدید الموت عکس العملی به تداخل دین و دولت نبود که نظام الملک بنا به ساینه و سنت دولتمداری ایرانی آنرا به وسواس تنفیذ می‌کرد؟ آیا حمایت از متکلمین قشری سنی در نظامیه‌ها نبود که دستگاه قضا و دیوان را در اختیار نظام الملک گذاشت تا از هردو برای تحدید ترکتازی سلاجقه و اتباع ترکمن ایشان استفاده کند و مرام منسجم و متصلبی در برابر

دعوت پویاو نافذ اسماعیلیه بسازد؟ به این دلایل، پناه گرفتن حسن صبحاح و هم کیشانانش در قلاع کوهستان و رودبار و قورمس و دیگر جاها را باید نشانه طغیان ولی درعین حال عقب نشینی سوق الحیثی شیعه باطنی در برابر استیلاء سلاجقه متشرّع و اتباع دیوانی ایشان از طبقه دهقان ایرانی - که خاستگاه نظام الملک طوسی و همراهانش بود - دانست. نیز به دلیل همین عقب نشینی بود که حسن صبحاح به سلاح ارباب و خنجرکشی و کارد زنی - که مآلاً نام نزاریه الموت را با لفظ (assassin) مرادف ساخت - یعنی حربه ضعیف در برابر اقویا، دست یا زید. این از نوادر عهد سلجوقی است که تسلط عنصر ترکمن بر نظام سلطنت در ایران سبب شد که از یک سو، در داخل دولت، کسی چون حسن صبحاح هریک به طریقی در صدد تحقق رویای سروری بر عالم اسلام برآیند. شاید نیز افسانه رقابت حسن صبحاح با نظام الملک برای تسلط به دیوان را باید اشاره رمزی ای به این مسابقه اعتقادی - سیاسی بین دو عنصر ایرانی به شمار آورد.

اگرچه دفتری به قلت منابع در دوره الموت اشاره دارد ولی شاید کوشش او در بازشناسی پیروان دعوت جدید و رفیقان قلاع و سابقه اجتماعی ایشان، که بیشتر از روستائیان و شهرنشینان فرودست بودند، می توانست تصویر روشنتری از علل پیدایش و رشد دعوت جدید به دست دهد. شاید هیچ جریانی (حداقل در تاریخ ماقبل جدید) در دنیای اسلام چون دعوت الموت بر پایه یک نهضت سازمان یافته و منسجم بامرام انقلابی و هدف روشن پیدا نشده است و تأمل در آن بی شک جای بیشتری از آنچه نویسنده بدان اختصاص داده است، می طلبد. دفتری نیز نظیر هاجسن این شبکه انقلابی سازمان یافته الموت را به عنوان «دولت» (state) شناخته (صفحه ۳۸۰) ولی ماهیت و وظیفه این دولت و اصولاً وجه تسمیه این لفظ را در این مورد روشن نساخته است. باید پرسید آیا منابع نزاریه و یا مورخین ایرانی نظیر جوینی و رشیدالدین هیچیک چنین مفهومی را در ارتباط با نهضت نزاریه الموت آورده اند؟ می توان چنین استدلال کرد که دولت در مفهوم جدید آن تنها هنگامی قابل اطلاق به دعوت جدید است که داعیان نزاری و پیروان ایشان آگاهانه سازمان سیاسی خویش را به عنوان یک کلیت مجزای سیاسی شناخته و آنرا منتزع از دولت سلجوقی بدانند. حداقل تا عصر ستر و بازگشت به شرع سنی در عهد حسن «نومسلمان» در اوائل قرن سیزدهم میلادی (یعنی پس از صدسال و اندی از آغاز دعوت جدید) نزاریه الموت خود را بیشتر یک نهضت انقلابی متعدد به سرنگونی سلاجقه و شرع سنی و

مدافعان آن می‌شمردند تا دولتی مجزا از دولت سلجوق. شاید ریشهٔ چنین تصویری، یعنی اطلاق لفظ دولت به نزاریه، را باید در عهدسنان داعی نزاری در شامات جست. مواجههٔ نزاریهٔ شامات با صلیبیون که خودمقیم قلاع بودند و مفهوم محدود دولت را به صورتی که در اروپای فئودال قرون وسطی وجود داشت به فلسطین و شامات آوردند، شاید چنین مفهومی را در نزد ایشان تقویت کرده بود. اهمیت قضیه در آنست که تنها به صورت یک نهضت بود که دعوت جدید می‌توانست ماهیت انقلابی و آخرالزمانی خود را حفظ کند.

علی رغم کوشش‌های مکرر در دوران الموت برای کشاندن نهضت به سوی انزواء و تنگن، از سوئی به خاطر پراکندگی جغرافیائی و از سوی دیگر به خاطر نزاع دائمی با همسایگان و با دولت مرکزی، الموت هرگز نظیر فاطمه در شمال آفریقا (افریقیه) نتوانست شکل یک سازمان دولتی به خودگیرد. مواردی چون پناه آوردن یرنقوش به بزرگ امید یا بازی پیچیده اسماعیلیهٔ شامات در همدستی با ریموند انطاکی صلیبی در برابر نورالدین زنگی، اتابک سنی حاکم موصل، در ۱۱۴۹م، و قتل ریموند دوم در ۱۱۵۲م و باج‌گذاری نزاریه به صلیبیون را - اگرچه موارد مهمی در تکامل سیاسی نزاریه هستند - از مختصات قابل تعمیم کل نهضت نزاریه نمی‌توان دانست.

اصولاً بدون پذیرفتن نزاریهٔ الموت به عنوان یک نهضت انقلابی - باطنی با مرام قیام ظهوری (messianic) درک علت اقدام حسن علی «ذکره السلام» به صلاهی قیامت در ۱۷ رمضان ۵۵۹هـ/ ۱۱۶۴م ناممکن می‌نماید. بدین ترتیب سیر حرکت نهضت از زهد مبارزه جوینانهٔ محمدحسن صباح به سوی اعلام قیامت و فسخ کامل شریعت اسلامی در عهدحسن دوم - نظیر صلاهی قیامت در زمان قرامطه - جریانی محتوم و غیرقابل اجتناب بنظر می‌آید. فشار و تضییقاتی که برفدائیان مبارزه جو وارد می‌شد و انزوای روز افزون ایشان در قلاع تدریجاً به پیدایش مجدد رای آخرالزمانی و نوعی بن بست آرمانی و اعتقادی انجامید بویژه هنگامی که زهد صرف و سختگیری‌های صاحبان قلاع با «تعلیمی» همراه شد که دعوت را در غیبت امام نزار نیز لازم و ممکن می‌دانست. رهایی از این بن بست تنها از طریق ظهور امام مستور ممکن بود. دفتری که شرح دقیق و موجزی از صلاهی قیامت را به دست داده است شاید می‌بایست تاکید می‌کرد که قتل عام ۲۵۰ نفر از طرفداران حسن دوم به دست پدرش محمدبن بزرگ امید فی الواقع سرکوبی طلایهٔ این تحول مرامی برای وصول به قیامت بود (ص ۳۹۰). صلاهی قیامت بی شک یکی از مؤثرترین لحظات تاریخ باطنی اسلامی است. این

اوج گیری و گذر از ظاهر زهد به باطن قیامت را بنیاستی «پذیرفتن شکست» از جانب اسماعیلیه الموت دانست. اگرچه، چنانکه دفتری می‌گوید، صلاهی قیامت از نظر سیاسی درون گرا بود ولی از نظر اقتصادی پیروزی بزرگی برای رهائی از کیش داری مذهبی به حساب می‌آمد. افزون بر این، صلاهی قیامت باعث نشد که اسماعیلیه الموت دست از دعوت جدید و یا مبارزه بردارند. فی الواقع، حسن دوم بشارت اسماعیلیه را درباره ظهور امام تحقق بخشید به این معنا که دوره انتظار ظهور را که از عهد نزار با تعلیم حسن صباّح نضج گرفته بود از قوه به فعل درآورد. ذات و جوهر شیعه باطنی - همان گونه که در مقدمه این ناقد در *Resurrection and Renewal* [رستاخیز و تجدید] به تفصیل آمده است - در تداوم ادوار بود و برخلاف کلیه جریانات فکری عالم اسلام، با قایل شدن به حدوث قیامت این جهانی، بالقوه، و ندرتاً بالفعل، قادر به فسخ شریعت و طرد استیلای همه جانبه آن بود. این قابلیت بود که در بطن خود فکر پیشرفت و تحوّل و پیش نگری و امید به آتیه را در برابر بینش واپس گرایانه و گذشته طلب شرع اسلامی داشت. معذک، این صلاهی قیامت در موارد معدودی که از قوه به فعل درآمد نه تنها با مخالفت خارج بلکه با انشعاب درونی مواجه شد. قتل حسن دوم نیز نشانه مداومت همین جریان انتظار گرا و مخالف قیامت بود. الموت فی الواقع آزمایشگاه یگانه‌ای بود که «تزی» و «آنتی تزی» را هردو در یکجا داشت و طرفه آنکه ما حاصل این امتزاج عجیب چیزی جز یک درماندگی و ناکامی مرامی نبود که به شکل بازگشت به شرع، آنهم نه شرع شیعه اسماعیلی، بلکه شرع تسنن جلوه کرد. حسن نومسلمان - که حتی نامش نشان قبول این ناکامی و شکست اعتقادی بود - همانگونه که دفتری متذکر شده است آغازگر مرحله سوّم از دعوت جدید بود، مرحله‌ای که به سبب تمایل منزویان دژهای نزاری به هم‌رنگی با جماعت سنی، یعنی اکثریت همسایگان‌شان، ایجاد شد. اینکه ساکنین نزاری قلاع چنین بی سروصدا سر انقیاد در برابر این گشت عجیب اعتقادی گذاردند خود نشانه خستگی و فرسودگی مرامی اسماعیلیه بود.

شکست در این دنباله روی بی چون و چرا و انقیاد جزمی از کردار و گفتار امام بود که از عهد حسن صباّح، دایر مدار دعوت جدید، آغاز شد و پس از آن نیز هیچگاه گریبان نزاریه را رها نکرد. این شکست بی شک در گشت به طرف تسنن بود نه در سر دادن صلاهی قیامت. فرود آمدن خورشاه از الموت و قتل حقارت بار او در صحرای گبی و تیغ نهادن مغولان به میان فدائیان سرانجامی غم انگیز ولی محتوم بر این شکست بود.

اگرچه درعهد محمدسوم نظریه ستر و بازگشت به شریعت مداری اسماعیلی مجدداً عنوان شد ولی چه بسا همین نوسانات شدید اعتقادی بود که کسانی چون خواجه نصیرالدین طوسی را از اسماعیلیه سرخورده کرد. نصیرالدین چون قطب نمای قدرت یابش به درستی کار می‌کرد لاجرم از فراز قلعه قهستان به چادر صحرا گردان خونریز مغول افتاد. روی آوردن او به ساحت امن شیعه اثنی عشری که همواره به محافظه کاری و انقیاد در برابر قدرت حاکم، حتی خان لامذهب مغول، شهره بود نشانه‌ای از تغییر وضعیت زمانه او بود. این دگرگونی مرامی اگرچه از نوسانات اسماعیلیه هم شدیدتر بود ولی سرانجامی بهتر داشت. تاریخ اسلام از چنین گشت هائی خالی نیست. داستان طوسی که ادعا می‌کرد به اجبار در قهستان محبوس بوده بی شباهت به داستان امام محمد شافعی نبود که ابتدا به شیعه زندیه یمن پیوست و می‌خواست بنیاد خلافت بنی عباس را برکنند ولی عاقبت بزرگترین خادم شرع سنی و واضع علم اصول شد. به همین روال، آغاز جان گرفتن اثنی عشریه را نیز باید در هبوط شیعه از الموت دانست. فارغ از عوارض ظهور و آغاز قیامت، شیعه اثنی عشریه با پذیرش و بزرگداشت اجتهاد و تکوین فقه، جایگاه علماء را اعتلاً بخشید و امکان رجعت امام را از غیبت طولانی اش برای مدتی دراز مسدود ساخت.

علل دشمنی مغولان با اسماعیلیه از جمله مسائلی است که هنوز پاسخ کافی برای آن ارائه نشده است. دفتری تنها به این بسنده کرده است که این دشمنی را ناشی از دسیسه و بدگوئی سنیان دردرگاه خان بداند ولی شاید باید انگیزه های دیگری برای پافشاری مغولان در نابودی قلاع نزاری جُست. شاید بعد از سقوط خوارزمشاهیان باز شدن میدان سیاسی-مذهبی فرصت جدیدی برای جولان نزاریه فراهم کرده بود و در قالب خسته نزاریه روح جدید ظهور را باز دمیده بود. کوشش خورشاه برای جلب همکاری دول مسیحی اروپا علیه مغولان شاید نشانه‌ای از این تجدید مطلع و مقاومت نزاریان بود. نقل قول دفتری از ماتیو پاریس (Matheu Paris)، مورخ قرون وسطای انگلیسی، که شرح ملاقات سفیر ایرانی محمد سوم را با هنری سوم آورده است (پانویس ۱۱، صفحه ۵۷۰) حاکی از آنست که چگونه اروپا به ایلغار مغولان بی توجه ماند و حتی از آن دلشاد شد. این سفیر وقتی در ۱۲۳۸ میلادی درخواست کمک نزاریان و خلیفه سنی بغداد را به پادشاه انگلستان عرضه کرد در پاسخ از بیشاپ وینچستر، که به رایزنی به درگاه هنری فراخوانده شده بود، چنین شنید: «بگذار این سگها یکدیگر را بدرند و ببلعند. ماندگان آنها را هم آنوقت که ما علیه دشمنان مسیح برخاستیم هلاک خواهیم

کرد و روی زمین را از لوٹ وجودشان پاک . آنگاه است که همه عالم تابع کلیسای کاتولیک خواهد شد.»

نزاریه مابعد الموت که موضوع فصل هفتم کتاب دفتری است نشانگر دوره طولانی کمون و زوال تدریجی جریان مبارزه جویانه در درون نزاریه و سوق آن به جانب یک اقلیت آسیب پذیر است تحقیقات و تأملات نویسنده درباره این دوره تاریک نزاریه بسی مغتنم و قابل توجه است. وی از جمله نشان داده است که برخلاف نظر رایج، نزاریه دیلم و گیلان تا عهد صفویه نیز هنوز در رقابت با زیدیه فعالیت محدودی داشته‌اند. شاید جا داشت که در اینجا دفتری ارتباط احتمالی نزاریه را با نهضت باطنی مرعشی گیلان نیز بررسی می‌کرد. همچنین، اگرچه دفتری شرح مختصری از حروفیه و نقطویه آورده است ولی شاید می‌بایست بر این نکته تأکید بیشتری می‌کرد که فی الواقع این نهضت‌های نهان آیینی در طی قرن چهاردهم تا هفدهم میلادی محافظ میراث باطنیت اسماعیلی بودند. شمع نیم سده نزاریه مابعد الموت ظرفیت خود را برای تجدید دعوت از دست داده بود و منازعات فرقه‌ای بین سلسله محمدشاهی و قاسم شاهی بر سر امام مشروع - که با وحدت کلمه عهد الموت تفاوت روشنی داشت - نمونه‌ای از این ضعف بنیه ناشی از درون گرایی آنان بود. دفتری اگرچه خود بارها متذکر شده است که دوره مابعدالموت، حتی تا اوایل قرن نوزدهم، از نظر تاریخی دوره‌ای تاریک است، باز بر این عقیده پافشاری می‌کند که امامت نزاریه در دوسلسله رقیب مداومت یافته است (صص ۴۳۵ و ۴۵۱). این اعتقاد تنها در نزد اسماعیلیه اخیر از آن جهت عمومیت یافته است که مشروعیت ائمه متأخر را تأیید می‌کند. ولی تا آنجا که از منابع برمی‌آید این اعتقاد مأخذ روشنی ندارد.

دفتری می‌گوید «در این اثناء امامان قاسم شاهی در رقابت با امامان محمد شاهی با نص صریح جانشین یکدیگر شدند و مخفیانه به دعوت و تجدید سازمان ادامه دادند . هیچ امر محتومی درباره امامان قاسم شاهی تا نیمه دوم قرن نهم هـ/پانزدهم م، یعنی تا هنگامی که آنان به عنوان شیوخ یا پیران صوفیه ظاهر شدند، دانسته نیست» (ص ۴۵۱). ولی این گفته با تأکید نویسنده که ائمه مذکور «مرتباً بانص صریح جانشین یکدیگر شدند» به سختی سازگار است . با این همه، تذکر دفتری درباره طبیعت نهانی اسماعیلیه مابعد الموت و فشار بر آنان بسیار بجا است و نمونه‌ای که از یورش تیمور بر ضد نزاریه آنجندان آورده یکی از این موارد است .

علی رغم آزار و فشاری که بر آنان وارد می‌شد، نزاریه عقیده خروج و

قیامت را ترک نکردند. درعهد طهماسب صفوی آزار نزاریه انجندان و قصد هلاک مرادمیرزا، امام قاسم شاهی، نشانه ای از ادامه دشمنی مذهب حاکم، یعنی شیعه اثنی عشری، با اقلیت جان گرفته نزاری است. اگرچه دفتری بسط بیشتری نداده ولی احتمالاً این دعوت فعالانه مرادمیرزا بود که شاه شریعت پرور را به وحشت انداخت و سرانجام وادار به اعدام مرادمیرزا کرد. باید توجه داشت که فعالیت مرادمیرزا درواقع دنباله نهضت‌های انقلابی قرن پانزدهم بود که همگی از آراء پراکنده اسماعیلیه باطنی متأثر بودند و خود نهایتاً منجر به ظهور صفویه شدند. فی الواقع اهمیت اسماعیلیه دراین دوره و یا درعهد جدید یعنی تا ظهور نهضت‌های نعمت اللہی، شیخی، و بابی درنفوذی بود که آراء اسماعیلی باطنی براین جریانات داشت. نویسنده که صرفاً بدنبال تداوم اسماعیلیه نزاریه است طبعاً کمتر به آثار تأثیر این میراث درنهضت‌های نهان - اسماعیلی پرداخته. از نظر تحول فکر باطنی، حکمت آمیخته به عرفان شیخ احمد احسائی و حتی بیشتر از او آثار جانشین اش سیدکاظم رشتی مظهر تداوم فکر باطنی است و نهضت بابیه نقطه اوج و به اعتباری تحقق مجدد دوره قیامت است که قبلاً اسماعیلیه را درطول تاریخ طولانی اش این چنین به خود مشغول داشته بود. از این رو، توجه به ماهیت اندیشه باطنی درتاریخ اسماعیلیه مستلزم اشاره به این نکته است که درقرن نوزدهم میلادی نهضت بابیه بمراتب بیش از نزاریه این میراث را زنده نگاه می‌داشت. اما جای تعجب است که دفتری دراین فصل کوچکترین اشاره‌ای به آراء باطنی شیخیه و بابیه ندارد.

درمقابل فرقه نزاریه به خاطر فشار و تضییقات بیش از پیش مجبور شد هم‌رنگ جماعت شود وجامه تقیه بپوشد. از نمونه‌های این هم‌رنگی شاه طاهر دکنی است که درقرن شانزدهم علی رغم سابقه نزاری اش در دکن به ترویج شیعه اثنی عشری پرداخت. دفتری این امر را ناشی از تقیه صرف می‌داند ولی شاید بتوان گفت که شاه طاهر آغاز جریان جدیدی در اسماعیلیه متأخر برای مصالحه بامظاهر قدرت سیاسی در جهت کسب امنیت نسبی در برابر متشرعین و مخالفین بود. همین تمایل در امامان نزاری کهنک و سپس در امامان شهر بابک و به ویژه در بیگلربیگی کرمان یعنی ابوالحسن شاه امام اسماعیلی مشهور است. افزایش قدرت مالی نزاریه در اواخر صفویه - که غالباً محصول ذکات واصله از نزاریه هندوستان بود - از سویی، و تجدید نفوذ درقهبستان و کرمان و همبستگی با نعمت اللہیه، از سوی دیگر، امام جدیدالظهور اسماعیلی را به نزدیکی به درگاه صفویه و بعدها افشاریه، زندیه و بالاخره قاجاریه سوق داد. این پیوند با

دولت تا زمان افزایش قدرت شاه خلیل الله در یزد و سپس پیدایش نهضت آقاخان (معروف به محلاتی) و مآلاً فرار او به بلوچستان و هندوستان ادامه یافت. شاید بتوان چنین نتیجه گرفت که گرایش امامان نزاری به مظاهر قدرت، از سوی، و تبعید آنان به هندوستان در اواسط قرن نوزدهم، از سوی دیگر، سبب سرگشتگی داخلی اسماعیلیهٔ احیاء شده در ایران گردید، و جریانات فکری این عهد، به ویژه شیخیه و سپس بابیه مفر تازه ای برای این سرگشتگی شد. شیخیه که خود ریشه در بقایای عقاید باطنی احساء و دیگر فرق غلاة داشت برای افراد و گروه هایی که در مراکز قُهبستان، شمال خراسان، کرمان و یزد و حتی غرب ایران سابقهٔ نهانی نزاری داشتند کششی فراوان یافت.

نویسنده شاید باید تأکید می کرد که چگونه وصول ذکات توسط ائمه (ظاهراً از عهد نزار در قرن هیجدهم) در ارتباط با ظهور امام از تاریکی ستر و تغییر موضع سیاسی اسماعیلیه بود. دفتری در مورد تمایلات سیاسی نزاریه غالباً ساکت است و اگرچه دلائل مستقیم را بابی نظری و دقتی که از ویژگی های همیشگی اوست آورده ولی از پرداختن به دلائل غائی احتراز کرده است. شاید علت اصلی طغیان آقاخان بر علیه قاجاریه در اواخر عهد محمدشاه را باید تمایل او به بریدن از دولت قاجاریه و تشکیل دولت جدیدی در جنوب شرقی ایران و بلوچستان غربی دانست. خطوط چنین فکری به مخیلهٔ آقاخان چندان بعید نبود زیرا از سوی وی از پشتیبانی عمدهٔ ایلات عطاءاللهی و خراسانی در کرمان و توابع برخوردار بود و از سوی چنین استقلال وی را در جوار جمع مریدانش در جنوب شرق ایران، و از آن مهمتر، شبه قارهٔ هندوستان قرار میداد. چه بسا که در این رهگذر وی به پشتیبانی ضمنی مقامات هند انگلیس نیز دلگرم و امیدوار بود، چنانکه هم مکاتبات دیپلماتیک انگلیس و هم رفتار بعدی آقاخان مؤید چنین دلگرمی تواند بود.

مطالعهٔ تاریخ کمابیش یک هزار و سیصدساله و بسیار جذاب و پُر زیر و بالای اسماعیلیه، آنهم به صورتی موجز و منسجم و دقیق که دفتری در یک مجلد فراهم آورده، روشنگر این نکته است که فی الواقع قوه محرکه اساسی تاریخ مذهبی و فکری و اجتماعی اسلام را باید در تحول پُر تلاطم شیعهٔ باطنی جست و بر این نظر صحه گذارد که بخشی بزرگ از فرهنگ دنیای اسلام، اعم از آنچه که نام باطنی به خود گرفت و یا آنچه که بطور اعم در جامه تستن پدیدار شد، نتیجهٔ وجود شیعه بود که به عنوان مظهر اعتراض و مقاومت باسیطرهٔ شرعی و لاجرم استیلای سیاسی مدافعان شیع به مبارزه برخاست. این شیعهٔ باطنی و کوشش

در تحقق بخشیدن به قائم و ظهور آخرالزمان بود که اولاً به عنوان نیروی مخالف با شرع تسنن (و بعدها شرع تشیع) عینیت و خودآگاهی بخشید و آنرا به شکل نهائی خود سوق داد و ثانیاً در برابر این شرع قد علم کرد و چون چتری دامنه وسیعش را برای قبول اندیشه ها و مشرب های فکری اعم از حکمی و باطنی و نو افلاطونی گستراند. اگرچه اسماعیلیه خودبارها گرفتار دام همین زاهد مسلکی و محافظه کاری متشرعانه شد ولی تحرک بنیادی باطنی در شیعه پیوسته با این میل به کیش داری به نزاع برخاست و بشکل نهضت های انقلابی و آخرالزمانی جدید کوشید که محدودیت اساسی فکر مذهبی را درهم شکنند و به عالم ماوراء شرع و گاه ماوراء دین پا نهد. اما شکست نهائی این نهضت ها از قرامطه تا بایه در برابر دستگاه شرع حاکم حکایت از ضعف سازمانی تشیع باطنی دارد که قرنهای علی رغم کوشش های بسیار هیچگاه نتوانست یکسره خود را از سیطره دین مداری خلاصی بخشد. علل این شکست محتاج بحث جداگانه ای است.

آثار محققینی چون دفتری از آن جهت برای آینده تحقیقات اسلامی - ایرانی مهم است که بار دیگر اهمیت شیعه باطنی را چنانکه باید و نقش عنصر ایرانی را در تحول این اندیشه یادآور می شود. این میدانی وسیع است که جولان بیشتر در آن را از دفتری و نویسندگانی چون او چشم براه باید بود و درعین حال انتشار این اثر مهم و ماندنی را به نویسنده فاضل آن تبریک باید گفت.

گوش سوم روانکاو و تکنیک های روانکاو در ادبیات داستانی ایران

«... که نباشد زندگانی هیچ آسیای لغزان
و بازی های بازی پیشه ای نادان
که باز چندگاهی پر خروش و جوش
نقشی اندرین میدان
و آنگه هیچ .
زندگی افسانه ای است
کز لب شوریده مغزی گفته آید
سربه سر خشم و خروش و غرش و غوغا،
کیک بی معنا»
مکتب (پرده پنجم، مجلس پنجم)

نویسندگان آشنا با روش های درمان روانی و فضای جلسه روانکاو سالهاست که با دوام گرفتن "گوش سوم" روانکاو که شنونده صبور جلسه های روان درمانی است هم به ندای درون خود گوش فراداده اند و هم این گوش را به نسل نئی از خوانندگان هدیه کرده اند که این ندای «نهان» را بهتر بشنوند و از زیبایی ها و ریزه کاری های «ادبیات روانکاوانه» - سربرکشیده از بهم آمیزی روانکاو و ادبیات - بهره بگیرند. این بدان معناست که روانشناسی نو که درکشیدن نقشه

* نویسنده ، محقق و کارمند وزارت آموزش و پرورش ایالت نیویورک.

تازۀ "روان" تا بُن دندان و امدار قصّه و اسطوره و افسانه است با گشودن دروازه‌های قلمرو ناخودآگاهی، با شناساندن نقش درمانی "جریان آزادذهن" و "سرریز درونمایه‌های روان" و با بازشناسی منطق و پیوندی که در پس رویدادهای به ظاهر پراکنده و بی پیوند پنهان است، به ادبیات ادای دین می‌کند. بسیاری از شاعران و نویسندگان همروزگار ما نه تنها درونمایه و موضوع، که ساختار و فرم نوشته‌های خود را نیز به آشنائی با فضای جلسۀ روانکاو و نوشته‌های فروید و نوافریدیان می‌یابند. نشانه‌های این آشنائی و نفوذ در ادبیات داستانی ایران نیز آشکار است و به داستان‌های بسیاری می‌توان اشاره کرد که در گره‌گاه روانکاو و ادبیات نفس می‌کشند. نوشته‌ی زیرنگاهی است بر *سمنفونی مردگان* نوشته‌ی عباس معروفی که از نمونه‌های خوب این شیوه از نوشتن است و در آن زندگی و سرگذشتِ دوبرادر-آیدین و اورهان-درچهار "موومان" و از چهار زاویه دید روایت می‌شود.

داستان در اردبیل سی چهل سال پیش می‌گذرد. جابر اورخانی تاجر خشکبار و زنتش، هردو، پس از سالها بیماری مُرده‌اند. اورهان، چندسالی پیش از این، یوسف، برادر دیگر خود را - که یک عقب مانده جسمی و ذهنی است - کشته است. آیدا، خواهر دوقلوی آیدین، بی آنکه کسی بداند و بپرسد که چرا، خود را در آبادان آتش زده است. آیدین سالهاست که بدنبال خوردن "سوپ مغز چلچله" - آشی که اورهان برایش پخته است - بی خبر از خود و جهان « آرام و منگ درلاک سنگین عالم اسرار فرو غلتیده است. » و اورهان که آیدین "دیروز"، آیدین زیبا، باهوش، شاعرو "دردانه‌مادر" را برنمی‌تابید، آیدین پریشیده و ویران "امروز" را هم تاب نمی‌آورد و آرزوی وسواس گونه اش کشتن اوست.

سمنفونی مردگان در این فضای آشفته و آکنده از بوی مرگ و بیماری آغاز می‌شود. اورهان برای آنکه «کلک آیدین را برای همیشه بکند» در یک بعد از ظهر یخ زده که «برف امان شهر را بریده است» در حجره‌اش را می‌بندد، کارگران را مرخص می‌کند و به سوی قهوه‌خانه "شورآبی" - دریاچه‌ای شور و کوچک در نزدیکی اردبیل - به راه می‌افتد، تا آیدین را پیدا کند و بکشد. جستجویی که بیست و چهار ساعت طول می‌کشد و در پایان آن اورهان در بیدادسرما و کولاک برف از پای در می‌آید.

سمنفونی مردگان داستان همین بیست و چهار ساعت آخرین زندگی اورهان اورخانی است که همزمان با این که "بیرون" را زیر پامی‌گذارد تا آیدین را پیدا کند و بکشد، به همه سالهائی که پشت سر گذارده است - به جوانی، به

نوجوانی، به خردسالی خویش «بازپس می‌گردد» - و ژرف‌ترین لایه‌های "درون" خویش را نیز می‌کاود. مادرش را برای "عزیزتر" داشتن آیدین سرزنش می‌کند، همهٔ مُردگان را به داوری می‌خواند، همهٔ توش و توانش را به کار می‌گیرد تا بتواند باور کند "که آیدین را دوست" دارد و اگرچه باید او را بکشد، اما بیگناه است. سرانجام هم به قربانگاه این "گناه" می‌رود و آن چنان از پای درمی‌آید که «اگر کسی از کنار آب می‌گذشت می‌گفت: "مردی خود را در آب حلق آویز کرده است".»

سمفونی مُردگان دست کم در سه زمینهٔ جدا از هم و بهم پیوستهٔ زیر از مکانیزم‌های ناخودآگاه دفاع روانی، از روش‌های درمان روانی و فضای جلسهٔ روانکاوی سوّد گرفته است:

۱. **ساختار بیرونی و درونی**: گنجاندن ۴۳ سال زندگی در ۲۴ ساعت؛ دوباره نگری و چندباره نگری جزئیات یک رویداد از دیدگاه‌های گوناگون؛ و از همه تازه تر در ادبیات داستانی ایران، توفیق درآفریدن ساختار مرکز گریز در داستان با کاربرد آگاهانهٔ الگوی "id" و "super ego" که ناسازگاری آنها با یکدیگر "ego" یا مرکز وکانون توانائی‌های فرد را از رشد و گسترش باز می‌دارد.

۲. **درونمایه و موضوع**: ترسیم زندگی یک خانواده؛ تاریخچهٔ بیماری‌ها و آشفتنگی‌ها و دیوانگی‌های الگوئی؛ گره‌های سرکوفتهٔ جنسی.

۳. **تکنیک و سگوردهای تحلیلی**: بازشکافی لایه‌های پیچیدهٔ عاطفه و ذهن شخصیت‌ها؛ ساکت ماندن نویسنده؛ همسنگ نهادن "شکل" و "محتوا" در تفسیر رویا؛ بهره‌گیری آگاهانه از مکانیزم‌های دفاعی روان در ساختار درونی و بیرونی داستان.

در سمفونی مُردگان "چگونگی" با "چرایی" برابر است، ساختار و تکنیک بخشی از "معنا" است. ۴۳ سال زندگی و سرگذشت خانوادهٔ اورخانی در آخرین ۲۴ ساعت زندگانی اورهان - کوچکترین و شاید تنها بازماندهٔ خانواده - با بهره‌گیری از روش "جریان آزاد ذهن" روایت می‌شود. ۴۳ سال زندگی در ۲۴ ساعت، یک زمان خطئی و یک زمان دایره‌ای. فشردن یک زندگی و گنجاندن آن در یک برش زمانی، با آغاز و انجامی معین و از پیش نهاده، چهارچوبی می‌آفریند که به "وقت" بیمار در یک جلسهٔ درمان روانی شبیه است. در این برش زمانی مهار شده میان دو چنگک ساعت "رویا"، "کودکی" و "پراکنده گوئی" با "آگاهی"، "بزرگسالی" و "منطق" همسنگ است و بیمار می‌داند که می‌تواند هر چه دلش می‌خواهد بگوید. و اما، باز هم می‌داند که با ایستادن عقربه‌ها بر روی یک

ساعت معین «وقت او تمام است.»

معروفی این شگرد ساختاری را با آگاهی تمام در بخش نخست "موومان یکم" به کار می‌گیرد. باخونسردی درگوشه‌ای می‌نشیند و بی آنکه چیزی بگوید به اورهان امکان می‌دهد که در آخرین ۲۴ ساعت زندگی‌ش همه آنچه را که «می‌خواهد»، بگوید؛ مکان‌ها و صحنه‌هایی را که دیگرگون و ناپدید شده‌اند همانگونه که «می‌خواهد»، از نویی‌افزینند؛ همه مردگان را در هر زمانی که آرزو می‌کند فرا بخواند؛ همه توانش را برای دوباره پیوستن تکه‌های از هم گسیخته وجودش بکار بگیرد و خود در این فضای سیال «بی زمان» رها شود. در این "موومان" خواننده داستان را همزمان، از دوناظرگاه دنبال می‌کند، هم از دیدگاه اورهان/بیمار که رویدادها را نه بگونه‌ای که گذشته است و می‌گذرد، بل آنچنان که بر او^۲ رفته است و به یادش می‌آید-بی پیوند و آشوبزده- روایت می‌کند و هم از نظرگاه آنالیست/نویسنده، که آرام درگوشه‌ای نشسته است، جانب کسی را نمی‌گیرد و درست مانند روانکاوی که با ریزه کاری‌های کارش آشناست از چرایی رویدادها و یادها می‌گذرد و "چگونگی" آنها را پی می‌گیرد، خود را از شخصیت‌های داستان کنار می‌کشد و خواننده را وامی‌گذارد تا خود در نشانه‌ها، گفته‌ها و یادها تأمل کند، پیوند پنهان در پس پراکنده‌گویی‌های اورهان/بیمار را ببیند و همانگونه که مراد نویسنده است بجای "آنالیست" بنشیند، تلاش‌های جانفرسای اورهان را برای جان بدر بردن از سنگینی بار "گناه" نظاره کند، بر او که یخ زده و تنها و پریشان در زمان و مکان گمشده است دل بسوزاند، اشک‌هایش را ببیند و ناله‌هایش را بشنود که:

این همه زندگی من است. با همه رنج‌هایی که کشیده‌ام با همه عدل‌های پسته‌ای که چهل پله پائین و بالا برده‌ام. گوش کن. خوب گوش کن تا بدانی که چرا با اینکه یوسف را دوست داشتم او را کُشتم و چرا با اینکه آیدین را این همه دوست دارم باید او را بکُشم.

معروفی در این روانکاوی ۲۴ ساعته "زمان" را می‌شکند و با کاربرد آگاهانه مکانیزم "واپس روی"، "جسم" اورهان را از "روان" او جدا می‌کند. "جسم"، را به زمان تقویمی وامی‌گذارد و "روان" را از حصارهای این زمان می‌رهاند. استفاده همزمان از دو دوربین و دو زاویه دید در موومان یکم، که نه تنها درونمایه و تکنیک بلکه ساختار آن نیز متأثر از این مکانیزم ناخودآگاه دفاعی روان است، برخاسته از همین آشنائی است. دوربین اول "جسم" اورهان را در آخرین ۲۴ ساعت

زندگانش - درسفر او به شورآبی برای یافتن و کشتن آیدین - همراهی می‌کند و همه آنچه را که بر او می‌گذرد، از طنابی که برای کشتن آیدین درجیب می‌گذارد تا طنابی که سیخ و صاف بر بالای آب شورآبی یخ می‌زند و هر که می‌بیند می‌گوید «که مردی خود را در آب حلق آویز کرده است»، می‌بیند و باز می‌گوید. اما دوربین دوم همسفر اورهان به دنیای "درون" است و آشوب‌ها و سرگشتگی‌های "روان" او را روایت می‌کند. اورهان که در "دیروز" مرده است، همزمان با اینکه در آن بعد از ظهر برفی راه قهوه خانه شورآبی را پیش می‌گیرد که برادرش آیدین را پیدا کند و بکشد، "دیروز" خود را نیز در فضائی که از یک بار عاطفی خردکننده سنگین است فرا می‌خواند و یا به سخن بهتر به "دیروز" بازپس می‌گردد. "جسم" اورهان در کولاک برف و بیداد سرما، بسوی مرگ می‌رود، اما "روان" او از یخ و سرما می‌گریزد و درست در مسیری معکوس "جسم" که روی به پایان دارد به "سراغاز"، به روزهای خوش کودکی و به گرما و ایمنی آغوش مادر، پناه می‌برد.

شاید در میان همه علوم زیستی که "سراغاز" انسان را درمه و غبار نا آگاهی و ناتوانی فرورفته می‌بینند، تنها روانکاوی است که "ایمنی" و "سرخوشی" و گرمای دوران جنین و آغوش مادر را با "بهشت" برابر می‌نهد دورانی که در پی آن دوران جدائی آسیب زننده و رنج خیز برمی‌آید. نشانه شناسی این گسست وجدائی در ادبیات پسا فرویدی بازتابی گسترده دارد. ادبیات پسا فرویدی زخم خوردگی روان را باور می‌کند. از داوری، از نگاه سرزنش باز ارزشگزارانه دوری می‌جوید و تنها «آنچه راکه هست» در شبکه درهم تنیده ویژگی‌های ارثی و پیوندهای خانوادگی و اجتماعی برمی‌رسد.

آشنائی معروفی با شگردها و شیوه‌های روانکاوی از میان صفحات نخستین کتاب و از لحظه‌ای که اورهان برای «کندن کلک» آیدین به سوی قهوه‌خانه شورآبی به راه می‌افتد آشکار است. اورهان، اگرچه تنها فرزند خانواده است که در بزرگسالی نقشی اجتماعی و اقتصادی می‌پذیرد و اگرچه دومغازه دودهنه و خروارها پسته دارد به شدت "بیمار" است. جدائی از پدر و مادر، خواهر و برادران، جدائی از همسر، نداشتن فرزند و "جدا" زیستن از همه کسانی که از برخورد با آنها ناگزیر است، همراه با زشتروئی و بی‌قوارگی سیمای روانی "او را ناسالم و نژند نشان می‌دهد. در خانه‌ای زندگی می‌کند که «به مرده شوی خانه میماند» و «انگار سرما خورده است» و «آجرهای هفت و هشت بالای دیوارهایش یکی یکی می‌افتند. . . و از آن همه هیاهو و همهمه، تنها کلاغ‌های کاج مانده‌اند

که با صدای دریده شان می‌گویند "برف، برف".
 ذهن اورهان از "واقعیت" دورایستاده است. عاطفه‌های سرکوب شده، هیجان‌های بی‌مهار و فرمان‌ناپذیر "درون" او را در فرمان دارند. آرزوی وسواس گونه «برادرکشی» در ذهن بیمار و پریشیده او از منطقی درست و پذیرفتنی پیروی می‌کند. در فرمان‌پذیری از همین نیروی خام و کوردرونی است که در شبی که «برف آن چنان می‌بارد که سال‌ها بعد مردم خواهند گفت "آن سال برفی"» به سوی شورآبی به راه می‌افتد تا برادرش آیدین را بکشد و دوربین نویسنده -چشمان دقیق آنالیست- پوسته‌ها را از آنچه می‌اندیشد، به یاد می‌آورد و برزبان می‌زاند، کنار می‌زند. کتاب که به پیروی از نام خود ساختاری سمفونیک دارد از چهارموومان تشکیل شده است، اما در مسیر روانی داستان -همزمان با "دوپاره" شدن "جسم" و "روان" اورهان- موومان یکم هم دوپاره می‌شود. توالی موومان‌ها بهم می‌ریزد و نظم و ساختار که از ویژگی‌های سمفونی است در برابر آشفتگی، پریشیدگی و ازهم گسستگی که از بیماری و مرگ برمی‌خیزد رنگ می‌بازد.

اورهان/بیمار در آغاز «جلسه روانکاوی» و همزمان با اینکه برای کشتن آیدین به راه می‌افتد با آنالیست/نویسنده به گفتگو و درد دل می‌نشیند. از لحظه‌های حسرت، از کام‌های برنیامده و از آه‌های برنکشیده می‌گوید.

آن مادر مهربان که همه محبتش
 را شش‌دانگ با اسم آیدین انگشت
 زده بود و حتی یکبار هم نگفت
 "اورهان من" (ص ۲۴)

مادر گفت "آیدین دردانه من است
 ... همه یکطرف و این یکطرف
 صدایش مثل مثل مخمل است." (ص ۹۱)

در قبرستان، زیر آن درخت چنار،
 کنار قبر آیدا نشسته بود. بسراغش
 رفتم فهمیدم که هیچ وقت اورهان
 مادر نبوده‌ام. حالا هم باربرها و دیگران
 "سوجی" (آیدین) را بیشتر از اورهان

دوست دارند. (ص ۳۲۸)

آنالیست/نویسنده پا به پای اورهان که «هرچه از شهر بیشتر دور می‌شود هیاهوی بیشتری در سرش تاب می‌خورد» به ژرف‌ترین لایه‌های ذهن آشوبزده او می‌رسد، حلقه‌های طنابی را که اورهان برای خفه کردن آیدین همراه برداشته است می‌بیند که گلوی او را می‌فشارد، نفسش را می‌گیرد و تلاش هایش را برای رهیدن از سنگینی بار "گناه" برادرگشی نقش بر آب می‌کند.

مادرگفت "تو عاطفه نداری"، گفتم
"دارم" و دارم. تو هم اگر بودی، مادر،
جانت به لب می‌رسید. (ص ۱۶)

گفتم "من سالهاست زحمت کشیده‌ام
پدر. من این عدل‌های پسته را روی
کولم گرفته‌ام و چهل پلّه پائین برده‌ام."
(ص ۳۳)

اگر خبر مرگش را یکبار می‌آوردند، آبرومند
کفن و دفنش می‌کرد. برایش ختم و هفت و
چهارم می‌گرفت. . . جلوی در مسجد می‌ایستاد.
. . . زار زار گریه می‌کرد. . . آنقدر اشک
میریخت که همه مردم بدانند او آیدین
را دوست می‌داشته است. (ص ۳۶)

آنالیست/نویسنده «روان» اورهان را می‌شناسد، محبت او را به آیدین «باور می‌کند»، از نیاز ناخودآگاه او برای "موجه" جلوه دادن آرزوی قتل آیدین آگاه است، «مرهمی» را که می‌طلبد از او دریغ نمی‌کند و او را «اسیر برفی که تمام نمی‌شود» و در جایی که «هیچ چیز به زندگی شباهت ندارد»، «از سرِ مهربانی و دوستی» به جستجوی آیدین می‌کشانند.

(اورهان): هی، داداشی، پس کجارتی؟

(آیدین): دنبال من نیا، اخوی، خرابی از حد گذشته است

(ص ۳۲۹)

گفتم "داداش، داری زندگی ما را تباه می‌کنی

اخرمین با توجه کنم؟" و ده شب تمام
بی آرامش خوابیدم به زیر زمین سردم.
اما آنجا نبود. هیچوقت آنجا نبود
(ص ۳۶۸)

ای کاش [مادر] زنده بود و می دید که
من چه می‌کشم. اگر می دید که من از
دست این بشر چنان به ستوه
می‌آمدم که ناچار می‌شدم به نرده‌های
ایوان بالا زنجیرش کنم. به حال من گریه
می‌کرد. (ص ۸۲)

اما، سنگینی بار «گناه» ژرف‌ترین لایه‌های روان اورهان را می‌آزارد و تلاش او
برای رهیدن از آن بی‌پوده است. اورهان را هرگز از آیدین، از این «من آرمانی»
گریزی نیست. تصویر آیدین که خود او به نرده‌های ایوان زنجیرش کرده است
یکدم رهایش نمی‌کند.

شب که آمدم حیاط خانه پُر از
کلاغ و گریه بود. گفتم " آیدین،
پاشو برایت آتش آورده ام."
چشم هایش را بازکرد. ذوق زده
خواست از جایش بلند شود که
زنجیر را از یاد برد و نیم خیز فرونشست.
گفت "آقا داداش." (ص ۳۵۲)

(اورهان) گفت « نه آیدین، من تورا
نمی‌کشم، توهم مرانکش.»

هرچه شب "سیاه تر"، "سردتر" و "بی سحرتر" می‌شود، ذهن اورهان از «سرمایی
که سیاه می‌کند، پوست را کبود می‌کند و دور ناخن‌ها را خون می‌اندازد»
بیشتر می‌گریزد، به بهشت گمشده، به گرمای دلپذیر آغوش مادر
نزدیکتر می‌شود و چهره «بیگناه تر»، «کودکانه تر» و پذیرفتنی تری از او در
ذهن خواننده نقش می‌بندد. آنالیست و بیمار، نویسنده و اورهان پا به پای هم از

"امروز" رنج خیز و سرما زده دورتر و دورتر می‌شوند و به روزگار شیرینی که اورهان در ایمنی و گرمای آغوش مادر پناه گرفته بود بازمی‌گردند. اورهان که سراپایش "خیس" است آن چنان کودک است که مادرش را - برای نخستین و آخرین بار - «مامان» خطاب می‌کند.

شور آبی را می‌بیند. با ذهنش
برف‌های سطح شورآبی را پس
میزند. بعد مادر را می‌بیند که از
آسمان سرازیر شده است و با
هر دودستش هر دو انگشت شست
او را می‌کشد. «گفت، نه مامان نه»، مادر
هیچ حرفی نمی‌زد. فقط می‌خندید، با
مهرمی خندید، گفت "نه مامان ،
عدالت یعنی همین مامان ؟"

(ص ۳۶۷)

"جلسه روانکاوی" آخرین ۲۴ ساعت زندگی اورهان، رو به پایان است. پدر، مادر، آیدا، همه مُرده‌اند، یوسف را اورهان کُشته است. آیدین اگر زنده باشد «سالهاست چه در قهوه‌خانه و چه در ساحل شوره زار، بوی مرگ می‌دهد». جمشید دیلاق پایش را روی دیوار گذاشته و می‌گوید: «. . من از شهر مرده‌ها می‌آیم». از فضا بوی مرگ و پایان می‌آید. کتاب که با آیه‌ای از *سوره مائده*، کُشته شدن هابیل به دست قابیل، آغاز شده است، با غار غار کلاغان - که سرنوشت شوم این قابیل اردبیلی را که خود هابیلی دیگر است بر او فرو می‌خوانند - به پایان می‌رسد. آنالیست به ساعت نگاه می‌کند. بیمار می‌داند که «وقت او تمام است». مرگ در پیکره پیرمردی خشک و عبوس ساعت اورهان را می‌دزدد. "زمان" می‌ایستد، فرجام کار فرا میرسد. «وقت اورهان تمام است».

بهره‌گیری از این شگرد ساختاری - که در آن تصویرها نه در روال آشنای قراردادی بل نگریسته و برجیده از همین منظر خاص آفریده می‌شود - توانائی‌های بسیار می‌طلبد و ترکیبی سنجیده از دیالوگ، فضا و پرسوناژ را ضروری می‌کند. درهم آمیزی وقفه ناپذیر زاویه دید بیمار و آنالیست و گوش سپردن به پژواک صداهای درونی کسی که در تلاشی بی‌پرده رشته از هم پاشیده ذهن و فکر خود را پی می‌گیرد بارخواننده را در سنجش با ساختارهای آشناتر سنگین می‌کند. در این شیوه روانی "واقعیت" یا آنچه بر "واقعیت" می‌گذرد از مرزهای

یک معنا و یک تعریف درمی‌گذرد. "ذهن" در مقام دریافت کننده و غربال کننده داده های حسی، ارزشی همسنگ "عین" می یابد. بازتاب "واقعیت" در ذهن تک تک شخصیت ها روایت می‌شود، نویسنده همزمان با اینکه انگیزه‌های نهان در پس هر "واقعیت" را پی می‌گیرد، از ارزشگزاری و داوری دور می‌شود. در کنار خواننده به شناخت دنیای داستان می‌نشیند و او را وامی‌گذارد تا "واقعیت" خود را بیافریند.

در مومنان دوم، معرفی با بهره گیری از زاویه دید "دانای کل" یکبار دیگر همه آنچه را که در مومنان یکم از زاویه دید همزمان اورهان و نویسنده (بیمار و آنالیست) روایت کرده است مرور می‌کند و به معنای دقیق کلمه «پرونده بیمار» را در برابر چشمان خواننده می‌گشاید. خواننده را به دنیای کودکی آیدین و اورهان می‌کشاند و گذر آنها را از کودکی به جوانی و میانسالی، از تندرستی به بیماری و مرگ پی می‌گیرد.

"مومنان سوم، مومنان عاشقانه کتاب، "دوذهنی" است، ذهن سورملینا در ذهن آیدین. سورملینا که عاشق آیدین است در ذهن او می‌نشیند و همه زندگی او را پیش از دیوانه شدن آیدین - از دید یکی شده خودش و آیدین باز می‌گوید. او به خواننده امکان می‌دهد که همه آنچه را که در دو "مومنان" نخستین کتاب دیده است، از چشم انداز تازه‌ای از نوبیند، بازنگری آیدین، با سال‌های کودکی و نوجوانی او، با کتاب‌ها و شعرهایش که پدر در فرمان پذیری از "ایاز پاسبان" به آتش کشیده و با داغی که خودسوزی آیدین برداشته است، با عشق زیبا و شعرگونه‌اش به سورملینا، با گریز چاره ناپذیرش از خشم کور و عواطف فرمان ناپذیر پدر و اورهان آشنا شود و دنیای از هم گسسته، ساختار چند آوایی و مرکز گریز کتاب را از چشم انداز سورملینا، شوریده ای که خود از تبار مردگان است، بیشتر بشناسد.

در "مومنان چهارم آیدین" "دیوانه" است و خواننده در سیل واژه‌های بی پیوند و جمله‌های بریده بریده‌ای که بر ذهن و زبان او می‌گذرد به "نواری" گوش می‌دهد که "آنالیست" از بیمار "تهیه کرده است.

اگر اسمایول نباشد چه کسی به من می‌گوید

سوجی ؟! . . . هوس چایی می‌کنم، آقا داداش .

به زندگی بیندیش . به روزهای اندوهباری .

نوک دماغم قندیل بسته بود. گفتم تق .

شکست . (ص ۲۸۱)

جای این زنجیرها روی دستم می‌ماند. . .
 هزار تا زنجیر، هزار تا هم کلاغ روی
 شاخه‌هانسته اند و زل زده اند به میرزا آیدین اورخان
 صدایم را عوض می‌کنم. مثل سربازهای روسی
 حرف می‌زنم. اخوی! دیگر باید باروبنه
 را بست و رفت. خرابی از خد گذشته.
 گذشته، کی گذشته؟ عیب از کچه هاست.

(ص ۲۸۱)

در این موومان، از آیدین "شاعر"، «زیبا و آراسته»، «آیدین مادر» نشانه‌ای نیست. آیدین با دندان‌های پوسیده، پشت خمیده و موهای سیخ، دیوانه‌ای است که اورهان به نرده‌های ایوان زنجیرش کرده است. ذهن پریشیده آیدین در جنگل انبوه یادها و رویدادها به سبکی و تندی چلچله‌ای که اورهان مغزش را به او خورانده است، از شاخه‌ای به شاخه دیگر می‌پرد. در این بال‌زدن‌های تند و بی‌قرار آنچه جدا و پراکنده روی داده است بهم می‌رسد و پاره‌های بهم پیوسته یک رویداد از هم می‌گسلد. نشانه‌هایی که آنالیست/نویسنده در دو موومان دیگر به دست داده است در باز شناسی پیوند پنهان در پس این پاره‌های از هم گسسته به کمک خواننده می‌آید.

"روان" آیدین بیمار است و درویرانه‌های آن شعرهایش - که پدرش به آتش کشیده است - همراه با خواهرش آیدا، که در آبدان خودش را آتش زده است، با هم می‌سوزند. "پدر" و "مادر" و "سورملینا" زیر خروارها خاک خفته اند. جای کشیده‌های اورهان هنوز می‌سوزد و در شبهای سرد اردبیل زنجیرهایی که اورهان به پایش بسته است یخ می‌زنند و کار فیل را هم می‌سازد.

اورهان به زبان روانشناسی فروید "id" یا همان واقعیتی است که آیدین با سرشت اثیری، شعرگونه و دست نیافتنی خود (معادل فرویدی super ego) هرگز با آن کنار نمی‌آید. اورهان یا "id" در سرشت چند سویه، چون و چرا ناپذیر و واپس نگرنده خود تنها به نیروهای غریزی درون خود پاسخ می‌دهد. ستیزه جو و فرمان ناپذیر و حیل‌گراست. شادی‌هایش کودکانه است و خشم‌هایش مهار ناشدنی. فضای کتاب از کینه‌جوئی‌های او که از آرزوها و تمناهای سرکوفته‌اش ریشه می‌گیرد انباشته است.

خوب دقت کردم. زن خودم بود.

سالها بود او را ندیده بودم... تا آن

روز گمان می‌کردم عقیم شده‌ام ...
 انا وقتی چشمم بهش افتاد احساس
 کردم چقدر دلم می‌خواهد زنم باشد...
 همان روز، همان ساعت.

(ص ۳۴)

قد زنم از من بلند تر بود و من وقتی
 می‌خواستم کشیده بزمن می‌بایست روی
 نوک پنجه پا بلند می‌شدم هفته‌ای دوسه
 بار می‌خواباندم بیخ گوشش ... خیره می‌شد
 و من باز هوس می‌کردم بزمن .

(ص ۲۳۵)

اورهان زبان آیدین را که "من آرمانی" اوست نمی‌فهمد و از پُرکردن
 گودال عظیمی که راه او را «به آنگونه که هست» برای رسیدن به «آنچه آرزو
 می‌کند» سد می‌کند، ناتوان است. این ناتوانی و سترونی جاننش را به لب
 میرساند و خستگی تمام عدل‌های پسته‌ای که چهل پله پائین و بالا برده است هم
 چنان بردوشش می‌ماند.

تمام عمر می‌خواست بیشتر
 ازمن بداند که حتماً برتری اش
 را به رخ من بکشد...

(ص ۳۰۳)

درسمفونی مردگان آیدین و اورهان، "super ego" و "id"، هایبل و قابیل، صدای
 یکدیگر را نمی‌شنوند و بهم نمی‌رسند. در ذهن آیدین، در ذهن اورهان،
 در شورآبی، در ازدبیل، همه چیز در پریشیدگی و ازهم گسستگی شناور است. از
 "مرکز ثقل"، "گرهگاه"، سازگاری بیرون و درون، "من" یکپارچه و هماهنگ، از
 "ego" نشانی نیست.

دویدیم، از راه شیبدارسرازیرشدیم
 ... هیچکدام صدای همدیگر را
 نمی‌شنیدیم. من خیلی گرم بود

و تند می‌دویدم. انا به آیدین نمی‌رسیدم. (ص ۲۴)

ساختار چند صدائی و مرکز گریز سمفونی مردگان بازتابی از آگاهی نویسنده آن از گسستگی‌ها و چند پارگی‌هایی است که در بیماری‌های روانی راه را بر شکل‌گیری و گسترش "ego" سد می‌کند. ترجیح بند سمفونی مردگان - که بارها و بارها بر زبان آیدین می‌گذرد و همراه با صدای ریزش برف و غار غار کلاغان فضای کتاب را پُر می‌کند - جمله‌ای است که اگر بار ارزشی خرابی/بدی را از آن بگیریم بنیادی ترین لایه داستان را که لایه "آشفتگی" آنست آشکار می‌کند و پریشیدگی و گسستگی دنیای روانی شخصیت‌های کتاب را باز می‌تاباند.

اخوی، باید باروبنه را
بست و رفت - خرابی از
حد گذشته است .

سمفونی مردگان را بی‌گمان بیماران، آشفتگان و مردگان می‌نوازند. بیماری، آشفتگی و مرگ چنان در فضای آن شناور است که با "زندگی" یکی است. هیچیک از چهار فرزند خانواده به مرگ طبیعی نمی‌میرند. اورهان که آخرین آنهاست، یخ زده و تنها، در کنار شورابی از پای درمی‌آید. در سمفونی مردگان، طبیعت هم بخشی از چشم انداز روانشناسی کتاب است. «برفی که یک ریز می‌بارد»، «دریاچه شورابی که هیچ چیز را به خود نمی‌پذیرد و حتی پوپک را هم پس می‌زند»، «کلاغ‌ها که روی شاخه‌های قطع شده کاخ چنان بی حرکت نشسته اند که زمان به سالها قبل برمی‌گردد» و «گرگها که همگی بردو پا بلند می‌شوند و با ضرب برزمین می‌آیند».

فضای سرما زده اردبیل در آخرین شب زندگی اورهان "زمهریری" است که او را بسوی "بهشت کودکی" پس می‌رانند. نویسنده/آنالیست که زبان و شگرد کار خود را می‌شناسد و با ریزه‌کاری‌های آن آشناست، اورهان را از لایه‌های یخ زده این «دوزخ، انا سرد» می‌گذراند و پوسته‌ها را از کردار و گفتارش کنار می‌زند.

سمفونی مردگان از این چشم انداز خاص یعنی آشنائی نویسنده با شگردها و شیوه‌های روانکاوی و بازتاب این آشنائی در محتوا و ساختار کتاب از نقطه‌های عطف و چرخش در ادبیات داستانی ایران است. "من" نویسنده با دقت علمی "آنالیست" از داستان دور ایستاده و سکوت "آنالیست" در "جلسه درمان روانی" به سکوت "نویسنده" در "داستان" راه داده است. تفسیر آن چه برداستان و انسان

های داستان می‌گذرد نه کارِ نویسنده که نقش خواننده است. خواننده، نویسنده و شخصیت های کتاب درکنار هم می‌ایستند و سرنوشت داستان را دنبال می‌کنند. از این "جدانگری" و "باهم نگری" آفرینش تازه‌ای پا می‌گیرد. آفرینشی که به اعتبار نقش مشترک خواننده، نویسنده و شخصیت "هم آفرینی" است. ساختار مرکز گریز، داستان بی قهرمان، پرهیز از ارزشگزاری و داوری و رهانیدن مفاهیمی چون "بیماری" و "آشفستگی" و "گناه" از بارهای ارزشی و اخلاقی به مذاق خواننده‌ای که با سرشت نسبی روان و زیر و بم‌ها و ریزه کاری‌های روانشناسی نو آشناست خوش می‌آید.

روانشناسی نو انسان قابیل گونه عصر ما را می‌شناسد، چفت و بست پنهان درپس هستی پراکنده و بی پیوند او را پی می‌گیرد. زبان او را می‌فهمد و با آنچه در دِرون او می‌گذرد، باریشه دردها و رنج هایش، بامکافتی که پس می‌دهد و درست مثل کینه‌اش به هایلل ازنسلی به نسل دیگر تکرار می‌شود آشناست. از چشم انداز تازه‌ای که به خاطر این شناخت و آشنائی دربرابر نویسنده و خواننده می‌گسترده سلیقه تازه‌ای نیز پا می‌گیرد. سلیقه‌ای که "ادبیات روانکاوانه" را می‌فهمد، می‌پسندد و ارج می‌گذارد.

پانویس ها:

۱. «میزگرد داستان نویسی امروز (۳): گفتگو با عباس معروفی»، کک (بهمن و اسفند ۱۳۶۹)، شماره ۱۱-۱۲، صص ۲۷۲-۲۸۹. معروفی دراین میز گرد درباره ساختار کتاب، دوربین گیری و استفاده از عنصر "زمان"، زمان دایره‌ای و زمان خطی حرف می‌زند. «این جریان طبیعی ذهن من است... ذهن من خطی نیست، شاید دایره‌است. من با نظم در بی نظمی و بی نظمی درنظم کار را پیش بردام. کل زمان ۲۴ ساعت است و ۴۳ سال زندگی».
۲. همان، «درمومان اول به طور همزمان بدون رابطه- دو دوربین فعال است. یکی سوم شخص که زمان دراماتیک را در بردارد و کل ۲۴ ساعت را روایت می‌کند، دیگر دوربین اول شخص که چهل و سه سال زندگی را به شیوه سیلان ذهنی دورمیزند، بی نظم، بی واسطه، براساس ضرورت».

۳. regression یا «بازپس رفتن»، درمقام یک مکانیزم ناخودآگاه دفاعی روان، روی برگرداندن از "امروز" ناخوشایند و رنج خیز است و بازگشت به مرحله پیشینی از زندگی که در آن آرامش و لذت بیشتری فراهم بوده است. نکته بسیار پُراهمیت دراین مکانیزم، تناسب معکوس آن با مراحل رشد است. بدین معنا که بطور مثال فرد بزرگسال از جوانی به نوجوانی، به کودکی و به شیرخوارگی بازگشت می‌کند. "باز پس رفتن" از مکانیزم‌های ناخودآگاه دفاع روانی است و تنها از طریق "نشانه" و "سمپتوم" قابل تشخیص است. درسمفونی مُردگان، اورهان با همین ترتیب

معکوس تقویمی به سال‌های کودکی خویش بازپس می‌گردد.

۴. *rationalization*، یا دلیل تراشی و موجه گردانی نیز از مکانیزم‌های ناخودآگاه دفاعی روان است که برای نخستین بار با ارنست جونز به روانکاوی راه یافت. هدف این فرآیند غربال کننده پنهان نگاه داشتن و مقبول جلوه دادن اندیشه‌ها و کنش‌هایی است که در پاسخ به یک نیاز ناخودآگاه بروزمی‌کنند.

۵. *repression* یا سرکوبی از مهم‌ترین مکانیزم‌های ناخودآگاه دفاع روانی است که به کمک آن خواسته‌ها و کشش‌های متعارض با دنیای بیرون به قلمرو ناخود آگاه روان پس رانده می‌شود و از یاد می‌رود. در این "فراموشی گزینشی هدف دار" آرزوها و کشش‌های سرکوب شده بجای آنکه از میان بروند در ناخودآگاهی انبار می‌شوند. در روانکاوی فریود آرزوهای سرکوب شده در واقع "پیش شرط" پیدایش و گسترش "ناخود آگاهی" هستند و بروز آنها در رویا و آفرینش‌های هنری کلید طلایی شناخت قلمرو ناخودآگاه روان را بدست می‌دهد.

۶. روان در روانکاوی فریود دارای سه بخش کارکردی است: *ego*، *id* و *super ego*. بخش دست نیافتنی، ناشناخته و کاملاً ناخودآگاه روان است و از قوانین و فرآیندهای ناخودآگاه و بیش از همه "اصل لذت" (*pleasure principle*) فرمان می‌برد. درحالی‌که *ego* کارگزار "واقعیت" است و درحکم میانجی فرد و واقعیت عمل می‌کند. تلاش *ego* بر آنست که "اصل واقعیت" راجانشین "اصل لذت" کند. ادراکات حسی درمورد *ego* همان نقشی را بازی می‌کنند که غرایز درمورد *id*، *ego* برخلاف *id* از سازمان و ساختار مشخصی پیروی می‌کند و سامانمند است. شکل گیری و رشد *super ego* به نسبت *id* و *ego* مؤخر است و بخش اعظم آن که نماینده جامعه در روان است ناخودآگاه است. فریود شکل گیری و گسترش *super ego* را با گذرکودک از «مرحله اودیپی» همزمان می‌داند و بر آنست که تنها پس از حل شدن عقده اودیپ است که *super ego* درونی می‌شود و درمقام یک نیروی درونی شده رو در روی *id* و خواسته‌ها و کشش‌های زور آور آن می‌ایستد. در بسیاری از اختلالات شخصیتی تعادل و سازگاری این دونیروی زورآور بهم میریزد. "روان" در آوردگاه این دونیرو پخش می‌شود، دوباره می‌شود و ازهم می‌پاشد.

در انتظار باران

طوبا و معنای شب یکی از چند ژمان موققی است که جوان تران در سالهای اخیر نوشته‌اند. با این که جای تأمل و موجبات سؤال و مطالب حشو و زاید در آن کم نیست، می‌توان گفت که جذابیت و تخیل قوی و حوادث شگفت و باز آفرینی ماهرانهٔ ژمان و مکان در این داستان، آن را از حدّ یک اثر معمول برتر می‌کشد، تا جایی که می‌توان گفت خلقتش توشه‌ای بر سرمایه‌های ادبی ما افزوده است و این چندان آسان نیست.

کتاب را با شوق و علاقه خواندم و این در روزگاری بود که هنوز زنان ما برمکان و موقعیت خود، به خوبی، مسلط نشده بودند و جنگ و آشفتگی و حوادث پی در پی بعد از انقلاب نگذاشته بود که خود را کاملاً بازیابند. حضور ناگهانی این ژمان شگفتی آفرید و بسیاری را به حق به تحسین واداشت. خانم شهرنوش پارسی پور تازه از زندان چهار سال و هفت ماههٔ خود آزاد شده بود و دست به نوشتن این داستان زده بود که به گمان من شاید بسیاری از روایات آن در تنهایی و خلوت زندان در ذهنش نقش بسته باشد.

* آخرین مجموعه آثار سیمین بهبهانی، آن مرد، مرد همراهم بود، در تهران انتشار یافته است.

به دقت می‌خواندم و یادداشتهایی برمی‌داشتم که امروز مایه دست من برای نوشتن این مختصر است .

درآغاز کتاب ، سخن از پایان هفت سال خشکسالی است و شروع باران و حضور طوبا درحوضی که حکایت از تشنگی سالیان دارد. طوبا لای و لجن هفت ساله حوض را می‌شوید و در باران تند احساس شادمانی می‌کند. بی گمان این سرآغاز با پیام داستان سازگاری دارد: زن در برهوت خشک خویش، همیشه در انتظار باران . اما اگر هم این باران بیارد، در شماتت و تحذیر خشک‌اندیشان زلال شادمانی خود را از دست خواهد داد: پس از آن که زن همسایه او را از ورود مرد یا مردانی به خانه برحذر داشت «طوبا لب‌هایش را به هم فشرد و دوباره سرگرم کار شد. دیگر کار اما به دلش نمی‌چسبید. . . » به این ترتیب زن ایرانی، زن این فلات کهنسال، اگر هم به مختصر نشاطی برسد بی شک خالی از خدشه اندوه نخواهد بود.

پس از ارسال پیام کلی کتاب، داستان شستشوی حوض به خاطرات کودکی طوبا می‌پیوندد، زمانی که «انگلیسی» به ناحق و ناروا، الف داغ شلاقش را برچهره پدر طوبا نقش کرد. بازهم تمثیلی از الف داغهای تاریخی برپیکر عریان این سرزمین : الف داغ اسکندر، الف داغ تازیان و الف داغ مغولان . . . و این بار اگرچه ستمگر فرانسوی است، اما بنا به توهم دیرینه باید «انگلیسی» باشد و این انگلیسی‌ها. . . !

بالاخره وجود انگلیسی که در واقع فرانسوی است موجب می‌شود که حاجی ادیب ، پدر طوبا که مطلع از علوم و فنون قدیم است از وجود فرنگیان نیز آگاه شود. از رسوم و آدابشان، از دانسته‌ها و دریافته‌هایشان و سرانجام از باورهاشان که درست نقطه مقابل باورهای حاجی ادیب است . در اینجا خانم پارسی پور به عوض پدر طوبا می‌اندیشد. نمی‌دانم تاچه حد با فلسفه آشنایی دارد ولی از زبان قهرمان خود مسائلی را مطرح می‌کند که ممکن است به ذهن هر انسانی که استعداد اندیشیدن دارد برسد درحالی که قبلاً حاجی ادیب را اهل اطلاع و برتر از افراد معمول، معرفی کرده‌است . پدر طوبی قبلاً زمین را مسطح و آسمان را گرد فرض می‌کرده و اکنون می‌بیند که فرنگیان به خلاف نظر او می‌اندیشند. کریستف کلمب ثابت کرده است که زمین گرد است، حاجی می‌اندیشد که اگر چنین باشد باید آن سوی زمین هم آسمانی وجود داشته باشد؛ اما قضیه نیروی جاذبه و مرکز ثقل برای او پوشیده مانده است و به این ترتیب باید چاههای این سوی زمین به آن سو سرازیر شوند!

حاجی ادیب قبلاً زمین را بانو و آسمان را شوی او می‌دانسته است. البته این تصویری است که از روزگاران دیرین بشر را به خود مشغول داشته است در اندیشه‌های باستانی چین و مصر نظیر این تفکر را می‌بینیم. اما تفکر اسلامی این هردو را فاقد قدرت می‌داند و خلاق واحد نیرومندی را برای این دو دیگر مظاهر آفرینش باور دارد که با نحوه تفکر پدر طویا که ظاهراً مسلمان است متغایر است.

آنگاه حاجی ادیب به مبانی ساده تفکر روی می‌کند: سنگ، گیاه، حیوان و انسان جان دارند، پس می‌اندیشند. چه تفاوتی میان اندیشه حیوان و انسان و دیگر موجودات هست؟ دستش را در اختیار رفت و آمد مورچه می‌گذارد تماس این مورچه را با مورچگان دیگر، از طریق شاخکها، در نظر می‌گیرد. گویا رفتار مورچگان با نوعی تفکر همراه است. اما خانم پارسی پور فراموش می‌کند که آنچه بر اثر برخورد با مستفرنگان در ذهن حاجی ادیب ایجاد شده است، چیزی تازه نیست. سالها پیش متفکران ما به جان سنگ و جان گیاه و جان حیوان اندیشیده‌اند و درجات آن را نیز تعیین کرده‌اند: «از جمادی مردم و نامی شدم.» مولوی برای انواع جان ارزش‌های متفاوت قائل شده است و فرق میان جان و روان نیز قرن‌ها مورد بحث بوده است. چرا حاجی ادیب اهل اطلاع، تازه به این موارد می‌اندیشد؟ خانم پارسی پور با این نوع تفکرات که در ذهن پدر طویا می‌گذرد او را به این نتیجه می‌رساند که زنان زیر سلطه‌اش که در کارگاه قالی بافی کار می‌کنند «بدبختانه می‌اندیشند» پس طاغی و عاصی می‌شوند! و باز به یاد می‌آورد که در ایام کودکی «آن زن طاغی» آشوب به پا کرده بود. ولی یک نفر درباره او گفته بود که «حجت عصر است». این زن شاعر و دانشمند و اندیشمند بوده است. اگر نمی‌بود آن همه آشوب به پا نمی‌شد! (ص ۲۵)

شاید خانم پارسی پور در این نوع برداشت نسبت به مردان تاحدی دستخوش مبالغه شده باشد، یا شاید من به نسبت، از او خوشبین تر باشم. من نمی‌توانم قبول کنم که مردان ما در همه قرون و اعصار حق اندیشیدن و در نتیجه حق حیات را برای همسران و مادران و خواهران خود تحریم کرده باشند تا به جایی که پدر طویا از دریافت این واقعیت که «بله، زمین گرد است»، این مطلب را استنتاج کند که «زنان می‌اندیشند و بزودی بی حیا خواهند شد.» (ص ۲۶)

اولاً چنان مقدمه‌ای به هیچ روی موجب چنین نتیجه‌ای نیست، یعنی میان گردی زمین و اندیشیدن زنان و بی حیایی آنها هیچ رابطه‌ای موجود نیست. ثانیاً قبول داریم که در این سرزمین حتا پیش از اسلام، «چند زنی» سنت رایج بوده

است و قبول دارم که هرگز زنان بی بند و باری و آزادیهای مردان را نداشته‌اند، اما قبول ندارم که راه اندیشیدن و آموختن به کلی بر آنها مسدود بوده باشد. به علاوه، چه کسی گفته است که بی بند و باری و هرزگی برای مردان هنر به شمار آمده است؟ همچنین از کجا معلوم است که زنان، خود از این بی بند و باری و هرزگی کناره نگرفته باشند. اصلاً در جامعه‌ای که زن نیندیشد مرد نیز نخواهد اندیشید. مردان جامعه را زنان می‌پرورند و زنان هستند که آداب و رسوم و عواطف اندیشه‌ها را خواه بد و خواه خوب به فرزندان خود تلقین می‌کنند. پس میان زن و مرد یک جامعه همیشه تناسبی موجود است و رشد و عدم رشد هردو را یکسان در برمی‌گیرد.

ممکن است در برشی از زمان و در شرایطی خاص زنان بیش از مردان در معرض هجوم ناملایم قرار گیرند. آیا ممکن نیست که مردان نیز در برشی دیگر از زمان و در شرایطی استثنایی چنین وضعی را داشته باشند؟ من چون زن هستم هر نوع قبول ستم را از سوی زن گناه نابخشودنی او می‌دانم و هرگونه دلسوزی و ترخّم را بر او توهینی مستقیم به شمار می‌آرم. مردی که بر زن ستم روا دارد بیمار است و زنی که این ستم را تاب آورد، بیمارتر.

باز گردیم به آنجا که پدر طویا، در نتیجه آشنایی با فرنگیان و "مستفرنگان" تصمیم می‌گیرد که دختر خود را با دانش آشنا کند. و این آشنایی تا حدّ توان خود او و استعداد دخترش انجام می‌پذیرد. نخستین مرحله، تعلیم داستان حضرت مریم و چگونگی باروری اوست. در این قسمت پدر طویا یا بهتر بگویم خانم پارسی پور، نیاگاه به تحقیری که پاره‌ای از افراد بشر به آمیزش جسمانی دارند، اشارتی دارد. این آمیزش همیشه در نهان و دور از چشم صورت گرفته است. اگر قرار بوده پیامبری پای به جهان بگذارد باید ولادتش به دور از آرایش این آمیزش صورت پذیرد. البته از نظر دور نداریم که در عقاید بسیاری از پیشینیان این آمیزش جنبه تقدس داشته است و حتّاً اندام‌های جنسی به عنوان مظاهر برکت و باروری مورد ستایش و شاید پرستش قرار می‌گرفته‌اند. و باز فراموش نکنیم حضرت محمّد از آمیزش آمنه و عبدالله پای به جهان گذاشته است و اسلام با شرایطی این آمیزش را محترم می‌شمارد. اما پس از مرگ پدر و متأثر از داستان مریم، در ضمیر طویا آرمان باروری، بی شایبه همخوابگی، جای گرفته است و انتظار زایش عیسی از شکم خویش را در سر دارد.

برای طویای ساده دل با وجود چنین انتظاری، ازدواج امری بی‌هوده و بی هدف به نظر می‌رسد. پس چه بهتر که دست کم مادر را به این وسیله از چنگال

عذابی حتمی برهاند. مادر طوبی اکنون بیوه است و حاج محمود پنجاه ساله، پیشکار پدر، از او خواستگاری کرده است. مادر راضی نیست و دل درگرو محبت خواستگار دیگر دارد ولی طرد حاج محمود مشکل است؛ پس طوبی چهارده ساله خود پیشنهاد ازدواج با حاج محمود را عنوان می کند تا با نجات مادر به ازدواج خود هدفی بخشیده باشد.

طبیعی است که چنین ازدواجی برای هیچ یک از دو طرف مطبوع نیست. بدگمانی از نخستین دیدار شب زفاف در جان حاج محمود ریشه می دواند و طوبی مایوس از دست یافتن به روح القدس، عیسیای خود را در وجود پسرکی قحطی زده می جوید و با آن که کودک را به خاک می سپارند، همیشه به صورت عیسیای او در ضمیرش زنده می ماند.

طوبیا طلاق می گیرد. ازدواج دیگر می کند. همه وقایع داستان به سادگی و بادقتی اعجاب انگیز توصیف می شوند. نویسنده در ترسیم خطوط بسیار ظریف داستان، کار یک نقاش کلاسیک را می کند:

میدان بزرگی بود. آب و جارو شده و در رفت و آمد اسبها، الاغها و درشکهها خاک بلند نمی شد. زن به سوی در برگشت، در بزرگ آهنی میله دار. مدت ها طول کشید تا سرش را بالا ببرد و ابرها را ببیند که آنجا بر سر در دو شیر شمشیر بدست با خورشیدی بر کمرگاه، این سوی و آن سوی در، بجای ابرها قرار داشتند. در میان در نوشته شده بود «عدل مظفر» زن به قراولهای دو سوی در نگاه کرد. آیا می توانست از آنها سراغ آقای خیابانی را بگیرد؟ (ص ۱۰۲)

به طوری که می بینید جزئیات دقیقاً ترسیم شده است. نقاش و نویسنده مدرن همه چیز را با چند تکه رنگ یا با چند واژه پیش چشم می گذارد و به جزئیات نمی پردازد. اما توصیفهای جزئی و دقیق در این کتاب بسیار است. نمونه دیگر:

بعد از شام بستنی آوردند. به اطاق پذیرایی برگشته بودند. منظر السلطنه روی مبل نشسته بود. پاهایش را کنار هم گذاشته بود و ظرف بلورین بستنی را در دست چپ گرفته بود. درتماسی حرکاتش جذابیت اشرف منشی به چشم می خورد. شوهرش روی دسته مبل او نشسته بود. پاها را روی هم انداخته بود و گرم صحبت با آقای خوانساری بود. مونس با ظرف بستنی به طرف کاسه بلوری رفته بود که دو ماهی کوچک در آن شناور بودند. ماهیها با وقار دور هم می چرخیدند. .. (ص ۲۸۱-۲۸۲)

همین دو نمونه کافی است که نشان دهد چرا حجم کتاب به ۵۰۰ صفحه رسیده است. با این همه خسته کننده نیست. شاید هم خوانندگان بی حوصله

ریزه‌کاریها را جا بگذارند و با خواندن ۲۵۰ صفحه از این کتاب سر و ته داستان را به هم گره بزنند.

داستان در چهار قسمت مجزا شده است و در هر یک از این چهار قسمت فضا اندکی تغییر می‌کند. اما زمان یک روند و بی‌وقفه ادامه می‌یابد. به عبارت دیگر ترتیب توالی زمان در همه جای آن رعایت شده است جز در شروع داستان که به هنگام مطلقه شدن طویا مربوط است و راوی از ذهن طویا که خاطرات کودکی خود را به یاد می‌آورد به زمان گذشته می‌رود و باز می‌گردد و این مراجعه به گذشته در همه کتاب همین یک‌بار اتفاق می‌افتد. کل داستان را دانای کل نقل می‌کند و از این رو خواننده درانتظار هیچ کشفی نمی‌ماند. همچنین قهرمان‌ها نیز تلاشی برای شناخت روحمیات یا اعمال یکدیگر ندارند، زیرا همه این وظایف را همان دانای کل به عهده دارد.

سوای همان تقسیم بندی‌های چهارگانه صد و چند صفحه‌ای، هیچ نوع تدوین یا فصل بندی در این داستان به چشم نمی‌خورد. اگر خواننده بخواهد جایی را بازخوانی کند یا به واقعه‌ای باز گردد، سر درگم می‌ماند و باید صفحات زیادی را ورق بزند. بسیاری از وقایع داستان با یکدیگر همخوان نیستند به طوری که شاید بهتر می‌بود که از این کتاب دو یا سه داستان ساخته می‌شد. مثلاً قصه شاهزاده گیل و همسرش با همه کشش و زیبایی مطلب با اصل داستان قبایی را می‌سازد که از دو تکه پارچه ناجور دوخته شده باشد. قبایی که بیننده از خود می‌پرسد آیا خیاط برای دوختن این قبا پارچه کافی از یک جنس در دسترش نداشته است؟

سرگذشت طویا کاملاً ملموس و واقعی می‌نماید. نظیر وقایع آن را خواننده می‌تواند در ذهن خود مجسم کند. یک زندگی کاملاً سنتی و معمول که خود خانم پرسی پور در خانواده و محیط خود شبیه به آن را بارها تجربه کرده است. اما شاهزاده گیل که خود سرگذشت خود را نقل می‌کند به موجودی افسانه‌ای شباهت دارد که چند قرن از عمرش گذشته و گاه سالکی در مکتب عرفان بوده و گاه هوای نجات پیر خود (شیخ صنعان) را از عشق «ترسا دختر» به سر پرورده و گاه زن یا زنانی را کشته و گاه جنگجویی بوده که هوای راندن مغول را در سر پرورده و سرانجام به صورت یک جوان سوسیالیست درآمده و پس از آن نیز همجوار طویا و شاهزاده فریدن میرزا شده است.

لیلا، زن شاهزاده گیل نیز گاه نمونه یک کولی زیبا و عشوه گر است و گاه نماد «یک روسپی که فقط اسافل اعضایش را می‌جنباند تا بیابانیان همیشه

از راه رسنده را مبہوت کند.» (ص ۵۱۰) و گاہ مادہ بودایی است کہ بہ ہنگامی کہ شاخہ نوری در برابر طویا پدیدار می شود، بہ او نوید می دہد کہ : « آگاہی است! » (ص ۵۰۳) گاہ طویا را می زاید و گاہ از طویا زاییدہ می شود و گاہ از ہمسر طویا دل می رباید و خلاصہ معلوم نیست چگونہ موجودی است و ہدفش چیست .

یک بار از خانم پارسسی پور درمورد شاہزادہ گیل خوش سیما و مجلس آرا و فیلسوف و سیاح و جبار و جنگجو و قابل و صاحب عمرخضر و بالاخرہ بہ قول مرحوم اخوان « چہ و چہا » ، توضیحی خواستم کہ بدانم ہدفش در آفرینش چنین موجودی ضمن این داستان چہ بودہ است . گفت کہ گوشہ چشمی بہ "گیلگمش" داشتہ است . بعدہا درخوت خود ہرچہ سعی کردم میان "گیلگمش" و شاہزادہ گیل وجہ شبہی پیدا کنم، نتوانستم .

در ژمان مشہور سیمون دوبووار بہ نام مہ می بریند قہرمان اصلی، رایموند و فوسکا مانند شاہزادہ گیل نامیراست . انا ژمان گرد شخصیت او می چرخد درحالی کہ شاہزادہ گیل و ہمسرش در داستان طویا جز چند یادآوری تاریخی و مقداری اظہار فضل نالازم ہیچ نقش دیگری ندارند و نبودنشان ہیچ لطمہ ای بہ اصل داستان نمی زند. انا همان طور کہ یاد آور شدم بہ عنوان قہرمانان یک داستان جداگانہ، جذاب و قابل توجہ ہستند.

علاوہ براینہا از رفتار این دو موجود یعنی گیل و لیدا ہدف مشخصی نمایان نیست . خوانندہ نمی داند با دو شخصیت مثبت سر و کار دارد یا دو شخصیت منفی . تنہا چیزی کہ می تواند وجود شاہزادہ گیل را بہ تم اصلی داستان مختصر پیوندی دہد «زن کُشی» است . گیل با ہمہ علاقہ ای کہ بہ زنان دارد در سفرہای خود زنانی را کُشتہ است کہ آخرین آنہا زن امین جوان سادہ روستایی است . با این ہمہ «زن کُشی» یک بار بہ صورت ملموس و تکان دہندہ در قسمت اصلی این ژمان مطرح شدہ است . داستان دختری است کہ درحملہ قشون اجنبی باردار شدہ است . او خواہرزادہ میرزا اباذر است کہ درخانہ طویا پیشکار است . میرزا برای آن کہ ننگ خواہرزادہ را محو کند تصمیم بہ کُشتن او می گیرد:

دختر با یک بچہ حرامی در شکمش بہ چہ سرنوشتی دچار می شد؟ آیا می توانست شوہر کند؟ کدام مردی می آمد بچہ حرام دیگری را در آغوش بیوراند، آن ہم بچہ ای درآن واحد از چند مرد. حرامزادہ در حرامزادہ . میرزا نیمہ شب تصمیمش را گرفتہ بود. بہ ستارہ گفتہ بود از جای برخیزد . دختر بچہ مطیع و ساکت از جای برخاستہ بود . میرزا چراغ

موشی را برداشته بود و جلوتر از دخترک از اتاق خارج شده بود. کاردی را که از آشپزخانه برداشته بود زیرگتش گرفته بود. پایین پله‌های اطاق مدتی منتظر دخترمانده بود که بی کفشش می گشت. میرزا چراغ موشی را بالا گرفته بود و بچه کفشش را پیدا کرده بود. از پله‌ها سرازیر شده بود. میرزا رفته بود به طرف پا شیر، داخل شده بود. چراغ موشی را همانجا روی پله گذاشته بود و دختر دنبال او آمده بود تا کف پا شیر. آنجا وقتی دایی گفته بود روی زمین بخوابد، اطاعت کرده بود. میرزا مدتی فکر کرده بود سرش را ببرد یا چاقو را در قلبش فرو کند. تحمل دست و پا زدن در اثر سر بُریدن را نداشت. فکر کرده بود اگر به قلبش بزند کار ساده تر تمام می‌شود. چاقو را به یک ضربه به قلب دخترک فرو کرده بود... (ص ۲۳۷)

شاید این صحنه هیچان انگیزترین صحنه‌های کتاب باشد. اطاعت محض دختر، زبونی برّه وار او و قساوت تعصب آمیز میرزا همه به آسانی و درکمال دقت و توانایی ترسیم شده است. خواری زن و ستمسالاری مرد که نویسنده قصد افشای آن را دارد با توفیق درخشان به روی کاغذ آمده است. اثر آن در تمام طول داستان باقی می‌ماند همچنان که نعش دختر در زیر درخت انار خانه و درعین حال در قلب طویا مدفون می‌شود. باوجود این صحنه هنرمندانه، نیازی نیست که شاهزاده گیل هم در بیابان‌های اطراف بخارا دختری را گشته باشد:

عزم جزم کردم دخترک را بکشم. سحرگاه وقتی هنوز هوا تاریک بود شویش را به جستجوی خار و تراشه چوب فرستادم تا چاشنی فراهم آوریم. جوانک از مغولان می‌ترسید. نمی‌خواست زیاد از ما دور شود. با این حال حکم من آمرانه بود. دختر کیسه آردی را که به کمرش بسته بود باز کرد تا خمیر درست کند. من او را فرا خواندم. مثل بره‌ای به طرفم آمد. آنقدر مطیع بود که حال هر اربابی را بهم می‌زد. بی آن که فرصت نفس کشیدن به او بدهم، دهنه را تا دسته در قلبش فرو کردم. (ص ۱۸۶)

شباهت دو صحنه به هم آشکار است، با این تفاوت که برای قتل خواهر زاده میرزا انگیزه تعصب شدید و ننگ و نام درکار است، اما برای قتل این دختر هیچ انگیزه‌ای درکار نیست جز این تصور دور از ذهن و بیمارگونه که: «یک بار دیگر به فکر زن گُشی افتادم و این بار نه برای نجات پیر، که برای نجات خودم و شوهر دختر بود که اگر روی او کار می‌شد، شاید می‌توانست جنگجو بشود و اگر جنگجو نمی‌شد، حداقل به درد انجام کارهای کوچکتری می‌خورد.»! (ص ۱۸۵-۱۸۶) به طوری که می‌بینید این توجیه بسیار بی تناسب و غیرمنطقی است. حتا توجیه پیر و مراد شاهزاده گیل، از این هم

غیرمنطقی‌تر است : « آن کس که عشق را نمی‌شناسد نمی‌تواند بجنگد. برای جنگیدن احساس نفرت لازم بود و نفرت را کسی صاحب می‌شد که عشق را صاحب باشد ... » ! (ص ۱۹۱) و من باز نمی‌فهمم که چرا صاحب عشق باید الزاماً صاحب نفرت هم باشد و جنگجو را با عشق چکار؟

سراسر این داستان را ضد و نقیض‌های فراوان می‌انبارد که حاکی از آن است که نویسنده پُرشور و پُر حرارت با همه تخیل قوی و نیروی حادثه‌پردازی و هیجان‌آفرینی خود از تفکر منظم گریخته و بسیاری از علت‌ها را بی‌معلول و بسیاری از دلایل را بی‌مدلول گذاشته و بالعکس.

ممکن است گفته شود عالم تخیل با واقعیت فرق دارد و آن منطقی که برواقعیات حاکم است نمی‌تواند برتخیل حاکم باشد. اما باید بگویم که تخیل هم منطق خاص خود را دارد و این منطق بی‌مشابَهت با منطق واقعیات نیست، زیرا هیچ تخیلی نیست که ریشه در واقعیت نداشته باشد.

مسئله عشق نیز در این کتاب سردرگم می‌ماند. طوبا ابتدا به کسی می‌اندیشد که عیسانی به او هدیه کند. بعدها نیاگاه، این کس یا این توهم در قالب آقای خیابانی جان می‌گیرد. کسی که با یک بار ملاقات سالیانی از عمر طوبا را به خود مشغول داشته است. سپس گدا علیشاه نیز به صورت پیر و مراد در ذهن طوبا جای می‌گیرد. در همین حال شاهزاده گیل نیز حس اعجاب و تحسین او را بر می‌انگیزد و دست آخر شوهرش فریدون میرزا که فرزندان متعددی به طوبا ارمغان کرده است ناگزیر سقای عطش جسمانی او می‌شود. حضور این مردان در دنیای ذهنی طوبا حد و مرز مشخصی ندارد. نمی‌توان گفت کدام یک برای او ارزشمندترند یا دست کم کدام یک باوجوه اشتراک یا افتراقی که دارند حواس او را بیشتر به خود معطوف داشته‌اند طوبا از جوانی تا پیری هرچندگاه با امواج نیرومند یکی از این جذبه‌ها درکشاکش است.

آنچه مسلم است قصد اصلی نویسنده رمان نمایاندن ستمی است که برزن رفته و می‌رود و به نیروی تخیل قوی و قلم شیرین و روان خود در ره یافتن به این مقصد با توفیق کامل رفیق بوده است. صحنه‌پردازی‌های ماهرانه و دقیق با همه طول و تفصیل نه تنها خواننده را خسته نمی‌کند بلکه بر اشتیاق خوانندش می‌افزاید.

خانم پارسی پور قبلاً نیز سگ و زمستان بلند را منتشر کرده بود که به نوبه خود بیش و کم همین گرمی و گیرایی را داشت و نیز همان دوگانگی مطالب که در طوبا و معنای شب آشکار است در آن کتاب نیز به چشم می‌خورد. بر روی هم

باید این دوگانگی را چنین توجیه کرد: آمیزه‌ای از تخیلی که در فضای عینی می‌توان مشابه آن را به چشم دید با تخیلی که اگر چه حوادث جزئی آن منطبق با واقعیت است، کلیات آن در یک فضای گسترده و غیرواقعی ترسیم می‌شود و لیلا و شاهزاده گیل قهرمانان این تخیل هستند و اگرچه در متن اصلی داستان طویا جای گرفته‌اند و با آن درآمیخته‌اند می‌توانند جدا از آن داستان زیبای دیگری را به وجود آورند. شاید خانم پارسلی بور خواسته باشد با درهم آمیختن این دوشیوه رنگ تازه‌ای به سبک نگارش خود بدهد.

با همهٔ بحثی که در جزئیات کردیم از نظر کلی خواننده در برابر اثری قرار می‌گیرد که از ابتدا تا انتها همهٔ حواس او را به خود مشغول می‌دارد و از دست نهادن آن مشکل به نظر می‌رسد. نویسنده یقیناً توانسته است در ادبیات معاصر ایران جای مشخص و متمایزی را به خود اختصاص دهد و افتخاری برافتخار زنان بیفزاید .

مفهوم سنت در موسیقی معاصر ایران

اطلاق صفت سنتی به برخی از انواع موسیقی به حدی متداول شده که انگار معنای آن برای همگان روشن است. صفت سنتی را - علی رغم این که مفهومی است غربی - بدون رعایت احتیاط، در خصوص فرهنگ های غیر غربی به کار می‌برند. در این فرهنگ‌ها، تعبیری برای بیان مفهوم "سنتی" به معنای غربی آن وجود ندارد، مگر آن که تعبیر را اخیراً از فرهنگ‌های غربی به عاریت گرفته باشند و حتی در چنین مواردی نیز لفظ سنت نه الزاماً معنای دقیق غربی آن را دارد و نه مصادیق و موارد استعمال آن را.

آن چه که در کاربرد واژه سنت بیشتر اسباب زحمت می‌شود ارزشگذاری تلویحی یا تصریحی آن است. تا این اواخر از لحاظ تاریخ نویسان و کارشناسان موسیقی قومی آثار هنری ارزنده "آن‌هائی بودند که قبل از تأثیرگذاری تجدید بر روی هنرهای قومی وجود داشتند. این تاریخ نویسان، فرآورده‌های هنری اخیر را به منزله انوار رنگ پریده افتخارات گذشته و همچون متاعی نامرغوب و بی اصل و نسب تلقی می‌کردند.

* استاد موسیقی شناسی در دانشگاه استراسبورگ فرانسه. این مقاله نخست به زبان انگلیسی در کنفرانس سالانه انجمن مطالعات خاورمیانه در نوامبر ۹۹۱ در شهر واشنگتن ارائه شد.

من، سالهای سال با نوازندگان ایرانی ای که هنرشان را به صفت "سنتی" موصوف می‌کردند محشور بودم و با آنان در دفاع از نوعی تصور از سنت و نوعی خاص از موسیقی همداستان شده بودم. در دهه ۱۹۷۰ قضایا هنوز ساده به نظر می‌آمد. به نجات میراث سنت از نیستی به حدی توجه می‌شد که مجال اندیشیدن درباره مفهوم سنت و تجدد و آینده نبود. اما تدارک بینندگان این "آینده"، یعنی موسیقی امروز، در واقع همان نوازندگان سنتی آن دوره اند و باید گفت که الحق وظیفه خود را به شایستگی انجام داده‌اند و میراثی را که به آنها رسیده بود ضایع نکرده‌اند. این نوازندگان، موسیقی آخرین استادان فن را بر روی نوا ضبط کرده‌اند، راهنمایی‌های آنان را شنیده‌اند، اسرار نواختن و ساختن افزارهای موسیقی را باز یافته‌اند، فلسفه و زیباشناسی موسیقی ایرانی را تصریح کرده‌اند و شنوندگان تازه‌ای را تربیت نموده‌اند. تمام نوازندگان امروز مدیون کوششهای آنها هستند.

اما امروز زمانه عوض شده و مسائل تازه‌ای مطرح گشته است. به این جهت به نظرم مهم آمد که از نوازندگان ایرانی پیروم که حالا، در مقابل دگرگونی‌هایی که پیش آمده، کلمه سنت از لحاظ آنها چه مفهومی می‌تواند داشته باشد؟ لازم است که پیش از ورود در مطلب، صفت سنتی را تا آنجا که به موسیقی ایرانی مربوط میشود مورد بحث و سؤال قرار دهیم.

اولین مطلبی که به چشم می‌خورد این است که با توجه به تنوع و تحرک گرایش‌های موسیقی ایران، امروزه مفهوم واژه "سنتی" قدری متزلزل به نظر می‌آید. چند قرن به عقب برگردیم. در فاصله بین قرن شانزده و نوزده، ابزارهای موسیقی تغییر کرد و فرم‌های موسیقی و ادوار ضربی (سیکل ریتیک) در ایران از میان رفت. در حالی که بخشی از این فرم‌های موسیقی و ادوار ضربی در آسیای مرکزی و در ترکیه باقی مانده‌اند، دستگاهها و مقامها و ساختار موسیقی دگرگونه شده‌اند. در حوالی سال ۱۸۵۰ مکتب جدیدی در موسیقی به وجود آمد که خاستگاه آن روشن نیست. این مکتب نوظهور به یک سنت تازه با ردیف‌های جدیدی تبدیل شد که هنوز هم رواج دارد. اما از بیست یا سی سال پیش به این طرف و خصوصاً از انقلاب به بعد ناظر دگرگونی‌های عمیقی هستیم که نخست به سبب جذب فرهنگ غربی و سپس جریان تجدید حیات فرهنگ بومی و داخلی به وجود آمد.

تاریخ شاهد گسیختگی‌های دیگری نیز در جای‌ها و عهدهای دیگر است. مثلاً موسیقی صفوی همان موسیقی‌ای نبوده است که در زمان مراغی در قرن

چهاردهم رواج داشته است. بامعیارهای غربی اطلاق صفت سنتی، به آن نوع موسیقی که بدون پارگی و شکستگی از ماشو تادبوسی ادامه یافته است موجه‌تر جلوه می‌کند تا چسباندن این صفت به موسیقی ایرانی. چگونه می‌توان موسیقی‌ای را که فرم‌ها و سبک آن در قرن نوزدهم یکسره دگرگونه شده و تحول آن به نحوی بسیار سریع ادامه دارد موسیقی سنتی خوانند؟ اما در این مورد، اظهار نظر کردن حق ما نیست. اخذ تصمیم با خود ایرانیان است. اما آنها بر چه پایه و اساسی یک موسیقی را سنتی یا غیر سنتی می‌نامند؟

ارزیابی تغییرات

در گذشته برای ارزیابی تغییرات وسایل عینی در دست نبود. موسیقی‌ها از میان می‌رفتند و به فراموشی سپرده می‌شدند و دانستن این که شصت سال پیش از این در عرصه موسیقی چه می‌گذشته است کار دشواری بود. از این رو و از لحاظ نظری به دنوع عقیده می‌شود گرایش یافت: اول آن که در گذشته نیز موسیقی به روال کنونی آن بود و دوم آن که یقیناً نوپردازی در کار بوده است.

امروزه قراین دقیقی از ایام گذشته در دست است. علاوه بر رساله‌های قدیمی که دیگر مطابقتی با آن چه امروز ساخته می‌شود ندارد، موسیقی‌های ضبط شده از آغاز قرن نیز باقی مانده است. اختلاف میان میرزا حسین قلی و فرهنگ شریف (با ۶۰ سال فاصله) به قدری قابل ملاحظه است که اختلاف میان شوین و دبوسی را به یاد می‌آورد. البته ارزیابی و قضاوت در این باره امری کاملاً ذهنی و شخصی است و همیشه می‌توان اظهار عقیده کرد که این دو موسیقی از لحاظ عمق قضیه موسیقی واحدی هستند و یا این که کاملاً متفاوتند. واقع این است که کلیه موارد متشابه و متفاوت را می‌توان ثبت کرد. اما این اختلافات می‌توانند در سطح فونتیک (صوتی) بمانند و نه در سطح فونمیک (یعنی سطح تمیز دادن اصوات متشابه و متفاوت). کارشناسان خواهند گفت این دو چیز متفاوتند در همان حال که چیز واحدی هستند. درست مثل اظهار نظر کارشناسان درباره دو اجرای مختلف توسط یک نوازنده. به این ترتیب درک و دریافت تغییرات فرع بر تصمیم و اختیار شخصی و فردی است.

نبود اتفاق نظر

در این جا این سؤال پیش می‌آید که عقیده عمومی درباره دگرگونی (یا عدم دگرگونی) که از ۸۰ سال پیش به این طرف ظاهر شده چیست؟ و

به طور کلی تر دگرگونی یا تداوم خود دارای ارزش ذاتی اند یا نه؟ و بالاخره آیا وحدت رأیی در این باره وجود دارد؟

تأملی سریع در این زمینه نشان می‌دهد که در ایران عقاید بسیار متفاوتند و وفاق و اجماعی در این باب وجود ندارد. و این‌گونه اختلاف عقیده‌ها مایه بحث و فحص در نشریات فرهنگی است و مناقشه هم در این خصوص سابقه ای دیرینه دارد یعنی مربوط به زمانی می‌شود که دوستاناران موسیقی نوپردازی‌های وزیری را رد می‌کردند و سماعی به صورت رئیس اداره رادیو سیلی می‌نواخت و استادان طراز اول موسیقی از صحنه بیرون رفتند و میدان را برای موسیقی جدیدی که سرانجام به اسم "موسیقی کلاسیک" ایرانی" معروف شد و از موسیقی سنتی که به آن "ایرانی" می‌گفتند متمایز بود خالی کردند. بقیه این داستان مشهور است: یعنی داریوش صفوت "مرکز حفظ و اشاعه موسیقی سنتی ایران" را تأسیس کرد. سنت دوباره ظاهر گشت، اما نتیجه این شد که به اختلاف نظرها دامن زد. سایرکارشناسان می‌توانستند هنرمند نامداری را به این بهانه که ردیف سنتی را نمی‌شناخت و یا این که تکنیک ابزاری وی ضعیف می‌نمود رد کنند. اما امروزه تجدد خواه ترین آنها بسیار خوب ردیف را می‌شناسند و چابک دستی هنری آنان سر به آسمان می‌ساید.

اما اولین مسئله‌ای که مطرح می‌شود این است: درغیاب اتفاق نظر و اجماع آیا می‌توان از سنت سخن گفت؟ زیرا که سنت عبارت از چیزی است که همه درباب آن رأی واحدی دارند و محل مناقشه واقع نمی‌شود. دراین خصوص، عقاید را به دو دسته می‌توان تقسیم کرد.

الف) سنت پردازانی که کاردندان و کارشناسان و طرفداران سبک قدیم، متفقاً مدافع آنان هستند.

ب) تجددخواهانی که سنت را هم می‌شناسند ولی از آن فاصله می‌گیرند. هنرمندان دسته ب خود را سنت جو نمی‌دانند و مطرود افراد گروه الفند، اما با این وصف، مورد قدردانی مردم - و حتی گاه جماعتی عظیم از مردم - قرار می‌گیرند و حتی شاید بتوان گفت که افراد دسته ب مردم بیشتری را دور خود جمع می‌کنند تا هنرمندان دسته الف. بنابراین باتوجه به این که گروه ب درعین حال هم صاحب صلاحیت و هم مقبولیت درمیان مردم است آیا باید آن را به عنوان نمایندگان سنت یا نمایندگان مرحله جدیدی از سنت تلقی کرد؟ و یا شاید افراد دسته ب چیز دیگری هستند؟ و دراین صورت کلمه سنت چه معناتی دارد؟ و آیا بهتر نیست که همانند مورد موسیقی غربی، از موسیقی

قدما و موسیقی جدیدی هاصحبت کنیم، و درعین حال بپذیریم که قدیم و جدید هر دو در ایجاد تحول اجتناب ناپذیر سهیم هستند؟ و آیا درواقع، همیشه در ایران وضع به همین منوال نبوده است؟ وقتی که علی اکبر به دربار ناصرالدین شاه آمد شاید که نوازندگان قدیمی‌ای هنوز حیات داشتند که از پایان گرفتن موسیقی "نوبه" و "پیشرو" و "بسیط"، و ریتم‌های ۲۴ ضربی و ۳۲ ضربی و جز آن شکایت می‌کردند؟ آیا یک سنت من درآورده، یک سنت اختراعی جدید در حال پای گرفتن بود؟

اما اگر فرض کنیم که مفهوم سنت معنایی خاص خود دارد در همان حال که دگرگونی‌ها هم اجتناب ناپذیر و حتی مطلوب اند، تازه سؤالات دیگری مطرح می‌شود: تا چه حد می‌توان یک موسیقی را عوض کرد بدون این که خصوصیات سنتی خود را از دست بدهد؟ این خصوصیات کدام است؟ و اگر درحق یک هنرمند داوری ای بشود، این داوری باید فقط بر مبنای ضوابط شناخته شده و بنابراین بر اساس معیارهای قدیمی و سنتی باشد. درچنین صورتی هنر دچار توقف و فقدان حرکت خواهد شد. چیزها همه با گذشت زمان عوض می‌شوند اما آیا موسیقی باید تغییر ناپذیر باقی بماند؟

اما اگر داوری بر مبنای معیارهای صوری انجام نگیرد، مفهوم سنت بر اساس چه چیزی می‌تواند پی‌ریزی شود؟ بر اساس یک زمینه فرهنگی موسیقی؟ یک نوع روح موسیقی؟ یا یک نوع جهان بینی؟

حال فرض کنیم که در واقع موسیقی ایرانی به مرحله تازه ای وارد شده است. مرحله ای که در آن لفظ سنت معنی خود را از دست داده است. در این صورت کار ما آن خواهد بود که آن چه را که دچار دگرگونی شده تعریف کنیم. تعریف آن چه که در عرصه «فرم» دستخوش تغییر شده کار آسانی است. اما آن چه را که در اندیشه و جهان‌نگری (weltanschauung) و فرهنگ ایرانی تغییر پذیرفته باید به قید تعریف بکشیم.

در مرحله دوم، مقایسه کردن این قرائن با قرائن تجدد در غرب واجد اهمیت است. در واقع تصور بر این است که تجدد یک اختراع غربی است، اما آیا روشهای متجدد بودن لااقل از لحاظ یک هنرمند متفاوت و متعدد نیستند؟ و بعد از تجدد چه خواهد آمد؟ آیا دوباره سنت پیدا خواهد شد؟ یا این که مرحله مابعد تجدد ظاهر خواهد گشت؟ این‌هاست پرسشهایی که به هر تقدیر روزی باید طرح شود.

ریشه ها و معانی ضمنی سنت و سنتی

مبداء حرکت ما مفهوم کلمه سنت بود و مراد ما از موسیقی سنتی ایران، موسیقی ای است که جوهر آن یکسره با بعضی موسیقی‌های دیگر متفاوت است. اما اگر به قضیه از نزدیک بنگریم این پرسش را می‌توانیم مطرح کنیم که آیا این فرنگی‌ها نیستند که مفاهیم مخصوص موسیقی خود را به موسیقی ایرانی اسناد داده‌اند.

مفهوم سنت در اسلام وجود دارد. و غرض از آن سنت فرزانه واری است که حامل اقوال و سیره پیغمبر است. اما ما در ایران شیعی هستیم و نه در خانه اهل سنت. شیعه هم سنن خاص خود را دارد که به ائمه اطهار میرسد ولی در شیعه هم دو مکتب وجود دارد که اخباری و اصولی یعنی اهل پوست و ظاهر و اهل مغز و باطن باشد. در آخر قرن هجدهم علمای اصولی اهل تفسیر و تأویل بودند که پیروز شدند و تا ابتدای عصر جدید دوام آوردند.

اما برگردیم بر سروسیمیقی. تاکید بر این نکته اهمیت دارد که واژه "سنتی" اولین بار در دوره های اخیر پیدا شد و بار آن، بدون تردید، ابلاغ یک مفهوم غربی بود. شاید هم که اروپائی‌ها بدون این که نظر ایرانیان را جویا شوند این واژه را به کار بردند. (این را هم بگوئیم که واژه "سنتی" فقط در ایران به کار گرفته می‌شود. در آسیای مرکزی می‌گویند عنعنوی یا خلقی یا مقام و در ممالک شمال آفریقا می‌گویند تقلید به معنای مثبت کلمه) خلاصه پیدا شدن کلمه سنت حاکی از آن است که دونیروی متضاد با "سنت" یعنی تجدد و دگرگونی قبلاً مستقر شده بوده‌اند.

سپس در عرض بیست سال معنی واژه سنت تغییر یافت و واژه "اصیل" به جای سنت به کار برده شد. واژه "اصیل" در غرب هم از ۲۰ سال پیش به این طرف متداول گردید. سرانجام کلمه دیگری پیدا شد که مفاهیم سنتی و اصیل و غیر آن را در برمی‌گرفت و آن کلمه "ملی" بود. از آن جا که معنای هر کلمه‌ای در تضاد با کلمه دیگری روشن می‌شود، باید تصریح کرد که واژه اصیل که معرف عالی‌ترین و ثابت‌ترین صورت یک موسیقی است در مقابل واژه مبثذک واقع شده است که صفتی است طعنه آمیز. صفت اصیل را به موسیقی عامه مردم می‌توان اطلاق کرد برخلاف صفت سنتی که به ندرت به موسیقی عامه مردم اطلاق می‌شده است.

صفت "ملی" نیز که از لفظ ملت مشتق شده اختراعی جدید و مربوط به آخر قرن نوزدهم است. این کلمه با این که منشاء مذهبی داشته، طنین و

انعکاس آن کاملاً غیر دینی (دین رسته؛ لائیک) بوده است. واقعیت این است که در پشت مفهوم زیبای "سنتی" مفهوم بسیار نیرومند "ناسیونال" پنهان شده. وظیفه موسیقی هنری ایران همانند زبان فارسی گردهم آوردن و یکی کردن قاطبه افراد ملت ایران، قطع نظر از تعلقات نژادی و دینی آنها بوده است. باوجود آنکه موسیقی سنتی حساب خود را از موسیقی‌های منطقه‌ای و محلی که در عداد فولکلور محسوب می‌شوند جدا می‌کرده «گوشه» هائی از موسیقی‌های محلی (چون بختیاری، شوشتری، بیدگانی و غیره) را در متن خود ادغام می‌نمود. تمام این کوشش‌ها در عهدی انجام می‌گرفت که موسیقی ایرانی اعتبار خود را در خارج از مرزها از دست داده بود و در استانبول و کابل موسیقی ایرانی را مثل سابق نمی‌نواختند. یکی از خصوصیات غریب عبارت "موسیقی سنتی ایرانی" این است که آن چه را که ما در غرب موسیقی می‌نامیم شامل نمی‌شود، زیرا لفظ سنتی در موسیقی ایرانی فقط به موسیقی هنری اطلاق می‌شود و انواع موسیقی عامه مردم را در بر نمی‌گیرد. با این همه، بسیاری همین نغمه‌های عامه مردم را اصیل می‌نامند. به عبارتی دیگر، آن چه سنتی و غیرجدید (غیرمدرن) نامیده می‌شود ناشی از تقلید آن به ناسیونالیسم است. از هنگامی که لفظ ملی یا ایرانی را به همه موسیقی‌هائی که از مقوله فولکلور و موسیقی قدیم نیست اطلاق کردند قضایا روشن‌تر شد. اصطلاح "موسیقی فرانسوی" یا "موسیقی آلمانی" دیگر ابداً قابل اطلاق به پیربولز (Pierre Boulez) یا اشتوک هائوزن (Stockhausen) نیست. اما تعبیر «موسیقی ملی ایران»، هنوز بامعنا است. یکی از تعاریف کلمه اصالت که در تمام بحث‌ها مطرح می‌شود این است: اصالت یعنی خلوص و آلوده نبودن به هیچ عنصر بیگانه، یا به عبارت دیگر آلوده نبودن به هیچ عامل غیرایرانی. واژه ایرانی در این جا به معنای سیاسی آن است و همه ایرانیان خارج از ایران را از محدوده خود بیرون می‌گذارد (مانند افغانی، تاجیکی، و غیره) اما ترک و ترکمن و عرب زبان ایران را کم و بیش از خود می‌داند. بنابراین اصول، موسیقی قدیم ایران نه اصیل بود، نه سنتی و نه ملی، زیرا میان همه جوامع خاورمیانه مشترک بود. به علت همین ملاحظات مربوط به اصالت نژاد، ترک‌های بعد از دوران عثمانی نیز خواستند موسیقی هنری خود را از بین ببرند، چون آنرا غیر ترک یعنی ممزوجی از موسیقی یونانی و عرب و ایرانی می‌پنداشتند.

من از این جا شروع کردم که با روش‌های گوناگون، مفهوم سنت را مورد

بحث قرار دهم . اکنون باید مفهوم سنت را با مفهوم تحول و تغییر مقابله و مقایسه کنم زیرا که در فرهنگ موسیقی غربی این دو مقوله به نظر متضاد می‌آیند. برای روشن تر دیدن قضیه بنای کار را بر این گذاشتم که ساعت‌های دراز بحث و گفتگو با موسیقی دانهای ایرانی با گرایش‌های گونه‌گون را که همگی در شناخت عمیق ردیف موسیقی قدیم ایران اشتراک داشتند ضبط کنم . نکات اساسی زیر تنها به بخش کوچکی از آن گفتگوها و مباحث مربوط می‌شود.

تعاریف نوازندگان سنتی

عبارت موسیقی سنتی که منحصرأ به موسیقی هنری ایرانی اطلاق می‌شود واجد طیف یا حوزه‌ای است با شبکه‌ای از ویژگی‌ها و مشخصات. در تعاریف مختصری که اشخاص طرف صحبت من به دست داده‌اند، سنت هرگز به معنای یک پدیده پیش پا افتاده و یا چیزی که قابل انتقال باشد مطرح نمی‌شود. سنت، تلویحاً یا تصریحاً مقید به ارزش‌ها یا معانی است که در گفتگوها به چشم می‌خورند. این ارزش‌ها و این ویژگی‌های مشخص عبارتند از : سابقه، قدمت، سماعی بودن، انتقال بلا واسطه از استاد به شاگرد و مرجعیت استادان و به ویژه استادانی که خود بنیادگزار و مؤسس بوده‌اند. اما این نکته را هم باید گفت که ویژگی‌های یاد شده چون در خود دارای تناقض‌هایی هستند مفهوم سنت را کاملاً روشن نمی‌کنند.

قدمت

هرچند که همه بر سر معیار قدمت - به عنوان تعریف فنی سنت موسیقی - اتفاق نظر دارند، اما به نظر نمی‌رسد که کسی سنت موسیقی را صرفاً به علت قدمت آن سنت بداند. بعضی قدمت موسیقی ایران را به باربد و برخی به اعصار باستانی می‌رسانند. به این گونه ملاحظات در باب تاریخ قدمت موسیقی ایرانی نباید قناعت کرد زیرا روشن است که هرچقدر هم درگستره تاریخ ایران به عقب برگردیم باز کسانی را می‌یابیم که به کار موسیقی پرداخته باشند . مردمان واقع بین کسانی هستند که قدمت موسیقی سنتی ایران را یا هزارساله می‌بینند و یا متعلق به قرن نوزدهم . واقعیت این است که همه این تعریف‌ها درست اند. از یک طرف گفته می‌شود که موسیقی ایران بسیار قدیم است و از سوی دیگر می‌گویند که این موسیقی دستخوش تغییرات شده است . ردیف

موسیقی ایرانی حداکثر به ۱۵۰ سال پیش برمی‌گردد و همه این نکته را می‌دانند، اما به شکلی دیگر قدمت این موسیقی لااقل به ۸۰۰ سال پیش هم می‌رسد.

مرجعیت

همه نوازندگان ایران بمرجعیت استادان خود تأکیدی از سر احترام دارند. ریشه موسیقی کنونی ایران به میرزا عبدالله و پیشتر از او به علی اکبر (اواسط قرن نوزدهم) می‌رسد. نوازندگان ایران به درستی منقولات انتقال دهندگان سنت موسیقی اطمینان دارند و معتقدند که آنها ردیف را مقلوب و فاسد نکرده‌اند. اما از سوی دیگر مرجعیت و اعتبار استاد یکی از شرایط مهم و لازم برای وارد کردن عناصر تازه در ردیف سنتی به شمار می‌رود. فقط استاد مسلم مجاز به نوآوری در موسیقی است. بنابراین اگر استادان موسیقی چیزی را عوض کرده‌اند در جهت بهتر کردن موسیقی ایرانی بوده است.

اصالت

عالی‌ترین ارزش‌ها اصالت است که با کیفیت و ذوق ارتباط دارد و منشاء آن تجربه باطنی و عوالم وصف ناکردنی است. سنت به مثابه عادت از سنت به منزله اصالت دقیقاً قابل تفکیک است. چیزی می‌تواند سنتی باشد اما اصیل نباشد و برعکس، یک چیز اصیل الزاماً سنتی نیست. در میان صفات قدمت و اصالت واژه "ریشه" به کار گرفته می‌شود که مفاهیم بنیاد و قدمت و مداومت و علاوه بر آن عمق باطنیت و عوالم درونی و مناطق پنهان و سرانجام زمین و سرزمین و میهن، همه را در عین حال در بر می‌گیرد.

اصالت را به دو شکل بی‌توان تعریف کرد: اصالت سطحی و افقی که با زمین و کشور و فرهنگ مرتبط است و اصالت آسمانی و عمودی که با عوالم متعالی و معنویت و دین و عواطف عالیه سر و کار دارد. به همین ترتیب دونوع عدم اصالت وجود دارد: یکی عدم اصالتی که از خارج از سرزمین ایران ناشی می‌شود و دیگری عدم اصالتی که اصولاً از تقلید بر می‌آید. از سوی دیگر، اختراع و ابداع از مختصات گریز ناپذیر اصالت است. به هر روی اگر اصالت مترادف سنت به حساب آید نتیجه غریب زیر حاصل می‌شود: مفهوم سنت برخلاف مفهوم عادت، مخزن و پنهانگاه نیروی آفرینندگی و ابداع بکر است. به این ترتیب می‌بینیم که نقطه حرکت ما تعریف خاصی از سنت بود و در آخر کار دقیقاً به متضاد و عکس این تعریف رسیدیم.

دگرگونی ها

برای بعضی محرز است که ردیف سنتی موسیقی ایران از زمانی وجود داشته که دست تاریخ به دامان آن نمی‌رسد و به عبارت دیگر هیچگاه آفریده نشده و به این اعتبار دگرگونی پذیر نیست. اما اکثریت را اتفاق رأی بر این است که نوازنده باید از سرمشق‌های موجود الهام گیرد تا موسیقی تازه بیافریند. حال چه به شکل بدیهه نوازی باشد و چه به صورت تصنیف و تألیف. به این ترتیب امکان پدیدآوردن دگرگونی‌ها در بطن سنت وجود دارد.

اما ماهیت این دگرگونی‌ها چیست؟ هنرمند باید موسیقی را ملکهٔ باطن خود کند. او نه تنها خود را با لحظهٔ نواختن موسیقی همساز می‌کند بلکه خود را با زمانه و عهدی که در آن زندگی می‌کند نیز منطبق می‌سازد و نه فقط با شنوندگان همدم می‌گردد بلکه با عامهٔ مردم نیز همراه می‌شود. سبک او نشر می‌یابد، تقلیدگران را الهام می‌بخشد و به تحول موسیقی خط سیر می‌دهد.

سنت، یعنی استادان و جماعت دوستداران موسیقی، این تغییرات را فقط به میزانی محدود می‌پذیرند. بنا بر این، تغییرات بسیار بزرگ در چارچوب ضوابط سنتی پذیرفته نمی‌شوند زیرا به چنین موسیقی‌ای دیگر نه اصیل می‌گویند و نه سنتی؛ به آن می‌گویند موسیقی ایرانی یا موسیقی ملی.

بنابراین باید ضوابط و حدود را تعریف نمود. چه چیزی است که تغییر می‌کند؟ و چه چیزی است که بدون تغییر باقی می‌ماند؟ و ضوابط این دگرگونی‌ها چیست؟ به بیان دقیق‌تر باید محتوا را از شکل و صورت تفکیک کرد. نوازندگان تقریباً همیشه به صورت توجه دارند و برای محتوا اهمیت کمتری قایل‌اند.

جوهر موسیقی ایرانی را کد نیست، اما دگرگونی و تغییر در درون و در ذات آن متحقق می‌شود. این اولین درجه دگرگونی است که حتی سنت پرداز ترین نوازندگان هم آنرا به چشم قبول می‌نگرند. البته این امر به این معنا نیست که تمام نوازندگان از این امکان موسیقی ایرانی بهره می‌گیرند و ابتکار و نوآفرینی خود را ظاهر می‌سازند. بعضی از نوازندگان به این که همان ردیف آموخته را همان طور که یاد گرفته‌اند بنوازند قناعت می‌کنند. اینان شاگردان یا مقلدانی هستند که به استاد خود وابسته‌اند و فقط قادرند نمایشگر صورت ظاهر سنت باشند و نه روح آن. نظر عمومی بر آنست که یک هنرمند اصیل نمی‌تواند مثل یک صنعتگر آن چه را که آموخته است بازنویسی کند بلکه باید صاحب خلاقیت باشد. اما این وحدت نظر در اصول نباید اسباب توهم شود

زیرا چنانکه دیدیم، عقاید هنرمندان گاه در دو مورد بسیار متفاوت است، نخست در تعریف قالب‌های نامبرده و دیگر در مورد حوزه جلوه‌گری خلاقیت. برخی مایلند هرطور شده قالب‌ها را بشکنند و با کلیه مظاهر سنت قطع رابطه کنند و از این رهگذر، خود را از دایره سنت بیرون کشند. اما اینان به هر حال مشتاقند که رنگ ملی‌شان به خوبی قابل تشخیص باشد و این جاست که اینان در واقع "سنت مدار" هستند یعنی علاقمند به مفهوم "روح ملی" (volksgeist). مسئله این است که اگر برخی از این نوازندگان بخواهند خود را به عنوان نمایندگان سنت جدید معرفی کنند دیگران این امتیاز را از آنان دریغ می‌کنند و آن‌ها را فقط در زمره "ملی" ها می‌شمارند.

نخستین ضابطه برای پذیرفته شدن تغییرات در موسیقی، اجماع موسیقی شناسان و سپس اتفاق نظر عامه است. با مرجع معتبر و پذیرفته شده است که در این باره داوری کند. یکی از ضوابط مهم این است که دگرگونی از درون آید و نه از برون. هنرمند نوآفرین باید نسبت به صورت‌های سنتی موسیقی معرفت کامل داشته باشد و نوپردازی‌اش باید از درون منظومه موسیقی ایرانی بترآید و ادامه دهنده صورت‌های پیشین موسیقی ایرانی باشد و در هر حال از سنت‌های بیگانه عناصری را به عاریت نگیرد. خود این مداومت چه در تکوین صورت و چه در امر انتقال، تعریف دیگری از لفظ سنت به دست می‌دهد.

پانویسها:

۱. Guillaume de Machaut شاعر و نوازنده فرانسوی (۱۳۰۰-۱۳۷۷م) و یکی از بنیادگزاران مکتب پولیفونی در موسیقی.
۲. Claude Debussy آهنگساز فرانسوی (۱۸۶۲-۱۹۱۸) که از نوپردازان در زبان موسیقی بود. مترجم.

* ترجمه و تلخیص مقاله از ب. نادرزاد

نقد و بررسی کتاب

جان والبریج

دانش و اشراق: تحقیق درباب حکمت الاشراق سهروردی

Hossein Ziai, *Knowledge and Illumination: A Study of Suhrawardi's Hikmat al- Ishraq*, (Brown Judaic Studies, No. 97; Atlanta, Scholars Press, 1990.)

حکمت اشراق شیخ اشراق شهاب‌الدین یحیی سهروردی توجه فراوان اهل فلسفه و عرفان را در دو دهه گذشته به خود جلب کرده است. پیشاهنگ تفسیر افکار سهروردی هانری کربن است. این پژوهشگر افکار باطنه ایرانی بخش‌های بزرگی از آثار سهروردی را به چاپ رساند، و یک جلد از کتاب خود به نام *در اسلام ایرانی* را به وی اختصاص داد. بیشتر نویسندگان دیگری که به زبان‌های غربی درباره سهروردی نوشته‌اند از آثار کربن الهام گرفته‌اند، که از مشاهیر آنان سیدحسین نصر است.

اگرچه بیشتر این کارها ارزشمند و جالب توجه است، اما در محدوده علایق مشخص و تفسیرهای خاص کربن دورمی‌زند، و کربن بیش از آنکه پژوهشگری عینی باشد بازیگری است طراز اول در نوعی سنت فکری که خود آن را بررسی کرده و به ذوق خود پرداخته است. اوسهروردی را حلقه‌ای در سلسله «حکمای الهی و ائمه» می‌دید، سنتی عرفانی که به نظرمی‌رسید انواع گوناگون

تفکرابه یکدیگر پیوسته است. در نظر او سهروردی عمدتاً احیاگر سنت روحانی پیش از اسلام می‌نمود، و از این رو کربن باشوق و شور درباره فرشتگان زرتشتی که نامشان در معروف ترین اثر سهروردی یعنی *حکمت الاشراق* آمده، و درباره حکمت «مشرقیین» که ظاهراً در این کتاب مطرح شده بود، قلمفرسایی کرده است.

این‌گونه تحلیل، هر چند ارزشمند است، اما بخش بزرگی از نوشته‌های سهروردی را نادیده می‌گیرد، و از سنت تفسیر سهروردی که قرن‌ها حکمای ایرانی آن را پی گرفته بودند، جدایی می‌جوید. برای این حکماء اهمیت سهروردی بیش از هر چیز در شرح نظریه اصالت ماهیت بود. اگرچه تصویرهای رنگ رنگ *حکمت الاشراق* به حکمت و فرهنگ ایرانی راه یافت، بعدها حکمای ایرانی سهروردی را حکیمی می‌شمردند که مسائل حکمی را مطرح می‌کند، نه عارفی که در کار احیای یک سنت باستانی است. کربن و پیروان او این موضوع را نادیده می‌گرفتند که در باب نخست *حکمت الاشراق* امری منطقی است. از نشانه‌های روش و علایق کربن یکی هم این است که او در کار چاپ آثار سهروردی بخش‌هایی را که درباره منطقی و طبیعیات در کارهای دیگرش است نیاورده. کربن بنا را بر این گذاشته که این کارها از نظر روش مشتائی است و تنها وظیفه‌شان فراهم آوردن مدخلی است بر خرد برتر *حکمت الاشراق*. با آنکه نباید سهم عظیم کربن را در شناخت سهروردی که بزرگترین اثر آن شناساندن این حکیم بزرگ به غربیان و در اختیار نهادن عمده آثار او به صورتی منقح بود ناچیز شمرد، باید گفت که علایق او از محدوده برنامه فلسفی خود او تجاوز نمی‌کرد.

حسین ضیائی در «بیبل» و «هاروارد» فلسفه اسلامی خوانده، و در دانشگاه‌های تهران، «براون»، و «اوبرلین»، و نیز در دانشگاه کالیفرنیا در لوس آنجلس تدریس کرده است. تمرکز اصلی پژوهش‌های او بر سهروردی و آثار اوست. او در ایران *انواریه هروی* را که تفسیری است فارسی بر *حکمت الاشراق* به چاپ رسانده، و نیز مهم‌ترین شرح بر *حکمت الاشراق* را که شرح *شهرزوری* است تصحیح کرده که به زودی در آمریکا به چاپ خواهد رسید. کتابی که در اینجا به نقد پرداخته‌ایم حاصل گسترش پایان نامه دکترای اوست.

اکثر بررسی‌های مربوط به افکار سهروردی شامل خلاصه‌ای از فرشته شناسی است در بخش دوم *حکمت الاشراق*. ضیائی در این اثر روش تازه‌ای در پیش می‌گیرد. او کار خود را با تحلیل دقیقی از روابط میان آثار عمده فلسفی

سهروردی آغاز می‌کند. از رسائل تمثیلی ویکی دواثر فرعی درمی‌گذرد، و توجه خود را معطوف به *تلویحات، مقاومات، المشارع و المطارحات*، و متن *حکمت الاشراق* می‌کند. یکی از مشکلات عمده در تحلیل سهروردی آن است که *حکمت الاشراق*، که به اتفاق آرا مهمترین اثر وی شناخته شده، از لحاظ شکل با آثار دیگر این حکیم تفاوت بسیار دارد. این تفاوت به ویژه در بخش دوم آشکار می‌شود که سهروردی نظریه «نورالهی» را به بحث می‌گذارد، موضوعی که موجب شهرت عظیم او در میان حکما شده است. سه اثر دیگر وی همگی به سبک رایج فلسفی در سنت حکمت اسلامی فارابی و ابن سینا نوشته شده است. در نتیجه نویسندگان امروز غرب دیگر آثار او را نادیده گرفته و بنا را بر این گذاشته اند که حکمت «اشراقی» در *حکمت الاشراق* مطرح شده است.

ضیائی به درستی چنین استدلال می‌کند که هرچهار اثر موضوعی واحد را در برمی‌گیرند، با اینکه از نظر تأکید بر مطلب و سبک نگارش با یکدیگر تفاوت دارند، یعنی هرچهار اثر حکمتی را می‌آموزند که به شیوه سهروردی حالت اشراقی دارد. سهروردی خود نیز در بسیاری جاها خواننده را به آثار دیگر خود ارجاع می‌دهد، و پیوند میان آثار خود را به وضوح می‌نمایاند. ضیائی استدلال می‌کند که در زندگی کوتاه سهروردی هرچهار اثر تقریباً همزمان نوشته شده و مرحله‌ای واحد، و ظاهراً نهایی، را در سیر تفکر وی تشکیل می‌دهد. از این رو نمی‌توان این آثار را به ترتیب تألیف مرتب کرد، و چنین گفت که یکی از آنها شکل تکامل یافته افکار مطرح شده در آثار دیگر است، و *حکمت الاشراق* بالاترین مرحله در سیر تفکر این حکیم را نشان می‌دهد. مهمتر از همه اینکه در بسیاری جاها افکار طرح شده در *حکمت الاشراق* را می‌توان با مراجعه به استدلالات و نظریاتی که در جاهای دیگر تکوین یافته درک کرد. به گفته ضیائی «حکمت اشراق سهروردی تنها به کتاب *حکمت الاشراق* محدود نیست.» (ص ۴)

دوّمین نکته بدیع در کار ضیائی تأکید اوست بر منطق. در *حکمت الاشراق* بخش کوتاهی هست در موضوع منطق که در آن «چند اصل بر شمرده شده که، گرچه معدود است، ولی برای سالک راه اشراق بسیار مفید به نظر می‌آید» (ص ۴۸). سهروردی چنین می‌اندیشید که مشائون - پیروان ابن سینا - بیش از اندازه بر منطق پا فشرده‌اند. با این‌همه، ضیائی دو نکته عمده در این صفحات می‌یابد: نخست ارائه نظر جدیدی در «تعریف» از دیدگاه فلسفه اشراقی، و دوم نقد نظر مشائون در مورد شناخت شناسی دانش. هر دو نکته برای درک ماوراءالطبیعه، چنانکه در بخش دوم و معروف تر *حکمت الاشراق* طرح شده ضرور است. چنین

روشی به شناخت شیئی چنانکه درخود هست منجر می‌شود، و اجزاء تعریف، و سرانجام خود شیئی، بی واسطه شناخته می‌شوند.

نظریه ارسطو درباره تعریف، به تعبیر حکمای یونانی و اسلامی، براین فکراستوار بود که تعاریف از ارکان علوم و استدلال علمی است. تعریفی که مشائون را به خود جلب می‌کرد "تعریف ماهوی" بود، یعنی آنگونه تعریف که متشکل از وجه تشابه کلی و وجه تفارق ماهوی باشد. به نظر ایشان چنین تعریفی ناقل دانش درباره ماهیت اشیاء بود. مثلاً وقتی می‌گوئیم «انسان حیوان ناطق است»، "حیوان" جنس، و "ناطق" فصل است. متأسفانه چنین تعاریفی را به دشواری می‌توان یافت و موضوع تحقیق ساخت. نمی‌توان به یقین گفت که فصل‌های دیگری در انسان وجود ندارد. و نیز این مسئله به‌جای خود باقی است که چگونه می‌دانیم که "ناطق" و "حیوان" چیستند. سهروردی چنین نتیجه گرفته بود که موضوع کسب دانش از راه جمع‌آوری حدها تلاشی است عبث، و به‌جای این نظریه مشائون درباره تعریف نظریه‌ای اشراقی را نشانند.

اوبراین عقیده بود که مقومات یک شیئی از خود آن شیئی تفکیک ناپذیرند، (ص ۱۰۸)، و نمی‌توان آن دسته از مقومات شیئی را که ذاتی است جدا ساخت. در عوض درکار تعریف اشیاء باید مقومات آنها را بر شمرد، و آنها را در روح شیئی تلفیق یافته دید. تعریف باید ما را به ادراک شیئی رساند. بر این اساس بود که سهروردی نظریه مشهور ابن سینا را در باره تقسیم علم به تصور و تصدیق رد کرد. مهمترین نوع دانش دانستن معنا بواسطه تعریف یا به تصدیق به قضیه نیست، بلکه دانستن بی واسطه از راه حضورشیی، در ذهن انسان است. همچنین، سهروردی این نظریه را که دانش از راه تماس یا وحدت با عقل فعال حاصل می‌شود رد کرد. ذهن داننده نیز چیزی است که درخود حضور دارد. از این رو شناخت شناسی سهروردی نهایتاً براساس نظریه خود آگاهی او استوار است.

این بحث رهنمون ما به دومین جنبه از تحلیل ضیائی است. سهروردی دربخش معروفی از منطق در حکمت الاشراق می‌گوید نظر مشائون به این نتیجه می‌انجامد که دانش ممکن نیست و دلیل آن این است که مشائون گمان می‌کنند که دانش با واسطه مفاهیمی همچون وجود میسر می‌شود، حال آنکه این ها خود چیزی بیش از ساخته‌های ذهنی نیستند. به علاوه، به دلیل محدودیت‌های نظریه مشائین درباره تعریف، برخی از انواع اشیاء را به‌گونه‌ای ناکامل می‌شناسیم. سهروردی نظریه معروف خود را درباره "علم حضوری" جانشین شناخت شناسی مشائی

می‌کند. اشیاء و کیفیت‌های ساده را مستقیماً می‌توان شناخت. رنگ سیاه را با دیدن آن می‌شناسیم، و هرگاه آن را ندیده باشیم هیچ تعریفی نمی‌تواند آن را به ما بشناساند. "یقین" در دانش را تنها می‌توان از راه دریافت مستقیم ماهیت شیئی به دست آورد. به همین دلیل سهروردی تقسیم بندی دانش را توسط ابن سینا به تصور و تصدیق نپذیرفت.

مرکزیت نظریه علم حضوری را در تفکر سهروردی در رویای مشهوری می‌توان دید که در آن ارسطو بر سهروردی ظاهر می‌شود. سهروردی سرگرم تفکر درباره "مسئله دانش" بوده است که به این رویا فرو می‌رود، و با آنکه در این رویا آنچه از همه معروف تر شده است این است که ارسطو به سهروردی می‌گوید عارفان وارثان اسلامی راستین حکیمان قدیم بوده‌اند، در حقیقت پیام اصلی رویا آن است که راه حل مسئله دانش را در "خود آگاهی" باید جست.

ضیائی بر آن است که فلسفه انوار سهروردی حاصل نظر او درباره دانش حضوری است. سهروردی از آنجا که نظری ارائه می‌دهد که بعدها به اصالت ماهیت معروف شد، این نظریه را که چیزی به نام وجود هست که بنیاد همه موجودات بر آن قرار گرفته رد می‌کند، و می‌گوید وجود خود ساخته ذهن است. در نظر او اشیاء مفرد، معین و منتزعتند، و جز اشیاء معین مفرد چیزی وجود ندارد. به علاوه اشیاء کمابیش در خود ظاهرند. از این قرار براوج جهان، آنسان که سهروردی آن را می‌بیند، شیئی است که از همه اشیاء ظاهر تراست، یعنی نورالانوار، خدای سهروردی. و این شیئی نوراست، چرا که مانند انوار طبیعی هم در خود ظاهر است و هم سایر اشیاء را ظاهر می‌کند. نورالانوار خود آگاهی ناب بیحد است. ضیائی از این موضوع به قلمرو آشناتر سلسله مراتب نور می‌رسد. نورالانوار نور دیگری از خود ساطع می‌کند، و همچنین الی آخر به شیوه معمول در میان نوافلاطونیان. هر نور شیئی واحد خود آگاهی است که سایر اشیاء را در جهان نظاره می‌کند. برای پیشگیری از این فکر که پس جهان به گمان سهروردی از نور تشکیل شده (چنانکه به زعم دیگر حکما از وجود تشکیل شده)، این نکته را باید متذکر شد که هر چیزی نور نیست. مثلاً هیاکل (اجرام) نور نیستند، چرا که در خود ظاهر نیستند.

نظر ضیائی درباره تفکر سهروردی آن است که این تفکر نه کلام است، نه عرفان، و نه از مقوله "حکمت شرقیه" چنانکه تاکنون پژوهشگران گفته‌اند. تفکر سهروردی نوعی تفکر ذوقی منظم است، و نادیده گرفتن عناصر منطقی و شناخت شناسی آثار سهروردی ناگزیر به تحلیل‌های ناقص و نادرست

می‌انجامد (ص ۲). بخش بزرگی از پژوهش‌های اخیر دربارهٔ سهروردی او را به صورت مبلغ خرد قدیم شرقی معرفی می‌کند. ضیائی با بنا گذاشتن کار خود بر بنیاد استوار تحلیلی از شالوده‌های منطقی و شناخت شناسی حکمت سهروردی خدمت بسزائی به روشن کردن درک ما از این حکیم و عارف بزرگ کرده است.

داریوش طلاتی

هنر موسیقی ایرانی

Jean During, Zia Mirabdolbaghi and Dariush Safvat
The Art of Persian Music,
 Washington, D.C.: Mage Publishers, 1991.

هنرموسیقی ایرانی کتاب جدیدی است از داریوش صفوت، ژان دورینگ و ضیا میرعبدالباقی که به زبان انگلیسی دربارهٔ موسیقی ایرانی نوشته شده است. بخشهای مختلف این کتاب بصورت مقاله‌های مستقل نوشته شده‌اند و در آنها مطالب بسیاری در رابطهٔ مستقیم یا غیرمستقیم با موسیقی ایرانی عنوان شده است. کتاب مقولاتی از قبیل موسیقی و موسیقیدان در جامعهٔ ایرانی، بررسی تاریخی موسیقی ایرانی، خصوصیات سبک و تئوری موسیقی ایرانی، تکوین ردیف، معرفی سازها، شعر و موسیقی، موسیقی و ماوراء طبیعه، ریشه آسمانی هنرها، موسیقی و خطاطی، موسیقی و نقاشی، مختصری از نظریات استادان و غیره را در برمی‌گیرد.

از جهت فرم و محتوا بخش‌های مختلف کتاب باهم بسیار متفاوت اند. بعضی بسیار ساده‌اند و برای مثال از پرسش‌ها و سوء تفاهم‌هایی که ممکن است برای افراد ناوارد در موسیقی پیش آید سخن می‌رانند، و برخی دیگر بسیار پیچیده‌اند و درک مافوق حسی و جنبه‌های عرفانی موسیقی را مطرح می‌کنند. رو یهمرفته می‌توان گفت که این کتاب با وجود نظریات و اطلاعات زیادی که در آن یافت می‌شود از بهم پیوستگی و انسجام لازم برخوردار نیست. اما تعداد زیادی عکس و مینیاتور زیبا از سازها، چهره‌ها و مجالس موسیقی که در لابلای متن گنجانده شده است کتاب را به صورت جئگی درآورده که خواننده می‌تواند با گشودن هر صفحه‌ای از آن در موضوعی سیر کند و به دانشی دست یابد.

ضمیمه کتاب یک صفحه لیزر (CD) از آثار موسیقیدانان قدیم و جدید ایران است بدین ترتیب: نی نوایی، تار موسی معروفی، آواز علی خان عارف، سه تار یوسف فروتن، تار یحیی زرنجه، سه تار سعید هرمزی، ضرب تنهای ضیا میرعبدالباقی، کمانچه اصغر بهاری، آواز پریسا به همراهی نی محمد موسوی، تار جلیل شهناز به همراهی ضرب حسین تهرانی، آواز حاتم عسکری به همراهی سه تار داریوش صفوت و سنتور داریوش صفوت به همراهی ضرب برونو کایا.

تعمق بیشتر در قسمت‌های اصلی این کتاب گرایش فکری مشخصی رامی نمایاند که بر مطالب پراکنده کتاب حاکم است و فرصت نگرش عینی و بی‌طرفانه به مقوله موسیقی ایرانی را، از زوایای مختلف، به‌خواننده نمی‌دهد. به گفته دیگر، اعتقادات مشترک نویسندگان کتاب باعث شده که تمام مطالب از یک دیدگاه بررسی شوند. ژان دورینگ در مقدمه کتاب می‌نویسد «ضیا [میرعبدالباقی] را ملاقات کردم و چون نظریات و برداشت‌های او از هر جنبه موسیقی ایرانی با نظریات و برداشت‌های من مطابقت داشت با او احساس همدمی کردم. توافق ما گذشته از عشقمان به موسیقی و هم مسلک بودنمان از لحاظ عرفانی...» (ص ۱۲) ظاهراً همدمی و هم مسلکی عرفانی میان نویسندگان کتاب از انگیزه‌های تألیف این اثر بوده است.

با آنکه داریوش صفوت فقط یک بخش از این کتاب را تألیف کرده است ولی به عنوان استاد و پیش‌کسوت دو مؤلف دیگر تأثیر عقایدش را در تمام کتاب آشکارا می‌توان دید. از همین رو در این بررسی بیشتر به معرفی او و مقاله‌اش در کتاب حاضر خواهیم پرداخت. تأثیر داریوش صفوت در موسیقی ایرانی کمتر بعنوان نوازنده و موسیقیدان و بیشتر بعنوان یک متفکر صوفی مطرح است. او با ریاست «مرکز حفظ و اشاعه موسیقی ایرانی» بین سال‌های ۱۳۴۷-۵۷ و نیز با استادی گروه موسیقی دانشگاه تهران در همین سال‌ها خط فکری و روش کاری را که مبتنی بر عقاید عرفانی و تئوری‌های خاص خود او بود در پیش گرفت و اکثر موسیقیدانان جوان آن زمان را به گونه‌ای مستقیم یا غیرمستقیم تحت تأثیر خود قرارداد. این زمان مصادف با دوره‌ای است در ایران که توجه به ادب، فرهنگ، فلسفه، سنن و بطور کلی افتخارات ایرانی بسیار شدید بود بدان گونه که حتی بسیاری از خارجی‌ان نیز برای تحصیل فرهنگ ایرانی به ایران رومی آوردند. ژان دورینگ موسیقیدان فرانسوی نیز در همین دوره برای فراگیری موسیقی ایرانی به ایران آمد. وی که یکی از موفق‌ترین پیروان مکتب

داریوش صفوت است صاحب تألیفاتی در زمینه عرفان و موسیقی ایرانی است و خود نیز در فرانسه در بین جمعی از ایرانیان و فرانسویان علاقمند به عرفان و موسیقی مقام پیش کسوتی دارد. به اشاره باید گفت دورانی که از آن نام بردیم یکی از مهمترین دوران تحول در موسیقی ایرانی است و باید در جای مناسب بررسی کاملی از آن برای روشن کردن موقعیت کنونی موسیقی ایرانی به عمل آید.

"درسی از استاد داریوش صفوت" مهمترین و آخرین بخش کتاب است که در آن نویسنده موسیقی را در رابطه با خلقت انسان و تأثیرش بر روان او مطرح کرده و قصد دارد با دلایل منطقی، فلسفی و فیزیکی معیارهایی جهانی و مطلق برای ارزیابی و سنجش موسیقی بدست دهد تا فرق میان موسیقی خوب از بد و مفید از مضر آشکار شود. صفوت پس از توصیف موسیقی بعنوان پدیده‌ای آسمانی که کلید اسرار الست بین خدا و انسان است، به بیان چند اصل کلی برای خواننده می‌پردازد. او معتقد است که هر مخلوق از دوضد تشکیل شده است چون علت و معلول، حرکت و محرک و غیره. به نظر او علمای عرفان ثابت کرده‌اند که چیزها از ورای ضدشان قابل درک اند و بر همین پایه او برای موسیقی نیز دوگونه متضاد قائل می‌شود: موسیقی طبیعی، یعنی آنچه که با طبیعت انسان تعادل ایجاد می‌کند و بنابراین مفید است و موسیقی مؤثر، یعنی آنچه که به درون انسان نفوذ می‌کند و از خود اثری به جا می‌گذارد. موسیقی مؤثر خود بر دینوع است: منفی و مثبت. خصوصیات مختلف موسیقی مانند شدت و ضعف صدا، وسعت صدا، کوک، فواصل پرده‌ها، ریتم، تکنیک و «حال» درهریک از دینوع موسیقی طبیعی و مؤثر درجدولی درکنار هم آورده شده اند(ص ۲۳۴). نتیجه ای که نویسنده ازاین بحث می‌گیرد این است که موسیقی ایرانی مشخصات «موسیقی طبیعی» را داراست و موسیقی غربی خصوصیات «موسیقی مؤثر» را. به عنوان مثال می‌گویید که شدت صوت که در موسیقی ایرانی از هفتاد دسیبل تجاوز نمی‌کند درحد طبیعی قرار دارد چرا که صدای بیشتر از هشتاد دسیبل برای گوش انسان آزار دهنده و غیرطبیعی است. از همین رو، شدت صوت که در موسیقی غربی در ارکستر بزرگ به صد دسیبل می‌رسد از حد طبیعی خارج می‌شود و درحیطه مؤثر قرار می‌گیرد. همچنین، به نظر صفوت وسعت صوت که در موسیقی ایرانی از هفتاد هرتز تا هزار هرتز است در محدوده طبیعی واقع شده حال آنکه در موسیقی غربی وسعت صوت که از شانزده هرتز تا شانزده هزار هرتز است از حد طبیعی خارج است. دراین بخش،

دیگر خصوصیات موسیقی نیز بهمین صورت تشریح می‌شوند و در پایان در دستورالعملی برای موسیقی دانان به نکته هائی اشاره می‌شود که با رعایت آن موسیقی می‌تواند متعادل، دور از تقلید، مفید و طبیعی گردد.

بحث در مورد صحت فلسفه دوگانگی موسیقی و تقسیم بندی آن به دو نوع طبیعی و مؤثر، آنطور که در این کتاب مطرح شده، از حوصله این نقد خارج است. در این جا فقط به این نکته اشاره می‌کنیم که می‌توان در درستی بعضی از شواهد علمی و فیزیکی ارائه شده در این مقاله تردید روا داشت. امروزه با وجود دستگاههای صوتی و امکان ضبط موسیقی، غالباً شنوندگان موسیقی را از طریق رادیو، تلویزیون، صفحه، نوار کاست و یا درکنسرت‌ها با کمک دستگاههای تقویت کننده صدا از طریق بلندگو می‌شنوند. در این صورت همانطور که می‌توان صدای ارکستر سنفونیک را تا زیر شصت دسیبل پائین آورد صدای سه تار را نیز می‌توان به بالای هشتاد دسیبل برد. گذشته از این، در دوران قدیم در ایران یکی از خصوصیات که خواننده‌ای را ممتاز می‌کرد قدرت صدای او بود. کسانی که آواز اقبال آذر را از نزدیک شنیده بوده اند در تمجید و تحسین او به من گفته اند که صدایش به حدی قوی بود که گاه خواندن او چلچراغ سقف رابه لرزش درمی‌آورد. جالب اینکه اقبال آذر یکی از خوانندگانی است که صفوت از او بعنوان نمونه کسی یاد می‌کند که چون موسیقی طبیعی می‌خوانده بیش از صد سال عمر کرده است. در مورد وسعت صدا (یعنی حد بین زیرو بم) نیز داریوش صفوت معتقد است که اصوات موسیقی ایرانی از هزار هرتز فراتر نمی‌روند و بنابراین برای گوش انسان طبیعی اند، حال آنکه صداهای موسیقی غربی که تا شانزده هزار هرتز می‌رسند مضرند. اگرچه در موسیقی ایرانی نت پایه (هارمونیک اول) از هزار هرتز بالاتر نمی‌روند ولی هارمونیک‌های بعدی صوت، که جنس صدا را تشکیل می‌دهند، از شانزده هزار هرتز هم فرا تر می‌روند. به هر حال، فرکانس‌های حتی بالاتر از شانزده هزار هرتز هم به گوش انسان می‌رسند، چه در یک نت سنتور، سه تار، تار، کمانچه و غیره باشد و چه در یک آکورد ارکستر سنفونیک.

با وجود آنکه داریوش صفوت در پایان مقاله خود در مدح نوآوری در موسیقی سخن می‌راند، با مطرح کردن دوگانگی‌هایی از قبیل طبیعی و غیر طبیعی، مفید و مضر و غیره که براساس برداشت ایدئولوژیکی از موسیقی ایرانی استوار است، یکبار دیگر ما را در چنبره محدودیت‌هایی اسیر می‌کند که با روح خلاقیت هنری سازگار نیست. سرانجام باید گفت که در کتاب حاضر -

علیرغم ادعای نویسندگان آن در مورد آگاه کردن نسل‌های آینده ایرانیان از میراث موسیقایی خود- متأسفانه گاه با همان نوع کلی گویی‌های شبه فلسفی روبرو می‌شویم که درعین حال که راه را بر تحقیق علمی درباره موسیقی ایرانی بسته، رفته رفته خود به شیوه‌ای سخن گفتن درباره این موسیقی نیز بدل شده است.

سید ولی رضا نصر

اقتدار در اسلام

Hamid Dabashi,

Authority in Islam: From the Rise of Muhammad to the Establishment of Umayyads,

New Brunswick, N.J.: Transaction Publishers, 1989 . xiii + 169 pp.

ماهیت اقتدار و چگونگی نقش آن در تحول و پیشرفت جوامع سنتی از جمله مجهولات علمی است که کنکاش در آن موجب گسترش زمینه‌های گوناگون نظری در علوم اجتماعی بوده است. تفکر جامعه‌شناختی غربی بطور اعم و مکتب فکری ماکس وبر (Max Weber) بطور اخص گردش تاریخ را ناشی از فرو ریختن و سپس بازسازی قالب‌های تشکیل دهنده این جوامع می‌داند. این فعل و انفعال که زاینده تجدید است خود حاصل پیدایی و گسترش تضادهای اجتماعی است. تشکیل نهضت‌های انقلابی-مهدوی به رهبری "افراد استثنائی" - صاحبان کرامات و فرهومندان (Charismatic Leaders) - هم از نتایج این گونه تضاد هاست. این نهضت‌ها در صورت موفقیت درمقابله با نظام اجتماعی-سیاسی سنتی حاکم باعث انقلابی در مبانی اخلاقی، عقیدتی، فرهنگی، سیاسی و اقتصادی جامعه سنتی می‌گردند، و سر انجام پایه گزار نظامی نوین می‌شوند. تکرار این زنجیره

انقلاب، تکوین و تداوم نظام جدید، وقوع تنش‌های اجتماعی و ملاً انقلابی مجدد به گردش درآورنده چرخ تاریخ و شکل دهنده تطّور آن است.

با آنکه مکتب وپر در تشریح این زنجیره تاریخی نظریات جامعی عرضه داشته است، در جهان اسلام و حیطة فرهنگی آن توجه چندانی به این مکتب فکری نشده است. حال آنکه وقایع دهه اخیر نمایانگر اهمیت ارتباط میان انقلاب و سنت (Tradition) از یکسو و نقش عقیده و اعتقاد در عملکرد سیاسی، پدیدار شدن مهدویت و فرهمندی، و تحولات اجتماعی، از سوی دیگر، است. به همین دلیل در چند سال اخیر توجه متفکران علوم اجتماعی به شدت معطوف به چگونگی گسترش تاریخی اسلام، و مبانی و عملکرد قدرت در جوامع اسلامی شده است.

هدف اساسی کتاب دکتر حمید دباشی به وجود آوردن تلفیقی میان واقعیت تاریخی اسلام و ساختارهای فکری علوم اجتماعی است تا از آن راه نقش اقتدار را در انسجام فرهنگ سیاسی و نظام اجتماعی جامعه اولیه اسلام مشخص سازد. نویسنده، درفصول آغازین کتاب، ضمن بررسی چگونگی عملکرد قدرت در اسلام، سنت اعراب در دوران قبل از اسلام (جاهلیت) را نیز مورد بررسی قرار می‌دهد. تحلیل نویسنده بصورت مستقیم بر مکتب وپر تکی دارد. وی برخاستن اسلام، عملکرد اقتدار پیامبر و چگونگی انسجام جوامع اسلامی را از دیدگاه ثنویت میان انقلاب و سنت وپر بررسی می‌کند، و بدین وسیله هم تئوری وپر را با استناد به واقعیت تاریخی اسلام در محک آزمایش قرار می‌دهد و هم با استفاده از دیدگاه وپر تاریخ اسلام را بصورتی نوین عرضه می‌دارد. مباحثات دباشی درضمن چهارچوب و زبان جدیدی برای مطالعه منابع اسلامی بر پایه علوم اجتماعی ارائه می‌دهد. بارزترین نمونه این ابتکار نویسنده بحث مفصل وی درباره مفهوم لفظ charisma و معادل آن در فرهنگ اسلامی است.

در هشت فصل کتاب خود دباشی اسلوب وپر را ابتدا با توجه به فرهنگ سیاسی اعراب در عصر جاهلیت و چگونگی ظهور نهضت محمدی، و سپس در سه مورد تسنن، تشیع و نهضت خوارج مورد بررسی قرار می‌دهد، و نحوه انسجام قدرت در هر یک از این سه نمودار اسلام را مشخص می‌سازد. اسلوب وپر در نظام اهل تسنن بارزترین نمونه خود را می‌یابد. از دیدگاه وپر پدیدار شدن نظامی جدید بر پایه بر عملکرد کرامت و فرهمندی جدا از نفوذ نظام درهم شکسته سنتی نیست. به این ترتیب تشکل یافتن تسنن درلوی فره محمدی

همچنان متأثر از نفوذ عصر جاهلیت بوده است. نحوه انتخاب جانشین پیامبر، ابوبکر، خود گویاترین شاهد این واقعیت است. انتخاب اولین خلیفه اسلام و بالمال سه خلیفه دیگر که پس از او آمدند در برخی منابع با دموکراسی غربی مقایسه گردیده است. اما نحوه انتخاب ابوبکر، به نظر دباشی، دراصل مبنی بر سنت دیرینه قبائل عرب بوده است که همیشه اکابر قبیله را مسئول برگزیدن یکی از میان خود برای رهبری می دانسته اند. انتخاب ابوبکر و معیارهایی که به خلافت این رهبر قریش انجامید ریشه در سنن دوران جاهلی داشت، و بدین سان گویای تداوم فرهنگ سیاسی قبل از اسلام بود. صعود حضرت محمد به قدرت در صدر اسلام، بیرون از این نظام گزینش سنتی و قبیله ای حاکی از پیروزی کرامت بر سنت و اسلام بر جاهلیت بود. برعکس، انتخاب ابوبکر به خلافت گویای نفوذ متقابل سنت جاهلی اعراب بر عملکرد فرهمندی بود، و بدینسان خبر از انسجام قدرت در نظامی جدید می داد. این نظام که همان تسنن است گرچه مبنی بر فرقه محمدی است از نفوذ سنت جاهلیت نیز برکنار نبوده است. قراردادن خلافت در ایل قریش نیز مؤید نظر نویسنده است. وفاداری به قبیله از جمله رسوم و عادات بارز عصر جاهلی بود که در پیام اسلام جایی نداشت. بازگشت دوباره "عصیت" و وفاداری به ارزش های قبیله ای، آنهم به قبیله ای که قبل از ظهور اسلام دارای چنان مقام شامخی میان اعراب بود، دال بر پایداری و حضور عادات و عقائد بومی قبیله ای در نظام جدید تسنن است.

در بین شیعیان، انسجام فرقه محمدی در نظام تازه به صورت دیگری نقش گرفت. تشیع دراصل بنا بر انسجام قدرت به معنی وبری آن نضیح نگرفت. به این معنا که دربین شیعیان فرقه محمدی هرگز تبدیل به یک سنت جدید نشد، بلکه این خود فرقه بود که در تفکر سیاسی-مذهبی شیعه منسجم شد. اگر در دیدگاه ویر انسجام قدرت در نهادهای جدید (institutionalization) درپس "سنتی شدن" و "عادی شدن" (routinization) فرقه آن قدرت صورت می گیرد، دربین شیعیان انسجام قدرت بدون وساطت "سنتی شدن" و "عادی شدن" به انجام رسید. از همین روست که قدرت سیاسی در تشیع به صورت متداوم بر فرقه قرار گرفته، و بالمال ذاتاً سیال و درحال تغییر است. مفهوم امامت در تشیع، برخلاف مفهوم خلافت در تسنن، درحقیقت بازسازی پیامبری و فرقه محمدی است و نه صرفاً جانشینی آن. در تشیع، نهضت محمدی عادی نمی شود بلکه درلوی امامت ادامه می یابد. زنجیره فرقه-سنت که زیربنای اسلوب ویر است در این مورد از حرکت می ایستد و فرقه به صورت غیرمتماهی و برغم

سنت ادامه می باید. بدین ترتیب سنت عصر جاهلیت تأثیر کمتری بر روح و چگونگی تحول تشیع داشته است. نظام تشیع مصداق دقیق نظریه ویر در مورد "عادی شدن" فره نیست ولی پژوهش دباشی گشاینده بابی جدید در شناخت علوم اجتماعی از دیدگاه مکتب ویر از یکسو و نحوه عملکرد قدرت در تحولات اجتماعی از سوی دیگر است.

بحث مفصل و آموزنده دباشی درباره تاریخ خوارج به گونه ای دیگر مسائل مطرح شده را حلّاجی می کند. خوارج بسان شیعیان کوشیدند تا فره محمدی را بدون انقطاع و وساطت "سنتی شدن" در جامعه مستقر کنند. پذیرفتن این اصل در بین خوارج که هر مسلمانی اعم از قریش و غیر قریش می تواند واجد شرایط و قادر به رهبری امت اسلامی باشد، خود بهترین نشان تداوم فره محمدی و سنت شکنی آن در بین خوارج است. زیرا چنین بینشی - که مغایر با نظریه اعراب و دیدگاه فرهنگی - سیاسی عصر جاهلیت درباره انتخاب جانشین و اولویت "عصبیت" و وفاداری به قبیله بود - بازسازی جامعه را صرفاً بر پایه اصول اسلامی قرار نمی داد. فرق میان خوارج و شیعیان در این است که خوارج آرمانهای اسلام را در حفظ اصالت "امت اسلامی" می جستند، در حالی که شیعیان به تحقق رسیدن آن آرمانها را در گرو بازسازی مقام فرهمندی - امامان می دانستند. خوارج متوجه جامعه مسلمانان و زیر بنای اخلاقی و دینی آن بودند و شیعیان مقهور نقش رهبری در آن. برای خوارج امامت خالی از اهمیت سیاسی بود و تداوم امت به ایمان بستگی داشت، در حالی که برای شیعیان امامان ناقلان کرامت و فره محمدی بودند و حافظان دین. در نزد شیعیان امت بدون امامت معنا نداشت. آنچه که تشیع را در طول تاریخ نگاه داشت و خوارج را از میان برداشت توجه یکی به اهمیت مقام قدرت در جامعه و بی اعتنایی دیگری به آن بود. بی اهمیت شمردن اقتدار سیاسی به دلیل توجه وافر به امت و جامعه باعث گردید که خوارج نقطه اتکائی برای تمرکز فرهنگ و دیدگاه اجتماعی و دینی خود نیابند و استمرار موضع خود را صرفاً در تأکید بر مبانی اخلاقی بدانند. این روش سرانجام آنان را در برابر اعمال قدرت اهل تسنن آسیب پذیر ساخت.

دباشی دلالت قابل توجهی در اثبات اهمیت مسائل اقتصادی در پدیدار شدن این سه نمودار انسجام قدرت در اسلام، و دلیل برتری سیاسی - اجتماعی یکی بر دیگری در طی طول تاریخ می آورد. به گفته او تشیع و مذهب خوارج هر یک به درجات گوناگون در بین "عجم" و گروه ها و قبائل تنگدست عرب

هوادارانی داشتند. این گروه‌های اجتماعی نه تنها در فرقه محمدی امیدی به پایان دادن به سیطره اجتماعی و اقتصادی سنت جاهلیت و قبائل ثروتمند مکه می‌دیدند، بلکه بازگشتن و اعمال نفوذ اغنیاء مکه در لوای تسنن را خطری بزرگ برای مواضع خود می‌یافتند. البته اینکه ایرانیان با اصل تبعیت تام از رهبری آشنائی داشتند و جانشینی قدرت را در سلطنت می‌دانستند سبب تمایل بیشتر آنها به تشیع شد؛ حال آنکه قبائل تنگدست عرب در خوارچ بازتابی از آرمان‌های عشیره‌ای خود می‌دیدند که بر برابری و برادری تکیه داشت. بهر صورت از آنجا که تشیلع و مذهب خوارچ هر دو خبر از تغییر و تحول اجتماعی می‌دادند، آنان که در بین اهل تسنن و در دگردیسی اسلام زیر نفوذ جاهلیت جایی برای خود نمی‌دیدند بهیچکی از این دو مذهب روی آوردند. از سوی دیگر، تسنن در بین تجار، کسبه و بازرگانان هواداران بیشتری داشت. زیرا این طبقات بیشترین علاقه را به پایان یافتن فره‌ومندی و سنت شکنی آن داشتند و منافع خود را در "عادی شدن" امور و نظام اجتماعی می‌دیدند. نیز آنان بودند که برای ارضاء منافع اقتصادی و یا بدلیل وفاداری به رسوم بومی خود سنن جاهلیت را در نظام جدید رسوخ دادند.

کاوش نویسنده در فرآیند برآمدن و برافتادن اقتدار و فره‌ومندی در صدر اسلام و بررسی او از چگونگی پدیدار شدن مذاهب سه گانه آن قالب جدیدی برای شناخت تاریخ اسلام ارائه می‌کند. رویدادهای عمده تاریخ اسلام در پرتو نظریه دباشی ابعاد تازه‌ای می‌یابند که بدون شک بخشی از گفتگوهای آینده درباره گسترش تاریخی این دین خواهند بود. شاید مهمترین جنبه پژوهش دباشی این باشد که با استفاده از نمونه تاریخی اسلام درهای جدیدی را در برخورد با علوم اجتماعی بطور کلی، و به ویژه با مکتب وبر، و با تاریخ مذاهب و دگرگونی‌های اجتماعی در جوامع غیر غربی باز کرده باشد.

نامه ها و نظرها

نظری به شماره یکم سال دهم

پس از سلام، هنگام مطالعه گفتارهای شماره‌ی یکم سال دهم مجله، به نکته‌ها و برداشتهایی رسیده‌ام که پاره‌ای غلطی‌های چاپی برخوردارم که برمی‌شمارم تا اگر آنها را برای آگاهی خوانندگان سودمند می‌دانید در بخش نامه‌ها درج فرمایید.

درنگاهی تازه به مقدمه شاهنامه (صص ۱۴-۲۳) جهان بینی عرضه شده در مقدمه شاهنامه با «عقاید حکمای اسماعیلی» که در کتابهای آنان آمده و اصل آن مأخوذ از افکار فلوطین و نوافلاطونیان است» برابر شمرده شده و بیت به بیت این مقدمه چنان تفسیر و تاویل شده است که خواننده‌ی این گفتار، به ظاهر به نتیجه‌ی جز اینمانی مفروض میان جهان بینی مقدمه و باورهای اسماعیلی مذهبان نمی‌رسد.

در این پژوهش، خط پیوستگی طبیعی و سنتی مقدمه و متن شاهنامه با متن‌های کهن ایرانی-خواه حماسی، خواه فلسفی و دینی-بکلی نادیده گرفته شده و گویی پژوهنده‌ی گرمی، یک دم نیز دچار این تردید نشده است که آیا می‌شود چنین گنجینه‌ی بزرگی از سنت و فرهنگ ایران باستان، بی هیچ گونه پیوستگی اندیشگی با دبستانهای فکری و مذهبی کهن، ساخته و پرداخته شده باشد؟

پژوهشگر پارسی ج. ک. کویاچی نیز مانند استاد زریاب‌خویی انتساب جهان بینی فردوسی و شاهنامه را به «معتزلیان» نادرست می‌شمارد؛ اما برعکس ایشان، زنجیره‌ی پیوستگی «یزدان‌شناخت و فلسفه در شاهنامه» را با آوردن نمونه‌هایی بسیار دقیق از متن‌هایی چون «دانا و مینوی خرد»، «دادستان دینی» و جز آن و سنجش جزء به جزء آنها با بیت‌های شاهنامه، به ادبیات دینی-فلسفی ایران باستان می‌رساند.

در «بخت و کار پهلوان...» (ص ۴۳، س ۱۲) سیاوش گرد آمده که به ظاهر برگرفته از ضبط برگزیده‌ی «خالقی» است. در شاهنامه‌ی ویراسته‌ی خالقی (ج ۲، ص ۳۱۴، پ ۱۶۸۴) این ترکیب به گونه‌ی سیاوخش گرد در متن آمده و بر سیاوش گرد (ضبط هم‌ی ۱۲ دستنویس اصلی و ۳ دستنویس فرعی) برتری داده شده و تنها پشتوانه‌ی آن، ترجمه‌ی بُنداری یاد شده که در آن نیز به صورت سیاوخش گرد آمده و هیچ دلیلی هم عرضه نشده است که به کمک آن، بتوان جزء کرد را در این کاربرد بنداری، مقرب گرد (آن هم به کسر اول) دانست. دیگر کاربردهای هفت گانه‌ی این ترکیب در جلد دوم نیز، پشتوانه‌ی دیگری در دستنویسها ندارد. از این جنبه‌ی مسئله که بگذریم، می‌پرسم: سیاوش (سیاوخش) گرد بدین ضبط به چه معنایی است؟

سهراب سهم خویش را در هنگام پیروزی فرضی‌اش، از یاد نمی برد و می خواهد پدر را «بر تخت کاووس شاه» بنشانند و خود با سپاه از ایران به توران بتازد و «سرتخت افراسیاب» را بگیرد.

در «نکاتی چند درباره تعابیر عرفانی شاهنامه» (ص ۷۷، س ۱۵) «عجم زنده کردم بدین پارسی» بنا بر شهرت، از فردوسی دانسته شده است. اما این مصراع و نیمه‌ی نخست آن، با آن که بر سر زبان همی یادکنندگان از فردوسی است، به احتمال نزدیک به یقین، از فردوسی نیست. در جای دیگری بدین نکته پرداخته‌ام و در این جا سخن را دراز نمی کنم.

درص ۷۷، س ۲۶ و ص ۷۹، س ۲۳ بنا به عادت و شهرت، هفت خوان آمده است که باید باشد هفت خان و درص ۸۱، س ۱ و ۳۱ مهابهاراتا و رامایاتا آورده اند که ضبط درست آنها مهابهارته و راماینه است.

در «بینش فلسفی و اخلاقی فردوسی» (ص ۸۹، س ۸-۹) سخن از یادکرد فردوسی از «تمام خلفای راشدین» به میان آورده‌اند. اصیل بودن چنین یادکردی را دستنویسهای کهن شناخته شده‌ی شاهنامه تأیید نمی‌کند و بسیاری از شاهنامه پژوهان، بیت‌های ناظر بر آن را افزوده می‌دانند.

درص ۹۲، س ۱۸، «سپاه اندرون باشد و سنگ دل/ که خواهد که موری شود تنگ دل» را در شماربیت‌هایی از «داستان ایرج» در شاهنامه قرار داده‌اند. اما این بیت از سعدی است و بعدها به شاهنامه راه یافته است.

درص ۹۵، س ۱۴ «جوانمرد را تنگدستی مباد» از فردوسی دانسته شده است. این مصراعی است از یکی از بیت‌های

درص ۵۱، س ۱۰، اشا آمده که هر چند بدین ضبط بازهم نوشته‌اند؛ اما درست آن اشه است و امرتات (ص ۱۳) نیز باید امرتات باشد.

در «عناصر درام در برخی از داستانهای شاهنامه» (ص ۵۳، س ۸ و ص ۷۲ س ۲۶) از داستان دوازده رخ یاد شده است. اما نویسنده در جاهای دیگر، از این داستان با عنوان یازده رخ یاد کرده است. در شاهنامه پهلوانان ایرانی‌ی پیکارگر در این زنجیره‌ی نبردهای تن به تن، یازده تن اند؛ اما سیزده تن از پهلوانان تورانی به دست آنان از پای درمی آیند. پس، عنوان گذاری این داستان، هنوز جای تأمل دارد.

درصص ۵۶-۵۷ سودابه و فرنگیس آمده؛ اما در شاهنامه‌ی ویراسته‌ی نویسنده‌ی این گفتار، ضبط این دو نام سوداوه و فری گیس است. این دوگونگی‌ی ضبط نام‌ها در متن و بیرون از آن، در حالی است که سیاوخش را هم در متن شاهنامه وهم در این گفتار، یکسان آورده‌اند.

درص ۶۴، س ۲۰ و ص ۶۹ س ۲۷ و ص ۷۱، س ۲۹ تراژیک زندگی و تراژیک داستان را به جای جنبه‌ی تراژیک... آورده‌اند.

درص ۷۱، س ۹ و ۱۱ action را به بیان عمل و dynamism را به تحرک و جنبش ترجمه کرده‌اند. آیا واژه‌های دقیق و رسا و روشن کنش و پویایی را (که در بسیاری از نوشتارها و ترجمه‌های معاصر هم به کار رفته است) به منزله‌ی برابری برای واژه‌های یادشده، نمی پذیرند؟

درص ۷۱، س ۲۰-۲۱ نوشته‌اند: «[سهراب] قیام می‌کند تا حکومت جهان را به دست رستم بسپارد.» اما در شاهنامه می خوانیم که

در متن دستنویس «مرشد عباس زریری» آمده، درست نیست و ویراستار متن هم بدین اشتباه توجه نکرده است. صورت درست این واژه، تائی است به معنی «درنگ و کوتاهی ورزیدن» و توانی که در پی آن آمده، به معنی «سستی» است و درص ۱۳۱، س ۲۸ نیز شک درباره‌ی معنی‌ی آن وارد نیست و (=تبانی؟) باید حذف شود.

درص ۱۴۲، س ۱۱، از «مرشد تا همان، (درسطر ۲۱) باید پس از سطر ۲۴ بیاید. - در «داستان زال از دیدگاه قوم شناسی» (ص ۱۵۱، س ۶) گاو پُرمایه به جای گاو بُرمایه (ضبط برگزیده‌ی خالقی) آمده است و درص ۱۷۶، س ۷ اشاره کرده‌اند که نام این گاو با نام برادر فریدون یکی است. این نام نیز در ویرایش خالقی بُرمایه ضبط شده است.

درص ۱۵۶، س ۲۱-۲۴ نوشته‌اند: «سیمرغ . . . باخنجری آبگون پهلوی او (رودابه) را می شکافد و رستم را بیرون می‌کشد. سپس . . . باخنجری آبگون پهلوی او (رودابه) را می شکافد و رستم را بیرون می‌کشد. سپس پهلوی دوخته شده را با مرهمی از گیاه و شیر و مشک می‌پوشاند و پرخویش را برآن می‌مالد که رودابه سلامت خویش را باز می‌یابد.» اما در شاهنامه، سیمرغ خود این کارها را نمی‌کند؛ بلکه به زال رهنمود می‌دهد و شیوه‌ی رستم زادی (سزارین) را می‌آموزد و «موبدی چرب دست» این کار را به انجام می‌رساند.

درص ۱۶۸، س ۱۳ نوشته‌اند: «فریدون به شکل اژدها و کرکس در می‌آید.» که مورد دوم درست نیست و درست آن، همان است که نویسنده، خود درص ۱۷۶، س ۱۲-۱۳ به نقل از «آبان یشت» آورده که

«هجونامه»ی منسوب به فردوسی و اگر مانند برخی از بیت‌های هجونامه برگرفته از جایی از شاهنامه باشد، اکنون جای آن را نمی‌دانم.

- در «مبانی و کارکردهای شهریارِ درشاهنامه . . .» (ص ۱۰۹، س ۶) نوشته‌اند که رستم پس از دریافت نامه‌ی کاووس برای رفتن به جنگ سهراب، «چند روز را به بازی و شکار می‌گذرانند.» اما شاهنامه می‌گوید که رستم این چند روز را به باده‌گساری (آن هم بر اثر آشفتگی‌ی روانی و افتادن در تنگنا) و وقت‌گذرانی سپری می‌کند و سخنی «از بازی و شکار» در میان نیست.

درص ۱۰۹، س ۱۲ و ۱۳ گفته‌اند که: «طوس . . . به رستم نزدیک می‌شود تا فرمان کاووس را (مبنی بر دار زدن رستم) درباره‌ی او اجرا کند.» اما فردوسی آشکارا می‌گوید که طوس می‌خواست رستم را از برابر چشم کاووس دور کند تا خشم او فرو نشیند و غایله پایان پذیرد: «بشد طوس و دست تهمتن گرفت/. . . که از پیش کاوس بیرون برد / مگر کاندز آن تیزی افسون برد.»

درص ۱۱۵، س ۲۷-۲۸ از «پاداش شایسته‌ای که محمود غزنوی از وی (فردوسی) دریغ داشت» سخن گفته‌اند و درص ۱۲۰، س ۱۹ نوشته‌اند: «فردوسی از دستگاه محمود غزنوی، سرخورده و مایوس شد.» نویسنده، افسانه‌های بی بنیاد پیوند فردوسی با دربار محمود را که شهرت بسیار دارد؛ اما هیچ سند معتبر تاریخی، آنها را تأیید نمی‌کند، موثق انگاشته و بخشی از نتیجه گیری از گفتار خویش را بر این بنیاد نا استوار نهاده است.

- در «کاوه آهنگر به روایت نقالان» (ص ۱۳۰، س ۵) تعنی که بر همین صورت

فریدون کشتیانی به نام پَه اورو (البته ضبط درست این نام در در اوستا Paurva است) را به شکل کرکسی درمی آورد و درهوا به پرواز او می دارد. درهمان ص ۱۷۶ میان این پالورو و نگاهبان ارون رود که در شاهنامه مانع از گذار فریدون باکشتی از آن رود می شود، اینهمانی قابل شده اند. آیا این تنها یک گمان است یا دلیل روشن و سند و قرینیی هم دارد؟

درص ۱۷۱، س ۱۹-۲۰ نوشته اند: « به پاس زحمتهایی که ژول مول در استنساخ و ترجمه شاهنامه به زبان فرانسه کشیده است، همه نقل قولها از نسخه فراهم آمده (!) اوست، مگر آن جا که خلافتش گفته شده است.»

هر پژوهنده‌ی اختیاردارد که از هر مأخذی که صلاح می داند، نقل قول کند و کار ژول مول در مورد شاهنامه هم برآستی ستودنی است؛ اما روش شناسی پژوهشهای شاهنامه شناختی امروز، واجب می دارد که دستاورد کوششهای یک سده‌ی اخیر در ویرایش متن شاهنامه، نادیده گرفته نشود.

- در گامی دیگر در اساطیر شناسی ایران (ص ۲۰۲، س ۲۵) می توان برای روشنگری بیشتر افزود: « البته درپاره‌ی بی از متنهای فارسی میان از سه زمستان یاد شده است و چه بسا که بازگرد نویسنده در این اشاره‌ی خود، نه به فرگرد دوم وندیداد، بلکه به همین متنها بوده باشد.»

درص ۲۰۳، س ۲۶ نیز می توان افزود: «گویا نویسنده، خورشگر را (که در شاهنامه آمده) با خروشگر (که گزارش درست مفهوم واژگانی‌ی خروس است) اشتباه گرفته باشد.»

درص ۲۰۷، سطرهای ۲۵-۱ تکرار

سطر پیش از آن وزاید است.
 شماری غلطهای چاپی نیز در گفتارهای این شماره هست که یاد آوری شوم: ص ۱۰۰، س ۱۱ مهرداد به غلط به جای مرداس آمده است. ص ۱۰۴، س ۱۲ لشگریانش به جای لشکریانش، و درص ۱۳ افراسیاب، را به جای افراسیاب، ص ۱۰۵، س ۱۰ فردوسی به جای فردوسی، ص ۱۲۸، س ۱۲ شاگران به جای شاگردان، ص ۱۳۲، س ۱۶ «که» به جای [که]، ص ۱۳۵، س ۳۱ روداشت به جای روا داشت، ص ۱۳۶، س ۵ گیهان به جای گیهان، ص ۱۳۶، س ۱۸ motifs به جای motives، ص ۱۴۲، س ۵ کتاب که به جای کتاب، ص ۱۷۱، س ۱۹-۲۰ فراهم آمده به جای فراهم آورده، ص ۲۰۰، س ۲۰ Rossell به جای Russell، ص ۲۰۲، س ۱۵ «ایندره» به جای «ایندره» آمده است.

ج . دوستخواه

استرالیا، نوروز ۱۳۷۱

پانویسها:

۱. عنوان گفتار یکم کتاب *Studies in Shahnameh* است که در پانویس شماره‌ی ۱ در ص ۲۰۹ شماره‌ی یکم سال دهم ایران نامه بدان بازگرد داده‌ام.

۲. ن. ک. به [بادنامه‌ی] کنکرة بزرگداشت شاهنامه فردوسی در دانشگاه کلن (نشریه‌ی بنیاد فرهنگی شاهنامه فردوسی در دانشگاه کلن (نشریه‌ی بنیاد فرهنگی محوی) ص ۱۶، س ۲۰ و ص ۱۴۰، س ۱۵.

۳. ن. ک. به «بحری در کوزه‌ی»، نقدی بر کتاب ملیت و زبان نوشته‌ی شاهرخ مسکوب، بررسی کتاب، شماره‌ی ۶، تابستان ۱۳۷۰، ص ۵۱۵.

بنیاد مطالعات ایران در سالی که گذشت

در سال ۱۳۷۰ (۹۲-۱۹۹۱) بنیاد مطالعات ایران در ادامه فعالیت‌های فرهنگی و اجتماعی خود به ویژه در زمینه‌های پژوهش و انتشارات، برگزاری کنفرانس‌ها و جلسات سخنرانی و همکاری با دانشگاه‌ها و مؤسسات علمی به دستاوردهای ارزنده‌ای رسید و از همکاری بسیاری از شخصیت‌های علمی و ادبی ایرانی و خارجی بهره‌مند شد.

- در زمینه انتشارات، *ایران نامه*، نشریه فصلی بنیاد، وارد دهمین سال انتشار بی وقفه خود گردید و به تلاشی که در سال‌های اخیر برای منعکس ساختن دگرگونی‌های فرهنگی و اجتماعی معاصر و درج آثار نسل تازه‌ای از پژوهشگران و نویسندگان ایران آغاز کرده است ادامه داد. با انتشار:

The Catalog of Oral History Collection of the Foundation for Iranian Studies

[کاتالوگ مجموعه تاریخ شفاهی بنیاد مطالعات ایران]، به کوشش غلامرضا افخمی و سید ولی رضا نصر، بنیاد نخستین مرحله از برنامه تاریخ شفاهی خود را پشت سر نهاد. کاتالوگ شامل موضوع‌های مورد بحث و فهرست نام‌ها و تم‌های عمده یک صد و هشتاد مصاحبه است. این مصاحبه‌ها که از سال ۱۹۸۲ میلادی، با همکاری بخش تاریخ شفاهی "دانشگاه کلمبیا، آغاز شد برای ضبط خاطرات دست‌اندرکاران تصمیم‌گیری و برنامه‌ریزی در ایران و شاهدان عینی وقایعی است که در دهه‌های اخیر در ایران رخ داده‌اند. دگرگونی‌های سیاسی، مسائل عمده اقتصاد و توسعه، روابط و مناسبات خارجی، دگرگونی‌ها در شرایط و حقوق زنان، ارتش و سلسله مراتب فرماندهی، تاریخ تحولات هنری، تاریخ احزاب سیاسی و سازمان‌های دانشجویی ایران از جمله زمینه‌ها و موضوع‌های مورد پرسش و پاسخ در این مصاحبه‌ها هستند. برنامه تاریخ شفاهی بنیاد تنها برنامه در نوع خود است که همچنان در حال ادامه و گسترش است.

کتاب: *Calendar Conversion Tables : Hijri [Shamsi and Qamari] to Gregorian*
 [جدول های تطبیق گاهنامه های هجری (شمسی و قمری) و میلادی] تألیف
 ابراهیم پورهادی سرپرست بخش فارسی کتابخانه کنگره آمریکا، نیز در این سال
 توسط بنیاد مطالعات ایران انتشار یافت. این کتاب محتملاً جامع ترین اثری است
 که تاکنون در زمینه تبدیل متقابل گاهنامه های هجری شمسی و میلاد مسیحی
 منتشر شده است و جدول های تطبیقی آن سالهای ۲۰۲۰-۶۳۲ میلادی
 و ۱۴۰۰-۱۲۵۰ شمسی هجری را در برمی گیرند.

-مرکز زنان بنیاد با برگزاری کنفرانس «زن در ایران پس از انقلاب» در
 شهر واشنگتن که با استقبالی کم نظیر روبرو شد گامی تازه در راه شناسایی و
 عرضه مسائل بنیادی و جایگاه زنان ایران در دهه گذشته برداشت. در این
 کنفرانس که با همکاری دانشگاه جورج واشنگتن و مشارکت شماری از دانشگاه ها
 و مراکز علمی دیگر در پائیز ۱۳۷۰ ترتیب داده شده بود، استادان و پژوهشگران
 زن ایرانی و خارجی دگرگونی هایی را که در شرایط زندگی خانوادگی، اقتصادی و
 سیاسی زنان ایران در سال های پس از انقلاب پدید آمده است بررسی کردند.
 مقاله های ارائه شده در این کنفرانس در مجموعه ای به کوشش مهناز افخمی و اریکا
 فریدل از سوی بنیاد منتشر خواهد شد.

-در کنفرانس سالانه انجمن مطالعات خاورمیانه که در نوامبر ۱۹۹۱ در شهر
 واشنگتن تشکیل گردید دوجلسه سخنرانی و بحث از سوی بنیاد مطالعات ایران
 عرضه شد. موضوع جلسه نخست (به زبان انگلیسی) «گنجینه معماری ایران بود.
 نادر اردلان، محمدرضا حائری، رضا قزلباش و مینا معرفت، ضمن ارائه
 اسلایدها و عکس هایی از بناهای تاریخی اصفهان، نائین و یزد ارتباط میان سبک
 معماری و ارزش های اجتماعی را در این گونه بناها مورد بررسی قرار دادند.
 جلسه دوم (به زبان فارسی) به بررسی انتقادی از تاریخ نگاری در ایران
 اختصاص داشت. استاد احسان یارشاطر ریاست جلسه را بر عهده داشت و
 شاهرخ مسکوب، عباس امانت و گیتی نشأت سخنرانان اصلی آن بودند. مقاله
 ارائه شده از سوی عباس امانت در شماره ویژه مشروطیت ایران نامه منتشر
 خواهد شد.

-در هفته نخست فروردین امسال استاد خلیق احمد نظامی نخستین سخنران
 در سلسله «سخنرانی های استادان ممتاز مطالعات ایرانی» بود که از این پس هر سال
 یکبار با همکاری بنیاد مطالعات ایران و دانشگاه جورج واشنگتن، در آن دانشگاه
 برگزار خواهد شد. استاد نظامی که از برجسته ترین دانشوران و مورخان هندی

درزمینه تاریخ هند و تاریخ تصوف و اسلام در آن سرزمین است سخنرانی خود را به تأثیر عرفان و ادب ایران درهند اختصاص داده بود. این سخنرانی نیز دریکی از شماره‌های آینده ایران نامه خواهد آمد.

- برنامه بنیاد تحت عنوان "آشنائی با هنرمندان و نویسندگان ایران" نیز درسال گذشته با همکاری شماری از محبوب ترین چهره‌های ادب و فرهنگ ایران ادامه یافت. در سلسله سخنرانی های این برنامه، درسال ۱۳۷۰، استاد محمد جعفر محبوب درباره "زندگانی و آثار عمید زاکانی"، نادر نادرپور و شاهرخ مسکوب درباره "غربت در مغرب و مشرق در غربت" و اکبر تورسن زاد و پروانه جمشید درباره "هویت فرهنگی و ملی در تاجیکستان". سخن گفتند.

- "چهره‌های شاعران و نویسندگان معاصر ایران" نام نمایشگاه عکس مریم زندی بود که در پائیز سال گذشته به هنگام کنفرانس سالانه انجمن مطالعات خاورمیانه از سوی بنیاد به معرض تماشای علاقمندان گذاشته شد و مورد توجه بسیار قرار گرفت.

- درسال گذشته رساله ژانت آفاری، از دانشگاه میشیگان، درباره "دموکراسی مردمی و سوسیال دموکراسی در انقلاب مشروطیت ایران" برندهٔ جایزه سال ۱۹۹۱ بنیاد به بهترین رسالهٔ دکترای در زمینهٔ فرهنگ، تاریخ و تمدن ایران بود. رسالهٔ محمدعلی امیرمعزی، از دانشگاه سوربن، دربارهٔ تشیع آغازین و رسالهٔ جمال جواد الیاس، از دانشگاه ییل، دربارهٔ علاءالدولهٔ سمنانی، نیز از سوی بنیاد مطالعات ایران به عنوان رساله‌های ممتاز سال شناخته شدند.

- بدنبال دعوتی که بنیاد از دوتن از اساتید و پژوهشگران برجستهٔ تاجیک، اکبر تورسن زاد و پروانهٔ جمشید، برای ایراد یک سلسله سخنرانی در دانشگاه ها و مراکز علمی آمریکا به عمل آورد، بر تلاش بنیاد برای گسترش ارتباط با مراکز علمی و فرهنگی تاجیکستان افزوده شد و کمیته‌ای که با شرکت جمعی از استادان ایرانی دانشگاه‌های آمریکا و گروهی از پژوهشگران و نویسندگان تاجیک برای کمک به گسترش خط فارسی در آن سرزمین تشکیل شد توانست، با جلب کمک از علاقمندان، به فرستادن یک دستگاه چاپ و نشر کامپیوتری، یک ماشین فکس و شماری کتاب به تاجیکستان موفق شود.

- گشایش دفتر بنیاد مطالعات ایران در شهر دوشنبهٔ تاجیکستان در پائیز ۱۳۷۰ نقطهٔ عطفی در کوشش‌های بنیاد در سال گذشته برای توسعه ارتباط و همکاری با محافل فرهنگی و علمی تاجیکستان بود.

یاد رفتگان

علی مظاهری، پژوهشگر و نویسنده ایرانی

علی مظاهری یکی از برجسته ترین ایران شناسان هموطن در ۲۴ نوامبر ۱۹۹۱ در شهر شارتر Chartres نزدیک پاریس، چشم از جهان فرو بست. علی مظاهری از ۱۳۰۷ تا ۱۳۱۱ در دانش سرای سن کلو و شارتر و سپس در دانشگاه سترن دانشجویی کرد و در سال ۱۳۱۷ در ۲۴ سالگی رساله اجتهاد خود را تحت عنوان «خانواده ایرانی در ادوار پیش از اسلام» ارائه کرد و در رشته جامعه شناسی به درجه دکترا رسید. رساله او در همان سال در پاریس به چاپ رسید. پل فوکونه (Paul Fauconnet) استاد راهنمای مظاهری در مقدمه این کتاب ادعا کرد که با یکی از درخشان ترین رساله ها در حوزه جامعه شناسی تاریخی سرو کار داشته است.

او پس از انتشار رساله دکترا خود در کار بازگشت به ایران دو دل شد ولی سرانجام رسالت خود را در این دانست که در فرانسه صرفاً به کار علم بپردازد و به پژوهش های خود در فرهنگ ایران ادامه دهد. مظاهری در سال ۱۹۴۹ کتابی تحت عنوان *زندگی روزمره مسلمانان در سده های میانه از سده دهم تا سیزدهم میلادی* به زبان فرانسه نوشت که چندین بار تجدید چاپ و به ده زبان از جمله فارسی ترجمه شد. در دهه ۱۹۵۰ علی مظاهری به عنوان پژوهشگر وارد «مرکز ملی تحقیقات علمی» (C.N.R.S.) فرانسه شد و درباره منابع فارسی مربوط به «جاده ابریشم» جستجوهای را آغاز کرد.

مقصود اصلی مظاهری از این گونه کندوکاوها این بود که نشان دهد که -برخلاف نظر مورخ فرانسوی رنه گروسه (Rene Grousset) - مسیر حرکت تمدن تنها از یونان به چین نبوده بلکه گرایش معکوس آن هم وجود داشته است. وی قائل به تعادل داد و ستد فرهنگی میان اروپا و شرق بود و با عقیده اروپا مداری (européocentrisme) در تاریخ نویسی سرسازش نداشت.

باری، حاصل پژوهشهای ۲۰ ساله مظاهری (از ۱۹۵۰ تا ۱۹۷۰) به صورت کتابی به نام *جاده ابریشم (La Route do la Soie)* در پاریس چاپ شد و فرهنگستان علوم تاریخی چین آن را به چینی ترجمه کرد. ترجمه فارسی این کتاب قرار است در تهران به چاپ رسد.

در ۱۹۴۸ مظاهری به عضویت «فرهنگستان بین المللی تاریخ علوم» (Academie internationale d'Histoire des Sciences) انتخاب شد. پژوهش‌های او در تاریخ علوم و فنون شرق مورد توجه کارشناسان قرار گرفت. در ۱۹۵۷ به مدرستی «مدرسه مطالعات عالی علوم اجتماعی» Ecole des Hautes Études en Sciences Sociales برگزیده شد و به دعوت یونسکو در جلد پنجم تاریخ جهانی بشریت بخش مربوط به «تاریخ ملل مسلمان در قرن نوزدهم» را نوشت. او به علم اشتقاق و فقه‌اللفه نیز علاقمند بود و بسیاری از ریشه‌های فارسی را که در قالبهای زبان عربی رفته و با شکل جدید خود دوباره به فارسی بازگشته بودند مشخص کرد. مظاهری تا آخرین روزهای زندگی خود درباره «کارنامه فارسی گویان یا رستاخیز فعل‌های فارسی» کار می‌کرد.

در سال ۱۹۷۰ مظاهری کتاب زیبایی درباره هنر و باستان شناسی و معماری قدیم ایران تحت عنوان گنجینه‌های ایران (Les Tresors de L'Iran) منتشر کرد که به زبانهای اصلی اروپائی ترجمه شد. در سال ۱۹۶۴ مظاهری رساله دکتری دیگری - این بار در حوزه تاریخ علوم - به دانشگاه پاریس ارائه کرد که به «مبادی ایرانی علم حساب» معروف شد. در همین روزگار مظاهری کتابی تحت عنوان مقدمه‌ای بر تمدن ایران نوشت که متضمن تأملات فلسفی او درباره تاریخ ایران، ویژگیهای تمدن ایران، از خلال فراز و نشیب‌ها، حکومت‌ها، هجوم‌ها، تأثیر پذیری‌ها و مبادلات با دیگر فرهنگ‌ها در عرضه‌های بسیار متفاوت بود. در همه این سالها مظاهری مقاله‌های بسیار در برخی از معتبرترین نشریه‌های علمی اروپایی و ایرانی نوشت و شاگردان بسیاری را مجذوب دانش وسیع و فروتنی و مهربانی خود کرد.

در ۱۹۷۰ دولت ایران به مناسبت جشنهای دوهزار و پانصدساله او را برای رفتن به ایران دعوت کرد و مظاهری بعد از ۴۲ سال به ایران رفت و کشوری را که عمری در راه شناختن عظمت گذشته آن صرف کرده بود به چشم دید و از ابعاد پیشرفت آن آگاه شد. از آن پس هر سال با شادمانی به ایران می‌رفت، ولی از سال ۱۹۸۰ دیگر به ایران سفر نکرد و سالهای آخر عمر خود را در عزالتی تام به سر برد.

کتابها و نشریات رسیده

- مرشد عباس زیریری، داستان رستم و سهراب (روایت نقالان) به کوشش جلیل دوستخواه، تهران، توس ۱۳۶۹.
- سعیدی سیرجانی، علی اکبر، بیچاره اسفندیوار، واشنگتن، کتابفروشی ایران، ۱۹۹۲.
- یکتائی، منوچهر، کارنامه سیموغ، لندن، نشر پیام، ۱۹۸۹.
- بهرنگی، صمد، ماهی سیاه کوچولو، (با ترجمه انگلیسی از هوشنگ آموزگار)، واشنگتن، کتابفروشی ایران، ۱۹۹۲.
- یکتائی، منوچهر، فالگوش، (نیوجرسی)، نشر روزن، ۱۹۹۱.
- رحیمیان، محمد، انیس، انیس، مونترال، انتشارات آزاد، ۱۹۹۱.
- کیخسرو شاهرخ، فرنگیس، در جستجوی راستی ها، [کالیفرنیا]، ۱۳۶۷ خورشیدی.
- بشیری، سیاوش، سایه ای از سردار، زندگینامه سیاسی رضا شاه کبیر، انتشارات پونک، ۱۹۹۱.
- هموطن، داریوش، ایران و غرب وحشی، کلن، چاپخانه افق، ۱۳۷۰ (۱۹۹۲).
- عبدی، دخی، زنان ایران در عصر پهلوی، لوس آنجلس، سازمان زنان ایران مقیم امریکا، ۱۳۷۰.
- توانگر، مرزبان، نا آگاهی و پوسیدگی، لندن، نشر نوآوران، ۱۳۷۰.
- برهان، ابن یوسف، آفرینش در شاهنامه فردوسی، لس آنجلس، کانون پژوهش و آموزش، ۱۹۹۱.
- برهان، ابن یوسف، مؤسسه فرهنگی یا در جستجوی فرهنگ، لس آنجلس، کانون پژوهش و آموزش، ۱۹۹۱.
- تقمان، سال هفتم، شماره دوم، بهار و تابستان ۱۳۷۰، تهران.
- ره آورد، سال هفتم، شماره ۲۸، پاییز ۱۳۷۰، لس آنجلس.
- مانتر، سال پنجم، شماره ۱۷، زمستان ۱۳۷۰، لس آنجلس.
- کلک، شماره های ۲۳-۲۴، بهمن و اسفند ۱۳۷۰، تهران.
- کوروش بزرگ، شماره های ۱۹-۲۰، ۱۳۷۰، شرمین اوکز، کالیفرنیا.
- مهرگان، سال اول، شماره ۱، بهار ۱۳۷۱، واشنگتن، دی. سی.
- صبا، سال اول، شماره ۱، پاییز ۱۹۷۰، تهران، نیویورک.

- فصل کتاب ، سال سوم، شماره سوم، پاییز ۱۳۷۰، لندن .
- بررسی کتاب ، سال دوم، شماره های ششم و هفتم، تابستان و پاییز ۱۳۷۰، لس آنجلس .
- قلمک ، دوره جدید، شماره های ۱ و ۲، خرداد و تیر ۱۳۷۰، مالمو (سوئد).
- فرهنگ ، کتاب های هشتم و نهم، بهار و تابستان ۱۳۷۰، تهران .
- پر، سال هفتم، شماره یک، بهمن ۱۳۷۰، واشنگتن، دی . سی .
- علم و جامعه ، سال سیزدهم، شماره های ۹۸ و ۹۹ دی و بهمن ۱۳۷۰ واشنگتن ، دی . سی .
- پیام آشنا، سال سوم، شماره ۳۵، بهمن ۱۳۷۰، ایرواین (کالیفرنیا).
- نشر دانش ، سال دوازدهم، شماره اول، آذر و دی ۱۳۷۰، تهران .
- کلک ، شماره ۲۲، دی ۱۳۷۰، تهران .
- روزگار نو، سال دهم، شماره ۱۲۰ و سال یازدهم شماره ۱۲۱، بهمن و اسفند ۱۳۷۰، پاریس .
- پژوهش، شماره هفتم، دی ماه ۱۳۷۰، سن دیگو.
- سوره، دوره سوم، شماره یازدهم ، بهمن ماه ۱۳۷۰، تهران .
- مجله زبانشناسی ، سال هفتم، شماره دوم، پاییز و زمستان ۱۳۶۹، تهران .
- زمانه، شماره اول، مهر ۱۳۷۰، سن خوزه .
- نوبهار، سال اول ، شماره اول، تابستان ۱۳۷۰، بُن (آلمان)
- اسپند، سال دوم، شماره ۷، فیلادلفیا.
- مهاجر، شماره های ۶۸-۶۷، آذر ۱۳۷۰، (دانمارک).
- سپنتا، سال یکم، شماره ۱ و ۲، بهار و تابستان ۳۷۲۹ دینی زرتشتی .
- Simin Daneshvar, *A Persian Requiem*, Translated by Roxana Zand, George Brazilier, N.Y., 1992.

The Concept of Tradition in the Contemporary Music of Iran

Jean During

After a brief and introductory discussion of "tradition in Eastern and Western cultural traditions and reference to the value judgments that burden the word, the author turns to the many meanings of *sonnat* (tradition) in Iranian music. He identifies Iranian traditional music by stating that in its essence it differs from every other kind of music. The term first seems to have been employed in modern times to reflect the Western notion. In time the term *asil* (original), itself a Western import, replaced *sonnat*. Later the term *melli* (national) replaced both. The reality behind the concept of traditional music was the very powerful idea of nationalism; hence, the aesthetic duty of Persian music like the language itself was to unite the peoples of Iran regardless of their ethnic backgrounds and religious affiliations.

The author then explores three components of tradition: "antiquity," "authority," and "precedence." About the first he writes that though everyone seems to be in agreement about "antiquity" as a necessary criterion of tradition, no one is willing to call music traditional solely on the basis of its antiquity. Be that as it may, realists accept the antiquity of traditional Iranian music whether a thousand years old or a hundred. On authority, the writer believes that all Iranian musicians respect the authority of their teachers, for a maestro's authority and authenticity are among the important and necessary conditions that must be fulfilled before new elements introduced by him can be added to traditional melodic paradigms.

The writer then takes up the two qualities "originality" and "variation," saying that tradition which is tantamount to habit is distinguishable from tradition which signifies "originality." That which is traditional does not have to be original and vice versa. He believes, moreover, that two types of originality exist. One is superficial, horizontal and depends on territory, nation, and culture; the other is celestial, vertical and relates to higher worlds, spirituality, religion, and sublime emotions. When a musician, inspired by existing forms, creates something new, variation obtains in the midst of tradition. In this way, invention and ingenuity must be considered necessary elements of originality. The point is that maestros and those who appreciate music will accept these variations within strict limits and consider sudden and fundamental changes in tradition inadmissible. He concludes that the limits and dictates of change have to be established correctly and that content must be separated from form.

Waiting for Rain

Simin Behbahani

The subject of this article is the novel *Tuba va Ma'nay-e Shab* by Shahrnush Parsipur. Behbahani believes that the powerful imagination, remarkable events, and skillful recreation of time and place evinced in the novel raise it above the ordinary and that the novel has augmented the literary capital of Iran. As the novel was written after the author's imprisonment and torture, much of its story probably occurred to Parsipur in the solitude and confinement of prison. In Behbahani's view, the basic message of the work is that Iranian woman is forever awaiting rainfall in the desert wasteland which she inhabits. But, even if it does rain, much of its joy and transparency will perish in the arid desert of obscurantist thought.

After referring to the various parts of the book, the article discusses the relationship between its structure and its events and characters. The book is composed of four parts in each of which the thread of events take a slightly different turn, but time continues seamlessly and in a single process. In other words, the unity of time is observed throughout, except at the beginning. Apart from this fourfold division, the book contains no other observable structuring or chaptering. If the reader wants to reread a particular stretch or return to a particular section, he will lose his place and be forced to thumb through several pages. Many of the events of the story do not cohere; the book may have been better if it had been told in two or three separate novels.

The author feels that the abundance of contradictions that fill Parsipur's novel is indicative of the fact that despite her intelligence and wit, her strong imagination, and her ability to recreate events and create excitement, Parsipur has forsaken narrative rationality. Many effects are without cause and many causes are without effect. Perhaps it can be said that the worlds of imagination and reality are separate, and that the logic that rules reality cannot reign over the imagination; however, avers Behbahani, there are no products of the imagination that do not have their roots in reality.

In closing Behbahani states her feeling that Parsipur's basic purpose was to show the tyranny which women must endure, a purpose that the author's strong imagination and flowing style have admirably carried out.

Psychoanalytic Technique and Narrative Literature in Iran

Hura Yavari

After a brief discussion of the characteristics of "psychoanalytic literature" and her belief that many contemporary Persian poets and writers are indebted to the writings of Freud and to the nature of the psycho-therapeutic regimen, the author examines the novel *Samfuni-e Mordegan* (The Symphony of the Dead) by Abbas Marufi. She believes that the book serves as a good example of psychological fiction in telling the story of two brothers in four "movements" and from four points of view.

Samfuni-e Mordegan begins in a troubled time redolent of death and disease. It is the story of the last twenty-four hours in the life of one of its characters who at the same time traverses an "exterior" to find and kill his brother and plumbs the deepest layers of his "interior." The novel's narrative technique profits from descriptions of the defense mechanisms of the unconscious mind and from the culture of the therapeutic session in at least three discrete and integrated areas. In *Samfuni-e Mordegan* "how" is synonymous with "why" and structure and technique are components of "meaning." The novelist uses stream of consciousness narration to compress the story of forty-three years in the life of a family into the last twenty-four hours of one of its members. The compression of a lifetime into one time segment with a specific beginning and ending creates a narrative frame which resembles the requisite "hour" a patient spends with his therapist.

The author feels that Marufi consciously employs this structural strategy in the first "movement" of the novel. In this twenty-four-hour period of "analysis," he anatomizes time and using the device of "regression" manages to separate the body of his protagonist from his psyche. The use of this type of narrative structure requires many strengths and necessitates a well-considered approach to dialogue, setting, and characterization. This multi-voice and decentralizing structure arises from Marufi's familiarity with the kind of dislocations and disorders visited on the ego by mental illnesses. It is for this reason that Yavari believes the book to represent a turning point in the history of fiction in Iran. This is a novel in which reader, writer, and characters stand shoulder to shoulder in pursuing the logic of the tale. The use of this form of "incoherent-coherent" writing has created something wholly new which will please the reader versed in the fine points of psychoanalysis.

In Search of the Resurrection

Abbas Amanat

In his review of Farhad Daftari's *The Esma'ilis: Their History and Doctrine* (Cambridge, 1990), the author first briefly touches on Hasan Sabbah and then calls the work under review one of the most inclusive to be written on the Esma'ili sect. In his view, the book is important for several reasons. First, because of the breadth of its contents and its reasoned investigation and interpretations, the work can serve to advance comparative historiography not only of Shii tendencies, but also involving Sunni Islam and even non-Islamic movements. Second, Daftari approaches the topic with detachment, rationality, sound scholarship, and a lucid style, which are themselves harbingers of a new generation of Iranian students of Islamic history and belief. Finally, though he relies on the writings of Western scholars, by contrasting their views with those of others, Daftari is able to reach new insights and conclusions. The author likewise believes that Daftari, with all of his meticulousness, devotes less attention to serious historical analysis, to identifying causality in the chain of events, or to the investigation of belief systems. After presenting brief summaries of each chapter of the book, the author gives his own opinions on the issues raised in them.

The 1300-years Esma'ili history, the author believes, suggests that Shii gnosis supplies the central moving force in the development of religious, intellectual and social history of Islam. Much of Islamic culture, both Sunni and Shii, has been a product of Shiism's struggle against established clerical control. Although Esma'ilism itself was often ensnared in juridical conservatism, nevertheless the war against religious establishment was always resumed, sometimes appearing as revolutionary and apocalyptic movements reaching for meta-legal and even trans-religious spaces. That these movements were ultimately defeated points to gnostic Shiism's organizational weakness, which, despite repeated attempts, denied them complete liberation.

Daftari's work is important for future research in Iranian-Islamic fields because it reminds us, once again, of the importance of gnostic Shiism and the Iranian element in the evolution of Islamic thought.

Anatomy of a Celebration

Changiz Pahlavan

The millennial celebration of Ferdowsi's *Shahnameh* in Iran in 1990, and the various events and assessments that went along with it form the topics of this article. Referring to the remarks of Ahmad Shamlu's criticism of certain tales in the epic, the author says that Shamlu's intent was to show the "class character" of Ferdowsi's work. Shamlu's judgement and similar judgements have provoked wide-spread reactions and have blended with certain political concepts like monarchy and its opposite tendency.

The writer makes the point that the artists and people of Iran in general have always held the *Shahnameh* and its heroes in the highest esteem and in various ways manifested that esteem in their own lives. Wall-murals are a manifestation of this ubiquitous and abiding interest in the epic. *Shahnameh* motifs also appear in miniatures, on the walls of Houses of Strength, public baths, government buildings, and in carpet designs. Those who say that the *Shahnameh* in our age has lost some of its traditional functions are correct. However, the assertion that the heroic tales and exploits of the epic have lost their original meaning in our age is still open to question, as is the assertion that the concepts of heroism and myth have lost their power in our age because we no longer live in a world of epics.

The role of the *Shahnameh* as a repository of national memory is also stressed by many commentators and in this respect they find the epic comparable to the great works of world literature in its ability to contain the eternal themes of national identity, life, death, love, hate, humanity, and inhumanity. The author contends that the examination of this masterwork from various points of view is not only profitable but necessary to the vitality of Iranian culture. It is only natural that each age adopt its own particular view of the epic, however what is novel in our age, over the past century, is the examination of the work from the points of view of various political ideologies and party affiliations. This kind of criticism is specific to the age of ideology in the "Third World," which has been tainted with the desire to contextualize and understand everything in contemporary terms. If, today, republicanism is the preferred governmental modality, then the regimes of the *Shahnameh* will necessarily be condemned; and if the prevailing faith is Islam, then there will be attempts to find an Islamic character in the epic. Such criticism and interpretation requires the corrective of separating the past from the present.

Henri Corbin: The Spiritual Topography of Iranian Islam

Daryush Shayegan

In the first part of this article the author treats Corbin's interpretations of Suhrawardi and his mystical allegories. In Corbin's view, Suhrawardi's efforts were centered on creating a middle-world between the mundane state of ordinary perception and the realm of pure reason. If such a world did not exist, then the events of the hereafter would have no special place and be deprived of realization. This middle world is none other than the "eighth clime." Suhrawardi coined the Persian word "na-koja-abad" (utopia or atopia) to express this special "place."

Any external event is nothing but a clue to or a recreation or restatement of an internal reality, an event belonging to the world of spirit. Any event that occurs in this world is a recreation of an event that originally took place in Heaven. It is only through mystical interpretation that one gains the truth of a tale, the truth of the Qoran or an epic story, for the true significance of these narratives must be sought in a time that is ahistorical, beyond history, in their own special temporal contexts. The author then explores the concept of "na-koja-abad," noting its novelty in the Persian lexicon and Suhrawardi's responsibility for its coinage and its literal meaning "nowhereville." At first glance the term is an equivalent for "utopia," which was not to be found in the Greek lexicon until Thomas Moore coined it to mean a city or society of no particular location. As soon as we pass the threshold of this placelessness, a reversal of time and space occurs and that which was hidden to superficial observation suddenly appears and hides that which to that point was observable. The invisible becomes visible.

In the second part of this essay the writer examines the mystical allegories in Suhrawardi's *Qessa Ghorbat al-Gharbia* and writes that this tale belongs to that group of works in which an encounter with an angel figures as "a belief that is transformed into an event in the realm of the spirit." Henri Corbin, who translated this category of tale as "aql-e sorkh," collected and classified many of them.

The author finally turns to the question of the "encounter with the angel" and notes that in Suhrawardi the angel manifests as the spiritual elder, guide to the novice, who is endowed with eternal youth. The "aged youth" is an example of the angel, who is manifest to the novice, found in all of Suhrawardi's allegories.

East and West

Daryush Ashouri

In comparing Easterners and Westerners, the article examines such notions as Orientalism and the concept of science and culture in Western and Eastern societies. The author believes that Orientalism as a branch of modern learning situates otherwise distinct ancient societies of Asia in a generic rubric, endows them with common social, cultural, and political characteristics. This distinct category, the "Orient," is then perceived by the Western mind as an antithesis to the "Occident". Asians and other "orientals" customarily see Orientalism as part of an imperialist conspiracy. In the writer's opinion, this view encompasses only part of the truth. Orientalism is not the only tool of power and influence--all the sciences are used as tools of power and "will to power." The alienation of Easterners is a result not only of confronting Western tools, but also, and more significantly, of the way they are presented in Western science. It is thus that they gradually learn to reevaluate their history, geography, culture, and language and to redefine themselves.

The writer then turns to the advent of a nearly new species of human, European man, who differs from all precursors. This modern type has fashioned an epistemology in which existence has been reified into a thing to be observed, a phenomenon, an "object" to be held up in front of his inquiring mind or "subject." The subject functioning as the knower is juxtaposed against all reality, including humans, cultures, civilizations, and religions and treats them like any topic of investigation. It is for this reason that this modern species' relationship with Africans or Asians, for example, is that of subject and object, in which on one side we see the knower and on the other the knowable, on one side the dominant and on the other the dominated, on one side the active and on the other the passive.

In answer to the question, then, of why Westerners have something called Orientalism, while Easterners do not have Occidentalism, one can say that the difference can be attributed to modern science, which owes its very development and ascendancy to the dissolution of the paradigms of the traditional world and traditional wisdom, and which forms the epistemological paradigm of Western thought. In contrast, traditional society looks askance at rational thinking, for it frees the human mind from the yoke of tradition and gives mankind independence of judgement and action.

The writer finally turns to the passage of Eastern society into the third world; i.e., the change of traditional mankind, mankind satisfied with whatever fate has dealt, into a rebellious mankind who turns from the other (after) world, but, nevertheless, seeks a different world on earth. It is in this metamorphosis, he argues, that the ancient ties to tradition and the past are broken and that the internal crisis of Easterners, which is the same crisis shared by Third Worlders, begins.

The East in Exile and Exile in the West

Nader Naderpour

The writer begins his article with a discussion of alienation in the East, as the author bemoans the fact that Iran, India, and China, the wellsprings of Eastern civilization, have become estranged from their ancient cultural heritages and have borrowed the trappings of Western culture. In his view, what necessitates this alienation is the exile of Easterners in their own lands and their desire to migrate. He identifies three waves of migration in the history of Iran. The first was the migration of Zoroastrian Iranians to India around the time of the Arab conquest. The second was the movement of Iranian liberals and constitutionalists to Ottoman Turkey around the time of WWI. The final migration came after the Islamic Revolution. In his comparative analysis of these three waves, he states that in the contemporary wave one can identify at least three contiguous generations of intellectuals: adherents to values of the Constitutional Revolution, Marxists, and intellectuals who believe in "Revolutionary Islam" or "Islamic Marxism."

The writer expounds that Iranians are endowed with dual personality when it comes to Islam. He feels that many of the characteristics of the social and political history of Iran after Islam, especially many post-Islamic Iranian manners and personality traits, arise out of this dual attitude toward Islam. The Iranian psyche has been caught between two contradictory emotional poles. On one hand, there is the Iranian enamored of Islam, whose infatuation can degenerate into a malaise. Symptoms of this dogmatic infatuation are such practices as communal mourning, breast-beating, and recitation of martyrologies, or the proscription of joy and outlawing of music, which occasionally end in injuring, condemning and occasionally killing opponents and enemies of Islam. On the other hand, at the core of this infatuation is an opposite emotion that manifests as a deep antipathy toward Islam and the Arab world. Symptoms of this opposite tendency are the vilification of the basic tenets of the religion, denigration of religious mourning, and the purification of Persian of all Arabic words.

The author closes by saying that the Persian language must be considered above all these cultural and social conflicts, for throughout history it has been one of the most important factors in the unity and uniformity of Iran and one of the richest repositories of literature and learning in the world. The Persian language in particular is the only means of enriching the lives of Iranians in exile and the most valuable inheritance they have received from their forebears.

Mirza Malkom Khan: Literary Critic*

Iraj Parsinejad

The author begins with a brief outline of Mirza Malkom Khan's life, his educational background in Europe, his employment as a translator and adviser at the Iranian Foreign Ministry and at the court of Naser al-Din Shah. Among the topics covered in this article are Malkom's beliefs and ideas, his literary style, and his criticism and satire. The author writes that Malkom was the first person to present the Shah with a plan for government reform in his essay "Daftar-e Tanzimat." He established the "Faramush-khaneh," a Freemason and perhaps the first political circle in Iran, whose goals he declared to be the propagation of the idea of political reform, the promotion of human rights, the inculcation of social unity, and the struggle to establish the rule of law. Many of Malkom's contemporaries considered him to be among the leading Iranians of his time in his vision, his political and social awareness, and his understanding of the factors involved in the advancement of the European community. The writer believes that the simplicity and lucidity of Malkom's prose is due to his knowledge of Western prose models. In his writings Malkom avoided the verbosity, repetitiousness, hyper-exemplification, and meaningless literary mannerisms that were part and parcel of the style of his contemporaries. In keeping with his stylistic simplicity, he saw the complexity and imperfections of the Arabic alphabet as the basic source for the illiteracy of the masses in Iran and other Islamic countries; he thought the eradication of illiteracy and all of its attendant miseries like poverty, ignorance, backwardness, and political subjugation, in these countries impossible unless their alphabets were romanized.

The author ends by sampling various examples of Malkom's writings and extracting his style of criticizing the speech and behavior of people in politics, religion, and literature. He feels that Malkom's essay "Ferqa-ye Kajbinan," Mohammad Qazvini's mockery and harsh criticism of the work notwithstanding, represents one of the most important works of literary criticism by an Iranian intellectual of that time.

* Abstracts translated by Paul Sprachman

جایزه

بنیاد مطالعات ایران

به بهترین رساله دکتری در رشته ایران شناسی

براساس طرحی که به تصویب هیئت امنای بنیاد مطالعات ایران رسیده است، از سال ۱۹۸۴ بنیاد مطالعات ایران به بهترین رساله دکترا در رشته ایران شناسی از طریق مسابقه یک هزار دلار جایزه پرداخت کرده است.

برنده این جایزه در سال ۱۹۹۱ خانم ژانت آفاری از دانشگاه میشیگان است که رساله خود را در باره "دموکراسی مردمی و سوسیال دموکراسی در انقلاب مشروطیت ایران" نوشته است.

برندگان این جایزه در سالهای قبل عبارتند از:

سال ۱۹۹۰:

آقای مهرزاد بروجردی از دانشگاه آمریکن واشنگتن (دی سی)

موضوع رساله: شرق شناسی وارونه: روشنفکران ایرانی و غرب ۱۹۶۰-۱۹۹۰.

سال ۱۹۸۹:

خانم جینین دیویس کیمبال از دانشگاه کالیفرنیا (برکلی)

موضوع رساله: تناسب ها در هنر هخامنشی.

سال ۱۹۸۸:

آقای عباس علیزاده از دانشگاه شیکاگو

موضوع رساله: گله داری متحرک و پدید آمدن جوامع پیچیده در مناطق کوهستانی ایران.

سال ۱۹۸۷:

خانم الموت دگنر از دانشگاه هامبورگ، آلمان

موضوع رساله: پسوند در زبان ختنی.

سال ۱۹۸۶:

خانم یگانه شایگان از دانشگاه هاروارد

موضوع رساله: ابن سینا و زمان.

سال ۱۹۸۵:

خانم آن بتریج از دانشگاه شیکاگو

موضوع رساله: "زیارت" و آداب و مراسم مربوط به آن.

سال ۱۹۸۴:

خانم فرح گیلانشاه از دانشگاه مینه سوتا

موضوع رساله: نحوه برخورد ایرانیان مقیم دوشهر مینیاپولیس و سن پال با فرهنگ امریکا.

جایزه سال ۱۹۹۲ به رساله‌ای تعلق خواهد گرفت که بین یکم جولای ۱۹۹۱ تا یکم جولای ۱۹۹۲ به تصویب رسیده و حائز دیگر شرایط مذکور در آگهی بنیاد مطالعات ایران باشد.

Contents

Iran Nameh
Vol. X, No. 2, Spring 1992

Persian:

Articles

Book Reviews

Communications

English:

Mirza Malkom Khan: Literary Critic
Iraj Parsinejad

The East in Exile and Exile in the West
Nader Naderpour

East and West
Daryush Ashouri

Henri Corbin: The Spiritual Topography of Iranian Islam
Daryush Shayegan

Anatomy of a Celebration
Changiz Pahlavan

In Search of the Resurrection
Abbas Amanat

Psychoanalytic Technique and Narrative Literature in Iran
Hura Yavari

Waiting for Rain
Simin Behbahani

The Concept of Tradition in the Contemporary Music of Iran
Jean During

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies
Published by
The Foundation for Iranian Studies

Editor:

Daryush Shayegan

Book Review Editor:

Ahmad Karimi-Hakkak

Managing Editor:

Hormoz Hekmat

Editorial Board:

Daryush Ashouri
Shahrokh Meskoob
Changiz Pahlavan

Advisory Board:

Guity Azarpay, University of California, Berkeley
Peter J. Chelkowski, New York University
Richard N. Frye, Harvard University
M. Dj. Mahdjoub
S. H. Nasr, George Washington University
Roger M. Savory, University of Toronto
Ehsan Yarshater, Columbia University

The Foundation for Iranian Studies is a non-profit, non-political, educational and research center, dedicated to the study, promotion and dissemination of the cultural heritage of Iran.

The Foundation is classified as a Section (501) (c) (3) organization under the Internal Revenue Service Code.

The views expressed in the articles are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the Journal.

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor, Iran Nameh

4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

Telephone: (301)657-1990

Iran Nameh is copyrighted 1992
by the Foundation for Iranian Studies

Requests for permission to reprint
more than short quotations
should be addressed to the Editor

Annual subscription rates (4 issues) are \$30.00 for individuals, \$18.00 for students, and \$55.00 for institutions.

The price includes postage in the U.S. For foreign mailing add \$6.80 for surface mail. For airmail add \$12.00 for Canada, \$22.00 for Europe, and \$29.50 for Asia and Africa.

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

Mirza Malkom Khan: Literary Critic
Iraj Parsinejad

The East in Exile and Exile in the West
Nader Naderpour

East and West
Daryush Ashouri

Henri Corbin: The Spiritual Topography of Iranian Islam
Daryush Shayegan

Anatomy of a Celebration
Changiz Pahlavan

In Search of the Resurrection
Abbas Amanat

Psychoanalytic Technique and Narrative Literature in Iran
Hura Yavari

Waiting for Rain
Simin Behbahani

The Concept of Tradition in the Contemporary Music of Iran
Jean During