



مجله

ایران‌شناسی

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

با آثاری از:

سوسن بابائی
جهانگیر شمس آوری
سعید قهرمانی
رضا کاظم‌زاده
جلال متینی
احمد مهدوی دامغانی

اشکان آویشن
هاشم رجب‌زاده
غلامحسین صدیقی (برگزیده‌ها)
منوچهر کاشف
حشمت مؤید
محمد جعفر محبوب
فؤاد میثاقی

مجله

ایران‌شناسی

ویژه پژوهش در تاریخ و تمدن و فرهنگ ایران
و زبان و ادبیات فارسی
از انتشارات بنیاد کیان

مدیر

جلال متینی

نقد و بررسی کتاب

زیر نظر: حشمت مؤید

بخش انگلیسی

زیر نظر: ویلیام ال. هُنووی، دانشگاه پنسیلوانیا

هیأت مشاوران

پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیویورک

جلال خالقی مطلق، دانشگاه هامبورگ

راجر سیوری، دانشگاه تورنتو

ذبیح‌الله صفا، استاد ممتاز دانشگاه تهران

محمد جعفر محبوب، دانشگاه کالیفرنیا، برکلی

حشمت مؤید، دانشگاه شیکاگو

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

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

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

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

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

Editor: Iranshenasi

P.O.Box 1038

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

تلفن: ۲۵۶۴-۲۷۹ (۳۰۱)

بهای اشتراک:

در ایالات متحده امریکا، با احتساب هزینه پست:

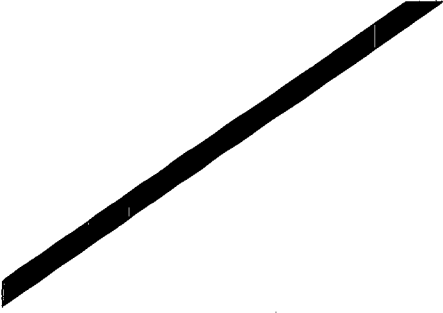
سالانه (چهار شماره) ۳۵ دلار، برای دانشجویان ۲۴ دلار، برای مؤسسات ۶۵ دلار

برای سایر کشورها هزینه پست به شرح زیر افزوده می‌شود:

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

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

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



یاد آرز شمع مُرده، یاد آرا!

ویژه‌نامهٔ سعیدی سیرجانی

سعیدی سیرجانی نویسنده و شاعر مستقل و مقاوم و معترضِ هموطنِ ما که در سالهای اخیر با نشر کتابهای شیخ صنعان، در آستین مرّقع، ای کوته‌آستینان، سیمای دو زن، ضحاک ماردوش، بیچاره اسفندیار، ته بساط، و افسانه‌ها (شیخ ریا)، به دفاع از آزادی قلم پرداخت، سرانجام همچنان که خود بارها گفته و نوشته بود — بی آن که در برابر کسی زانو بزند و یا تزلزلی از خود نشان بدهد — جام شوکران را نوشید و به تاریخ ایران پیوست.

به منظور بزرگداشت وی، شمارهٔ بهار ۱۳۷۴ مجلهٔ ایران‌شناسی، به «ویژه‌نامهٔ سعیدی سیرجانی» اختصاص داده شده است، و بر طبق معمول، در بخش اول آن شماره، مقاله‌های تحقیقی‌ای که به وی اهدا می‌گردد، چاپ خواهد شد.



مجموعه متون فارسی

زیر نظر
احسان یارشاطر

ابوالقاسم فردوسی
شاهنامه

بیشتر:
جلال خالقی مطلق

وقرچهارم
منتشر گردید

Mazda Publishers بخش کننده:
P.O.Box 2603
Costa Mesa, CA 92626, U.S.A.
Tel:(714)751-5252 FAX:(714)751-4805

ناشر: بنیاد میراث ایران
نیویورک

فهرست مندرجات

مجله ایران‌شناسی

سال ششم، شماره سوم، پائیز ۱۳۷۳

بخش فارسی

مقاله

۴۷۱	خرس و نان شیرمال	جلال متینی
۴۹۱	بررسی آثار عینید زاکانی (۱)	محمد جعفر محبوب
۵۱۰	دهمین سالگرد درگذشت امیری فیروزکوهی	احمد مهدوی دامغانی
۵۲۲	برای وصل کردن	جهانگیر شمس آوری
۵۳۴	پیشنهاد: نگرش ریاضی‌گونه در شعر حافظ	سعید قهرمانی
۵۵۵	عادت پذیریه‌های زبانی	اشکان آویشن
۵۶۴	ایران و ایرانیان در سفرنامه آشی کاگا آتسواوجی جنبش حروفیه، بررسی منابع و مآخذ	هاشم رجب‌زاده علی میرفطروس
۵۸۳	و تحقیقات جدید (۱)	
۵۹۶	«بوف کور»، فروید، و نقد ادبی (۱)	رضا کاظم‌زاده
۶۰۷	شیوه‌ای تازه در نقد و بررسی کتاب!	جلال متینی

نقد و بررسی کتاب

	«هنر درباری ایران»، تألیف ابوالعلاء	سوسن بابائی
۶۲۰	سودآور، به زبان انگلیسی	
	مبهوری و مشتاقی، مقالات فرهنگی	فؤاد میثاقی
۶۲۴	و ادبی از فضل‌الله رضا	

ایران‌شناسی در غرب

- حشمت مؤید
الرسالة القشيرية في التصوف (ترجمه به زبان آلمانی)،
۶۲۸ مقدمه و ترجمه و تعلیقات به قلم ریشارد گراملیش
«درویشان چرخان» (به زبان انگلیسی)،
۶۳۳ نوشته: شمس فریدلندر

گفتی در آثار فارسی

- ج ۴۰ معرف ۱۳ کتاب و مجله
۶۳۸

برگزیده ها

- غلامحسین صدیقی
۶۵۲ به آفرید

گفتا

- منوچهر کاشف
۶۷۰ کارت تبریک نوروز
جلال متینی
۶۷۲ عسل‌ی جدید
۶۷۵ آیا حقیقت دارد؟ نشانه‌هایی از کمال خردمندی!
۶۷۶ هر از گاه، هر از گاهی

نامه‌ها و اطنان نظر

- محمد حسین مصطفوی، مهوش شاهر، کمال سجادی‌پور، جلال خالقی مطلق،
بزرگ علوی، شهناز اعلامی، محمد تقی سبط، دکتر خلیل معزی، عباس میلانی،
حسین غیائی، حمید دباشی، عزت‌الله هما یونفر، احمد مهدوی دامغانی
توضیح درباره کتاب معایب الرجال
۶۷۸

بخش انگلیسی

خلاصه مقاله‌های فارسی به انگلیسی

مجله ایران‌شناسی

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

پانیز ۱۳۷۳ (۱۹۹۴م.)

سال ششم، شماره ۳

خرس و نان شیرمال

مقدمه

در یکی دو سال اخیر مردی در عرصه سیاست روسیه ظاهر گردیده که با سخنان خویش مردم تحقیر شده اتحاد جماهیر شوروی سابق را به گرد خود جمع کرده و با وعده‌هایی درباره تأمین رفاه و آسایش آنان و تقویت قدرت نظامی روسیه و بازگشت این کشور به صورت یک ابرقدرت در صحنه سیاست جهانی، توانسته است، برخلاف پیش‌بینی‌های صاحب‌نظران تعداد قابل توجهی از کرسی‌های پارلمان روسیه را به حزب خود (حزب لیبرال دموکرات روسیه) اختصاص بدهد. وی مصاحبه‌ها می‌کند و سخنرانی‌ها، و در آنها مطالبی را عنوان می‌سازد که به عقیده بسیاری از کارشناسان حکایت از عدم تعادل روانی او می‌کند و به همین سبب است که می‌گویند وی با این سخنان مچ خود را باز کرده است و مردم روسیه در انتخابات بعدی او را به کناری خواهند گذاشت، زیرا او در سالهای آخر قرن بیستم از کشورگشایی سخن می‌گوید، در حالی که عقربه زمان هرگز به عقب باز نمی‌گردد. این مرد کسی جز ولادیمیر ژیرینوسکی نیست. البته اگر چنین مردی در ژاپن، برزیل، اسپانیا و حتی آلمان قدم به صحنه سیاست گذاشته بود و

به موفقیت کامل نیز دست می‌یافت، ما را با او کاری نبود. ولی، از نظر ما، وضع اتحاد جماهیر شوروی سابق و روسیه و کشورهای مشترک المنافع فعلی با ایران، از نظر همجواری و داشتن مرزهای طولانی آبی و خاکی، با دیگر کشورهای جهان قابل قیاس نیست. زیرا بارها صابون روسها — حتی پیش از دوران سیصدساله رومانوف‌ها و هفتاد سال بعد حکومت کمونیستها — به جامعه ما ایرانیان خورده است. با این سوابق دنیا به ما حق می‌دهد که به مصداق مارگزیده از ریسمان سیاه و سفید می‌ترسد، با خواندن سخنان نگر آقای ژیرینووسکی واقعاً از آینده خود بیمناک باشیم و به وجود سازمان ملل متحد و شورای امنیت و سازمانهایی از این گونه هم دل خوش نکنیم که با طناب پوسیده این گونه سازمانها به چاه رفتن نشانه خردمندی نیست. بدین جهت به نظر نویسنده این سطور، ما ایرانیان، تحولات داخلی امپراتوری وسیع روسیه را در هر حال و در زیر هر نام و عنوانی که باشد به هیچ وجه نباید از نظر دور بداریم، زیرا در مقاصد تجاوزکارانه روسیه نسبت به ایران — به مانند قرنهای پیشین — هرگز تغییری حاصل نشده است و به یقین در آینده نیز در بر همین پاشنه خواهد چرخید. از تجاوزات روسیه به ایران در دوران رومانوف‌ها فعلاً سخنی به میان نمی‌آوریم، تنها اگر سیاست دوران اخیر روسیه، از زمان روی کار آمدن لنین تا فروپاشی اتحاد جماهیر شوروی را، اجمالاً از نظر بگذرانیم، می‌بینیم از هنگامی که لنین قدرت را در روسیه به دست گرفت و به نشانه دوستی و تفاهم از مطالبات و دعاوی روسیه تزاری نسبت به ایران چشم پوشید، چه بلاها که روسها در همین دوران دوستی بر سر ایران نیاورده‌اند. نخست نام آذربایجان ایران را برای سرزمین قره‌باغ و نجوان و شروان و گنجه و بادکوبه و... دزدیدند و جمهوری شوروی سوسیالیستی آذربایجان را در آن طرف رود ارس تشکیل دادند. در همین دوران صلح و آشتی بود که دولت روسیه شوروی در سال ۱۳۲۰ به ایران حمله کرد و شمال ایران را پنج شش سال در تصرف خود داشت. در همان زمان و با حمایت ارتش سرخ بود که حزب توده ایران را در ایران به راه انداختند، حزبی که گروهی بیشمار از بهترین فرزندان ایران را، که آرزویی جز تعالی و ترقی ایران و رفاه و سعادت هموطنان خود نداشتند — در چند نسل — به سوی خود جذب کرد؛ به سوی حزبی که پس از پنجاه سال بالاخره تحت رسوایی از بام فرو افتاد و رهبرانش یکی پس از دیگری به نیت ضد ایرانی آن حزب و نقش «ستون پنجم» آن برای دولت شوروی در ایران اعتراف کردند. در همین دوره صلح و دوستی بود که عمال دولت روسیه به توسط یادی خود بذر تجزیه‌طلبی را در ایران افشاندند و بر اساس تعریف لنین از لفظ «ملت»، ایرانیانی را که به زبان و

لهجه‌ای به‌جز فارسی سخن می‌گویند، بی‌توجه به علائق و سوابق و پیوندهای تاریخی‌شان با یکدیگر و با ایران و با فارسی‌زبانان، ملتی جدا خواندند، و چون خود با خدا و دین و مذهب سر و کاری نداشتند، به‌جای آن که اختلاف‌های دینی و مذهبی ساکنان ایران را بهانه‌ای برای تفرقه و تجزیه طلبی قرار بدهند، تفاوت زبانها و لهجه‌ها را محور تبلیغات خود قرار دادند و دربارهٔ خلق‌های کرد و لر و آذری (؟) و ترکمن و بلوچ و عرب به تبلیغ پرداختند. به‌علاوه همین اتحاد جماهیر شوروی بود که برای تجزیهٔ دو استان آذربایجان و کردستان از ایران، حزب دموکرات آذربایجان به رهبری سید جعفر پیشه‌وری و حزب دموکرات کردستان به رهبری قاضی‌ها را، با حمایت بی‌چون و چرای ارتش سرخ تشکیل داد که خوشبختانه کارش در این باره با ناکامی کامل روبرو گردید. ناگفته نماند که روسها برای عملی ساختن نیت خود در این زمینه تا کنون آبی غافل نمانده‌اند، چنان که پس از پیروزی انقلاب اسلامی ایران، نیز حزب تودهٔ دشمن خدا و دین را در صف «مؤمنین» جا زدند و هم بار دیگر ندای تجزیه طلبی را در گوشه و کنار ایران، در ترکمن صحرا و آذربایجان و کردستان و خوزستان به گوش همگان رسانیدند. در چند سال اخیر هم با آن که نام اتحاد جماهیر شوروی از جغرافیای جهان زدوده شده است، باز برخی از باقی‌ماندگان حزب توده و تربیت‌شدگان آن مکتب در ایران و خارج از ایران برای خلق‌های مذکور در فوق اشک تمساح می‌ریزند و گریبان چاک می‌کنند و از قرن‌ها «ستم»! «فارسها» به دیگر خلق‌های ایران سخن می‌گویند و رفع این «ستم» خیالی را هم تنها در جدا ساختن هر یک از این استانها از ایران می‌دانند و بس.

درست است که امروز روسیه در آستانهٔ تحولی بنیادین قرار گرفته است، ولی به نظر نمی‌رسد که بر اثر تغییرات سالهای اخیر، و یا دگرگونیهای احتمالی آینده در آن کشور، رهبران روسیه — چه افراد حاضر در صحنهٔ سیاست و چه کسانی که بعداً جای آنان را خواهند گرفت — از مرزهای روسیهٔ دوران تزاری، و یا دوران حکومت اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی سابق یک قدم عقب بگذارند. این حداقلی است که اگر بدان بسنده کنند، ما ایرانیان، هم از خداوند باید سپاسگزار باشیم و هم از همسایهٔ شمالی خود. گرچه مصلحت ایران، البته در آن است که هر یک از جمهوریهای آسیایی اتحاد جماهیر شوروی سابق به صورت کشوری کاملاً مستقل درآید بی‌هرگونه وابستگی به دولت روسیه، که امکان چنین وضعی بسیار ضعیف به‌نظر می‌رسد، زیرا هم اکنون با آن که به ظاهر حکومت کمونیستی در آن سرزمین وسیع برچیده شده است، باز همان افراد سرشناس رژیم کمونیستی هستند که رهبری جمهوریهای شوروی سابق را در

دست دارند.

اما این آقای ژیرینوسکی از همین حالا که دستش به عرب و عجمی بند نیست و در روسیه قدرتی و سمت اجرایی ندارد برای ایران و ما ایرانیان خط و نشانهایی کشیده است که به هیچ وجه نباید به سادگی از آن گذشت. به سخنان کسانی هم که می‌گویند: ای آقا، در آخر قرن بیستم میلادی دیگر کسی خریدار این حرفها نیست. او مردی ست دیوانه که یاوه می‌گوید و ژاژ می‌خاید، «جبر تاریخ» را نباید از نظر دور بداریم، چون عصر تجاوز و لشکر کشی به دیگر سرزمینها سپری شده است، مطلقاً نباید توجه کرد. چون معلوم نیست همین مرد محترم وقتی به قدرت برسد، درصدد اجرای نیات خود برنیاید و کشورهای بزرگ جهان هم حداقل با سکوت، بر کارهایش صحنه نگذارند. مگر جهان پیش از جنگ دوم در برابر دیوانه دیگری به نام هیتلر جز همین روش چشم‌پوشی و اغماض راهی برگزید؟ و یا مگر خود ما ایرانیان، پانزده شانزده سال پیش شاهد چنین اظهارنظرهای عالمانه‌ای! از سوی «روشنفکران» تحصیل کرده هموطنمان نبودیم که می‌گفتند و به اصرار هم می‌گفتند که محال است قوانین شرعی چهارده قرن پیش مکه و مدینه از جمله قصاص و سنگسار و تشکیل دادگاههای شرع و اجرای تعزیرات و به زیر حجاب بردن زنان و... در ایران به موقع اجرا گذاشته شود، و می‌گفتند و با تأکید هم می‌گفتند که محال است مردم اجازه بدهند ایران به دست «آخوندها» اداره شود. ولی دیدیم که همه این کارها به مرحله اجرا درآمد، و کارهای انجام شده در رژیم پیشین — که به زعم آن «روشنفکران»، تنها در چهارچوب «جبر تاریخ»! انجام پذیرفته بود و پهلوی‌ها و چند نسل از مردم ایران در به ثمر رسانیدن آنها مطلقاً نقشی به عهده نداشتند! — همه به کناری نهاده شد. سازمانهای جهانی و دولتهای بزرگ اروپا و امریکا هم آنچه را که در سالهای اخیر در ایران می‌گذرد، نادیده می‌گیرند و آشکارا و پنهان با آن کشور به داد و ستد مشغولند. پس تکیه بر «جبر تاریخ» را باید به کناری گذاشت و مسأله را جدی تلقی کرد.

از سوی دیگر، از یاد نبریم که این مرد روسی موضوع تازه‌ای را هم عنوان نکرده است که آن را تا به حال اسلاف او به صورتهای مختلف نگفته باشند و مشتاق اجرایش نبوده باشند. منتها ژیرینوسکی در طرح برنامه‌هایش زبان دیپلوماسی به کار نمی‌برد و نمی‌خواهد چون سیاستمداران حرفه‌ای به اصطلاح با پنبه سر ما را ببرد، همان طوری که آیت‌الله خمینی نیز از زبان دیپلوماسی چیزی نمی‌دانست یا آن را به کار نمی‌برد. مگر نه این بود که وقتی از وی پرسیدند، اینک که پس از پانزده سال تبعید به وطنستان

برمی‌گردید، چه احساسی دارید؟ پاسخ داد: «هیچی!» (و راستش را هم گفت). در درگیریهای با امریکا عباراتی بر زبان آورد که هیچ سیاستمدار حرفه‌ای مخالف امریکا، حتی شوروی دوران استالین و مولوتف هم آنها را به کار نمی‌برد، و از جمله مگر نگفت: «امریکا هیچ غلطی نمی‌تواند بکند». و مگر امریکا را «شیطان بزرگ» ننماید، و از ظلم و تجاوز دو هزار و پانصد ساله امریکای جهانخوار به ایران یاد نکرد!

طرح زیربنوسکی برای تصرف ایران^۱

او می‌گوید ما در قرن بیست و یکم باید مرزهایمان را گسترش بدهیم. در شمال که با اقیانوس منجمد شمالی سر و کار داریم و متأسفانه راه توسعه کشور ما از آن سو بسته است (البته آلاسکا را پس می‌گیریم). در آسیا به ژاپن و چین و هند (نه هندوستان پس از استقلال، بلکه هند مرکب از هندوستان و پاکستان و بنگلادش) و اسرائیل و اردن و سوریه و عراق کاری نخواهیم داشت، ولی مصالح ما در افغانستان و ایران و ترکیه متوقف می‌شود که به زعم وی این کشورها چون «نان شیرمالی‌ست که متعلق به ماست و باید آن را ببلعیم». وی می‌افزاید که «... با جهان عرب روابط قدیمی و محکمی داریم و جهان عرب متحد استراتژیک ما در آینده خواهد بود» یا «عربها مجموعه‌ای متکاملند، در حالی که ایران یک کیان مصنوعی‌ست که در محاصره دشمنانش می‌باشد. بنابراین لازم است یک ابر قدرت یعنی روسیه نفوذ خود را بر همه این مناطق بگسترده تا به مخاصمات خاتمه دهد». البته با تمام این حرفها جای نگرانی نیست! زیرا این مرد شریف هم از طرفداران جدی سیاست «مسالمت‌آمیز» است و مطلقاً اهل جنگ و لشکرکشی نیست. چه او همان برنامه و سیاستی را پیشنهاد می‌نماید که عملاً از پایان جنگ دوم جهانی به بعد از سوی کشورهای بزرگ در دنیا اجرا می‌شود. چنان که از سال ۱۹۴۵ میلادی تا کنون سربازان کشورهای بزرگ هرگز به روی یکدیگر آتش نگشوده‌اند، اما همین کشورها اسلحه را می‌سازند و به دست دیگران می‌دهند و آنان را با تکیه بر اختلافهای دینی و مذهبی و نژادی و زبانی و قومی و مرزهای جغرافیایی در آسیا و آفریقا و شرق اروپا (در یوگوسلاوی سابق) به جان یکدیگر می‌اندازند،^۲ ولادیمیر ژیرینووسکی نیز می‌گوید «هدف این است که جنگ بین دشمنان ادامه یابد. بگذار آذربایجان و ارمنیها و تاجیکها و کردها و ابخازی‌ها با هم بجنگند. بگذار افغانها یکدیگر را تکه پاره کنند... کردها سی میلیون هستند و علیه ظلم ترکیه و ایران به پا خاسته‌اند و می‌توانند تهران و آنکارا را از پای درآورند. ما کسی را نمی‌کشیم. البته ده میلیون کرد و ده میلیون ترک کشته می‌شوند... ما باید از طریق نابود کردن هویت و تمدن ملت‌های

جنوب [مقصود ایران و افغانستان و ترکیه است] هدفهای خود را محقق سازیم»، «ترکیه و ایران جزو مناطقی هستند که نباید دست از آنها برداریم. باید به هر شکل شده به اقیانوس هند برسیم. در آنجا آبهای گرم، خرما و میوه‌های شیرین در انتظار ماست و با داشتن آنها ما به منابع عظیم غذایی و مواد خام دست پیدا می‌کنیم. و درعین حال با کشور دوست و متحد استراتژیک خود عراق همسایه می‌شویم»، «مصلحت عراق ایجاب می‌کند که ترکیه و ایران ضعیف باشند و این عین مصلحت ماست». به زعم این بزرگمرد، انجام پذیرفتن همه این برنامه‌ها «تنها از راه زبان مشترک یعنی روسی و پول مشترک روبل و سیاست خارجی مشترکی که توسط ما طراحی و اجرا می‌شود عملی است». وی در ضمن به «تناقضاتی که در ترکیب جغرافی سیاسی منطقه [ایران و ترکیه و افغانستان] وجود دارد» نیز اشاره می‌کند و اظهار نظر می‌نماید که این تناقضات «سرانجام به از هم پاشی این دولت‌ها می‌انجامد» و برای وصول به این مقصود باید با استفاده از تمام امکانات خود «زمینه‌درگیری بین تاجیکستان و افغانستان و ترکمنستان و آذربایجان (که جزء خاک ما خواهد بود) را با بخشهای اشغالی این دو سرزمین (یعنی منطقه ترکمن نشین ایران و آذربایجان شرقی و غربی) و ارمنستان و ترکیه و کردها و ترکها و فارس‌ها و ایران و عراق را هر چه بیشتر گسترش دهیم...». و از همه مهمتر آن که این حضرت ژیرینووسکی ما ایرانیان را نیز، از سر لطف، «بربر» می‌خواند و می‌گوید «مهم آن است که یک بار برای همیشه مرزهای جنوبی روسیه را مشخص کنیم. این رسالت تاریخی ماست. بربرهای وحشی که در جنوب روسیه زندگی می‌کنند باید بدانند که روسیه نه تنها توانا در دفاع است بلکه می‌تواند به وقتش از عهده آنها برآید...» و سرانجام نوید می‌دهد که پس از انجام پذیرفتن همه این مقدمات، البته ما «به گسترش تمدن و فرهنگ عظیم خود خواهیم پرداخت» ولی نمی‌گوید کدام تمدن و فرهنگ عظیم؟! از یاد نبریم که چند قرن پیش، شاه عباس دوم، چون رفتار ناشایسته سفیر روس را در یک جلسه رسمی دید، گفت: «حقیقه این مسکویها هم از بیکهای فرنگستان هستند»!^۲

ناگفته نماند که در سخنان این مرد نه تنها تناقضاتی به چشم می‌خورد بلکه برخی از مطالبی را که عنوان کرده است از سر جهل و بیخبری‌ست. آن‌جا که می‌گوید «با جهان عرب روابط قدیمی و محکمی داریم و جهان عرب متحد استراتژیک ما در آینده خواهد بود» یا «عربها یک مجموعه متکاملند». مرد، ظاهراً تجربه دو سه دهه پیش اتحاد جماهیر شوروی را از یاد برده است که چند بار کوشید حداقل مصر و سوریه را

به صورت مملکت واحدی درآورد، یا بین مصر و سوریه و لیبی اتحادیه‌ای شبیه به فدراسیون ایجاد کند و هر بار تیرش به سنگ خورد. اگر عربها یک مجموعه متکامل بودند که این همه کشور عرب زبان از عهده یک دولت نویناد اسرائیل برآمده بودند. یا در جای دیگر که می‌گوید «باید قبل از این که مسلمانها دخل ما را بیاورند سراغشان رفت» آیا این مرد نمی‌داند که آن «مجموعه متکامل اعراب» مسلمانند و اکثریت مسلمانان جهان را هم تشکیل می‌دهند؟ وی همچنین می‌گوید «اگر ما نبودیم ترکها بر بوداپست مسلط شده بودند و از آنجا به سوی شمال می‌رفتند و امروز نروژ و دانمارک و سوئد ترکی حرف می‌زدند و پایتخت ترکها پاریس بود. امروز اسلام سیاه یا زرد هرچه می‌خواهید بگوئید مثل وبا به اروپای مسیحی حمله‌ور شده است»؛ «ترکها آمدند و همه چیزها را ویران کردند و قسطنطنیه را به استانبول مبدل ساختند. این اشغال و غصب است. باید جهان مسیحیت متحد شود و بار دیگر زنگها در کلیساهای بیت المقدس و قسطنطنیه به صدا درآید». ملاحظه می‌فرمایید که این مرد دیوانه‌وش هم از نقش دین و مذهب در برانگیختن احساسات مردم بیخبر از همه‌جا غافل نیست، و در عبارت اخیر، هم به حضرت پاپ در واتیکان و هم به تمام مؤمنان مسیحی جهان نوید می‌دهد که من، ولادیمیر ژیرینوسکی جنگهای صلیبی جدیدی را دامن خواهم زد و کار کلیساها را رونقی به‌سزا خواهم بخشید، و در ضمن به سازندگان و صادرکنندگان اسلحه نیز مژده می‌دهد که با آمدن من و اجرای سیاست من بازار فروش اسلحه نه فقط «گرم»، بلکه «داغ‌داغ» خواهد شد! این موضوع را هم ناگفته نگذاریم که این آقای ژیرینوسکی ظاهراً به شکم خود نیز عنایت مخصوص دارد و از تمام خوردنیها هم بیشتر به شیرینیا و «حلویات» علاقه‌مند است، چه در ضمن بیانات دربار خود تصریح کرده است که چون به جنوب دسترسی پیدا کند فرصتی خواهد یافت تا «نان شیرمال» را با «خرما و میوه‌های شیرین دیگر ببلعد» (نه بخورد)!

از سوی دیگر ناگفته نماند که سخنان این مرد خبر بسیار ناخوشیست برای همه کسانی که در پنجاه و چند سال اخیر در ایران، در حزبها و سازمانهای مختلف فرهنگی و غیره، و با برخورداری از حمایت مستقیم و غیر مستقیم سیاستهای خارجی ضد ایران و ایرانی، از هر فرصت برای تجزیه ایران — در زیر عنوان فریبنده «خودمختاری» — کوشیده‌اند و پس از ناکام ماندن کوششهای دولت شوروی در تجزیه آذربایجان و کردستان، سالهاست که در ایران و خارج از ایران، چنان که گفتیم، از «ستم» فارسها بر دیگر اقوام ساکن ایران سخن می‌گویند، که ما در مقاله «زبان فارسی و حکومتهای

ترکان. چگونه زبان فارسی به‌عنوان زبان رسمی اقوام ایرانی شناخته شد»، (ایران‌شناسی، سال ۵، ش ۳، ص ۵۹۶-۶۲۶)، به آنان پاسخ داده‌ایم. زیرا این بار، ژیرینووسکی تنها به تجزیه ایران رضایت نمی‌دهد، بلکه در صدد است، پس از هفده ایالتی که روسیه در قرن نوزدهم میلادی از ایران جدا ساخت، بقیه سرزمین موجود ایران را یکجا تصرف کند. البته به احتمال قوی در آن زمان، وی دیگر به تجزیه‌طلبان وطنی از نوع موجود نیازی نخواهد داشت، چه «روز از نو و روزی از نو».

با این مقدمات در درجه اول وظیفه اساسی مقامهای مسؤول دولت اسلامی ایران است که در برابر سخنان مردی که در روسیه جامعه جنگ بر تن کرده و هل من مبارز گویان ایران را هدف خود قرار داده است، پاسخی شایسته بدهند. همین حالا، و بلکه خیلی زودتر از امروز، یعنی بلافاصله پس از این که شبکه‌های خبری جهان، سخنان او را پخش کردند، دولت ایران می‌بایست بدین کار مبادرت می‌ورزید. چه سکوت در برابر کسی که داعیه رهبری فردای روسیه را دارد، روسیه‌ای که بارها در طی دوازده قرن اخیر بر سرزمین ایران هجوم آورده است صد در صد خطاست.

نقش کشورهای غربی در ایران‌زدایی

در ضمن، زمان و شرایط موجود را نیز نباید از نظر دور بداریم، چه از سوی دیگر قدرتهای بزرگ غربی هم سالهای دراز است که از جهات مختلف و به‌صورت «مسالمت‌آمیز!» در برابر ایران صف‌آرایی کرده‌اند و به «ایران‌زدایی» مشغولند. خلیج فارس را خلیج عربی یا خلیج می‌خوانند. «مرکز مطالعات اروپا و عرب» (Centre d'etude Euro-Arab) را در قلب پاریس برپا می‌کنند که محل توطئه کشورهای عرب زبان به‌عنوان عامل سیاستهای غربی ضد ایرانی‌ست. امارات متحده عربی نوپا مرکب از چند شیخ‌نشین کوچک به اشاره همان قدرتمندان، نه فقط خلیج فارس را خلیج عربی می‌خواند و جزایر تنب کوچک و بزرگ و ابوموسی را ملک طلق خود می‌شمارد، بلکه تمام سرزمینهای واقع در شمال خلیج فارس و دریای عمان را نیز «عربستان» می‌نامد. عراق هم که مدت‌هاست خوزستان را «عربستان» و ارث‌پدیری اعراب و حزب بعث عراق می‌داند. ملک فهد سلطان عربستان سعودی نیز تجدید روابط سیاسی کشورش را با ایران در گرو آن می‌داند که ایران از مالکیت جزایر سه‌گانه دست بردارد! و دولت انگلستان هم اعلام می‌کند که از شکایت امارات متحده عربی به دادگاه لاهه، در مورد حاکمیت آن کشور بر این جزایر، حمایت می‌نماید. «من و ساقی به هم سازیم (تازیم) و بنیادش براندازیم!»

از این مسائل سیاسی گذشته، بیش از یک قرن است که گروهی از علما و هنرشناسان اروپایی و آمریکایی — در حد توانایی خود و با امکاناتی که در اختیار دارند — در امر «ایران زدایی» نقشی مهم ایفا می‌کنند که ما بارها درباره آن نوشته‌ایم. اینان از جمله، دانشمندان بزرگ ایرانی را در دایرةالمعارفها و کتابها و مقالات خود «عرب» می‌خوانند. آثار هنری ایران را در چهارده قرن اخیر در زیر عنوانهای «هنر عربی» یا «هنر اسلامی» قرار می‌دهند و حتی ابائی ندارند که در «دایرةالمعارف بریتانیکا» «رقص اسلامی» (Islamic Dance) را هم موضوع مقاله‌ای جداگانه قرار بدهند، و چنان که می‌دانیم برخی از ایرانیان — دانسته یا ندانسته — نیز با آنان همصدا می‌گردند و در تأیید آنان کتابها می‌نویسند و سمینارها برپا می‌سازند. غم‌انگیزتر از همه آن است که گاهی بعضی از هموطنان خود ما نیز دسته‌گلهایی در این‌گونه موضوعها به آب می‌دهند که همه در اجرای سیاستهای ضد ایرانی‌ست. چنان که یکی ادعا می‌کند که به طور کلی در چهارده قرن اخیر سرزمینی به نام «ایران» وجود نداشته است و ملیت ایرانی یک ملیت ساختگی و خیالی بیش نیست. وی کتابی نیز به زبان انگلیسی در همین موضوع به چاپ رسانده است تا با کاربرد «زبان انگلیسی»، جای تردیدی در صحت ادعای خود باقی نگذارد! او می‌نویسد تنها برخی از مستشرقان بودند که در یکی دو قرن اخیر در اجرای سیاستهای استعماری مسأله وجود کشوری به نام «ایران» را مطرح ساختند و بعد هم «رضاخان» آمد و دنباله حرف آنان را گرفت! در همین امریکا هم هستند هموطنانی که هرگز کلامی در دفاع از ایران بر زبان نمی‌آورند، ولی هر جا ببینند کسی در دفاع از مرزهای ایران و تمامیت ارضی ایران و مفاخر گذشته ایران سخن می‌گوید و از میهن دوستی و علاقه خود به آب و خاک نیاکانش سخن به میان می‌آورد، با قیافه حق به جانب و فیلسوف‌مآبانهای بی‌درنگ بر وی برچسب «شوونیست» می‌زنند و از آزادی خلقها سخن به میان می‌آورند. دریفا که اینان برای همه دل می‌سوزانند جز برای «ایران»، ایرانی که آنان را در دامان خود پرورده است.

در چنین اوضاع و احوالی‌ست که ژیرینوسکی، هم‌ما ایرانیان را «بربر» می‌خواند و هم به قول فردوسی «بن و بار خواهد همی از درخت». زیرا چنان که گفتیم تنها به تصرف بخش یا بخشهایی از ایران رضایت نمی‌دهد، بلکه به اصطلاح شمشیر را از روبرسته است و قصد دارد ایران را به کلی از نقشه جهان محو سازد.

از تجاوزات روسها چه می‌دانیم؟

ما از تجاوزات دولت روسیه در دوازده قرن اخیر تاریخ خود چیز زیادی نمی‌دانیم.

شاید قدیم‌ترین مطلبی که از قول روسها خوانده‌ایم و شنیده‌ایم این است که پتر کبیر (۱۶۸۲-۱۷۲۵م) گفته بوده است ما روسها باید به آبهای گرم خلیج فارس دسترسی پیدا کنیم. از جنگهای روس و ایران در دوران فتحعلی‌شاه و قراردادهای گلستان (۱۲۲۸ هـ. ق. / ۱۸۱۳م) و ترکمن‌چای (۱۲۴۳/۱۸۲۸م) که به تصرف ۱۷ ایالت ایران به دست روسها منجر گردید نیز آگاهییم. از قرارداد ۱۹۰۷م. روس و انگلیس درباره تقسیم ایران به دو منطقه نفوذ بیخبر نیستیم، و می‌دانیم که لیاخف روسی فرمانده بریگاد قزاق در ایران که ظاهراً در خدمت دولت ایران بود ولی مستقیم از پترزبورگ کسب تکلیف می‌کرد، در زمان محمد علی شاه قاجار مجلس شورای ملی ایران را به توپ بست و مشروطیت نوپای ایران را تعطیل کرد، و نیز می‌دانیم که روسها، محمد علی شاه مخلوع را با اسلحه و مهمات در نزدیکی استراباد پیاده کردند تا او را بار دیگر در ایران به قدرت برسانند، و نیز می‌دانیم که به ایران اولتیماتوم دادند تا شوستر امریکایی را از ایران اخراج کند. در تبریز ثقة‌الاسلام و چند تن دیگر را به دار آویختند و به داغ کردن و شکنجه مردان و زنان و اطفال دست زدند، و نیز حرم هشتمین امام شیعیان را در مشهد به توپ بستند. فی‌المثل ما از همین حمله وحشیانه روسها به حرم امام هشتم چه می‌دانیم؟ روسها در این ماجرا به طرفداری از مستبدان وارد کار شدند. از چهار سمت با توپ شنیدر گنبد و حرم را مورد حمله قرار دادند. به گنبد ۲۴ گلوله توپ خورده بود. «گنبدهای ایوان مسجد گوهرشاد را که هر وجبش با جواهر فرقی نداشت گلوله‌های توپ سوراخ سوراخ نمود.» در این ماجرا «تیمچه‌های حکاکی و فیروزه‌تراشها را غارت کردند. بازار زرگرها و چند دکان جواهرفروشی که اینها همه در جوار صحن کهنه و نو بود غارت کردند. یک شده طلای مرصع در بالای ضریح بود که به گلوله مسلسل داغان شده و یاقوت‌های قیمتی و زمردهای درشت آن را دزدیدند. یاقوت خوبی از آن را مازور خارانف برده و پنج روز بعد در بازار می‌فروخت. کسی نخرید و علتش هم معلوم است که چرا نخریدند». در این حمله ۵۶۴ زائر کشته شد و عمارات حرم تا سه روز در دست روسها بود.^۵

همچنین می‌دانیم که چون ورق برگشت و لنین زمام کارها را در روسیه در دست گرفت، در باغ سبزی به ایران نشان داد، ولی از همان زمان تبلیغات کمونیستی در ایران رواج یافت، آنها در سال ۱۲۹۹ خورشیدی جمهوری شوروی گیلان را برپا ساختند که دولتش بسیار مستعجل بود، و چنان که گفتیم در سال ۱۳۲۰ به ایران لشکر کشی کردند و نیز می‌دانیم که سالها بعد، از قول خروشف (زمامداری ۱۹۵۳-۱۹۶۴م) نوشتند که گفته

بوده است ما فعلاً به ایران کاری نداریم زیرا ایران چون سیبی است که به درختی آویزان است، وقتی برسد در دامان خود ما خواهد افتاد. و در دوره زمامداری برژنف (۱۹۶۴-۱۹۸۲م)، نیز حیدر علی‌اف (رئیس جمهور فعلی آذربایجان) که به معاونت نخست وزیر شوروی برگزیده شده بود، صریحاً از الحاق آذربایجان ایران به آذربایجان شوروی سخن گفت.

آنچه از تجاوزات روسها کمتر می‌دانیم

حقیقت آن است که تجاوز روسیه به ایران از دوران پتر کبیر آغاز نمی‌گردد، زیرا درگیری روسها با ایران و تجاوز آنان به خاک ایران و کشتار و غارت ایرانیان بیگناه هم در ساحل دریای خزر، و هم در سرزمینهای واقع در شمال رود ارس که تا دو قرن پیش بخشی از خاک ایران بود، به چندین قرن پیش از روی کار آمدن پتر کبیر می‌رسد. یعنی به دورانی که سامانیان در خراسان و ماوراءالنهر حکومت می‌کردند و ایران دارای حکومتی مرکزی نبود. ما در فاصله سالهای ۲۶۶ یا ۲۶۷ تا ۵۷۱ هجری قمری از پنج حمله روسها به ایران آگاهیم. آنان تنها در نیمه دوم قرن سوم هجری، سه بار از راه دریای خزر به ایران حمله بردند. گرچه ممکن است دو حمله نخستین از سوی پادشاهان روسیه طرح ریزی نشده باشد و گروههایی از روسها خودسرانه برای غارت و به دست آوردن غنیمت به این حملات مبادرت کرده باشند.^۶

نخستین بار روسها، بنا به روایت ابن اسفندیار در تاریخ طبرستان، در عهد حسن بن زید علوی (۲۵۰-۲۷۰) مشهور به داعی کبیر (سر سلسله سادات علوی که از ۲۱۵ تا ۳۱۶ در طبرستان سلطنت کردند) به آبسکون حمله کردند. تاریخ این حمله را سال ۲۶۶-۲۶۷ نوشته‌اند (ص ۲۰-۲۲).

دومین حمله روسها را ابن اسفندیار در ذیل حوادث سال ۲۹۸، و در زیر عنوان «آمدن روسها از دریا به تاراج طبرستان» ذکر کرده است: «در این سال شانزده پاره کشتی به دریا پدید آمد از آن روسان و به آبسکون شد». به این حمله روسها در تاریخ طبرستان و رویان و مازندران سید ظهیرالدین مرعشی که به سال ۸۸۱ تألیف شده نیز اشاره گردیده است: «... و سامانیان هر چند وقت به طبرستان نواب و عمال می‌فرستادند. اصفهبدان با ایشان موافق بودند تا در آن میان جماعتی روسیان به کشتی نشسته بودند از دریا بیرون آمدند و در طبرستان خرابی کردند. آل سامان به استیصال آنها سعی نمودند و به کلی آن قوم را برانداختند» (ص ۲۲-۲۳).

سومین حمله روسها در سال ۳۰۱ مفصلتر و طرح‌ریزی شده‌تر از دو حمله پیشین آنان

بود. دربارهٔ این حمله، هم ابن اسفندیار در تاریخ طبرستان، و هم مسعودی در مروج الذهب سخن گفته‌اند. مسعودی نوشته است: «که سال ۳۰۰ هجری گذشته بود که قریب پانصد کشتی که بر هر کدام آن یک صد نفر سوار بود... وارد دریای خزر گردیده و قشون خود را در گیلان و دیلم و طبرستان و آبسکون پیاده کرده و بلاد النفاطه و آذربایجان را غارت و زنان و بچگان را اسیر نموده و همه‌جا را آتش زده و سوزاندند. مردم که تا آن وقت هیچ‌گاه مورد حمله و هجومی از طرف دریا نشده و در آن سواحل جز کشتی تجارتنی و ماهیگیری ندیده بودند از جور روسها ناله و فغان بلند نمودند. روسها با گیلانها و دیلمیها و گرگانها و اهالی اران و بیلقان و آذربایجان* که در تحت سرکردگی سرداری که از طرف یوسف بن ابی الساج نامیده شده بود گرد آمده بودند جنگیده و پس از آن که از غارت ممالک ساحلی برگشتند، در جزیره‌ای که در چند میلی باکو (بلاد النفاطه) از شیروان واقع بود سکنی گزیدند.» روسها که با موافقت خاقان خزر و عبور از سرزمین آنان این حمله را آغاز کرده بودند، در بازگشت باجی هم به خزران دادند، ولی سرانجام مسلمانان دست به دست هم دادند و روسها را در راه بازگشت تار و مار کردند و بدین جهت بود که روسها تا بیست سال بعد به فکر تجاوز به ایران نیفتادند. این حمله در دورهٔ پادشاهی ایگور (از ۲۹۹ یا ۳۰۰ - ۳۳۳ یا ۳۳۴ هـ. ق.) سومین پادشاه روس صورت گرفت (ص ۲۶-۳۰).

چهارمین حملهٔ روسها به ایران به آذربایجان و شهر بردعه بود در سال ۳۳۲. دربارهٔ این حمله ابن اثیر در الکامل فی التاریخ در ذیل وقایع سال ۳۳۲ نوشته است «یک دسته از روسیان از طرف دریا [دریای خزر] به سوی آذربایجان روانه شدند. از دریا وارد رودخانه کُر که رودخانهٔ بزرگیست شده تا بردعه جلو آمدند و چون بدان‌جا نزدیک شدند مرزبان بردعه با قشونی بیش از پنج هزار نفر که مرکب بود از دیلمیها و داوطلبان به مقابلت آنها پرداخت» ولی مسلمانان شکست خوردند و همه کشته شدند و روسها شهر را گرفتند و به مردم امان دادند مشروط بر این که با آنان خوش‌رفتاری کنند و چون خواستهٔ آنان عملی نشد به مردم فرمان دادند که ظرف سه روز شهر را ترک کنند و سپس «رووسها دست به شمشیر به جان آنها افتاده و عدهٔ زیادی را کشتند و متجاوز از ده هزار نفر را اسیر کردند و باقی‌ماندهٔ مردم را در مسجد جامع جمع نموده و گفتند باید جان خود را بخرید و الا ما شما را خواهیم کشت. یک نفر نصرانی واسطه بین آنها شد و قرار گذاشت هر نفر از آنها به بیست درهم جان خودش را بخرد. ولی فقط عقلا به این شرط

* توجه فرمایید که در این متن معتبر، اران و آذربایجان نام دو منطقهٔ جداست.

تن دادند. روسها همین که دیدند از اسیرها چیزی حاصل نمی‌شود تمام آنها را از اول تا آخر کشتند و تنها دسته کمی از مردم، جانی از میانه به در بردند. روسها اموال مردم را تمالک نموده و اسرا را بنده نموده و زنان صاحب جمال را برگزیدند». مسلمانان تا مدتی زد و خورد با آنان را ادامه دادند ولی سرانجام روسها با غنائمی که به دست آورده بودند به سرزمین خود بازگشتند. در این هجوم سخن از شیوع بیماری وبا در بین روسها نیز به میان آمده است به سبب آن که «میوه بسیار خورده بودند» (ص ۳۲-۳۸). قابل توجه آقای ژیرینووسکی در موقع بلعیدن خرما و میوه‌های شیرین جنوب!

«... ابن مسکویه که خود او نزدیک به زمان این حادثه می‌زیسته و چگونگی آن را از کسانی که در اران و بردعه حاضر و حادثه را به چشم خود دیده بودند تحقیق نموده، در ضمن حوادث سال ۳۳۲ به تفصیل» در این باب سخن گفته است. کسروی پس از نقل نوشته ابن مسکویه اظهار نظر می‌کند که: ۱- تاریخ سال ۳۳۲ برای حمله روسها نادرست است؛ ۲- هجوم آنها به اران در اواخر سال ۳۳۳ (در ماه آخر بهار یا ماه نخستین تابستان) بوده، ولی بخش عمده جنگها در پائیز ۳۳۴ روی داده است.^۷

در بین حمله چهارم و پنجم روسها به ایران، آنان در سال ۳۵۴ به فرماندهی سویاتوسلف، پسر ایگور و چهارمین پادشاه روسیه با خاقان خزر که خاک وی در نواحی شمال و شمال غربی بحر خزر واقع بود جنگیدند و آن سرزمین را تصرف کردند. در این زمان بود که روسها برای نخستین بار در شمال دریای خزر مستقر گردیدند، و از این به بعد است که تصرف سرزمینهای واقع در جنوب مطمح نظر زمامداران روسیه قرار گرفته است (ص ۴۵-۴۶)، همان نقشه‌ای که پتر کبیر داشت و اینک آقای ژیرینووسکی درصدد اجرای آن برآمده است.

پنجمین حمله روسها در سال ۵۷۰ یا ۵۷۱ به شروان بود که با یاری خزرها و با سپاهی بسیار به این شهر حمله بردند و شروانشاه آنان را هزیمت داد. خاقانی به این حمله روسها در اشعار خود اشاراتی دارد، از جمله:

در جزیره رانده یک دریا ز خون روسیان	موج از آن دریای خون کوه کلان انگخته...
از سر کفار روس انگخته گردی چنانک	از سران روم شاه الب ارسلان انگخته
یک دو روز این سگ‌دلان انگخته در شیروان	شورشی کارزنگ در مازندران انگخته
شهنشاه انگخته امروز در دربند و روس	شورشی کان سگ‌دلان از شیروان انگخته

(ص ۴۶-۴۹)

ناگفته نماند که در تمام این دوران از روابط سیاسی بین دو کشور اثری به چشم

نمی‌خورد. از طرف دیگر پس از این دوره، روسها نیز به مانند ما ایرانیان متجاوز از دو قرن اسیر مغولان بودند تا در سال ۸۶۷ ایوان سوم از فرمانبرداری مغولان سربلندی کرد (ص ۹۸-۱۰۷).

تجاوزات روسها به ایران پس از برقراری روابط سیاسی

روابط سیاسی و تجاری ایران با روسها در دوران شاه عباس اول و با اعزام سفیر از هر دو جانب رسماً در سال ۹۹۷ آغاز گردید، گرچه پیش از این تاریخ نیز اوزون حسن از سلسله آق‌قویونلو به مبادله سفیر با روسیه اقدام کرده بود و پادشاهان صفوی پیش از شاه عباس نیز کم و بیش با روسها روابط محدودی داشتند. اما در سال ۱۰۲۲ میخائیل فتودورویچ رمانوف مؤسس سلسله رومانف نظر به پیشرفتهای شاه عباس اول در قفقاز و گرجستان درصدد ایجاد روابط نزدیک با ایران برآمد. وی امید داشت اگر در آینده جنگی بین روسیه و مملکت دیگری روی دهد، از ایران سپاهی به مدد او فرستاده شود. بدین جهت در همان سال اول سلطنت خود سفیری به دربار ایران گسیل داشت. شاه عباس اول او را به گرمی پذیرفت و به سلامتی اولین پادشاه رومانف جامی شراب نوشید، و چند روز بعد به سفیر روس گفت «به پادشاه خود بگویند که آرزوی ما نیز آن است که با شما برادرانه و دوستانه زیست نمایم که دوستهای شما دوستان ما و دشمنان شما دشمنان ما باشند.» و نیز افزود «به برادر معظم من پادشاه روس بگو که اگر پول و قشون برای او لازم باشد حاضریم بفرستیم...» ناگفته نماند که سر و وضع این هیأت سیاسی روسیه و طرز رفتار آنها بدان‌سان بود که موجب استهزای درباریان گردید» (ص ۱۴۶ - ۱۴۹).

موضوع مهم دیگر آن است که روسها در بخشی از این دوره، هم با «ایران» روابط سیاسی داشتند و هم با «گیلان» به‌طور جداگانه و مستقل. برخورد قیصر روس، با فرستاده احمدخان گیلانی که به همراه سفیر شاه عباس به روسیه رفته بود بسیار قابل توجه است. قیصر روس به «احمدشاه» نامه‌ای نوشته و او را «امیدوار به الطاف» خود نموده و اظهار امیدواری کرده بود که ابواب تجارت بین گیلان و روسیه مفتوح باشد و احمدخان را «در زیر سایه روسیه نگاهدارد». وی خطاب به احمد خان می‌گفت «همیشه می‌توانید منتظر مراحم ما باشید». البته شاه عباس اول که درصدد ایجاد حکومت مقتدر مرکزی در ایران بود درصدد برآمد بساط حکمرانی حاکم گیلان را نیز برچیند. احمدخان چون از تصمیم شاه عباس آگاه گردید، در سال ۹۹۹ سفیری به دربار مسکو گسیل داشت. سفیر در آن‌جا «اظهار داشت که شاه گیلان می‌خواهد در تحت حمایت روسیه باشد و

تمنیست که همانطور که به شاه بخارا از تاتارها قوای لازم می فرستید به گیلان نیز بفرستید». دولت روسیه تقاضای او را پذیرفت. ولی سفیر شاه گیلان در بازگشت چون به حاجی طرخان رسید، دریافت که شاه عباس گیلان را تصرف کرده است (ص ۱۱۵، ۱۲۰-۱۲۵، ۱۳۱-۱۲۸).

مبادله سفیر بین ایران و روسیه در دوران شاه عباس اول و جانشینانش همچنان ادامه داشت، و این در حالی بود که کفه ایران بر کفه روسها می چربید، ولی از زمان شاه سلطان حسین صفوی و پتر کبیر وضع به شکل دیگری درآمد. پتر کبیر می خواست از طریق ایران با هندوستان روابطی برقرار سازد. او در سال ۱۱۲۷ سفیری به دربار شاه سلطان حسین فرستاد، آن هم در زمانی که شاهزادگان گرجی چند بار به دربار قیصر روس نمایندگانی فرستاده و توجه او را به ایالات قفقاز جلب نموده بودند. پس قیصر روس سفیری به ایران فرستاد، وی مأموریت داشت که «در خصوص ایالات ساحلی خزر و آنچه راجع به آنهاست از مصبها و بنادر... اطلاعات صحیح در دست داشته باشد و... مخصوصاً دستورالعمل داشت که درباره ایالت گیلان تحقیقات دقیقه...» نماید. این سفیر که از خطر افغانها در ایران آگاه شده بود و نیز از سستی تعلق ایالات قفقاز به ایران، و از علائق اقوام مسیحی آن منطقه، به خصوص گرجیها به روسیه مطلع گردیده بود، پتر را از جهات مختلف از موقعیت ایران آگاه ساخت. ناگفته نماند که سفیر، پیش از بازگشت به روسیه، با شاه سلطان حسین قراردادی بست که از جمله به موجب آن به دولت روسیه حق داده شده بود قنسولی مستمر در گیلان داشته باشد. از سوی دیگر پتر یکی از نظامیان روس را نیز مأموریت داده بود که از مصب رودخانه ترک تا کنار ساحل گیلان را از راه خشکی ببیند و اطلاعات خود را در این باب به هیأت عالی نظامی بفرستد. پتر وقتی از جنگ با سوئد فراغت یافت، قصد ایران کرد و از فرصت خاصی نیز استفاده جست. چه پیش از این در داغستان و لگزیه [= لنگیه] خسارات مالی و جانی به رعایای روس مقیم آن نواحی وارد شده بود و نیز در همان اوقات شاهزاده‌ای روسی به دست اوزبیکهای رعیت ایران به قتل رسیده بود، پس پتر سفیری برای جبران این خسارتها به ایران فرستاد. سفیر موقعی به ایران رسید که از شاه سلطان حسین صفوی خبری نبود. محمود افغان به سفیر «جواب داد که وی را بر لگزیه اقتداری نیست و خوب است پتر کبیر حمایت تبعه خود را خودش بر عهده بگیرد». پتر که جز این چیزی نمی خواست بهانه‌ای به دست آورد و در سال ۱۱۳۴ با سپاهی عظیم به سرکردگی خود به سوی ایران به راه افتاد و نخست در حاجی طرخان «بیان نامه» ای در توجیه

لشکرکشی خود به قفقاز خطاب به ساکنان آن سرزمین به زبانهای تاتاری و ترکی و فارسی صادر کرد بدین مضمون که چون «به مال و شرف ملت روسیه از طرف اشرار تجاوز شده و سرکوبی اشرار برای اعلیحضرت شاه ایران» به مناسبت عدم قدرت برایشان مقدور نیست» ما خود را مجبور دیدیم که برای سرکوبی طاغیان روان شویم. و آن‌گاه به ساکنان قفقاز از ایرانی و غیر ایرانی، خواه ارمنی و خواه گرجی اطمینان داده بود که به هیچ وجه نمی‌خواهیم به کسی تعدی روا داریم «ولی به شرطی که شماها هم ما را دوست خود دانسته و آسوده در خانه‌های خود نشسته، بیپوده هراسان نباشید و به خیال این که مال شما به غارت خواهد رفت و باید مال خود را معدوم نموده و فرار کنید، نیفتید، ولی اگر به گوش ما برسد که شما هم با اشرار سرآ و علناً همدست شده و با پول و آذوقه خود به آنها کمک می‌کنید... ما نیز مجبور خواهیم شد که شماها را هم جزو دشمنان خود محسوب داشته و بدون هیچ‌گونه رحم و گذشتی کار شما را به آتش و شمشیرحواله کنیم و شماها را به دار آویخته و مال و دارایی شما را در معرض چپاول قرار دهیم...» (ص ۱۶۹-۱۷۷).

پتر به نماینده روس در ایران نیز پیغام داده بود که به مقامهای ایرانی اظهار بدارد که «مقصود او از قشون کشی به قفقاز قلع و قمع یاغیان و اشرار است» و نیز به دولت ایران اطلاع بدهد «که دولت روسیه حاضر است در صورتی که دولت ایران لازم بداند برای مساعدت با پادشاه ایران در رفع اختلالات داخلی هم قشون بفرستد، ولی در عوض این خدمت دولت ایران باید یکی از ایالات واقعه در ساحل دریای خزر را که در نتیجه اغتشاشات داخلی ایران به دست عثمانیها افتاده بود به دولت روس واگذار نماید» (ص ۱۷۸). پتر در راه بازگشت از قفقاز پس از رسیدن به حاجی طرخان، فرستاده حاکم گیلان را به حضور پذیرفت. پیام حاکم گیلان این بود که «شهر رشت در محاصره قشون افغان است و اگر پتر قشونی بدان طرف بفرستد، وی حاضر است شهر را تسلیم قشون روس نماید. لہذا پتر، سرهنگ شیپوف را مأمور نمود که با یک دسته قشون از راه دریای خزر به گیلان برود». شیپوف در سال ۱۱۳۵ بر رشت و قسمت بزرگی از آن ایالت دست یافت و وقتی شاه طهماسب دوم صفوی (۱۱۳۵-۱۱۴۴) به وی پیغام فرستاد که خود او از عهده مدافعه خاکش بر می‌آید و محتاج به مساعدت روسیه نیست و خوب است هر چه زودتر به روسیه مراجعت نماید، او جواب داد به امر قیصر روس آمده است و به امر او خواهد رفت. شاه طهماسب به حاکم رشت فرمان داد سپاهی گرد آورد، ولی کاری از پیش نرفت. از سوی دیگر پتر یکی از سرداران خود را نیز مأمور محاصره باکو

نمود و پس از ۲۲ ماه مقاومت، باکو سقوط کرد. در این مورد نیز نماینده روس به شاه طهماسب اظهار داشت که مقصود دولت روس از تصرف باکو قلع و قمع یاغیهاست. با آن که ایران جواب داد دولت ایران چهار سال است به خوبی از داود بیگ جلوگیری نموده و محتاج کمک شما نیست، اما روسها به آن وقعی ننهادند (۱۷۸-۱۷۹).

در این هنگام اسمعیل بیگ ایلچی ایران پس از ورود به پترزبورگ مجبور شد عهدنامه‌ای با دولت روسیه منعقد کند سراپا به نفع روس. بر طبق این عهدنامه پتر تعهد می‌کرد که افغانها را از ایران براند و طهماسب میرزا را به سلطنت برساند «و در عوض دولت ایران شهرهای دربند و باکورا به ملحقات آنها تا ساحل دریای خزر و ایالت‌های گیلان و مازندران و استراباد را به روسیه واگذارد...» البته این عهدنامه به مرحله اجرا نرسید. پس از آن روس و عثمانی با استفاده از اوضاع آشفته ایران در سال ۱۱۳۶ عهدنامه اسلامی را بین خود امضاء کردند. «مطابق این عهدنامه داغستان و قسمت شمالی شیروان [شروان] و ایالت‌های گیلان و مازندران و استراباد ملک روس، و ولایات شمال غربی ایران یعنی ارمنستان و آذربایجان و کردستان تا کرمانشاهان و همدان... ملک عثمانی شناخته می‌شد...». این قرارداد نیز به مرحله اجرا درنیامد. ولی گفتنی است که پتر در سال ۱۱۳۶ دستور محرمانه‌ای خطاب به ماتوشکین فرمانده قوای روس در گیلان صادر کرد بدین مضمون که «ایالات ساحلی بحر خزر را به تدریج از مسلمانان و مخصوصاً از سنیها و اتباع و طرفداران عثمانی بپردازد و به جای آنها تا حد مقدور از ارامنه و گرجی و غیره از مسیحیان بدانجا کوچ بدهد...». در این هنگام پتر کبیر درگذشت و اجرای نقشه تجاوزکارانه خود را به جانشینانش سپرد! (ص ۱۷۹-۱۸۳).

دنباله داستان را باید به اجمال تمام با ظهور نادرشاه آغاز کنیم که چون وی دشمنان ایران را یکی پس از دیگری بر سر جای خود نشانده، روسها با وی از در مسالمت درآمدند و بعضی از ایالات بحر خزر را که متصرف شده بودند تخلیه کردند و در نتیجه در پایان سال ۱۱۴۸ به همت نادر کلیه شهرهای ایران از دست افغانان و عثمانیان و روسها مستخلص گشت. در آغاز سلطنت قاجاریه، نیز چون هراکلیوس در گرجستان خود را تحت حمایت روسها قرار داد، و در ضمن در سال ۱۲۰۰ هم روسها در شهر اشرف کارخانه تجارتی برپا کردند و بعد معلوم گردید از تأسیس آن مقاصد سیاسی دارند، آقامحمدخان با شصت هزار سپاه به طرف مغان و داغستان و ایروان حرکت کرد. گروهی از حکمرانان آن منطقه از در اطاعت درآمدند ولی هراکلیوس به مدافعه برخاست و به سختی شکست خورد. آقامحمد خان وارد تفلیس شد و به کشتن و اسیر کردن و غارت اموال

مردم پرداخت و با رفتار خشن خود لکه ننگی بر دامن ایران به جا گذاشت.

با توجه به آنچه گذشت، تصدیق نمی‌فرمایید که سخنان ولادیمیر ژیرینوسکی را نباید سرسری گرفت. چه سخنان او چیزی جز صورت تبلور یافته طرحها و نقشه‌های روسیه در دوازده قرن گذشته نیست. دولت روسیه‌ای که تاریخ بنیانگذاریش حداکثر به سال ۸۰۰ میلادی (۱۸۴ هـ. ق.) می‌رسد که درباره آن نوشته‌اند در آن سال نخستین دولت روس در شهر کیف تشکیل گردید،^۸ در مدت سه چهار قرن اخیر با تجاوزات خود توانسته است تمام قفقاز و بخشی از خراسان قدیم و تمامی ماوراءالنهر و سراسر شمال قاره آسیا را به تصرف خود درآورد. گرچه اتحاد جماهیر شوروی سابق که اینک نامی دیگر به خود گرفته است، این روزها در وضعی نابسامان به سر می‌برد ولی از یاد نبریم که وسیع‌ترین کشور جهان است که بیش از نیمی از اروپا و تقریباً دو پنجم آسیا را در تصرف دارد و قریب دو قرن است که کشور ایران از سوی شمال تنها با آن کشور مرزهای خاکی و آبی دارد. سخنان سیاستمداران چنان کشوری را با چنان سوابقی، سرسری گرفتن کار خامانیست که تنها در فکر حفظ قدرت چند روزه خود هستند، و نه به ایران می‌اندیشند و نه به فردای ایرانیان در این جهان بی‌فریاد.

موضوع مهم دیگری که در بررسی اجمالی تاریخ ایران و روسیه جلب توجه می‌کند آن است که روسها تا اواخر جنگ اول جهانی که دولت مقتدر عثمانی بر سر پا بود، چشم طمع به آذربایجان ما ندوخته بودند و فکر و ذکرشان این بود که در درجه اول گیلان و سپس مازندران و تمامی سرزمینهای واقع در جنوب دریای خزر را به تصرف خود درآورند که آخرین تلاش ناکام ایشان در این زمینه تشکیل جمهوری شوروی گیلان بود به دست میرزا کوچک‌خان و یارانش. پس باید توجه داشته باشیم که قیام میرزا کوچک‌خان و کوشش او برای استقلال گیلان، از نظر روسها، مسبوق به سیاست آن دولت در چند قرن گذشته بوده است. حال، خود میرزا کوچک‌خان می‌دانسته است که برای اجرای چه نقشه‌ای در دام افتاده است یا نه، خدا داناست. و بدین جهت قیام او را به هیچ‌وجه نباید فی‌المثل در شمار قیام کسی مثل کلنل محمد تقی خان پسیان در خراسان قرار داد. ولی از زمانی که دولت عثمانی سقوط کرد، و روسها چنان که گفتیم با مآل‌اندیشی خاص بخشی از مناطق واقع در شمال رود ارس — یعنی اران (قره‌باغ، نخجوان، بادکوبه، شروان، گنجه و...) — را آذربایجان نامیدند، توجه خود را یکباره از گیلان به آذربایجان ایران معطوف ساختند که این سیاست همچنان ادامه دارد و سخن

گفتن از «آذربایجان شمالی» و «آذربایجان جنوبی» و ترک خواندن نظامی و خاقانی و... همه برای آن است که نشان بدهند آذربایجان یکپارچه‌ای در دو سوی رود ارس وجود داشته است که به‌مانند کشور کره به دو قسمت شمالی و جنوبی تقسیم شده است و باید آن دورا به هم پیوست، یعنی آذربایجان ایران را ضمیمه قره باغ و نخجوان کرد! و چه دردناک است که معدودی از هموطنان آذربایجانی ما هم در ایران و امریکا و اروپا می‌کوشند پای خود را دقیقاً جای پای روسها بگذارند و بدین جهت در گفته‌ها و نوشته‌های خود با افتخار تمام از آذربایجان شمالی و جنوبی یاد می‌کنند.

جلال متینی

یادداشتها:

۱ - آنچه در این مقاله از ولادیمیر زیرینوسکی در بین نشانه‌های نقل « » و یا به‌طور غیر مستقیم از وی نقل شده، همه برگرفته از مصاحبه او با روزنامه‌الهیة چاپ لندن است که علیرضا نوری زاده آن را به فارسی ترجمه کرده و با مقدمه‌ای در ذیل عنوان «ولادیمیر زیرینوسکی: پروازی به سوی آبهای گرم!» در مجله روزگار نو (دقتر چهارم، سال سیزدهم، شماره مسلسل ۱۴۸، ماهنامه خرداد (جوزا) ۱۳۷۳)، پاریس چاپ کرده است.

۲ - از جمله روزنامه «لوس انجلس تایمز» در مقاله‌ای زیر عنوان «ما در بازار اسلحه شماره یک هستیم»، نوشته بروس آلن و مایکل کلوسون، می‌خوانیم که «پنتاگون در نظر دارد میلیونها دلار تجهیزات مستعمل نظامی را با قیمت‌های نسبتاً نازل بفروشد و از این پول برای خرید سیستمهای سلاحی کاملتر استفاده کند... این استراتژی تایید خود را به ظهور رسانده است. سال گذشته شصت درصد سلاحهایی که به جهان سوم فروخته شده از امریکا صادر شده است و این از مجموع سلاحهایی که به سایر کشورها فروخته شده بیشتر است. فروش سلاحهای امریکا در سال ۱۹۹۳ بیش از سی و یک بلیون دلار بوده و این در حالی‌ست که در سال ۱۹۹۱ این رقم کمی از دوازده بلیون بیشتر بوده است...» به نقل از دکتر محمود عنایت، «شماره یک در فروش اسلحه»، پیام آشنا، سال ۶، ش ۶۴، تیر ۱۳۷۳، ص ۳۳-۳۵. این تنها امریکا نیست، کشورهای اتحاد جماهیر شوروی سابق و روسیه فعلی، چین، کره شمالی و کره جنوبی، اسرائیل، فرانسه، انگلستان، حتی برزیل... نیز اسلحه مورد نیاز جهان سوم را به خوبی تأمین کرده‌اند و می‌کنند. از جمله می‌توان به کتاب *Profits of War* نوشته Ari Ben Menashe مراجعه نمود و آشکارا دید که انسان دوستانه سالهای پایان قرن بیستم و عاشقان بربقار دموکراسی و حقوق بشر چگونه در جنگ عراق با ایران، بلیونها دلار اسلحه به ایران و عراق فروختند و آن دو کشور را به خاک سیاه نشانند.

۳ - رجوع شود به زیرنویس ۶ همین مقاله.

۴ - درباره این موضوع رجوع کنید به جلال متینی، «ایران در گذشت روزگاران» (ایران‌شناسی، سال ۴، ش ۲،

ص ۲۳۳-۲۳۵)

Mostafa Vaziri, *Iran as Imagined Nation: The Construction of National Identity* (New York & Paragon House, 1993, pp 261).

۵ - مشروطه گیلان، از یادداشت‌های رایینو، به انضمام وقایع مشهد در ۱۹۱۲، به کوشش محمد روشن، رشت،

۱۳۵۲، راینو که مأمور سیاسی دولت فرانسه بود، مطالب خود را به خط فارسی نوشت و برای کاظم زاده ایرانشهر که در آن زمان در لندن بود فرستاد، و کاظم‌زاده ایرانشهر برای آن که مشکلی، از نظر سیاسی برای راینو پیش نیاید آن را به خط خود رونویس کرد و نسخه دستنویس خود را برای ادوارد براون فرستاد. آنچه در داخل علامت نقل « » آمده منقول از یادداشتهای راینو است و نیز تعداد کشته شدگان و...

۶ - آنچه درباره حمله‌های پنج‌گانه روسها به ایران، و روابط ایران و روسیه تا پایان دوره شاه سلطان حسین در این مقاله آمده، همه برگرفته از کتاب تاریخ روابط روس و ایران، نگارش محمد علی جمال‌زاده، (از انتشارات موقوفات دکتر محمود افشار یزدی، تهران، ۱۳۷۲ در ۲۴۹ صفحه) است. توضیح این موضوع را لازم می‌داند که نویسنده این سطور در این قسمت به هیچ وجه قصد استقصای کامل نداشته و تنها به ذکر رؤوس مطالب از کتاب مورد بحث، و نیز تاریخ طبرستان، تاریخ طبرستان و رویان و مازندران، مروج الذهب، و الکامل بسنده کرده است. علاقه‌مندان برای شرح و تفصیل کامل این وقایع باید به کتب تاریخی مراجعه نمایند. کتاب تاریخ روابط روس و ایران، در بخش «گلگشتی در انتشارات فارسی» (ایران‌شناسی، سال ۶، شماره ۲، ص ۳۷۰-۳۷۱) معرفی گردیده است.

در این مقاله هر جا از کتاب تاریخ روابط روس و ایران مطلبی اخذ گردیده، شماره صفحات آن کتاب در داخل پرانتز، پس از مطالب منقول، ذکر شده است.

۷ - احمد کسروی، شهریاران گمنام، بخش نخستین، چاپ دوم، تهران، ۱۳۳۵، ص ۶۴-۷۵.

۸ - *The World Book Encyclopedia*, Vol.16, Field Enterprises Educational Corporation, Chicago, London, 1969.

بررسی آثار عبید زاکانی

(۱)

آثار بازمانده از عبید زاکانی را می‌توان از وجوه مختلف و به اعتبارهای گوناگون تقسیم‌بندی کرد: جدّ و هزل — نظم و نثر — عربی و فارسی، اما ظاهراً تقسیم آثار او به جدّ و هزل، یعنی همان روش که تا کنون ناشران آثار وی در پیش داشته‌اند از همه مفیدتر و عملی‌تر می‌نماید.

می‌دانیم که نخست بار بخش هزل آثار این گوینده، زیر عنوان «لطایف عبید زاکانی» به کوشش «مسیو فرته فرانسوی پرفسور السنة شرقیه» به سال ۱۳۰۳ هـ. ق. در استانبول انتشار یافت. به روایت نخستین صفحه این بخش (که به وسیله شرکت نسبی اقبال و شرکاء در ۱۳۴۶ خورشیدی از روی چاپ استانبول در تهران انتشار یافته)، لطایف عبید «شامل: اخلاق الاشراف، ریش‌نامه، صد پند، ترجیع‌بند هزل، تضمینات و قطعات، رباعیات، رساله دلگشا، رساله تعریفات، تعریفات ملا دوپایزه، موش و گربه و سنگ‌تراش» و بدین قرار بیشتر آن به نثر است.

بخش جدّی آثار عبید (که تمام آن منظوم است) سالها بعد (گویا در اردیبهشت ۱۳۴۲ هـ. ش.) نخست بار در تهران انتشار یافت و نام استاد فقید شادروان عباس اقبال آشتیانی نیز بر پشت آن دیده می‌شد و حال آن که ظاهراً آن شادروان در تدوین و تصحیح آن نسخه کمتر دخیل بوده است. به هر حال این بخش از دیوان شامل قصیده‌ها، ترجیع‌بند و ترکیب‌بندها، غزلها، مقطعات، رباعیها، مثنوی عشاق‌نامه و دو مثنوی کوتاه یکی در مدح شاه شیخ ابواسحاق و شرح احوال خود و تضمین قصه کوتاهی از آثار ظهیر

فاریابی، و دیگری چهار بیت در وصف ایوان شاه شیخ ابواسحاق است. در این گفتار به پیروی از بخشهای گوناگون آثار عبید، نخست شعرهای جدی و سپس لطایف او را معرفی و مطالعه می‌کنیم. مرجع این گفتگو نسخه‌ای از کلیات عبید است که خود تدوین و تصحیح کرده‌ام و امیدوارم به‌زودی انتشار یابد.

بخش اول - شعرهای جدی

۱ - قصیده‌ها

در آثار عبید ۴۱ قصیده آمده که تعداد بیت‌های آن ۱۰۰۹ است. از این آثار ۲۸ قصیده در ستایش شاه شیخ ابواسحاق، شش قصیده در مدح خواجه رکن‌الدین عمیدالملک وزیر او (از این شش قصیده یکی در ستایش ابواسحاق و تهنیت وزارت عمیدالملک و بنابراین در مدح هر دو مشترک است)، چهار قصیده در ستایش شاه شجاع مظفری و چهار قصیده دیگر در مدح سلطان اویس جلایری است.

این چهار تن همه از ممدوحان لسان‌الغیب شیراز خواجه حافظ نیز بوده‌اند، اما نسبت ستایش‌نامه‌های ایشان در دیوانهای این دو شاعر یکی نیست.

با یک نظر به قصاید عبید می‌توان او را ستایشگر خاص شاه شیخ ابواسحاق دانست چه دو سوم قصیده‌هایش در ستایش این پادشاه سروده شده و حال آن که در دیوان خواجه یک قصیده (از سه قصیده او - قصیده «جوزا سحر نهاد حمایل برابرم» در این محاسبه منظور نشده چه در دیوان در جزء غزلها آمده است.) در ستایش اوست. نیز خواجه در دو غزل از او یاد کرده، قطعه‌ای در تاریخ وفات او سروده و قطعه‌ای دیگر در تأسف از گذشتن روزگار او و بزرگان معاصرش دارد.

از این رو یکی از منابعی که برای تحقیق در زندگی و وضع اجتماعی روزگار این پادشاه باید به دقت مورد مطالعه قرار گیرد، همین قصیده‌های عبید است و گویا در دیوان هیچ شاعر دیگری از معاصران ابواسحاق این همه شعر در ستایش او وجود ندارد. با این حال قصیده‌های عبید ستایش‌نامه ابواسحاق است و در نتیجه کمتر می‌توان از آنها اشاره به وقایع تاریخی و حوادث اجتماعی را استخراج کرد. ابواسحاق در ۷۴۲ بر شیراز استیلا یافته و در ۷۵۸ به اشاره مبارزالدین محمد مظفری کشته شده است. اما نمی‌توان حتی تاریخ پیوستن عبید به خدمت این پادشاه را از روی این قصاید استخراج کرد. در این باب به قول مرحوم اقبال تنها تاریخ نظم عشاق‌نامه که به نام شیخ ابواسحاق منظوم شده - یعنی ۷۵۱ - به‌دست است و از همین نکته می‌توان دانست که عبید دست‌کم از

سال ۷۵۱ در خدمت شیخ ابواسحاق به سر می برده و در قصیده‌ای به تاریخ بنای ایوان مشهور او در شیراز که در ۷۵۴ بوده اشاره و در قطعه‌ای هم عاقبت کار آن پادشاه را به وجه عبرت بیان می کند.

در میان آثار جدی عبید، قصیده‌های او از دیگر انواع شعرش بهتر و فصیح تر است. در هنگام ارزیابی هنری شعر عبید در این باب به شرح تر سخن خواهیم گفت.

۲ - ترکیب بند و ترجیع بندها

در این بخش از دیوان شاعر چهار ترکیب بند و یک ترجیع بند وجود دارد: نخستین ترکیب بند در توحید و منقبت (نعت رسول اکرم و مدح خلفای راشدین) است. گویا عبید خود این ترکیب بند را سروده بود تا آن را در صدر دیوانش قرار دهد. تمام دستنویسهای دیوان عبید را که بنده تا کنون دیده‌ام، جز آنها که از آغاز افتادگی دارند یا بخش جدی دیوان را دربر ندارند، با این شعر آغاز می شوند. این ترکیب بند در نسخه چاپی وجود ندارد. ترکیب مذکور دارای هفت بند شش بیتی است و با این بیت آغاز می شود:

ای زافتاب صنع تو یک ذره کاینات فیض تو عقل را مدد و روح را حیات
بند اول آن در ستایش پروردگار، بند دوم در نعت رسوم اکرم (ص)، بندهای سوم تا ششم به ترتیب در ستایش خلفای راشدین است و در بند هفتم شاعر با دل خود سخن می گوید و بدو اندرزهایی می دهد.

سه ترکیب بند دیگر در مدح خواجه رکن الدین عمیدالملک وزیر ابواسحاق، شاه شیخ ابواسحاق و سلطان اویس جلایری است. در ترجیع بند وی سخنی از ستایشگری نیست و شاعر در غنیمت شمردن فرصت و بهره بردن از عمری که به شتاب می گذرد سخن می گوید. بیت ترجیع او این است:

با مغان باده مغانه خوریم تا به کی غصه زمانه خوریم
ترکیب بندهای سه گانه در ستایش است و هر یک دارای پنج بند و ترجیع بند او مرکب از هفت بند است و بر روی هم دارای ۱۹۵ بیت اند.

۳ - غزلها

دیوان عبید دارای ۱۳۹ غزل است که تعداد بیتهای آن بالغ بر ۱۰۲۷ می شود. این غزلها گاه در ۹ نسخه، یعنی تمام دستنویسهایی که دارای بخش غزلیات بود وجود داشت و گاه تنها در یک نسخه (بیشتر دستنویس تاجیکستان و پس از آن در نسخه‌های ش و ب) آمده بود.

غزل‌های عیب‌نخبه و یک‌دست نیست. غزل‌های خوب و بد در آن کم و شعرهای متوسط در آن زیاد است. نمونه‌های هر یک از این انواع و نیز شرح این گفته را در مقام بحث کلی در ارزیابی هنری شعر عیب می‌آوریم. بعضی از این غزله‌ها در استقبال از شیخ اجل سعدی سروده شده که عیب به شعر او بسیار نظر داشته است مانند غزل ذیل (شماره ۱۲):

ز سنبلی که عذارت بر ارغوان انداخت مرا به بیخودی آوازه در جهان انداخت
که در استقبال غزل سعدی بدین مطلع است:

چه فتنه بود که حسن تو در جهان انداخت که یک دم از تو نظر بر نمی‌توان انداخت
(غزل ۱۵۸ از بدایع، غزلیات سعدی، چاپ شادروان حبیب یغمایی)
این غزل مورد استقبال خواجه شیراز نیز واقع شده:

خمی که ابروی شوخ تو در کمان انداخت به قصد خون من زار ناتوان انداخت
(غزل شماره ۱۷، چاپ استاد خانلری)

در میان غزل‌های عیب این چند غزل شهرت یافته‌اند:

خوشا کسی که ز عشقش دمی رهایی نیست غمش ز رندی و میلش به پارسایی نیست
(غزل شماره ۳۷)

بیش از این بد عهد و پیمانی مکن با سبک‌روحان گرانجانی مکن
(غزل ۱۱۹)

این غزل نیز در شمار بهترین غزل‌های اوست:

ما سریر سلطنت از بینوایی یافتیم لذت رندی ز ترک پارسایی یافتیم
(غزل شماره ۱۱۰)

۴ - قطعه‌ها

در بخش جدی دیوان ۲۸ قطعه شامل ۱۵۰ بیت وجود دارد. این قطعه‌ها به تفاوت از ۲ تا ۲۳ بیت دارند. یک بیت مفرد نیز هست که ناگزیر در ضمن قطعات آورده شده است. معمولاً قطعه به شعری گفته می‌شود که مقفی باشد، مطلع آن مُصَرَّع (دارای دو قافیه مانند غزل و قصیده) نباشد و شاعر در آن از یک مطلب واحد (شکر، شکایت، تقاضا، هجو، حسب حال) سخن گفته باشد. ظاهراً علت مطلع نداشتن اغلب قطعات آن است که گاه بخشی از یک قصیده را که در موضوعی خاص سروده شده و در آن از یک مطلب سخن رفته است از آن بیرون می‌آورند و جداگانه مورد استفاده قرار می‌دهند و نام این نوع شعر (قطعه) خود دالّ بر این معنی است که بریده‌ای از قصیده است.

بدیهیست که شاید در آغاز کار قطعه چنین پدید آمده، اما در دورانه‌های بعد، گویندگان قطعه‌های مستقل سروده و گاه در این فن نامبردار شده‌اند (مانند انوری و ابن‌یمین).

در کار ادب هیچ قانون قطعی و منجز (مانند قوانین ریاضی) وجود ندارد. می‌گویند معمولاً غزل دارای هفت تا سیزده بیت است، اما غزل پنج بیتی، چهار بیتی و هفتاد بیتی (یا بیشتر) نیز در ادب فارسی توان یافت که درغزل بودن آن نیز هیچ تردیدی نیست. مطلع نداشتن قطعه نیز مشمول چنین حکمیست. تا وقتی که قطعه را از میان قصیده بیرون می‌آوردند البته مطلع نداشت. مدتی هم به همان روش قطعه‌های مستقل سروده شد. اما بعد شاعران دیدند که اگر قطعه‌ای با مطلع مُصَرَّع نیز بسرایند هیچ مشکلی پیش نخواهد آمد... و چنین کردند.

بنده تاریخ سروده شدن نخستین قطعه مطلع‌دار و نام شاعری که آن را سروده نمی‌دانند. اما دردیوان انوری متوفی به سال ۵۸۳ هـ.ق. / ۱۱۸۷م. قطعات مطلع‌دار دیده‌ام. دردیوان عیید از ۲۸ قطعه، هفت تا یعنی یک چهارم کل تعداد آن دارای مطلع است مانند:

مرا قرض هست و دگر هیچ نیست فراوان مرا خرج و زه هیچ نیست
(قطعه دوم)

شعرهایی که به وسیله آن بیش از هر بخش دیگر دیوان می‌توان به زندگی خصوصی شاعر و روش و منش و اخلاق و روحیات او پی برد همین بخش است. عیید در مقطع غزلی خویشتن را قلندری مجرد می‌خواند که حریف خواجگی و مرد کدخدایی نیست (غزل ۳۷):

قلندریست مجرد عیید زاکانی حریف خواجگی و مرد کدخدایی نیست
و مدعیست که سریر سلطنت را از بینوایی یافته است (غزل ۱۱۰):

ما سریر سلطنت از بینوایی یافتیم لذت رندی ز ترک پارسایی یافتیم
سالها در یوزه کردیم از در صاحب‌دلان مایه این پادشاهی زان گدایی یافتیم
و به خود هشدار می‌دهد و خویشتن را از حرص مال و جاه برحذر می‌دارد (قطعه ۱۷):
عیید این حرص جاه و مال تا کی؟ جهان فانیست، رو ترک جهان گیر
با این حال معلوم نیست چرا همواره گرفتار قرض است تا جایی که سه قطعه در شکایت از قرض سروده (قطعات ۲، ۱۹ و ۲۰):

مرا قرض هست و دگر هیچ نیست فراوان مرا خرج و زه هیچ نیست

*

وای بر من که روز و شب شده‌ام دایماً همنشین و همدم قرض

*

مردم به عیش خوشدل و من در بلای قرض هر یک به کار و حالی و من مبتلای قرض و در چهار قطعه دیگر غیر مستقیم از قرض شکایت کرده یا از ممدوح درخواستی که وام او را بگرارد یا از بینوایی فریاد برآورده است (قطعه‌های ۷، ۱۰، ۱۲، ۱۴، ۲۴، ۲۶). ظاهراً گشادبازی و نفله‌کاری و دست زدن به خرجهای بی‌وجه و سرنهاندن درچنبر عشقهای گوناگون کار او را — با داشتن منصب امیری — به بینوایی کشیده و او را به راه ناپسند وام‌خواستن از این و آن سوق داده است غافل از آن که قرض خواستن و وام گرفتن از این و آن هیچ دردی را دوا نمی‌کند و آبروی وامخواه را نیز بر باد می‌دهد. از قطعه‌های بسیار مؤثر وی یکی قطعه سوم است در عبرت از عاقبت کار شاه شیخ ابواسحاق که با این بیت آغاز می‌شود:

سلطان تاج بخش جهاندار امیر شیخ کاوازه سخاوت و جودش جهان گرفت
نیز قطعه‌های مفید دیگری در این مجموعه هست مانند: درباره فال (قطعه اول)، صفت قصر شاه شیخ ابواسحاق (قطعه ۱۶)، در وصف قلعه دارالامان کرمان (قطعه ۲۸) و مانند آنها.

۵ — رباعی‌ها

در این بخش ۵۸ رباعی (۱۱۶ بیت) وجود دارد در موضوعات مختلف از قبیل اندرزه، بیان مقاصد عارفان، وصف معشوق، شکر بر وصال، شکایت از هجران، ستایش شراب، شکوه از سرما و تنگدستی، شکایت از پیری، ترجیح شیراز به قزوین، دعوت به خوشباشی و پرهیز از غم بیهوده خوردن و مانند آن.

۶ — مثنوی‌ها

در واقع مثنوی اصلی عبیدعشاق‌نامه است. اما یک قطعه چهاربیتی در وصف ایوان شاه شیخ ابواسحاق، و یک مثنوی کوتاه دیگر در سی بیت با این عنوان: «در ستایش شاه شیخ ابواسحاق و شرح احوال خود و تضمین بیتی چند از ظهیر فاریابی» نیز دارد. مثنوی چهاربیتی در بحر هزج مسدس مقصور (بحر عشاق‌نامه و خسرو و شیرین نظامی) است و مثنوی دیگر در ستایش شیخ ابواسحاق، که باز به شرح بینوایی خود و محروم بودن از انعام شاه پایان می‌یابد و در بحر خفیف مخبون مقصور (بحر هفت پیکر نظامی) سروده شده است.

اما عشاق‌نامه مثنوی‌ست در ۷۳۴ بیت که عبید سرودن آن را در دوم رجب ۷۵۱ هـ.

ق. به پایان آورده و خود گوید آن را در ظرف دو هفته گفته است:

به بهتر طالع و فرخنده تر فال دوم روز از رجب در نون الف ذال
به نظم آوردم این درد دل ریش بهر کس بازگفتم قصه خویش
دو هفته هفتصد بکر از عماری برآوردم چو خاطر کرد یاری
غرض آن بود کاین ایبات دلسوز به دست بیدلان افتد یکی روز
مگر کز سوز دل روزی به جایی کند صاحب دلی بر من دعایی

عشاق نامه با این اختصار باز مقدمات فراوان دارد و داستان بسیار ساده آن که شرح رسانیدن عاشق احوال دل و کیفیت عشق خویش به معشوق است، با مقدمات و مقارنات فراوان توأم و با طول و تفصیل بسیار بیان شده است.

از جمله روشهای تازه‌ای که در این مثنوی کوتاه دیده می‌شود آوردن غزلهایی به همان وزن در مثنوی است. این غزلها بیشتر از خود شاعر است. اما گاهی گوینده شعر دیگران را نیز در مثنوی خود تضمین می‌کند مانند غزل ملمعی از همام تبریزی که بجز مقطع که هر دو مصراع آن به پهلوی سروده شده، مصراعهای اول به فارسی و مصراعهای دوم به پهلوی است و غزلی دیگر، هم از این شاعر، که فقط مقطع آن پهلوی است.

در سراسر مثنوی شش غزل درج شده که چهار غزل آن از عبید و دو غزل از همام است. غزلهای عبید در ضمن بخش غزلها نیز آمده و در واقع باید تعداد بیتهای آن چهار از مجموعه تعداد شعرهای عبید کاسته شود. این روش در دیگر مثنویهای قرن هشتم و از جمله در آثار سلمان ساوجی نیز دیده می‌شود.

قهرمانان عشاق نامه سه تن بیش نیستند و هیچ یک نام ندارند. درست مانند بازیگرانی که با نقاب در صحنه نمایش ظاهر می‌شوند.

از این سه تن یکی عاشق است که گاه شاعر از او به ضمیر اول شخص مفرد یاد می‌کند و به طور ضمنی خواننده را آگاه می‌سازد که عاشق خود اوست. دومین بازیگر معشوق است که سخت پنهان می‌رود و نخست با هیچ تمهیدی روی خوش به عاشق نشان نمی‌دهد تا وقتی که بازیگر سوم — قاصد — وارد صحنه می‌شود. قاصد که در کار خود استاد است و قصه عاشقان را بسیار دیده و شنیده، سرانجام پس از چند بار رفت و آمد این عشق را به ثمر می‌رساند و دولت وصال معشوق دری بر رخ عاشق می‌گشاید. اما افسوس که نعمت وصل پایدار نیست. در این مقام نیز شاعر در زیر عنوان «در زوال وصال و سبب فراق» خود را عاشق می‌خواند:

من اندر عیش و بختم در کمین بود چه شاید کرد؟ چون طالع چنین بود

ز ناگه بخت وارون بر سرم تاخت
 ز هر سو دشمنانم را خبر شد
 جهانی را از آن آگاه کردند
 چو خصمان را از این معنی خبر شد
 در این معنی بسی تقریر کردند
 که این‌جا بودنش کاری‌ست دشوار
 چو بشنید این سخن خورشیدِ خوبان
 نفیر و ناله و شیون برآورد
 ز هر نوعی بسی در دفع کوشید
 به پشت بادپایی برنشاندش
 به راهش با پری همداستان کرد

از آن خوش زندگانی دورم انداخت
 حدیث ما به هر جایی سمر شد
 ز وصلش دست ما کوتاه کردند
 حکایت بعد از این نوع دگر شد
 به‌آخردست، این تدبیر کردند
 ببايد بردنش زین ملک ناچار...
 ز رفتن شد تنش چون بید لرزان...
 خروش از جان مرد و زن برآورد...
 غنیمش هر سخن کاو گفت نشنید
 ز آب دیده در آذر نشاندش
 پری‌وارش ز چشم من نهان کرد

(بیت‌های ۵۸۲ تا ۵۹۷)

در نقل این بخش اندک تفصیلی رفت تا نمونه‌ای از شعرهای عشاق نامه نیز به دست داده شده باشد. بر طبق این ابیات بازیگر یا بازیگران چهارم که چون برقی جهانسوز یک لحظه در صحنه نمودار می‌شوند نیز «دشمنان» و «خصمان» نام دارند و پس از گذشت اندک زمانی دست عاشق را از دامن وصال معشوق کوتاه می‌کنند.

این است مقصد اصلی و جان کلام مثنوی ۷۶۸ بیتی عشاق‌نامه. (۳۴ بیت غزل‌های وارد در مثنوی را به تعداد بیتها افزوده‌ام). عبید در پایان مثنوی — لابد از راه فروتنی — چنین گوید:

چو کوتاه کردم از تحریر خامه
 سخن سازان که دل پر نور دارند
 حدیثم چون ندارد رنگ و بویی
 ز ما، دانادلان معنی نجویند

نهادم نام این عشاق‌نامه
 من دیوانه را معذور دارند
 که خواهد کرد او را جستجویی؟...
 دماغ آشفنگان آشفته گویند

(بیت‌های ۷۶۲-۷۶۶)

اما این حقیقتی‌ست که بر زبان خامه عبید جاری شده و انصاف، حدیث او در برابر عشق‌نامه‌های نظامی و حتی امیرخسرو رنگ و بویی ندارد، زیرا نه داستان عشق او چندان جذاب و دلپذیر است نه شیوه بیانش. جز این نیز انتظار نمی‌رود. از ۷۳۴ بیتی که در طی دو هفته به‌نظم آید (۳۴ بیت دیگر غزل‌هایی‌ست که پیشتر سروده شده) و داستان عاشقانه‌ای که هیچ حادثه نامنتظری رکود و یکنواختی آن را برهم نزند و بازیگرانی که

حتی نام ایشان با خواننده در میان گذاشته نشود چه توقع می‌توان داشت؟
مجموع بیت‌های این بخش از دیوان، با کسر غزل‌های تکراری و آثار دیگران (غزل
همام، پنج بیت از ظهیر فاریابی که شاعر آن را در مثنوی «در ستایش شاه شیخ
ابواسحاق و شرح احوال خود و تضمین بیتی چند از ظهیر فاریابی» آورده ۳۲۱۹ بیت
است.

در این محاسبه باز بیت‌هایی که شاعر در مقطعات و مثنوی‌های خویش از بزرگانی
چون فردوسی و سعدی تضمین کرده (و موارد آن بسیار است) به حساب نیامده و از
مجموع بیت‌های او کسر نشده و این تعداد تقریبی و اندکی بیش از شعرهای اصلی اوست.

تنها اثر منشوری که می‌توان آن را جزء آثار جدی عبید در شمار آورد رساله‌ای است
عربی به نام نوادر الامثال که از آثار بسیار قدیم، بلکه قدیمترین اثر اوست و چون بر
حسب قرائنی که در دست است کار ادبی او با این رساله آغاز می‌شود، شرحی را که
استاد شادروان عباس اقبال آشتیانی در آن باب در مقدمه دیوان نوشته نقل می‌کنیم:

عبید رساله نوادر الامثال خود را که کتابی است جدی و به زبان عربی شامل
اقوال انبیا و حکما و اشعار و امثال، به شخصی تقدیم نموده است که او را در
مقدمه به چنین القابی یاد می‌نماید: المخدوم، صاحب القرآن، الاعدل
الاعظم، الاعلم، مستخدم ارباب السیف والقلم، ملک الوزراء فی العالم...
علاء الحق و الدین محمد عضد السلاطین و مغیث المظلومین و الملهوفین
اعلی الله تعالی شأنه و اعز انصاره و اعوانه.

در اشعار عبید مدیحه‌ای از این خواجه علاء الدین محمد وزیر دیده
نمی‌شود لیکن در رساله دلگشای او ظریفه‌ای راجع به او و یکی از غلامانش
هست. ظاهراً غرض از این خواجه علاء الدین محمد، همان علاء الدین
محمد مستوفی پسر خواجه عمادالدین فریومدی خراسانی است که ابتدا از
منشیان زبردست خواجه رشیدالدین فضل‌الله وزیر بوده و پس از آن که
سلطان ابوسعید در سال ۷۲۷ وزارت خود را به خواجه غیاث‌الدین محمد
پسر خواجه رشیدالدین فضل‌الله وا گذاشت این خواجه علاء الدین محمد
مستوفی را هم با او در وزارت شریک نمود لیکن پس از شش ماه او را به
وزارت خراسان فرستاد و خواجه غیاث‌الدین در صدارت مستقل گردید.

خواجه علاء الدین محمد در وزارت خراسان برجا بود تا آن که در

حدود ۷۳۷ دولت او به دست سرداران سبزوار برافتاد.

هیچ معلوم نیست که عید در چه وقت و در کجا به خدمت این خواجه علاءالدین محمد راه یافته و کتاب نوادرالامثال خود را بدو تقدیم داشته است. چنین می‌نماید که این کار در همان دوره کوتاهی که علاءالدین محمد با غیاث‌الدین محمد رشیدی در وزارت ابوسعید شریک بوده یعنی در سال ۷۲۷ صورت گرفته باشد چه از آن به بعد علاءالدین محمد همواره در خراسان می‌زیسته و به نظر نمی‌آید که عید به آن سرزمین رفته باشد.

همین امر احتمالی، یعنی تألیف کتابی از عید در حدود ۷۲۷ و اشاره حمدالله مستوفی که عید از سال ۷۳۰ اشعار خوب و رسائل بی‌نظیر داشته می‌تواند فی‌الجملة زمان تقریبی شروع کار و شهرت ادبی عید زاکانی را معین نماید و این زمان قریب سی چهل سال پس از فوت سعدی و مقارن ایام خردسالی حافظ، دو شاعر نامی شیراز است که عید قسمت اعظم زندگانی ادبی خود را در موطن آن دو بزرگوار به سر برده و بقیه عمر را در همان آب و هوای فرح‌بخش به آخر رسانده است. بنابراین اگرچه عید عصر سعدی را درنیافته لیکن مسلماً با مدتی از بهترین دوره شاعری حافظ معاصر بوده و در شهر شیراز لاقلاً زمانی را با همان کسان که با حافظ حشرو نشر داشته‌اند سر می‌کرده و مانند آن شاعر بلند مقام از شاه شیخ ابواسحاق و شاه شجاع مدح گفته است. اما افسوس که در سراسر کلیات عید هیچ اشاره مستقیم و ذکر صریحی از حافظ نیست. فقط دو سه غزل در کلیات عید دیده می‌شود [که] از جهت وزن و قافیه شبیه به بعضی از غزلیات حافظ و مضمون این است که یکی از این دو گوینده در سرودن آنها به غزلیات دیگری نظر داشته است.» (مقدمه عباس اقبال به کلیات عید : ح، ط).

چنان که ملاحظه شد نوادرالامثال مخلوق ذهن و قریحه عید نیست و «تألیف» اوست، یعنی مطالب آن را — به قول خود — از کتب و اقوال سلف التقاط و انتخاب کرده و گوید رساله‌اش مشتمل بر امثال و نکته‌های یگانه از نظم و نثر و نوادر جد و هزل و بهترین امثال و گفته‌های انبیا و حکما و سروده‌های نمکین شاعران و گفتار ظریفان در هر باب است.

با این حال نباید چنین پنداشت که عید کتابی چند فراهم کرده و از هر یک چند

نکته‌ای را رونویس کرده و از پی هم آورده است. تأثیر او در تألیف رساله خیلی بیش از اینهاست. وی این مطالب را با ذوق سلیم و قریحه بی‌مانند خود برگزیده، معنی آن را دریافته و جان کلام و حاق مطلب را به سلیقه خویش لباس الفاظ پوشانیده و از پی هم آورده است.

این امر در مورد سایر لطایف او نیز صدق می‌کند. کمتر لطیفه‌ای است که پیش از عبید در آثار حکیمان و شاعران و بزرگان ادب عرب و فارسی زبانان نیامده باشد (آقای پرویز اتابکی در یافتن این سوابق زحمت بسیار کشیده‌اند) اما وقتی همان لطیفه از زبان عبید بیان می‌شود و به انشای او بر صفحه کاغذ نقش می‌بندد لطف و روحی دیگر می‌یابد.

واپسین سخن در این باب آن که استاد اقبال در ضمن تعداد کردن آثار عبید، درباره نوادرالامثال نوشته‌اند:

نوادرالامثال به عربی که کتابی است جدی در امثال و حکم و اشعار و اقوال حکما... این کتاب ظاهراً تا کنون به طبع نرسیده ولی نسخه آن غالباً در جزء نسخ خطی کلیات عبید دیده می‌شود (مقدمه: س).

بنده با پوزش خواستن از روح پرفتوح آن بزرگمرد به عرض می‌رساند که در میان دوازده (با نسخه چاپی سیزده) نسخه‌ای که تاکنون دیده فقط به دو نسخه برخورد کرده است که دارای این رساله‌اند و در یکی از آنها (نسخه وینه) جز نیمی از رساله موجود نیست و نسخه دیگر (موزه بریتانیا با نشان ب ۳) که ظاهراً تمام رساله را در بردارد چون کاتبش ترک (عثمانی) بوده و از فارسی جز چند کلمه مختصر و از عربی هیچ نمی‌دانسته، فقط به علت آشنایی با الفبای فارسی و عربی کلمات را نقاشی کرده است. این دستنویس چندان پرغلط و تحریف شده و سرشار از افتادگی است که به هیچ روی قابل استفاده نمی‌نماید. نوشته‌اند که در نسخه کلیات عبید محفوظ در کتابخانه لالاسماعیل به شماره ۵۷۲ که اصل آن نسخه کهنه‌ای است نیز نوادرالامثال وجود دارد. با آن که شادروان مینوی تصریح کرده که از این نسخه برای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران عکس گرفته، اما نشانی از این دستنویس در فهرست میکروفیلیمهای استاد دانش پژوه نیست و بنده خود در مراجعه به کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نیز آن را نیافت و تاکنون این نسخه را ندیده است.

بدیهی است که مردی چون عباس اقبال سخنی به گزاف نمی‌گوید اما چون نشان دستنویسهایی را که نوادرالامثال در آنها وجود دارد در مقدمه دیوان عبید به دست نداده،

معلوم نیست کدام نسخه‌ها به نظر ایشان رسیده و این رساله را در کجا دیده‌اند. اما باید این نکته را نیز به‌عرض برسانم که سخن گفتن از یک یا چند اثر شاعر یا نویسنده‌ای دیگر است و به دنبال آن رفتن و دستنویسهای آن را یافتن و دشواریهای تصحیح و مقابله متن را از روی نسخه‌هایی که تقریباً به هیچ روی قابل استفاده نیست بر عهده گرفتن مقوله‌ای دیگر است که طرف نسبت با مقوله نخستین نیست.

درد و خون دل بیايد عشق را قصه مشکل ببايد عشق را

بخش دوم - لطایف

مطالب این قسمت از دیوان عید نیز به دو قسمت تقسیم می‌شود:

۱ - بخشهایی که در انتساب آنها به عید هیچ تردید نیست و تمام را در نسخه‌های متقدم دیوان می‌توان یافت.

۲ - رساله‌ها و اشعاری که نسبت آنها به عید مشکوک است و اغلب آنها در یک یا حداکثر دو نسخه جدید دیوان وی آمده. هر یک از این دو بخش اصیل و مشکوک نیز به‌خلاف بخش جدی دیوان وی به آثار نظم و نثر تقسیم می‌شوند. قسمتهای منظوم بخش نخست عبارتند از: ۱ - ترجیع بند هزل؛ ۲ - دو مثنوی کوتاه هزل آمیز که در آن دو بیت فردوسی را تضمین کرده و دو مثنوی بسیار کوتاه دیگر (به ترتیب ۶ و ۳ بیت)؛ ۳ - شصت و چهار رباعی هزل؛ ۴ - قطعه‌ها و تضمینهای هزل آمیز. شاعر در این بخش شعرهای گویندگان مختلف را تضمین کرده اما بیشتر میل خاطرش به جانب شیخ اجل سعدی بوده است. تعداد این قطعات ۶۱ است. این بخش ۳۷۰ بیت دارد.

رساله‌های بخش منشور بدین شرح است: ۱ - اخلاق الاشراف؛ ۲ - رساله دلگشا. این رساله مجموعه حکایتهای کوتاه عید است و خود به دو قسمت حکایتهای عربی و فارسی تقسیم می‌شود. بخش عربی مقدم به حکایتهای فارسی است و دارای ۸۴ جزء از حکایتهای کوتاه، کلمات قصار و امثال سائر است. بخش دوم لطایف فارسی مشتمل بر ۲۴۷ لطیفه است. در میان آثار منشور عید رساله دلگشا از همه مفصل تر است؛ ۳ - رساله صد بند. مؤلف گوید «پندنامه... انوشروان... مطالعه افتاد. خاطر را بدان نصایح رغبتی تمام پیدا شد و بر آن ترتیب پندنامه‌ای اتفاق افتاد درویشانه، از شائبه غرض خالی و از غائله تکلف عاری، در قید کتابت آورد تا فایده آن عموم خلاق را شامل گردد...»؛ ۴ - ده فصل. مؤلف درباره آن نوشته است: «... اهل استعداد را از قسم ادبیات و لغات چاره نیست. هر چند فحول سلف در آن باب کتب پرداخته‌اند حالیا از بهر ارشاد فرزندان و

عزیزان این مختصر که به ده فصل عبید موسوم است به تحریر رسانید. امید که مبتدی از حفظ این سواد حظی وافر یابد.»؛ ۵- رساله ریش (یارش نامه). این رساله در تمام دستنویسهایی که در اختیار بنده است آمده و در بعضی نسخه‌ها تصریح شده که انشاء عبید است. مثلاً در نسخه پاریس در صدر رساله چنین آمده: «العزّة لله تعالی. رساله ریش از انشاء صاحب معظم نظام الملة والدین عبیدالله الزاکانی القزوينی» - و در نسخه‌ای دیگر: «رساله ریش از اختراع امیر نظام‌الدین عبید زاکانی عفی عنه».

تمام این رساله‌ها با آنچه در نسخه چاپی آمده اختلافهای محسوس و اساسی دارد که گاه از غلطنویسی واژه یا جمله‌ای یا افزایش و نقصان یکی دو جمله فراتر می‌رود. به‌ویژه این تفاوتها در رساله دلگشا از همه محسوس‌تر است. بسیاری لطایف در نسخه فعلی هست که در نسخه چاپی نیامده و مهمتر آن که ترتیب این حکایتها تقریباً در تمام دستنویسها یکسان است و همه آنها با آنچه در نسخه چاپی آمده اختلاف دارند. در نسخه حاضر رساله دلگشا را از روی پنج نسخه که رساله در آنها آمده تصحیح کردیم، اما برای آن که چیزی از لطایف عبید یا آنچه منسوب بدوست فوت نشود آنچه را که در نسخه چاپی آمده بود و در نسخه ما نبود جزء ملحقات آورده‌ایم. در این بخش الحاقی ۳۷ لطیفه آمده است.

شعرا و رساله‌های مشکوک و مورد تأمل نیز بدین شرح است:

۱ - قصیده بلند موش و گربه؛ ۲- فالنامه طیور؛ ۳- فالنامه وحوش.

رساله‌های منشور نیز عبارتند از: ۴- فالنامه بروج؛ و ۵- کنز اللطائف.

در نسخه چاپی بخشی به نام «تعریفات ملادویپازه» و سطری چند زیر عنوان «از کتب افرنجیه نقل شده» و قصه‌ای منظوم و بسیار سست و ناشیانه به نام سنگتراش آمده که تقلیدیست بسیار خام و عوامانه از قصه موسی و شبان مولانا جلال‌الدین. تعریفات ملادویپازه مربوط به عصر صفوی یا بعد از آن و در هر حال زاده دوره‌ایست که تشیع در ایران رسمیت یافته است چه در ضمن تعریفهای آن می‌بینیم که «الناخلف» را سید سنی تعریف کرده‌اند. کلماتی مانند بهادر و نواب از اصطلاحات دیوانی در عصر صفویست. نیز تعریف کردن «افغان» به «جاهل» و «قزلباش» به خداوندکش می‌رساند که این تعریفات می‌بایست در اواخر و یا پس از پایان یافتن دوران صفوی تدوین شده باشد. از همین روی تعریفات ملادویپازه و منقولات از کتب افرنجیه و سنگتراش در این نسخه نیامد.

سه بخش از پنج بخش بالا تنها در یک نسخه یعنی دستنویس متعلق به آقای دکتر اصغر مهدوی آمده است که عبارتند از: بخشی از موش و گربه — فالنامه طیور و فالنامه بروج. بخشی دیگر، رساله کز اللطائف نیز فقط در یکی از دستنویسهای موزه بریتانیا (ب۴) آمده است. فقط فالنامه وحوش در دو نسخه یعنی دستنویس دکتر اصغر مهدوی و به صورتی ناقص‌تر در نسخه موزه بریتانیا وجود دارد.

۱ - قصیده بلند موش و گربه: استاد شادروان مجتبی مینوی در گفتاری که در مجله یغما (شماره ۱۱، سال دهم، بهمن ماه ۱۳۳۶) انتشار داده حق مطلب را در این مورد ادا کرده است. در تأیید گفته‌های وی باید عرض کنم که بنده نیز به استثنای بخش ناقصی از موش و گربه که در دستنویس دکتر اصغر مهدوی آمده در هیچ یک از دستنویسهای عبید اثری از موش و گربه نیافته است و با آن که تقریباً تمام ایرانیان در کودکی این منظومه را خوانده و در طی آن نام عبید زاکانی را شنیده‌اند و هیچ یک از آثار عبید این اندازه شهرت و محبوبیت و قبول عام نیافته؛ و با آن که قرائتی تعلق آن به روزگار زندگی عبید را نیز تأیید می‌کند با این حال هیچ نسخه مستقل و دستنویس کهنی از این منظومه به نظر نرسیده و تاریخ نوشته شدن معدود دستنویسهای که از این قصه در پاکستان و ایران یافت می‌شود نیز از تاریخ قدیمترین نسخه‌های چاپی فراتر نمی‌رود.

از سوی دیگر اگر آمدن بخشی از آثار عبید در نسخه دکتر اصغر مهدوی را دلیل اصالت آن بپنداریم ناگزیر می‌بایست همین نظر را درباره سه فالنامه‌ای که در این دستنویس آمده نیز داشته باشیم و به نظر بنده انتساب این سه فالنامه و رساله کز اللطائف به عبید بسیار مورد تأمل است و دلایل آن را در هنگام بحث از آن چهار اثر خواهم آورد. اما فرق اساسی منظومه موش و گربه با فالنامه‌ها و کز اللطائف یکی شهرت فوق‌العاده آن است تا جایی که هیچ ایرانی باسواد (و شاید بیسواد) نیست که از این قصه چیزی نشنیده باشد. علاوه بر این موش و گربه را بسیار آسانتر می‌توان به عبید نسبت داد از آن روی که پیام مردمی و اجتماعی که در آن نهفته و طنز گزنده‌ای که در آن وجود دارد می‌تواند آن را در ردیف آثار مسلم‌الصدر عبید قرار دهد در صورتی که چهار اثر دیگر منسوب بدو از این مزایا خالی و از این صفات عاری‌ست.

با توجه بدین مقدمات متن موش و گربه را با اساس قرار دادن بخش ناقص باقی‌مانده در نسخه دکتر مهدوی و ملاحظه دیگر دستنویسها و قدیمترین نسخه‌های چاپی فراهم آورده و در جزء آثار منسوب به عبید جای داده‌ایم تا شاید روزی مدرکی محکم‌تر برای تأیید انتساب موش و گربه بدین شاعر یا رد قطعی این انتساب به دست آید.

۲ - فالنامه طيور: شاعر در مقدمه این فالنامه صورتی از نام بیست پرنده یادداشت کرده، سپس به نام هر یک از پرندگان یک رباعی هزل سروده است. ظاهراً ترتیب گرفتن فال از این فالنامه (و نیز فالنامه وحوش که برای دست انداختن فالنامه‌های «جدی» از این نوع سروده شده) این است که طالب فال بی‌دیدن صورت اسامی پرندگان روی نام یکی از آنها انگشت بگذارد. آن‌گاه صورت را نگاه کند و ببیند انگشت وی روی نام کدام پرنده قرار گرفته و رباعی مربوط بدان را به‌عنوان فال خود بخواند. این پرندگان که نامشان چهار به چهار در پنج ستون قرار گرفته عبارتند از: ۱- باز؛ ۲- شاهین؛ ۳- همای؛ ۴- طاووس؛ ۵- عندلیب؛ ۶- فاخته؛ ۷- قمری؛ ۸- هدهد؛ ۹- خروس؛ ۱۰- طوطی؛ ۱۱- کبک؛ ۱۲- کلاغ؛ ۱۳- تیهو؛ ۱۴- مرغابی؛ ۱۵- باشه؛ ۱۶- صعوه؛ ۱۷- کلنگ؛ ۱۸- بط؛ ۱۹- بوم؛ ۲۰- گنجشک. برای نمونه فال مربوط به شاهین را در زیر می‌آوریم:

شاهین آمد به فال دل شادان کن رخساره به رنگ لاله نعمان کن
 دشوار چو خر بر تن خود آسان کن وانگه به نشاط ریش را پلان کن
 این رباعی را که برای نقل برگزیدیم از دیگر رباعیها ساده‌تر و کمتر رکیک و زشت است و حال آن‌که در بیشتر رباعیها چیزی جز دشنامهای زشت و غیر قابل نقل نیامده.

۳ - فالنامه وحوش: این فالنامه نیز درست به روش فالنامه طيور و با همان مشخصات سروده شده است و در آن نام سی جانور، همه از پستانداران، اعم از گوشته‌خوار و علفخوار و اهلی و وحشی در شش ستون پنج‌تایی یاد شده. نام جانوران اینهاست: ۱- اسب؛ ۲- استر؛ ۳- شتر؛ ۴- خر؛ ۵- گاو؛ ۶- فیل؛ ۷- شیر؛ ۸- پلنگ؛ ۹- کفتار؛ ۱۰- گرگ؛ ۱۱- کرگدن؛ ۱۲- ببر؛ ۱۳- خوک؛ ۱۴- یوز؛ ۱۵- گاو میش؛ ۱۶- رنگ؛ ۱۷- خرگوش؛ ۱۸- خرگور؛ ۱۹- روباه؛ ۲۰- گربه؛ ۲۱- غوج؛ ۲۲- موش؛ ۲۳- میمون؛ ۲۴- سیه‌گوش؛ ۲۵- گوسفند؛ ۲۶- آهو؛ ۲۷- خرس؛ ۲۸- دله؛ ۲۹- بز؛ ۳۰- شغال.

این فالنامه علاوه بر دستنویس دکتر مهدوی به صورتی ناقص‌تر در نسخه موزه بریتانیا (ب) نیز آمده و ویژگیهای آن همان است که در فالنامه طيور گفته شد.

۴ - فالنامه بروج: این فالنامه به نثر نوشته شده، در آغاز آن نیز جدولی برای برگزیدن فال وجود ندارد. اما نویسنده فرمول ویژه‌ای برای رجوع بدین فالنامه ساخته است بدین ترتیب

که اسم شریف خودش و اسم مادرش به حساب ابجد ببیند که چند عدد است و بعد از آن دوازده دوازده طرح نمایند و آنچه بماند از حمل بشمارند،

به هر برج که رسد طالع میمون اوست و آنچه از احکام و منسوبات آن برج باشد به عرض صاحب فال رسانند که از آن تمامی ذات و صفات خود و خانه‌های دوازده گانه متعلق به وی مفهوم گردند به مقاصد علیّه و مطالب بهیّته خویش فایز می‌شود و...

و مثالی بگوییم که آن را مُقْتَسِب علیّه خود کرده از آن دیگر اسمها معلوم نمایند. مثلاً نام صاحب فال بوقاً باشد و اسم مادرش بوق. اسم صاحب فال ب و ق ا، اسم مادرش ب و ق. مجموع دویست و هفده می‌شود، دوازده دوازده که طرح کردند یک ماند. از حَمَل طالع اوست و آنچه در آن حکما نوشته‌اند به عرض صاحب فال رسانند.

این همان است که امروز هم هر مجله ایرانی یا غیر ایرانی را که بگشایید در آن یکی دو صفحه مربوط به سرنوشت متولدان هر برج در آن هفته (یا ماه، اگر مجله ماهانه باشد) آمده و آن را به زبانهای فرانسوی و انگلیسی Horoscope گویند.

به جای پیش بینیها و اظهارنظرهای کلی مانند: متولدین این ماه خصوصیات ویژه خود را همیشه حفظ می‌کنند — یا: اکثریت متولدین این ماه همه چیز را در همین دنیا می‌بینند — یا اگر بخواهند پیش بینی خود را قدری «علمی» تر کنند چنین می‌گویند: یکی از محسنات هفتاد درصد از متولدین این ماه مثبت گرای و پرهیز از هر نوع بدبینی است (۱) (این مطالب کلمه به کلمه از یکی از مجلات هفتگی فارسی چاپ لس‌آنجلس که بسیار پرخواننده نیز هست استخراج شده) که معمولاً در این گونه فالنامه‌ها می‌آید. در فالنامه بروج مثنی دشنامهای زشت و سخنان رکیک نثار کسی که در آن برج تولد یافته و برای دانستن سرنوشت خود بدان رجوع می‌کند گردیده است. ظاهراً این فالنامه برای تخطئه و دست انداختن نویسندگان این گونه پیش‌بینیها نوشته شده. این کار سابقه‌ای بسیار قدیم دارد و از روزگاران کهن مردم فهمیده و دانشور شبه علم خرافی احکام نجوم (Astrology) را انتقاد می‌کرده و صاحبان آن را شارلاتان و عوام‌فریب می‌خوانده‌اند. از سوی دیگر می‌دانیم که در طول تاریخ فرمانروایان و حکمرانان کوچک و بزرگی در همه جای دنیا و از جمله در ایران بوده‌اند که بی‌صلاح دید منجم خود هیچ اقدامی نمی‌کرده‌اند. حتی پادشاهی مانند شاه عباس صفوی چند روزی به اشاره منجم خود از سلطنت کناره گرفت و در جایی پنهان شد و مردی به نام یوسفی ترکش دوز را که به جرم داشتن مذهب و عقاید دینی نادرست در زندان به سر می‌برد و محکوم به اعدام شده بود به جای او به سلطنت برداشتند و پس از گذشتن روزهای «نحسی» که منجم تعیین کرده بود

او را از تخت به‌زیر کشیدند و به قتل آوردند تا نحسی آن روزها به‌جای شاه عباس دامن او را بگیرد (ظاهراً اجرای مراسم برنشستن کوسه و میرنوروزی نیز چنین علل و اسبابی داشته).

با این‌حال در فالنامهٔ بروج حتی اشاره‌ای ضمنی بدین مطلب نیز نشده و دشنامها و هرزه‌دراییهای بسیار زشت از آن‌گونه که روزانه بر زبان استربانان و مُکارزان و مردم ولگرد و بی‌سروپای محله‌های قدیم تهران جاری بود سراسر آن را آکنده است بی آن که کوچکترین لطف طبع و سخن‌شناسی یا نکته‌سنجی و ظرافتی در آن به چشم بخورد.

۵ - کنز اللطائف: رساله‌ایست نه‌چندان کوچک، با نثری مصنوع و طول و تفصیل فراوان که موضوع اصلی آن مناظره‌ای خنک میان شرم‌زن و مرد و رجزخوانی و فخر فروشی یکی بر دیگری‌ست که سرانجام نیز به هیچ نتیجهٔ معقولی منتهی نمی‌شود. مؤلف رساله در طی آن نام خود را یاد نکرده و تنها قرینه‌ای که می‌توان به نفع انتساب این رساله به عبید در طی آن یافت آن است که دو بیت وی با ذکر عنوان «لمؤلفه» در آن آمده است.

اما نثر بی‌مزهٔ پرتکلف و اطناب و اسهاب بی‌حد و حصر آن، و فضل فروشیهای خارج از موضوع مؤلف که برای بیان مقصد واهی خویش کوشیده است از الهیات و طبیعیات و ریاضیات بهره‌گیرد و اصطلاحات عروض و بدیع و قافیه را مورد استفاده قرار دهد و چون غریق هر گیاهی را دست‌آویز سازد به هیچ روی به نثر سادهٔ محکم و فاخر و موجز عبید نمی‌ماند. بدین نمونه‌ها توجه فرماید:

عروض: «اگرچه بحرم طویل است و عروضم مدید است قاعدهٔ هزج از من حلّ شود و علم قوافی و ردیف از من دریا بند. اگر ثقیلم دانی خفیم شمار و اگر مضارعم خوانی متقاریم انگار، دایرهٔ من از فاصلهٔ کبری اثری و میزان من از سبب ثقیل خبری، من آن بسیطم که بی‌وتد نتوانم زیست و من آن رَجَزَم که بی‌عروض زندگانی نتوانم کرد...».

نجوم: «ای کشتی پر خون و ای قوسِ قُرحِ باشگون، اگر واقفی شفق چه می‌نمایی و اگر نه برج فلکی محور از چه می‌ربایی؟ من آن سهیل یمانیم که سماکِ رامح را اعزل می‌سازم و آن ذراع پیکرم که چون فردالشجاع از منکب الفرس همی تازم...».

ریاضی: «منم آن اسطوانهٔ قائمه که [به] اضلاع زاویهٔ محیطت چون تداخل نمایم مرکز مقعرّت از هیأت خود بگردانم و منم آن جسم مثلث که

اگر عمودی از ابعاد ثلاثه برانگیزم وتر تدویرت که دایره عظیمه است به جیب قوس بردوانم...».

موسیقی: «هرگاه که از نغمه دوگاه آهنگ سه گاه کنم نوا در پرده زیر افکند سرایم و هرگاه که مایه سرود حسینی آغاز نهم فروداشت قول و عمل بر شهناز نمایم. چون کل الضرب تر سنجم غزلم با ترانه موافق آید و زیر و بمم با ثقیل و خفیف مطابق گردد...».

هیچ معلوم نیست که مولفی بدین فضل و کمال چرا وقت خود را صرف بافتن مناظره‌ای چنین درازدامن میان آلت زن و مرد کرده است! در هر حال اگر عیید می‌خواست برای پدید آوردن این‌گونه آثار زیت فکرت بسوزد و عمر گرانبهای در آن خرج کند هیچ گاه آن عیید زاکانی که تا امروز نامش از یاد اهل دل نرفته است نمی‌شد. اگر چه در این رساله بیتهایی از عیید در زیر عنوان «لمؤلفه» آمده و شاید همان قرینه‌ای بوده است تا کنز اللطائف را بدو نسبت دهند و آن را جزء آثار هزل این شاعر (فقط در یک دستنویس) بیاورند، م‌ولف در پایان رساله درباره علت نگارش آن و عذرخواهی از نوشتن هزلی بدین تفصیل بیتهایی سروده است:

لمؤلفه

خواستند از من مزاحی کز بی تمبیج نفس	از نوای این دو آلت نغمه‌ای بر ساز کن
نی چنان منزل که طبع از خواندنش گردد ملول	یک جدی در لباس هزل رو آغاز کن
کینش می‌خواستم از نفس لب بگشاد و گفت	نام او کنز اللطائف از سر اعجاز کن
من نوشتم، گر کسی عییم کند از ابلهی	گو برو دیوان عیب خویشان را باز کن

این بیتها به هیچ روی به شعر عیید نمی‌ماند. عیید در هیچ یک از هزلیات خویش نگفته است به من دستور دادند چنین چیزی بنویس و فقط می‌نویسد: «آن کس که ز شهر آشنایی ست / داند که متاع ما کجایی ست».

دیگر آن که عیید گرچه شعرهای متوسط بسیار دارد اما هیچ‌گاه شعری بدین بدی نگفته است. گوینده این شعر باید یکی از میرزا قلمدانهای بی‌قریحه درباری باشد که دست بر قضا به فضل و کمال و ذوق و قریحه خویش ایمان کامل داشته و هیچ خرده‌گیری و انتقادی را بر نمی‌تافته است. وی پس از این قطعه مطلب را چنین ادامه می‌دهد:

«به حکم المأمور معذور

لمؤلفه

به نور بازو و سرینجه قوی، خرزه به مرغزار... آورد حمله همچون شیر
به سال هشتصد و هفتاد و هفت کرد تمام نواله‌ای که از او کام... شود پر...»
و از این قرار رساله در اواخر قرن نهم، اندکی بیش از یک قرن پس از وفات عیید نوشته شده است.

هُو

دهمین سالگرد درگذشت امیری فیروزکوهی

(۱۲۸۸-۱۳۶۳ ه.ش.)

نوزدهم مهرماه امسال، ۱۳۷۳، دهمین سالگرد رحلت شادروان سیدالشعراء سید کریم امیری فیروزکوهی (امیر) ادیب و شاعر نامدار است. گمان نمی‌رود کمتر ایرانی علاقه‌مند به شعر و ادب پارسی با این شخصیت مشهور بیگانه باشد.

به جرأت باید گفت که در این سه ربعی که از قرن حاضر سپری شده است و بلکه از یک قرن پیش تاکنون پس از ادیب‌الممالک فراهانی (امیری) و ملک‌الشعراء بهار رحمة‌الله علیهما، کمتر شاعری در قصیده و غزلسرایي به عظمت و اهمیت مرحوم امیری فیروزکوهی وجود داشته باشد. البته در این مدت شاعران فحل و شیرین‌سخنی که با کمال مهارت و استادی قصیده، و در نهایت رقت و لطافت غزل سروده‌اند و در قصیده‌سرایی، یا غزلسرایي، و یا ندره در هر دو موضوع نامبردار و مشهور گردیده‌اند، کم نیستند و ذکرنام شریف آنها، چه آنان که روی در نقاب خاک کشیده‌اند، و چه آنان که نعمت وجودشان بحمدالله بر ادب و زبان پارسی هنوز مستدام است، فهرستی طولانی را به خود اختصاص می‌دهد، اما اگر به دیده انصاف بنگریم «امیر» پس از ادیب‌الممالک و ملک‌الشعراء در مجموع در قصیده‌سرایی از دیگران شاعران جلوتر، و بر همه آنها مقدم است، هر چند که غزل او به طرز و سبک غزل صائب است. ولی به‌رحال سیادت و تسلط او بر شعر اعم از قصیده و غزلسرایي مسلم است. امیر مانند بسیاری از شاعران این عصر فقط «شاعر» نبود بلکه همانند برخی از شاعران بزرگ گذشته ایران، چون انوری و رشید و طواط و ظهیر و خاقانی و جامی به چندین هنر دیگر

نیز آراسته بود. نثرش به سبکی شیرین و بسیار ممتاز و دلنشین، که به بدایع صنایع بلاغت و غالباً با التزام به موازنه و رعایت سجعهای لطیف، و نه به نحوی که مصنوع و مسجوع و دور از ذهن خواننده جلوه کند، همراه است. آنان که مقدمه بسیار جذاب و مفصل مشتمل بر شرح حال خود او، بر دیوانش را، و یا مقدمه مشروح و محققانه او بر دیوان: «امام و پیشوای محبوبش» یعنی صائب را خوانده‌اند به خوبی به مقام والایی که امیر در نویسندگی دارد پی برده‌اند. در عربیت استاد مسلم بود و قطع نظر از آن که به مدد قوت طبع توانایش، اشعار و قطعات و ملمعات متعددی را به عربی، در کمال بلاغت و متانت لفظی و معنوی، سروده است؛^۱ بر قواعد صرف و نحو و معانی و بیان و بر لغت عرب بسیار مسلط و حاضرالذهن بود، و تضمینات و اشارات و استشاداتی که به آیات کریمه قرآن و احادیث شریفه و اشعار و امثال و حکم و ایام عرب در شعر خود فرموده است شاهد صادقی بر این مدعاست. متون و شروح کتب متداول درسی در فقه و اصول و حدیث را چون شرایع الاسلام (محقق حلی) و شرح لمعه (شهید ثانی) و مکاسب (شیخ انصاری) و قوانین الاصول (میرزای قمی) و فرائد الاصول (شیخ انصاری) و کفایة الاصول (آخوند خراسانی) رحمه الله علیهم (که از این کتب در حوزه‌های علمیه به عنوان «سطح» تعبیر می‌شود) نزد اساتید آموخته بود. در فلسفه و حکمت اسلامی و کلام شیعه و عرفان محضر بسیاری از اساتید و خصوصاً علامه فقید آیه الله سید محمد کاظم عصار رحمه الله علیه را که مقام رفیع او در علوم عقلی و نقلی اسلامی مشخص است، درک کرده و علاوه بر متون متداول درسی چون شرح منظومه (حاج ملا هادی سبزواری) و مبدأ و معاد (ملا صدرا) کتاب بسیار مشکل و مهم شوارق الالهام^۲ حکیم و متکلم و شاعر بزرگ قرن یازدهم (آخوند ملا عبدالرزاق لاهیجی متخلص به فیاض — متوفی ۱۰۷۲ — داماد ملا صدرا) و نیز شرح تجرید الاعتقاد (علامه حلی) را در حکمت و کلام نزد استاد خوانده بود و بسیاری از عبارات متن تجرید الاعتقاد تألیف خواجه نصیر طوسی را بعینه تا اواخر عمر شریفش از حفظ می‌خواند.

امیر از اواسط دهه سی با استاد جلیل حضرت سید جلال الدین آشتیانی^۳ دامت برکاته دوستی و معاشرت پیدا کرد، و غالباً مجلس این دو بزرگوار به بحث و مباحثه در مسائل مشکله حکمت و عرفان سپری می‌شد و پس از آن که استاد آشتیانی به سمت استاد فلسفه اسلامی دانشگاه فردوسی به مشهد مشرف شد، از مقاصد مسافرت‌های متوالی و گاه طولانی امیر به مشهد مقدس علاوه بر نیل به سعادت عتبه بوسی سلطان خراسان سلام الله علیه و دیدار دختر و داماد و نوه‌های عزیزش، یکی نیز تجدید دیدار با آقای

آشتیانی و ادامه همان جرّ و بحثهای شیرین فلسفی و عرفانی با ایشان بود. در سخن‌سنجی و نقد الشعر آیت بیهمتایی بود چرا که هم به نیروی غریزی شاعری و هم با تسلطی که بر لغت و مبانی بلاغت هر دو زبان فارسی و عربی داشت بهتر و بیشتر از هر کس صاحب صلاحیت بود تا سره و نا سره سخن را مشخص کند و ترتیب طبقات و تعیین درجات شعر و شاعران را معین فرماید.

در موسیقی و شناخت اصول و الحان و دستگاہها و ردیفها و پرده‌ها و گوشه‌های آن تبخّر داشت و استادان فن، چون مرحوم حاج علی‌اکبر خان شهنازی و یا جناب استاد دکتر داریوش صفوت رئیس هنرستان موسیقی (که در سنوات اخیر زندگی مرحوم امیر مکرر به ملاقات ایشان تشریف می‌آورد) به مهارت امیر در این باب معترف بودند. چندین سال پیش از وفاتش روزی در خدمتش بودم که مرحوم حاج علی‌اکبر خان شهنازی؛ به دیدارش آمد، چه قربان و صدقه‌ای که این دو فرد سرآمد نوع خود به یکدیگر نرفتند و نگفتند، «حاجی خان» آمده بود تا با هنرنمایی خود امیر را مشعوف و مجذوب سازد و امیر، از خداخواسته، به زبان حال از او می‌خواست که زودتر پنجه سحارش را بر تار بگذارد و از این رو تار خود را طلیید و «مسعود جان» تار را آورد و به پدر گرامی‌اش تقدیم کرد و امیر آن را به حاجی تسلیم نمود و حاجی ساز را به شرط ادب گرفت و بوسید و بر زانو گذاشت و کوکش کرد و نواختن آغاز فرمود و شوری برپاساخت، حاجی در حین نواختن ضمناً با نگاه زیرچشمی خود هنرنمایی جانانه‌اش را به امیر عرضه می‌کرد و امیر که گویی در عالم روحانی دیگری سیر می‌کرد با نگاه لطیف و آرامش بخش خود آن استاد بزرگ بیهمتا را به ادامه کار تشویق و تحریض می‌فرمود و نمی‌دانید که از تلافی نگاه این دو یگانه فن در آن بزم محبت، چه برقه‌های مودت و امتنان و مسرتی جستن می‌کرد و آن عرض هنر از سویی، و این تقدیر و تحسین، و سپاس و آفرین از دیگر سو چه تجلی لطیف و چه منظره روحانی را به حضاران هدیه می‌داد، همچنین هنرمند بزرگوار گرامی استاد حسن کسایی، که عمرش دراز باد، هر وقت طهران تشریف می‌آورد، محضر محترم امیر را از هنرنمایی مسحورکننده خود لبریز از شور و شوق می‌فرمود.

به‌همراه این علوم و هنرهای اکتسابی، فضایل و مزایای اخلاقی و اصالت و نجابت ذاتی، او را به‌نحوی مشهود چندین سر و گردن از اقران و امثال معدودش سرفرازتر و والاثر می‌داشت. یکی از خصایص بارز امیر دین‌باوری عمیق و تعبد و صلابتش در اعتقاد به اصول و فروع و اعمال و وظایف مذهبی بود که با آن که امیر در حکمت و کلام

ورزیده بود و به اقوال فلاسفه الهی و مادی و به آراء و مقالات ملل و نحل ورود کامل داشت، در غیر از اصول و ضرورات دین و مذهب، که هم بر اساس فطرت توحیدی، و هم به مدد عقل مطبوع مطلوب — و نه عقل دوراندیش دنیاساز حيله باز — آن را از صمیم قلب و بن دندان پذیرفته بود، در دیگر موضوعات و مسائل مذهب پیرو مخلص فرموده جد بزرگوارش صلوات الله علیه و آله بود که «علیکم بدین العجائز.» و اما در محبت و ولایت خاندان عصمت و طهارت سلام الله علیهم اجمعین او چنان فانی و مستهلک بود که دیگر فضایل و مناقب او، در طول و تحت الشعاع این خصوصیتش بود. در سرتاسر دو مجلد دیوان امیر که جویدار زلالی از معارف اسلامی ست اعتقاد راسخ او به مبدأ و معاد و عشق سوزان او به محمد و آل محمد علیهم السلام موج می زند، تصلب و پایبندی او بدین موضوع تا بدان جا بود که با بعضی از مشاهیر «روشنفکر نمایان» و «شاعران و نویسندگان» و «اساتید دانشگاه» که با آنها سوابق ممتد آشنایی و معاشرت داشت، به سبب لایبالیگری یا بی اعتقادی آنها و یا طعن و تمسخری که آنان در جهت همرنگی با جماعت، و اثبات «روشنفکری» و «تجدد خواهی» خود بر دین و مذهب و مظاهر و شعائر آن می زدند، قطع رابطه فرموده بود و از آنان سخت پرهیز و حتی نفرت داشت. در مجموع، امیر در این پنجاه ساله اخیر قطعاً «نوع» منحصر به «فرد» بود و جامع بسیاری از اضداد، که اجتماع آن صفات و فضائل موهوب و مکتسب در کمتر کسی در این زمان امکان پذیر است.

استاد بزرگوار گرامی این بنده، یعنی سیدالشعراء امیری فیروزکوهی رضوان الله علیه در ادب و بلاغت اگر از بونصر مشکان استاد خواجه ابوالفضل بیهقی برتر نباشد، مسلم است که، فروتر نیست، اما این ضعیف ناچیز را که حداکثر ذوق و استعدادش آن است که شاید با هزار ان شاء الله ان شاء الله تاریخ بیهقی را بی غلط بخواند، کجا حد و قدر آن است که بتواند آن چنان که بایست، و آن چنان که بیهقی قلم را بر بونصر گریانده است، قلم را بر امیر بگریاند؟ هر چند که این بنده قریب چهل سال در پیش امیر بود و مستمراً نواختهای فراوان روحی و معنوی از آن بزرگوار دید تا بدان جا که وقتی این حقیر را چون فرزند خویش خواند، و وقتی دیگر، درباره اش مرقوم فرمود: «... و مرا نفس خویش کأنها بیندارد...» و کی خواهد توانست با قلم نارسای خود حقگزاری اندکی را از آن بزرگمرد بجای آورد خاصه آن که به فرموده حضرت مولانا: مدح تعریف است و تخریق حجاب فارغ است از شرح و تعریف آفتاب

مادح خورشید مداح خود است که: دو چشم روشن و نامرمد است

در چاپ اول دیوان شرح حال مفصل امیر به قلم شیوای خود آن مرحوم تا سال ۱۳۵۶ آمده است. در چاپ دوم دیوان که در زمستان ۱۳۶۹ منتشر شد دختر گرامی و دانشمندش خانم دکتر امیربانو امیری فیروزکوهی (مصفاً) استاد ارجمند و فاضل و دانشکدهٔ ادبیات دانشگاه تهران اجمالی از خلق جمیل و ظرایف روحیات نبیل آن سید کریم جلیل را به بهترین وجه و به‌نحو مختصر ولی گویا و زیبا با طرزی شیرین و شیوا، چنان که گویی، سبک و شیوهٔ نگارش خود امیر است، بیان فرموده است. توجه خاطر «امیر» به این «امیربانو» و توجه دقیقی را که آن بزرگوار در تعلیم و تربیت او، و تکمیل و تقویت ذوق ادبی ممتازش مصروف و مبذول می‌داشت نیز حکایتی ست، به گمانم سالها بود که اولین کسی که به فیض استماع شعر تازه‌ای از امیر نائل می‌شد همین امیربانو بود. گرچه امیر به هر چهار فرزند نازنین خود بیش از حد معمول و متعارف تعلق خاطر و در حقیقت تعشق داشت ولی رابطه روحی او با این فرزند بزرگش چیزی دیگر بود.^۵

این ناچیز اولین بار در سال ۱۳۲۶ خورشیدی به سعادت زیارت امیر نائل شد. در آن سال، باز امیر صرفاً برای آن که اوقات فراغت خود را صرف کار یا شغلی کند، برای دومین بار سمت سردفتری اسناد رسمی تهران را به خود تحمیل فرموده بود. در آن زمان که این بنده دانشجوی سال آخر دانشکدهٔ معقول و منقول بود و ممر معاشش از اشتغال به معاونت (و به اصطلاح قانونی دفترباری) دفتر اسنادرسمی ۲۲ تهران می‌گذشت، دوست عزیز و همدورهٔ تحصیلی این بنده، مرحوم سید نورالدین نوری‌زاده^۶ (پدر گرامی این آقای دکتر علیرضا نوری‌زاده که روزنامه‌نگار مشهوری ست و ساکن لندن) دفتربار مرحوم آقای امیری بود و هیچ یک از ما دو نفر هنوز متأهل نشده و از این رو غالباً با هم بودیم. به‌همین جهت اولین روزی که پس از تصدی مرحوم آقای امیری برای دیدن دوست خود به آن دفترخانه رفتم، به‌حضور امیر معرفی شدم. البته امیر در آن ایام از شهرت کامل و حیثیت وافر اجتماعی و ادبی برخوردار بود، و این بنده که اشعار امیر را در جراید و مجلات از سالها پیش خوانده بودم غیباً ارادت و احترام خاص برای او در دلم احساس می‌کردم و لهذا با کمال ادب و اشتیاق به طرف ایشان رفتم و امیر با ابراز ملاحظت از وضع تحصیلی گذشته و فعلی‌ام استفسار کرد و مرا به ادامهٔ تحصیل ترغیب و تشویق فرمود. و از همان ساعت بنده آن‌چنان مجذوب صفا و سماحت و تواضع و کرامت او شد

که برای همیشه مهر ورشته ارادتش را بر دل و جان خود بست و تا آنجا که میسر بود از درک محضر او غافل ننشست، و بیش از سی و هفت سال از افاضات و عنایات او بهره‌مند گشت، و به واقع این بنده آن بزرگمرد عالم کامل را از جمله اساتید معظم خود می‌شناسم و می‌شمارم چرا که در طول این سی و هفت سال مصاحبت و مجالست با او، در هنجار گفتار و سخن‌سنجی و حل مشکلات بیشمار خود، در آثار شعرای بزرگ فارسی از او هر بار چیز تازه‌ای آموختم، و در موازین و مبانی موازنه و معادله شعرای بزرگ با یکدیگر، و نقدالشعر، قواعد و ملاک‌هایی را از تقریرات آن مرد نازنین جلیل‌القدر، برای خود اندوختم.

* * *

بزرگان شعر و ادب پارسی معاصر، امیر را در قصیده‌سرایی تالی حکیم خاقانی، و در غزلسرایی ثانی صائب شمرده و شناخته‌اند و این شهادت و اظهارنظر خود را در طی قصاید و قطعات و غزلیات و مثنویات و یا مکاتباتی به امیر تقدیم داشته‌اند، که امیر بعضی از آن را در ضمن «اخوانیات» یا «جوایبانی» پاسخ فرموده است، هنگامی که برای اولین بار دیوان امیر تحت طبع بود، و چندین بار از آن بزرگوار استدعا شد که اجازه فرماید آن اشعار تقدیمی نیز، پیش از هر جواب آن، چاپ شود، و البته آن جناب از این امر امتناع فرمود و حق هم با او بود، ولی کاش در چاپ دوم دیوان که شش سال پس از رحلت آن مرحوم منتشر شده است تا حدی این مطلب رعایت می‌شد تا نظر و عقیده معاصرین از اساتید مسلم سخن پارسی چون مرحومان علامه فروزانفر و علامه‌های و محمود فرخ و محمد دانش بزرگ‌نیا (دو تن از فحول شعرای معاصر خراسان) و حبیب یغمایی و دکتر حمیدی شیرازی و رهی معیری و محمود منشی کاشانی و ابوالحسن وزری و بسیاری دیگر از درگذشتگان و نیز برخی از پرچمداران شعر فارسی در حال حاضر چون حضرت استاد سیدعلی مؤید ثابتی (شاعر بزرگ خراسان) و سید علی موسوی گرماردی^۷ به زیور طبع آراسته گردد، گو این که، به راستی از نظر «شعری» هیچ یک از آن معرفان، آجلای از معرف نیستند، اما دانایان گفته‌اند که: بهترین ثناها آن است که بر زبان بزرگان جاری شود، و در زمان ما، در ملک ادب کدام حکم‌گزار و بزرگ، از فروزانفر و همائی بزرگتر و نافذالحکم‌تر؟! با این همه، آفتاب آمد دلیل آفتاب، هر آشنای به شعر حکیم خاقانی یا سنائی و جمال‌الدین، قصیده‌غرای ۷۷ بیتی بانگ تکبیر امیر را درباره مبعث مقدس حضرت ختمی مرتبت صلی‌الله‌علیه و آله و سلم (ص ۴۹۴)،*

به مطلع:

آنک آواز نبی از در بطحا شنوید ذکر حق را، ز در افتادن بُتها شنوید
یا قصیده ۴۸ بیتی درباره فرود آمدن سفینه امریکایی به ماه (ص ۹۲۴) با مطلع:

بینید که راز فلک از پرده درآمد وان پرده نشینِ فلکی، پرده در آمد
یا قصیده «نشید شادی» در تحسین از ابراز شہامت و فداکاری بانوی فلسطینی در ۵۳
بیت (ص ۹۵۸) به مطلع:

آنجا غزاله‌ای بین خورشید در حبالش بام زمین مجالش، شیر عرین غزالش
یا قصیده ۳۸ بیتی «ای وطن» در فتح خرمشهر به دست دلیران جانباز ایرانی در سال
۱۳۶۱ (ص ۹۱۲) به مطلع:

ای وطن ای مفرخ من، لطف حقّت یار باد لطف حقّت یار و دشمن خوار و خواری عار باد
یا قصیده ۴۷ بیتی درباره جنگ رمضان ۱۹۷۳ میلادی میان مصر و اسرائیل (ص ۹۰۸) به
مطلع:

ای مسلمانان شما را فتح و نصرت یار باد فتح و نصرت یارتان در صلح و در پیکار باد
یا قصیده ۷۷ بیتی‌ای که به اقتضای سنائی و جمال‌الدین عبدالرزاق سروده (ص ۱۰۰۳) به
مطلع:

این چه حال است الامان ای اهل ایمان الامان وین چه روز است ای مسلمانان، نه، بل ای کافران
و قصیده ۴۵ بیتی با عنوان: در جواب حکیم ناصر خسرو در مدح خراسان و مشهد مقدس
رضوی با تضمین همان مطلع قصیده حکیم (ص ۱۰۱۹) به مطلع:

«که پرسد زین غریبِ خوار محزون خراسان را که بی من حال تو چون»
و قصیده «قمر من» را که در همان سالی که برای اولین بار قمر مصنوعی به آسمان
فرستاده شد، خطاب به همسر گرامی و شریک محبوب و وفادار زندگی‌اش سروده و
ضمناً در آن وصف بلیغی از دختر دانشمندش امیربانوی سابق‌الذکر فرموده است
(ص ۱۰۱۱) به مطلع:

ای همسر من، ای زنِ علوی گهر من ای زنده به جان و سر تو جان و سر من
و حتی قصیده طنزیه که امیر در وصف مرحوم حاج سید محمد علی دریاباری — لکه و
ملازم همیشگی خود، که چون «عرض لازمی» برای امیر بود و گاه گاه (به نحو
استمرار!!) از فیروزکوه به طهران می‌آمد و در خانه امیر می‌ماند — سروده در نوع خود
ممتاز است. این حاج سید محمد علی دریاباری با همه سنّ زیادش، صورتی بسیار شاداب
و قیافه‌ای رستم صولت و پر ابهت و محصور به محاسنی انبوه که همواره به مدد «حنا»

قرمز برآق خیلی خوشرنگی می نمود، داشت و به لباس روحانی ملّیس و معتمّ بود و بر انگشتران هر دو دست انگشتریهای متعددی کرده و شال سبزی بر کمر می بست، و همیشه «غُل غُل» قلیانش «موسیقی متن!!!»، و با آن که می دانست آنچه را می گوید بر بیخ می نویسد و کسی آن را نمی پذیرد، بی هیچ پروایی بر «آقا» و اهل خانه اعمال ولایت می فرمود!! و حسب الطبع به امر و نهی و تحکّم می پرداخت، با این همه، چون در قدس و تقوی و اقامه فرائض و نوافل و ادامه اذکار و اوراد و عمل به واجبات و مستحبات آینی، و در سلامت نفس و بساطت فکر و سادگی ذهن و بیخبری مطلق از اوضاع و احوال عالم لبعبتی بود، امیر مقدمش را گرمی می شمرد و او را بسیار دوست می داشت و از ملاقات و مصاحبت او تفریحی می نمود و حظی می کرد. قصیده امیر در وصف او به راستی شاهکاری در هزل و مطایبه است به مطلع:

پیرانه سر از آتش سنین دارم سقری سخت آتشین
و یا قصیده ۵۳ بیتی «در صفت نقاشی مرحوم استاد اسمعیل آشتیانی رحمه الله علیه (ص ۱۰۴۸) به مطلع:

بنگر آن کلکی کز او جانها مصور آمده جان مصور گشته وانگه در برابر آمده

و باز قصیده ۴۵ بیتی طنز و مطایبه با مرحوم حبیب یغمائی (ص ۱۰۷۴) به مطلع:

محبوب من ای حبیب یغمائی ای حبّ توام عیار دانائی

را به درستی و از سر تأمل و به منظور موازنه و سخن سنجی بخواند، قطعاً شعر امیر را در فخامت و جزالت لفظ، و سلاست و بلاغت معانی، و استحکام و عظمت مبانی و رعایت اوزان عروضی متناسب با هر قصیده و کثرت اشارات به فنون و معارف ادبی و اسلامی تالی شعر سنائی و خاقانی و جمال خواهد شناخت. زیرا که شعر امیر را ذوق لطیف و احساسات شریف و دید وسیع شاعرانه او، و آمیختگی فراوان آن به مسائل و مصطلحات علوم اسلامی عموماً، و آراستگی آن به تضمینات و استشهادات از قرآن مجید و احادیث مأثوره و امثال و اشعار عربی، به حق و به واقع در ردیف اشعار پیغمبران شعر فارسی چون خاقانی و نظامی و انوری قرار می دهد هر چند تأثیر خاقانی بر شعر امیر — یعنی بر قصاید او — مشهودتر است زیرا امیر بسیار بسیار به دیوان خاقانی مراجعه و آشنایی داشت و در فهم و بیان شعر این نایفه شعر فارسی، بر همه معاصرین خود، علی الاطلاق، مقدم بود.

در غزل، این معنی بر همه ادبای معاصر روشن است که امیر سخت دل بسته و پیرو صائب و به نهایت درجه در او متعصب بود و به راستی هم غزل امیر به نازک خیالیه و

تصویرات ظریف و ایهامات لطیف و ترکیبات بسیار ممتازِ دقیق همچون غزل صائب آراسته است یعنی جمیع مشخصاتی که برای بهترین نمونه‌های سبک به ناروا معروف شده به «هندی» — که مرحوم سیدالشعراء امیری آن را «سبک اصفهانی»^۴ می‌نامید — مذکور می‌شود در غزل امیر موجود و مجتمع است و از این رو می‌توان امیر را مجددِ راستین آن سبک اصیل دانست و شگفتنا که هر که دیوان صائب چاپ شده به همت انجمن آثار ملی را که به دستخط خود صائب گراورور شده است و دستخط شریف امیر را دیده باشد به شباهت عجیب این دو دستخط پی می‌برد.

امیر از معدود شاعران بزرگی است که چون عبدالواسع جبلی (یا هر شاعر بزرگ دیگری) که قصیده مشهور به مطلع:

معدوم شد مروت و منسوخ شد وفا زین هردو، نام ماند چو سیمرخ و کیمیا
را سرائیده است^۱، به صراحت و صداقت درباره خود بگوید:

این فخر بس مرا که ندیده است هیچ کس در نثر من مذمت و در شعر من هجا
امیر علاوه بر آن که «سید»ی کریم‌الطرفین بود و تبار والایش از پدر و مادر به سرور آزادگان حضرت سیدالشهدا سلام‌الله علیه می‌رسید، امیرزاده نژاده‌ای نیز بود که از عهد تیموریان تا اواخر دوران قاجاریه نیاکان او و پدر او، از امرا و مرزداران نامی و محتشم ایران به‌شمار می‌رفتند، لذا با شأن جلیل و قدر رفیع و طهارت قلب و عفت لسانی که داشت، از مدح امیران و وزیران، و دولتمردان و توانگران دنیادار، ابا و ترقع داشت و «قیمتی در لفظ دری» را به پای آنان نمی‌ریخت. اما، اگر ملاحظه می‌فرمایید که امیر با چنان قصیده شیوایی به مطلع:

رفتند راستان و یکی را بقا نماند زیشان به‌جز حکایت و نامی بجا نماند

و ثوق‌الدوله از کار افتاده خانه‌نشین را مرثیه می‌گوید، نه از آن روست که او و ثوق‌الدوله و یا برادر بزرگ قوام‌السلطنه نخست وزیر وقت است بلکه از آن روست که امیر او را مردی شاعر و عالم می‌شناخت (و فی الواقع هم چنین بود و دیوان او گرچه پر حجم نیست گواه این ادعاست) و از زمانی که و ثوق رئیس انجمن ادبی بود با او صداقت و دوستی داشت و به شاعری او ارج می‌گذاشت. و یا اگر چند بیتی را در مرثیه و یاد خیر آن مرد وارسته درویش مسلک که «در لباس دولت کار اهل فقر» می‌کرد و آثار ملی را احیاء می‌نمود — و از همه مهمتر در نظر امیر دیوان صائب را به چاپ می‌رسانید، یعنی مرحوم سپهبد فرج‌الله آق‌اولی، اختصاص می‌دهد نیز به جهات مذکور است.

مدایح و مرثیاتی امیر در درجه اول مخصوص خاندان عصمت و طهارت (ع) است که سرمایه جاودانی امیر نیز همان است که سعدی می‌فرماید: «عشق محمد بس است و آل محمد»، و در درجه دوم مصروف دانشمندان و شاعران و هنرمندان معاصر و حتی افراد عادی یا گمنامی‌ست که با او رابطه روحی و یا به او اخلاص و ارادت داشتند، اینان رهی‌های شاعر و آشتیانی‌های نقاش و عصا‌های حکیم و همائی‌ها و اشتی‌ها و یا سیداسدالله بهبهانی (کارمند ثبت اسناد و رفیق قدیمی امیر) و ترنجه باجی، کنیز سیاه خدمتکار یادگار مانده از پدر و جدّ امیر، و یا فلان دوست مرید مخلص امیر و بسیاری دیگر از مردمان گمنام بی‌دست و پای دیگرند... و لاغیر.

گرچه در خانه امیر همیشه بر روی زائران او باز و خوان کرم آن سید کریم، که به راستی مصداق آشکاری از قول معروف: «الاسماء تنزل من السماء» بود بر خوانده و ناخوانده گشاده که به گفته خودش «هرچه داریم از برای میهمان داریم ما»، اما بالخصوص یک بعدازظهر را در هر هفته از ساعت سه تا حدود نه و ده بعدازظهر به اصطلاح «جلوس» داشت و دوستان و علاقه‌مندان او در آن وقت پروانه‌وار بر شمع وجود او گرد می‌آمدند، البته بعضی از خواص دوستان مخلص او و یا برخی از اساتید بزرگ به نام و یا حتی چند از رجال سیاسی و ادبی که در عین اشتغال به سیاست آن قدر ذوق و ظرافت داشتند که روح خود را از درک محفل امیر بی‌بهره نگذارند، در اوقات دیگری با او بنشینند و تجدید عهدی کنند در ساعات دیگری به منزل او می‌آمدند. سالهای سال از اواسط پائیز که امیر از سیمین‌دشت محبوبش برمی‌گشت تا اوائل تیرماه که باز به قول آن شاعر بزرگ خراسان (که اکنون به‌خاطر نمی‌آورم که حضرت مؤید ثابتی دامت افاضاته است یا مرحوم محمد دانش بزرگ نیا رحمة الله علیه): «از تفّ سموم ری حذر می‌کرد»^{۱۳} و به سیمین‌دشت سفر، منزل امیر میعادگاه اهل فضل و ادب و شعرا و هنرمندان بود، در سالهای اخیر انعقاد این محفل به عصرهای سه‌شنبه موکول شده بود، اما این بنده را گاه سعادت زیارت امیر در هر هفته دو سه بار عاید می‌شد و اگر در شرفیابی تأخیری الزامی روی می‌داد، فوراً با تلفن احضارم می‌فرمود.

از اوایل سال ۱۳۶۳ امیر تقریباً خانه‌نشین و به قول خود آن عزیز «حلس بیت»^{۱۴} شده بود و غالباً به سرماخوردگی و تب مبتلی می‌گردید. از اواسط شهریور بیماری امیر شدت یافت و او که اساساً بسیار کم‌غذا بود و هیچ‌گاه اشتهای تندی به ماکول و مشروبی

نداشت و به چند لقمه مختصر اکتفا می‌نمود و نوشیدنی جز چای فراوان نمی‌نوشید، به کلی بی‌اشتها شد و به صرف غذا رغبتی نشان نمی‌داد. اما بر چهره ظریف و اندام نحیف او و خاصه بر آن چشمان خوش حالت نافذش که مژه‌هایی دراز گیرایی آن را چند برابر می‌ساخت ابتدا از بیماری هولناکی که داشت (و شاید سرطان معده بود) اثر مشهودی نمایان نبود. تا اواخر شهریورماه نیز امیر کماکان همچنان سرزنده بود و خیل ارادتمندان فراوان او عصرهای سه‌شنبه به حضورش می‌آمدند، اما از اواخر شهریور دیگر امیر بستری شد و رسماً «افتاد» و حالش هر روز از روز پیش بدتر می‌بود و دوا و درمان سودی نمی‌بخشید.

سه چهار روز پیش از وفات، حال امیر به طرز محسوس بهبود یافت و برق امیدی در دل خاندان و دوستان او درخشید و افسوس که آن درخشش دولت مستعجلی بود و از هفدهم مهر حال وی به وخامت گرایید و سحرگاهان پنجشنبه نوزدهم مهرماه ندای «ارجعی» را لیبیک گفت و مردی که علی‌الاطلاق بزرگترین شاعر پنجاه ساله اخیر ایران بود و همگنانش به امیری او در ملک سخن و سیادتش بر دیگر شاعران زمانه معترف بودند، جان گرامی به پدر باز داد و در ساعت ۳ بعد از ظهر روز جمعه بیستم مهرماه کالبد تیره او در ایوان غربی بقعه امامزاده طاهر در آستانه مقدسه حضرت عبدالعظیم به مادر خاکی سپرده شد. خدای مهربان درجات او را در قرب افزون فرمایاد و او را با اجداد کرامش محشور دارد.

کمبریج، بوستون، مهرماه ۱۳۷۳

پانوشتها:

۱ - مثلاً رجوع فرمایید به غزلی ملمع که به استقبال از غزل جامی سروده شده است ص ۶۰ دیوان و قطعات عربی و ملعمات متعددی در صفحات ۳۶۱، ۱۳۴۸ تا ۱۳۵۳، دیوان امیری فیروزکوهی، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۹.

۲ - در مقطع غزلی گوید:

طبعم همه شوارق الهام شد امیر تا فیضی از محقق لاهیجی ام رسید

(ص ۳۰۵)

۳ - امیر مکرر حضرت استاد آشتیانی را در اشعار خود به تصریح و اشاره ستوده است. مثلاً ص ۱۰۲۲، ۱۲۷۱.

۴ - حاجی علی اکبر خان شهنازی فرزند آقا حسینقلی معروف نیز در همان سال ۱۳۶۳ به رحمت الهی واصل شد.

۵ - رجوع فرمایید به ص ۱۰۱۲ و ص ۱۰۱۳ دیوان، که امیر در ضمن قصیده‌ای که آن را به همسر معظمه خود تقدیم

فرموده است از این دختر خود با چه شور و شوقی صحبت می‌دارد و به او می‌نازد.

۶ - مرحوم نوری‌زاده بعداً دفتر اسناد رسمی ۱۳۶ تهران را تصدی می‌کرد و از سردفتران فاضل و بسیار خوشنام و

مورد اعتماد جامعه بود. خداش رحمت کند.

۷ - حکیم خاقانی را قصیده بسیار مطنطن مفصلی ست به نام «باکوة الاسحار»، در وصف مناسک حج که آن را در مکه معظمه سروده با چهار مطلع و در تجاوز از یک صد بیت که اولین مطلع آن چنین است:

صبح از حمایل فلک آهیخت خنجرش کیمخت کوه ادم شد از خنجر زرش
و استاد موسوی گرمارودی به اقتفای این قصیده، در مدح و تجلیل از «امیر» قصیده بسیار غراً با حسن مطلع شیوایی «آراسته» به براعت استهلال: «فیروز باد کوه دماوند و کردرش کاستاده چون امیری در پیش لشکرش» ساخته است (ص ۱۴۶-۱۴۹ گزیده اشعارش به نام دستچین).

۸ - رجوع فرمایند به مقدمه دیوان صائب چاب حروفی مطبوعه خیام و رساله چرا سبک هندی در دنیای غرب سبک «باروک» خوانده می شود، نوشته پروفیسور ریکاردو زیپولی، ص ۶۱ به بعد.

۹ - در گونده این قصیده اختلاف نظر است.

۱۰ - خواجه شیراز می فرماید:

روزگاری شد که در میخانه خدمت می کنم در لباس فقر کار اهل دولت می کنم
۱۱ - دیوان ص ۱۱۹.

۱۲ - مطلع قصیده از یکی از این دو شاعر بزرگ خطاب به محبوبه خود چنین است:

خرسند زی ای مه سفر کرده وز تف سموم ری حذر کردم
۱۳ - «حلیس بیت یعنی فرش خانه (که همواره بر روی زمین افتاده است و جا به جا نمی شود).

۱۴ - کلمه ای از آیه آخر سوره مبارکه «فجر»، «ای کس آرمیده دل بر ایمان و یقین، بازگرد با خداوند خویش، پاداش و کردار خود پسندیده، و خداوند تو از کردار پسندیده، درآی در میان رهیگان من، درآی در بهشت من» (کشف الاسرار، ج ۱، ص ۴۷۷). و ندای ارجمی را لیبیک گفتن، کنایه از مردن نیکان است.

۱۵ - مرحوم استاد اجل آقا میرزا اسمعیل آشتیانی نقاش هنرمند مشهور، فرزند مرحوم حاج شیخ مرتضی آشتیانی و نوه مرحوم حاج میرزا حسن آشتیانی مفتی و مرجع مشهور طهران در زمان ناصرالدین شاه، و شاگرد برجسته شیخ انصاری (رض). آقا میرزا اسمعیل شاگرد ممتاز و از گل سرسبدها و دست پروردگان مرحوم مبرور کمال الملک رحمة الله علیه بود، و له نهایت حسن اخلاق و کرم نفس و تواضع آراسته بود. خداش رحمت کناد.

برای وصل کردن

یکی از دوستانِ استاد احسان یارشاطر، که نقد عمر را در تحصیل فلسفه باخته و سپس از آن سرخورده، با استاد در بدگویی از فلسفه و تحسین از علم، به درد دل نشسته است. گفتگوی ناتمام این دو دوست در شمارهٔ پیشین ایران‌شناسی («یادداشت، ۶۸ - ماجرا برسر فلسفه»، سال ۶، شماره ۱، ص ۲۱-۲۷) به خامهٔ شیرین و گویای استادِ فاضل ما، یارشاطر، درج شده بود و نشان می‌داد که نفس گرم و ارشادهای استاد در آهنِ سردِ ذهنِ تیره شدهٔ آن دوست بریده از فلسفه تأثیر نکرده است. شوخِ چشمی دوست افسرده‌دل بر شوخِ طبعی استاد چیره می‌شود و استاد ناگزیر به گفتگو پایان می‌دهد و مسأله همچنان بار خاطر و ناگشوده باقی می‌ماند. اکنون این حقیر با آن که می‌داند حضرت سیمرخ جولانگه او نیست، دست دراز می‌کند که در این مقال مشارکتی کرده باشد و برگ سبزی تحفه، البته با اجازهٔ استاد، به امید آن است که روشنی، تیرگی را از میان بردارد و فصلی به وصلی مبدل شود. ان‌شاء‌الله.

فلسفه و علم دو فرآوردهٔ فکر انسان است. و فکر، گویا فرآیند وارده‌های ذهن. ذهن انسان به گونه‌های متفاوت فکر می‌کند. یک وقت شما می‌نشینید و فکر خود را به جولان درمی‌آورید و روز رؤیایی می‌کنید. انشتین می‌گفت که پیش از خلق نظریهٔ نسبیت، روزها می‌نشسته و خود را بر مرکب نور سوار می‌دیده و به نقاط دور کائنات در دنیای خیال سفر می‌کرده.^۱ بر همین روال می‌نشستند و به منظور توضیح جهان برای حوادث طبیعی شخصیت قائل می‌شدند. اسطوره می‌ساختند. اما گاهی می‌نشینید و فکر خود را برای

یافتن پاسخ پرسشی ساده یا گشودن مسأله‌ای پیچیده به کار می‌اندازید. این نوع فکر کردن را «تفکر انتقادی» (critical thinking) یا تفکر «مسأله‌گشایی» (problem solving) اصطلاح کرده‌اند و همین تفکر انتقادی‌ست که خالق دو دانش فلسفه و علم است.

در تفکر انتقادی هم استدلال هست و هم کشف و شهود. وقتی که شما برای درک مطالبی استدلال می‌کنید، به آگاهی شما در می‌آید که ذهنتان مشغول چه کاری‌ست و در حال طی چه مراحل‌ست. اما به‌طور شهودی که به یک ادراک می‌رسید، اگر ذهن مراحل را هم پیموده باشد، که با دانش کنونی روشن نیست، که مراحل هست یا نیست، آن سرگذشت به آگاهی شما در نمی‌آید. یعنی ذهن شما برای رسیدن به درک، هر فعالیتی کرده باشد در خفا کرده است و شما را به دانستن رسانده است بی‌آن‌که بدانید چگونه به آن دانستن رسیده‌اید.

اغلب در حل یک مسأله، کشف و شهود و استدلال با هم اشتراک مساعی دارند. یک مسأله هندسه را که می‌خواهید حل کنید، شاید در همان آغاز به فکرتان برسد که در شکل مسأله مثلاً خطی از نقطه‌ای عمود بر خط دیگر وارد آورید، همین کار را می‌کنید و با استفاده از همان خط اضافی که از ابتدا در شکل مسأله نبود، مسأله را می‌گشایید. اگر از شما سؤال شود چگونه به فکرت رسید که این عمود را وارد آوری، نمی‌توانی پاسخ بدهی که چگونه. و این همان کشف و شهود است که همیشه حضور دارد و اغلب به کمک استدلال می‌آید.

بی‌سختگیری زیاد، شاید بتوان گفت که فکر مسأله‌گشایی وجه مشترک همه آن معارف بشری‌ست که در پی یافتن علتی برای معلولی در سلک معرفت درآمده‌اند. از جادو (magic)، ظلم، سحر، افسون، رمل، جفر، جن‌گیری، علوم خسته محتجبه (کیمیا، لیما، هیمیا، سیمیا، ریمیا)، علوم غریبه (occult science) گرفته تا دین و فلسفه و علم.

از این فوج معرفت‌های پدیدآمده، سه معرفت تا کنون علناً در صحنه باقی مانده‌اند: دین، فلسفه، و علم.

دین به آن بخش از معارف بشری اطلاق می‌شود که تصدیق احکام در آن مبتنی بر ایمان است. و ایمان یعنی قبول درستی یک حکم بی‌استدلال و تجربه. همان‌طور که اشاره شد، ذهن انسان با قابلیت کشف و شهود، آمادگی پذیرفتن احکامی از این طریق را دارد. از همین‌جاست که در معارف دینی چون و چرا نیست. دین به کسی اجازه تفکر

مسأله‌گشایی درباره احکام خود نمی‌دهد. یعنی اجازه نمی‌دهد که درستی حکمهایش مورد رسیدگی قرار گیرد و اگر حیثاً تناقضی در آنها یافته شد، به ترمیم یا تعویضشان اقدام شود. کسی که در احکام دینی چون و چرا کند بی‌ایمان خوانده می‌شود، همان‌طوری که وقتی فرشته چون و چرا کرد، ابلیس شد.

کتابهای آسمانی را که ورق بزنید، از ابتدا تا انتها، به مطلبی که بتوان بر آن نام استدلال منطقی گذاشت بر نمی‌خورید، درست هم هست که برنخورید. چه ایمان و عشقی که در آن استدلال به کار آید، نه ایمان است و نه عشق.

یک نوع استدلال خام و اولیه هست که ذهن آموزش ندیده طفل هم آن را به کار می‌برد، و به آن استدلال تمثیلی می‌گویند. این استدلال در واقع تعمیم دادن یک استنباط است با مشاهده آن فقط در یک مورد. طفلی که یک بار از پزشکی عینکی رنجه بشود، آن را تعمیم می‌دهد و هر آدم عینکی را می‌پندارد که پزشک است و از او هراسان می‌گردد. می‌گویند مارگزیده از ریسمان سیاه و سفید می‌ترسد. مایه این ضرب‌المثل کاربرد همین استدلال تمثیلی است. قوی‌ترین استدلالی که در یک کتاب آسمانی وجود دارد از این‌گونه استدلال است و آن هم در جهت تقویت ایمان. مثلاً می‌گوید فلان قوم چون به فلان حکم پروردگار ایمان نیاورد، فنا شد. شما هم اگر به این حکم پروردگار ایمان نیاورید، فنا خواهید شد.

هر دین، کم یا بیش مجموعه‌ای است از ایمانها درباره جهان هستی، ذات انسان، اخلاقیات که طبعاً همراه است با پاره‌ای دستورات و آداب و تشریفات برای خوب زیستن در این جهان و عاقبت به‌خیر شدن در آن جهان. به بیان دیگر در دین پاسخ بسیاری از سؤالات که به ذهن بشر خطور می‌کرده، آمده است: سؤالاتی در رده «چه هستها؟» از قبیل جهان چیست؟ انسان چیست؟ روح چیست؟ خالق کیست؟... و پرسشهایی در رده «چگونه باید باشدها؟» یعنی پرسشهایی در مایه اخلاقیات و آداب. و اما فلسفه به آن بخش از معارف بشری اطلاق می‌شود که قبول احکام در آن مبتنی است بر برهان و قیاس عقلی که طبعاً کشف و شهود هم از یابوری آن دریغ نمی‌ورزد. در فلسفه چون و چرا هست و در درستی احکام آن می‌توان شک کرد. در فلسفه نیز چون مذهب، از جهان هستی و ذات انسان و اخلاقیات و... سخن به میان می‌آید، نهایت در کل. از جمله پرسشهایی که در فلسفه مطرح و پاسخ داده می‌شود عبارتند از: در رده «چه هستها؟»، حقیقت چیست؟ جهان چیست؟ انسان چیست؟ ذهن چیست؟ روش علمی چیست؟ استدلال چیست؟...، و در رده «چگونه باید باشدها؟» چگونه باید استدلال

کرد؟ چگونه قانون عدم قطعیت را باید تعبیر کرد؟ علوم را چگونه باید رده بندی کرد؟ چرا نباید بمب اتمی ساخت؟...

فلسفه در به کار بردن استدلال به کل معارف بشری و از جمله علوم چنگ می زند. اگر این معرفت موجود باشد، از آن استفاده می برد و اگر نباشد، خود به کسب آن معرفت می پردازد. به همین علت است که در گذشته اغلب علوم در بطن فلسفه گنجیده بودند. رفته رفته، تک تک، از آن جدا و مستقل شدند.

چون فلسفه در درستی یا نادرستی احکام، و حتی احکام خودش، مشکوک است، احکام دین و فلسفه را به چون و چرا می کشد. اگر خدا عادل و قادر متعال است، چرا آن قدر رنج و محرومیت در این دنیا هست؟ چرا دوزخ و بهشت باید زیربنای نظام اخلاقی باشد؟ چرا ابلیس خلق شده است؟ و امثال این چراها، از شمارش فزون.

پاسخ دین به این چراها این است: ایمان بیاورید! هنگامی که شکاکان از پیامبر اسلام سؤال می کردند که چرا می گوی خدا ما را خلق کرده است، چنین پاسخ می گرفتند: مگر اینان گمان می کنند از هیچ آفریده شده اند یا می پندارند که خود آفریدگار خودند؟ (سوره طور، آیه ۳۵).

گاهی بزرگان دین از طرح این سؤاها نگران می شوند و برای این چراها در جهت اثبات احکام دین برهان تراشی می کنند. اگر برای احکام دین دلیل آورده شود، آن احکام در شمار احکام فلسفی در می آیند و لذا می توان آنها را به جایگاه سؤال برد و چون و چرا با آنها داشت.

در این جا نکته ای حساس و مهم را ناگفته نباید گذاشت. سرآغاز هر دستگاه منطقی ناگزیر چند حکم قرار دارد که درستی آنها بی دلیل باید پذیرفته شود و چند مفهوم قرارداد دارد که آنها را بی تعریف باید پذیرفت. گریزی از این ضرورت نیست. اگر کسی ادعا کند که نظامی منطقی ساخته که در آن همه مفاهیم تعریف شده و همه احکام با استدلال بر جای خود نشسته اند، مطمئناً بدانید که دستگاه او ناقص و فاقد اعتبار منطقی ست. در این سخن شک نکنید.

بنابراین در فلسفه نیز پذیرفتن حکم بی برهان، همچون دین، وجود دارد، ولی این پذیرش مربوط است به ذات استدلال منطقی، و ارتباطی ندارد به ایمان و عشق در دین. مثلاً یک فیلسوف نیز ممکن است وجود خالق را برای دنیا بپذیرد، اما این خالق نه آن پروردگار دین است. تصدیق خالق از دید فلسفی ابتدایی ست برای آغاز به جریان افتادن رشته استدلال.

و سرانجام علم! در علم نیز مانند فلسفه قبول و تصدیق احکام بر استدلال است. نهایت استدلال در علم یک مرحله جلوتر رفته است و برای خود پل صراطی تشکیل داده است. پل صراط علم آزمایشگاه است. احکامی در علم معتبر است که از آزمایشگاه گذشته و مهر تأیید تجربه خورده باشد؛ یا غیر مستقیم به وسیله تجربه‌های دیگر تأیید شده باشد و مهمتر از همه بتوان با استناد به آنها پیشگویی کرد. و همین توان پیشگویی در علم است که مقام آن را ارجمند و اعتماد عموم را نسبت به آن به اعلا درجه رسانده است.

بنابراین، صرف‌نظر از وسواس در دقت که در این مقام چندان لزومی ندارد. به‌طور کلی می‌توان گفت که فلسفه با احکام آزمایش ناپذیر سر و کار دارد و علم با احکامی که به نحوی آزمایش پذیرند.

از این سخن بی‌درنگ نتیجه گرفته می‌شود که علم با پرسشهای رده «چگونه باید باشد؟» که تجربه پذیر نیستند، سر و کار ندارد. در علم خوب و بد مطرح نیست. علم ارزش نمی‌شناسد و این ویژگی از ارزش علم نمی‌کاهد. اشتباه نشود! علم و تکنولوژی را نباید یکی دانست. تکنولوژی کاربرد علم است نه خود علم. در کاربرد علم ارزشهای اخلاقی می‌تواند و باید مورد نظر باشد ولی در علم نه.

علم به پرسشهای رده «چه هست؟» پاسخ می‌دهد، با دقت بسیار و با حزم فراوان و البته همراه با تجربه. جهان چیست؟ انسان چیست؟ ذهن چیست؟ ماده چیست؟ از جمله سؤالاتی هستند که برای پاسخ گرفتن در علم مطرح می‌شود.

می‌بینید که پرسشهای رده «چه هست؟» در هر سه معرفت دین و فلسفه و علم، و پرسشهای «چگونه باید باشد؟» تنها در دو معرفت دین و فلسفه مطرح بوده است. پاسخ پرسشهای جهان چیست؟ انسان چیست؟ آن‌چنان در این سه معرفت با هم متفاوت است که ناباورانه خشمها و کینه‌ها و عداوتها و جنگها و قتلها برانگیخته است.

پاسخهای علم به اکثر پرسشهای چیستی مربوط به جهان، دو معرفت دیگر را سرانجام و کمابیش به سکوت کشانده است. دیگر هیچ دینداری نیست که زمین را مسطح بداند یا آن را مرکز عالم بشمارد. هیچ کشیشی سماجت نمی‌کند که برطبق انجیل زمین در روز سوم خلقت خلق شده و خورشید در روز چهارم. دیگر در این که شهاب تیریست که ملائک به سوی شیطان پرتاب می‌کنند سماجت نمی‌شود. دیگر هیچ فیلسوفی مانند افلاطون نیست که بگوید «اگر مردها در طریق عقل قدم نزنند، دوباره که به دنیا می‌آیند به صورت زن خواهند بود»^۳ یا مثل ارسطو که بگوید «خون زنان

سیاه‌تر از خون مردان است»؛^۴ اگر فیلسوفی بخواهد به دنبال کشف حقیقتی برود، به دنبال کشف آن حقیقتی می‌رود که دست یافتنش از طریق آزمایشگاه میسر نباشد.

مرز بین علم و فلسفه شناخته شده و از سوی هر دو معرفت محترم شمرده می‌شود. ماکس پلانک (Maks Planck) فیزیکدان وقتی که از کوانتوم سخن می‌گوید، سخنش در پهنه علم است چون آنچه می‌گوید آزمایش پذیر است. و همو هنگامی که از خالق عالم سخن می‌گوید، سخنش در چهارچوب فلسفه است و خود بدان واقف است، چون آنچه می‌گوید آزمایش‌ناپذیر است.^۵ وقتی می‌گوییم «همه چیز ذاتاً در تغییر است» حکمی فلسفی را بیان کرده‌ایم. وقتی می‌گوییم «زاویه تابش همواره برابر است با زاویه انعکاس» از حکمی علمی سخن به میان آورده‌ایم. بدین ترتیب است که انتظاری را که از علم داریم نباید از فلسفه داشته باشیم و بالعکس. بین این دو معرفت، همان‌طور که اشاره شد، مرزها مشخص شده است و به‌جاست متذکر شویم که از این بابت دانش و امدار فلسفه است یعنی و امدار تفکر انتقادی‌ست.

اینک پس از این مقدمه که به درازا کشید و از آن بابت خواستار بخششم، روی سخن را به سوی آن دوست دلزده از فلسفه می‌گردانم و چند کلامی درباره درد دلش با او در میان می‌گذارم.

عزیز من، اگر این نفیری را که در مخالفت با فلسفه سرداده‌اید، در نیمه اول قرن بیستم سر می‌دادید گناهی بر شما نبود. در آن موقع چون همه سؤالیهای عمده «چه هست؟» به علم واگذار شده بود و در صلاحیت علم در پاسخ دادن به این پرسشها شکی نبود، همه و از جمله خود فلاسفه می‌پنداشتند که دیگر چیزی باقی نمانده است که ارزش داشته باشد، فلسفه خود را با آن مشغول بدارد و لذا تصور می‌کردند که کار فلسفه پایان گرفته است. اما اکنون شرایط کاملاً تغییر کرده است، در این سالهای پایان قرن بیستم سخن از اتحاد میان فلسفه و علم است. اتحاد برای گشودن راز ذهن، همان مقوله‌ای که شما در درد دل با دوست خود، استاد یارشاطر، اشاراتی این چنین به آن داشته‌اید: «بشر با ذهن محدود خود»، «ذهن بشر که حتی از طرز کار سلولهای مغز خود بیخبر است»، «ذهن ما توانایی پیراستن یافته‌ها یا اندوخته‌های خود را ندارد»، «حل آنها از عهده ذهن قاصر بشر بیرون است». «ذهن توانایی درک حقیقت این جهان بی پایان و چگونگی سیر آن را ندارد»، فراموش نکنید که شما طرفدار علم هستید و برای فلسفه ارزش قائل نیستید و طبعاً با روش علمی و آزمایش و پیشگویی آن آشناید. این احکامی را که درباره ذهن صادر فرموده‌اید از کجا به دست آمده و در کجا آزمایش شده است؟ و

اگر آزمایش نشده‌اند شما خود بر همان سیاقی که قبول ندارید یعنی فیلسوفانه!! سخن می‌گویید. گمان می‌کنم من درد دل شما را حدس زده‌ام که از چیست و به آن در پایان این گفتار اشاره‌ای خواهم داشت. اما اجازه بدهید نخست سخنی بگویم درباره اتحاد فلسفه و علم که از رویدادهای مهم دانش در نیمه دوم قرن بیستم است.

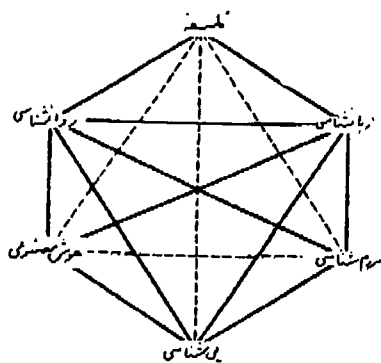
ذهن از مقوله روانشناسی‌ست و روانشناسی جزء علوم. بدین لحاظ از وقتی که مرز میان علم و فلسفه به درستی روشن شد، فلسفه سخن از ساز و کار ذهن گفتن را رها کرد و آن را درست در اختیار علوم گذاشت. اما بر روانشناسی از سال ۱۹۱۲ به این طرف نظریه «اصالت رفتار»^۶ سلطنت می‌کرد. کلام غالب درباره مقولات روانشناسی از این مکتب بود. رفتاریون با استناد به علم و روش علمی می‌گفتند که اگر بخواهیم بر اساس علم عمل کرده باشیم، که ناگزیریم، باید در روانشناسی از مقولاتی سخن به میان آوریم که کمیت‌هایی باشند قابل اندازه‌گیری و تجربه‌پذیری در آزمایشگاه، نه چیزهای غیر عینی و مجرد مثل فکر و روح و... اینان با این برداشت، روانشناسی را به عنوان علم محدود کرده بودند به آنچه به‌طور عینی از طرف فرد دیگری قابل مشاهده است و برای درون‌نگری به منظور کشف رمز شعور و آگاهی و فعالیت‌های ذهن و همچنین خود ذهن ارزش علمی قائل نبودند و کلیه فرآیندهای ذهنی را نوعی حرکات بدنی محسوب می‌داشتند. خیلی جرأت می‌خواست که با این طرز تفکر برخوردار از مقبولیت علم و جهان‌بینی جزمی (مکانیستی) به چون و چرا نشست. و بدین ترتیب بود که مسأله فکر کردن و ذهن به پشت صحنه رفت و شاید تا حدودی به با یگانی را کد سپرده شد.^۷

این یک بخش از قضیه بود. بخش دیگر آن، این بود که در فیزیک اتمی موضوع عدم قطعیت به میان آمده بود. فیزیکدانان می‌دیدند که پیشگویی‌شان درباره رفتار الکترون درست از آب در نمی‌آید. گویی الکترون از قاطعیت علمی سر باز می‌زند و به میل خود عمل می‌کند. آن‌جا که بخواهد از خود رفتار موجی نشان می‌دهد و آن‌جا که بخواهد رفتار ذره‌ای. به این پدیده که خوب توجه شد، دیدند این شاهد است که هر وقت بخواهد الکترون را با رفتار ذره‌ای ببیند، آن را با رفتار ذره‌ای می‌بیند و هر وقت بخواهد آن را با رفتار موجی ببیند، آن را با رفتار موجی می‌بیند.^۸ از این ماجرا که فوق‌العاده باعث شگفتی ارباب علم شده بود و با ضوابط روز علم نمی‌خواند و جهان‌بینی جدیدی به‌جای جهان‌بینی جزمی طلب می‌کرد، چنین استنباط شد که «ذهن شاهد در مشهود دخالت دارد» و بدین ترتیب مسأله ذهن که چیست و چگونه کار می‌کند دوباره موضوع روز

شد.

در این هنگام مسائلی که در فیزیک برای حل آنها مبارز می‌طلبید از این قبیل بودند:

- چرا غیر از هیچ اساساً چیزی وجود دارد؟
 - آیا حقیقت فیزیکی شامل هر چیزی است که می‌تواند وجود داشته باشد، یا از آن چیزهایی ساخته شده است که باید باشد؟
 - آیا قوانین فیزیکی وجود دارند یا همه تنها ساخته ذهن بشرند؟
 - آیا دنیایی که در آن موجود آگاهی نباشد، ممکن است وجود داشته باشد؟
 - در حقیقت تا چه حد می‌توانیم بگوییم که چیزی به نام حقیقت عینی وجود دارد؟^۱
- توجه کنید که این سخنان نه در بارگاه لطیف فلسفه بلکه در کارگاه سخت فیزیک، دانشی که از نظر مقررات مولای درزش نمی‌رفت مطرح است. می‌گویند در این زمان فیزیک به فلسفه گراییده است. و سرانجام همه مسائل خراب شده‌اند بر سر ذهن آدمی، مقوله‌ای که در روانشناسی کنار گذاشته شده بود.



بدین لحاظ برای گشودن هر چه زودتر راز ذهن که اینک مورد درخواست جدی تمامیت علم شده بود، همه دانشهایی که به نحوی قولی در این خصوص داشتند دست به دست هم دادند و علم جدیدی به نام علم تفکر (Cognitive Science) به وجود آوردند. رشته‌هایی که در علم تفکر نقش اساسی دارند عبارتند از:

روانشناسی، هوش مصنوعی، بی‌شناسی، انسان‌شناسی، روان‌زبان‌شناسی، و سرانجام فلسفه. شالوده علم تفکر در این نما دیده می‌شود. خطهای پر علامت بستگی قویتر، و خطهای شکسته علامت بستگی ضعیفتر بین مؤلفه‌هاست. می‌بینید که فلسفه در رأس این ائتلاف است.^۱

و اما درباره دلسردی شما از فلسفه: افلاطون انسان را «جاندار دوپای بی‌پر» خوانده بود. این سخن در آن هنگام گفته‌ای درست و بسیار متفکرانه به‌شمار می‌آمد. ذهن چقدر وقاد باید باشد که بتواند چنین ترکیبی از سه مفهوم جاندار و دوپا و بی‌پر برای نوعی متمایز کردن انسان از سایر رده‌های موجودات بسازد؟ بعدها کانگورو شناخته شد که جاننداری است دو پا و بی‌پر ولی انسان نیست. بدین ترتیب سخن افلاطون ناصواب از آب درآمد. کم نیستند بزرگانی که سخن ناصواب گفته‌اند. بر هیچ یک از آنان حرجی

نیست، چون آن بزرگواران سخن خود را در حد معرفت روز بیان کرده‌اند. گناه را آن کسی مرتکب می‌شود که اینک همان سخن ناصواب نخست را بی‌اعتنا به تبعاتش تکرار می‌کند و برای درستیش اصرار می‌ورزد و مثلاً انسان را جاندار دوپای بی‌پر می‌خواند!!

شیخ شهاب‌الدین سهروردی، شیخ اشراق، در قرن هفتم هجری قمری، مکتب اشراق را در برابر مکتب مشاء به‌وجود آورد. تکیه عمده مشائیان، همان‌گونه که می‌دانید، بر روش قیاسی ارسطو بود و می‌پنداشتند که حقیقت را از راه استدلال و با به‌کار بردن روش قیاسی می‌توان بازیافت. اما مکتب اشراق، بر امتزاج عقاید نوافلاطونی و عقاید و سلوک آیینهای ایرانی پیش از اسلام، تأکید داشت که برای دریافتن حقیقت، شهود و اشراق را نیز پایه‌ی استدلال و شاید هم از آن موثرتر باید به‌کار برد. مشهود یعنی درکی که در ذهن انسان نمود می‌کند بی‌آن‌که علت آن بر ذهن معلوم باشد.

آن زمان که روانشناسی هنوز علم نشده و در آغوش فلسفه غنوده بود، قداما به تجربه فرا گرفته بودند که با اجرای آداب و اعمال ویژه‌ی ذهن خود را به درک شهودی وادارند. این آداب و اعمال را سلوک یا طریقت یا سیر یا ... نام داده بودند. گویا نخستین فیلسوفی که خطوط چهره‌اش در غبار گذشته‌های دور تاریخ محو است و پیروی از سلوکی خاص را ضمن داشتن عقاید فلسفی و سری تبلیغ می‌کرد همان، واضح قضیه عروس در ریاضیات، فیثاغورس یونانی، باشد که در قرن ششم پیش از میلاد می‌زیست.^{۱۱} ابتکار سهروردی پس از خواندن علوم غریبه (سحر، جادو، جفر، تسخیر ارواح و تسخیر جن) و تبحر یافتن در آن علوم^{۱۲} در این بود که سلوک و طریقت را با فلسفه پیوند زد، کاری که بعداً هیچ‌یک از فلاسفه اخیر غرب نکرده‌اند.

سلوک، طی کردن مدارج خاص از سوی سالک راه حق است تا به مقام وصل و فنا رسد. از جمله مدارج آن: توبه، مجاهده، خلوت، عزلت، ورع، زهد، صمت، خوف و رجا، حزن، جوع، ترک شهوت، خشوع و تواضع است.^{۱۳} به هر تقدیر، غرض آن بوده است که با این‌گونه اعمال و تلقین مداوم، ادراکی شهودی در ذهن نمود کند. در اثر این اعمال معمولاً چنین ادراکی از ظهور نور در ذهن با چشمان بسته شروع می‌شود و تا زایل شدن همه حسهای فردی و همه حسهای دوگونی یا چندگونگی پیش می‌رود و به وحدت وجود می‌رسد. قداما و از جمله سهروردی چنین معرفت حاصل در ذهن را که به دنبال استدلال قیاسی پدید نیامده و بلکه از راه اشراق درون حاصل شده منسوب می‌کردند به عقول کیهانی و انوار مجرده یا عقل قدسی و سرانجام وحی و این‌گونه مصطلحات. سهروردی حکمت اشراقی خود را حاصل تجرد از بدن و مشاهده حقایق با کمک

عنایات ربانی می‌شمرد.^{۱۴}

امروزه روانشناسی در ساحت علم، معلوم کرده که آگاهی ذهن انسان بر اثر عوامل متفاوت دستخوش تغییر می‌شود. آگاهی ذهن در خواب با آگاهی همان ذهن در بیداری متفاوت است. چند پُک ماری‌جوآنا یا چند جام می در آگاهی ذهن اختلال ایجاد می‌کند. داروی بیهوشی، آگاهی ذهن را تعطیل می‌کند؛ همچنین اعمالی هستند که با اجرای آنها آگاهی ذهن از روال معمول منعطف می‌شود و فکر وجهی دیگر می‌یابد. اصطلاحاً می‌گویند ذهن به تصرف درمی‌آید و از جمله این اعمالند: شکنجه، روزه، رقص و آواز (سماع)، ذکر، ریاضت، بیخوابی، بالا بردن حرارت بدن، صدای ممتد و یکنواخت، نور مداوم و شدید، توهینهای غیرانسانی، تنهایی و بیخبری و... آثار این اعمال را در تصرف ذهن، همگی در اقرارهای متهمان سیاسی به اصطلاح مغزشویی شده فراوان دیده یا شنیده‌ایم. یک چشمهٔ دیگر از تصرف ذهن، حس وحدت وجودی است که در بعضی از فضانوردانی که مدت زیادی در شرایط بی‌وزنی پرواز داشته‌اند به وجود آمده است. در ذهن آنان این ادراک شهودی پدید آمده که همهٔ موجودات و من جمله خود آنها در هم ادغام شده و یک واحد به وجود آورده‌اند. توضیح می‌دهند که توصیف این حال با کلام میسر نیست. باید به این حال درآمد تا فهمید چیست؛ درست مثل آن است که بخواهیم به یک نوجوان ده یا یازده ساله عشق را حالی کنیم.^{۱۵}

عارفان و صوفیان و فیلسوفان سالک ما هم همگی ذهن خود را به تدریج طی مراحل، معمولاً هفت مرحله، چنان در تصرف خود می‌آوردند که تلقینی را که به آن می‌شد مجذوبانه و عاشقانه و در حالت خلسه، که حالتی است بین خواب و بیداری، درک می‌کردند. امروزه همین کار را به نحوی سالمتر و بی‌حشو و زواید با مراقبه (Meditation) می‌کنند و از آن در درمانهای پزشکی مدد می‌گیرند. هرکس که در سلوک یا مراقبه پشت کار به خرج دهد و مدارج مرسوم را طی کند، در نهایت به جایی می‌رسد که دید تازه‌ای در زندگی به دست می‌آورد و معنویت و حالتی روحانی نصیبش می‌شود، خواه خدا را بشناسد یا نشناسد. از ثمرهٔ همین شهود ذهن است که توفیق کشفیات علمی نصیب دانشمندان شده و می‌شود.

اگر سهروردی تصرف ذهن را تصفیة دل بخواند و شهود را اشراق درون بنامد و درک شهودی ذهن تصرف شده را معلول عنایت ربانی به‌شمار آورد، بر او گناهی نمی‌توان نوشت، چون او نمی‌توانست پا از دایرة معلومات علمی زمان خود فراتر نهد. اما اگر امروز کسی یافته‌های مسلم علم را کنار بگذارد و از نو سخنان سهروردی را تکرار و

بر کرسی اصرار بنشانند، سخنش به‌حقیقت دلسردکننده است و ملال‌آور. و حدس من آن است که شما از این‌گونه سخنان از فلسفه بریده‌اید. و مبنای حدس من این جمله شما در گفتگو با استاد یارشاطر است که می‌فرماید: «خوش‌خیالیهای هانری کربن را درباره فلسفه نور در ایران باستان نباید جدی گرفت». برای رفع ملال از شنیدن یا خواندن این‌گونه سخنان، نوشداروی من همیشه این شعر مولوی بوده است که

بوی حرص و بوی کبر و بوی آز در سخن گفتن بیاید چون پیاز
 آرزو می‌کنم که این شعر تسکینی هم برای دل دردمند شما باشد و هم شما را با فلسفه
 آشتی دهد. چنین باد.

سافرانسیسکو

یادداشتها:

۱ - Morton Hunt, *The Universe Within*, Simon and Schuster, 1982, p. 291

۲ - سورة طور (ام خلقوا من غیر شیء ام هم الخالقون).

۳ - به نقل از ترجمه مقاله‌ای از برتراند راسل به نام «ظلمت‌سرای ایمان و خرافات»، ترجمه نازلی مهربان، در مجله ملت بیدار، دوره سوم، شماره ۱۲، مردادماه ۱۳۶۴، صفحه ۶۸.

۴ - از همان مقاله و همان صفحه.

۵ - Maks Karl Ernest Ludvig Planck (۱۸۵۸-۱۹۴۷) فیزیکدان آلمانی، واضع نظریه کوانتوم، و به‌همین سبب معروف است. برای کارهایش در این نظریه، جایزه سال ۱۹۱۸ نوبل را گرفت.

۶ - Behaviorism.

۷ - برای بحث مفصل این مقال رجوع کنید به

Howard Gardner, *The Mind's New Science*, Harper Collins, 1987, pp. 10-45

۸ - دو کتاب خوب که این معنا را به زبان غیر فنی شرح داده عبارت است از:

Roger S. James, *Physics for the Rest of us*, Contemporary Books, 1992, p-164.

زیر عنوان الکترونهای روانپاره (Schizophrenic Electrons)؛

Fritjof Capra, *The Tao of Physics*, Bantam Books, 1976, p. 50

(Modern Physics).

۹ - Richard Morris, *The nature of Reality*, The Noonday Press, 1987, p. XII.

(قسمت نظریه‌های شگفت و فیزیک نوین *Bizarre Theories and the New Physics*).

۱۰ - به همان کتاب *The Mind's New Science*، همان صفحات از ۱۰ تا ۱۵ رجوع شود. توضیح آن که

تصویر هم بر گرفته از همین کتاب است با ترجمه کلمات آن به زبان فارسی.

۱۱ - قضیه «در مثلث راست‌گوشه، مربع وتر برابر است با مجموع مربعات دو ضلع دیگر»

$a^2 = b^2 + c^2$ به قضیه عروس معروف است. ظاهراً یونانیان برای این قضیه مناسباتی با ازدواج قائل بوده‌اند، از این

قبیل که، همچنان که طرفین ازدواج یکی می‌شوند، در این قضیه هم دو مربع ساخته شده بر دو ضلع زاویه قائم یک

مربع می‌شوند که همان مربع ساخته شده بر وتر است. (از غلامحسین مصاحب، دایرةالمعارف فارسی، جلد اول، از

انتشارات مؤسسه فرانکلین، زیر عنوان «قضیهٔ عروس».

۱۲ - همان کتاب، صفحات ۱۳۸۴، ۱۷۵۹.

۱۳ - دکتر سید جعفر سجادی، فرهنگ لغات و اصطلاحات و تعییرات عرفانی، از انتشارات کتابخانهٔ طه‌پوری،

سال ۱۳۷۰ شمسی، صفحهٔ ۴۷۵.

۱۴ - همان کتاب، همان صفحه.

Kenneth R. Pelletier, *Toward a Science of Consciousness*, A Delta Book, 1978, - ۱۵
p.11

پیشنهاد:

نگرش ریاضی گونه در شعر حافظ*

دربارهٔ حافظ چه می‌گویند؟

رضاقلی‌خان هدایت می‌نویسد:^۱

اشعار حکمت آثارش چنان در دل هر طایفه نشسته که اکثر فرق مختلفه او را هم مسلک خویش دانسته‌اند.

بهاء‌الدین خرمشاهی می‌نویسد:^۲

حافظ به ژرفی و گستردگی زیسته است، گوشه‌های نزیسته را زیسته است. گوشه‌های پنهان‌مانده را که کمتر کسی توانسته است بزید، زیسته و اندیشه کرده و به شعر درآورده. شعر او آینه‌دار طلعت و طبیعت یک قوم است. زندگینامهٔ جمعی ماست. همین است که عاشق و غریب و اسیر و دردمند و مهجور و آرزومند و مشتاق و گبر و ترسا و مؤمن و آزاداندیش و عارف و عامی و مست و هوشیار همه نقش خویش را در آینهٔ صافی شعر او بازمی‌یابند.

دکتر حمید دباشی می‌نویسد:^۳

عارفان حافظ را عارف، عالمان حافظ را عالم، ناظران حافظ را ناظم، صوفیان حافظ را صوفی، قلندران حافظ را قلندر، عامیان حافظ را عامی، ناجیان حافظ را ناجی، و مآلاً شاعران حافظ را خداوند شعر می‌خواسته‌اند.

وی می‌افزاید:

چیزی در حافظ هست. چیزی که اگر ما بخواهیم درباره رابطه سه گانه انسان و جهان و خدا، درباره این که اگر اندیشه خدا باشد، پیوند آدمی با خودش و جهان چه ویژگی و سرشتی دارد و اگر نباشد چگونه است، به حافظ در کوی دوست نوشته شاهرخ مسکوب روی می آوریم. چیزی که اگر نیم بایی به پاشنه در علوم جدید گذاردیم و جادوی مانیتسیم و اسپریتسیم و هیپنوتسیم ما را گرفت فی الفور به مقایسه روانشناسی فروید یا روانشکافی حافظ می پردازیم [همچنان که دکتر علی فلاتی در بخش هشتم کتاب از فروید به حافظ پرداخته است] چیزی که ما را چه از زردشت، چه از قرآن، چه از فروید، چه از پل والری، چه از سعدی، چه از سلمان، همه راههای ما را به حافظ اسطوره ختم می کند. چیزی که ماجرای حافظ ما را [به قول دکتر محمد علی اسلامی ندوشن] پایان ناپذیر می کند.

یکی از مهمترین خصوصیات شعر حافظ تأویل پذیری آن است و همین تأویل پذیری است که بر اثر آن، پیروان آن همه مکاتب فکری، عقیدتی و فلسفی بدین باورند که با حافظ هم کیش و هم مسلکند. اما کار حافظ شناسی مدتی است که پا را فراتر از مقولات فکری، عقیدتی، فلسفی و هنری گذاشته، حیطة بحث و فحص را به قلمرو دانشهای دیگر نیز کشانده است چنان که در کتاب از فروید به حافظ می خوانیم که: «از اشعار خواجه چنین بر می آید که او خوابهای اودیسی می دیده است» به استناد ابیاتی نظیر:

سحر کرمه چشمش به خواب می دیدم زهی مراتب خوابی که به ز بیداری است

و

شاهد عهد شباب آمده بودش به خواب باز به پیرانه سر عاشق و دیوانه شد

همچنین در کتاب سیر اختران در دیوان حافظ نوشته سرفراز غزنی می خوانیم:^۱ هنگامی که مفاهیم اشعار نجومی حافظ را با مرزهای دانش علم اخترشناسی کنونی مقایسه کنیم درمی یابیم که این مرد عارف اطلاعات عمیق و گرانبهای از دانش نجومی داشته و فرضیه هایی را ارائه کرده که در مقام مقایسه با علوم نجومی امروزی، حیرت انگیز است و اگر با نظریات جدید برابری نکند از امکانات علمی زمان خود بسیار فراتر رفته بوده است.

غزنی در ادعاهای خود مبنی بر دانش فراوان حافظ در علم نجوم تا آن جا پیش می رود که می گوید حافظ حتی از پدیده هایی که در پنجاه سال اخیر با کاربرد تکنولوژی پیچیده

پیشرفته کشف شده نیز اطلاع داشته است.^۷ او به استناد ابیاتی نظیر:

ز رقیب دیوسیرت به خدا همی‌بناهم مگر این شهاب ثاقب مددی کند سها را
مدعی می‌گردد که حافظ از این پدیده فیزیکی درباره اجرام فلکی که از خود نور ندارند و
فوتونهای نور سایر اجرام فلکی را جذب می‌کنند و قابل رؤیت می‌شوند کاملاً آگاهی
داشته است. غزنی در این تفسیرها و تحلیلها از نظر فرهنگی وارث بلامنازع بعضی
از سازندگان روایاتی است که بسیاری از آنها در تذکره‌الاولیاء عطار ثبت شده‌اند از آن‌گونه
که:^۸

نقل است که روزی یکی پیش ذوالنون مصری آمد، گفت: وام دارم و هیچ
ندارم. سنگی از زمین برداشت و بدو داد. آن مرد سنگ را به بازار برد.
زمرده شده بود.

غزنی در این تفاسیر به هیچ‌وجه وارث فرهنگی حافظ نیست که ادعاهای گزاف یعنی
شطح و طامات را به بازار خرافات می‌برد و ادعای کرامت را [البته از جانب افراد
عادی] سالوس می‌دانست:

حافظ این خرقه بینداز مگر جان ببری کاتش از خرمن سالوس و کرامت برخاست
همان‌طور که می‌دانیم و بسیار نوشته‌اند، موضوع حافظ‌شناسی، موضوعی است بسیار
پیچیده و درک همه جنبه‌های فکری و هنری حافظ مستلزم اندیشه‌ای است به پهناوری
اندیشه حافظ، پس برای شناخت این دردانه بی‌همتای دریای ژرف فرهنگ ایران دوران
اسلامی و برای ارزیابی و سنجش این کارگاه عظیم و نیرومند تخیل باید همه شیفتگان
فرهنگ پویای کشورمان، هر کس با دید خاص خود بکوشیم تا رفته‌رفته همه ابعاد فکری
و هنری وی را بشناسیم. آنچه در این راه بیش از هر چیز دیگر اهمیت دارد آن است که
در راه شناخت حافظ مانند هر پدیده دیگری روشهای علمی را حتی لحظه‌ای از نظر دور
نداریم.

برهان خُلف: کسب جمعیت از زلف پریشان کردن

می‌دانیم که هیچ مدرکی در دست نیست که گویای آن باشد که حافظ در ریاضیات
دستی داشته است. قرآینی نیز در این باب وجود ندارد و اگر هم گاهی در بعضی
تذکره‌ها آمده باشد که وی به فلسفه و ریاضیات و فقه و کلام و غیره تسلط داشته است،
بدون شک تنها برداشتی که از این‌گونه نوشته‌ها می‌توان کرد آن است که وی شاید در
مدرسه همراه علوم دیگر با کلیات ریاضی زمان خود اندک آشنایی داشته است. بدین
سبب ما نه مدعی این هستیم که حافظ ریاضی می‌دانسته است و نه می‌خواهیم بگوییم که

به استناد لسان‌الغیب بودن، وی به بسیاری از اکتشافات و اختراعات مدل‌های ریاضی از قبل آگاهی داشته است. اما همان‌طوری که برای تکوین تئوریهای ریاضی، ریاضیدانها مسیری دارند، به نظر من حافظ هم احتمالاً برای تکوین مکتب رندی خود مسیری داشته است. بین این دو مسیر شاید شباهتهایی بنیادی وجود داشته باشند. قصد ما این است که با ارائه شواهدی، احتمال وجود این شباهتها را به ثبوت برسانیم. شاید بدین‌وسیله مدخلی ایجاد کنیم که گروه دست‌اندرکاران ریاضی رفته‌رفته با بررسیها و تحقیقات دقیقی از این رهگذر بعدی از ابعاد هزارگونه حافظ را به شیفتگان این رند عالمسوز بشناسانند.

در بررسی کنونی، به‌حکم محدودیت طول مقاله، ما به شرح بسیاری از تشابهات نمی‌پردازیم؛ از دید زیبایی‌شناسی نکات مشترک بسیارند. حافظ نیز مانند ریاضیدانها منطقی قاطع و پولادین دارد. او حتی به کاربرد «برهان خلف» به نیکی پی برده بوده است. «برهان خلف» اختراع فلاسفه است، اما آنها نتوانسته‌اند به خوبی ریاضیدانها از آن استفاده کنند. حافظ مطلب بسیار جالب و عمیقی دارد که آن را «کام طلبدن از خلاف آمد عادت» نامیده است. این روش اگر خوب شکافته شود همان رسیدن به اثبات یک گزاره از طریق نفی آن است که «برهان خلف» نامیده می‌شود. حافظ گفته است که مثلاً کسب جمعیت از زلف پریشان کرده، گنج سلطانی را در گدایی به دست آورده، و اساس هستی خود را از خرابی آباد گردانده است. مقوله دیگر «اقتصاد فکر» (thought-economy) است که اوجش در ریاضیات است. این موضوع نیز در حافظ دیده می‌شود. یکی از بارزترین خصوصیات ریاضیات آن است که برای اثبات یک قضیه یا بیان آن می‌باید تعداد گامهایی که برداشته می‌شود حداقل باشد. در ریاضیات احتراز از بیان تفکرات غیرلازم از ضروریات است. حافظ را نیز خداوند ایجاز نامیده‌اند. گفته شده است که در ادبیات فارسی هیچ کتابی نیست که در هر جمله آن، این اندازه اندیشه و هنر نهفته باشد که در دیوان حافظ. و بالاخره همچنان که غنای مسأله و سؤالیهای پی در پی و ریشه‌ای باعث باروری و رشد همه‌جانبه و عالمگیر ریاضیات شده است، غنای مسائل پیچیده و اساسی که صدها نمونه‌اش برای حافظ مطرح بوده، باعث پویایی و جاودانگی دیوان حافظ گردیده است. از این‌گونه مشابهات که تعدادشان کم هم نیست و بحث درباره هر کدامشان موضوع مقاله جداگانه‌ای است می‌گذریم و به مشابهات بنیادی‌تر می‌پردازیم.

تا آن‌جا که حافظه تاریخ به یاد می‌آورد انسانهای قرون اولیه تمدنهای بزرگ هرگز به مفاهیم و یا محاسبات چیزهایی جز اشیاء واقعی و لمس پذیر نمی‌پرداختند؛ برای آنها شمارش، شمارش تعدادی اشیاء در یک بسته یا کُپه بود و اندازه‌گیری کمیتهایی مانند سطح، طول، حجم، وزن و زاویه برای اجسام یا سطوح قابل لمس. هرجا به داده‌ای (data) برمی‌خوریم، داده، مشخصاً مربوط است به چیزهای خاصی که مورد استفاده یا بررسی بوده‌اند مانند هیزم، گوسفند و غیره. هیچ‌گاه به رویه و روندی بر نمی‌خوریم که از کلیتی برخوردار باشد. مثلاً چیزی مثل پنج به اضافه پنج مساوی است با ده که مفهومی مجرد است دیده نمی‌شود، اما مفهوم پنج گوسفند به اضافه پنج گوسفند مساوی است با ده گوسفند وجود دارد. در نظر این افراد محاسبات فقط مربوط است به مثلثها، دوزنقه‌ها، مستطیل‌ها یا دواير خاصی که اندازه همه آنها مشخصند. مثلث، دوزنقه، مستطیل یا دایره کلی، نامفهوم و بی‌معنی است. طبیعتاً و بدون انتظار و توقع، در این‌گونه مطالعات ریاضی، فرمول، آن‌چنان که ما در ذهن خود مفهوم آن را می‌فهمیم اصلاً معنی ندارد. اما فرمول برای داده‌های مشخص و مربوط به شرایط خاص وجود دارد. در چنین دورانی فقط از روی تجربه زیاد و دیدن مسائل خاص و حل آنهاست که ریاضیدانها برای مسائل مشابه راه‌حلهای مشابه می‌یابند. تاریخ ریاضی بدین روند ادامه می‌یابد تا حدود ششصد سال قبل از میلاد مسیح. اگرچه همه تمدنهای بزرگ باستانی برای رفع احتیاجات روزمره بایستی رویه‌هایی برای محاسبات عددی یعنی حساب و کتاب و اندازه‌گیریهای هندسی اختراع می‌کردند، فقط یونانیها از ششصد سال قبل از میلاد مسیح به فکر بررسی و تحلیل منطقی و اصولی این رویه‌ها افتادند و روش کاملاً جدیدی را برای تفکر خلق کردند^۱؛ دو خصلت اساسی ریاضیات یونانی عبارتند از:

۱ - ایده اثبات کردن با به‌کار بردن سلسله‌ای از قوانین منطقی بدین ترتیب که برای بنای هر تئوری ابتدا تعدادی اصطلاح و علائم تعریف‌ناپذیر را به‌عنوان علائم و اصطلاحات پایه‌ای، بدون تعریف، می‌پذیریم. این اصطلاحات و علائم باید طوری انتخاب شوند که درک آنها برای همه واضح و مبرهن باشد و در محدوده زبان و بیان به صورتهای متناقضی به‌کار برده نشده باشند و همه، از آنها یک معنی را استنباط نمایند. همه علائم، اصطلاحات و مفاهیم دیگر را باید توسط علائم و اصطلاحات پایه‌ای تعریف کنیم. هیچ مفهوم دیگری را نباید بدون تعریف دقیق جا بگذاریم. وجود اصطلاحات و علائم پایه‌ای بدین دلیل لازم است که اگر بخواهیم همه اصطلاحها را تعریف کنیم، چون ناچار برای تعریف هر اصطلاحی باید از اصطلاح دیگری استفاده نماییم که برای

خود آن اصطلاح نیز، احتیاج به تعریف بر حسب اصطلاح دیگری باشد، یا اسیر تسلسل (infinite regress) خواهیم شد و یا باید تا بینهایت مرتب این اصطلاح را بر حسب آن اصطلاح دیگر تعریف نماییم، و یا این که گرفتار دور (circular reasoning) خواهیم گردید و مجبور خواهیم شد که اصطلاحات را بر حسب یکدیگر تعریف کنیم. یعنی اصطلاح الف را بر حسب ب، و بعد اصطلاح ب را بر حسب الف تعریف نماییم. لازم به ذکر نیست که به کار بردن دور و تسلسل هم در منطق و هم در ریاضی امری باطل است. پس برای شروع هر تئوری نیازمند به یک سلسله علائم و اصطلاحات بنیادی تعریف ناپذیر هستیم که همه اصطلاحات و مفاهیم دیگر را بر حسب آنها بتوانیم تعریف کنیم. مثلاً برای بنای هندسه مسطحه پنج اصطلاح تعریف ناپذیر داریم که عبارتند از: نقطه، خط، قرار داشتن نقطه مشخص بر روی خط معلومی، قرار داشتن نقطه‌ای بین دو نقطه دیگر، و هم‌نهشتی (congruence). توضیح آن که دو شکل را هم‌نهشت می‌فهمیم — و نه می‌گوییم ونه می‌نامیم — اگر یک شکل و یک اندازه باشند. این پنج اصطلاح تعریف نشده همراه اصطلاحاتی که در کل دانش ریاضی تعریف نمی‌شوند تنها اصطلاحاتی هستند که در هندسه مسطحه بدون تعریف پذیرفته می‌شوند. همه علائم و اصطلاحات دیگر بر حسب این پنج اصطلاح قابل تعریفند. همانند این مفاهیم کلیدی تعریف ناپذیر، برای بنای هر تئوری ریاضی محتاجیم که چند گزاره را به عنوان اصل موضوعی بپذیریم و بعد همه گزاره‌ها و قضایای دیگر را با استفاده از مفاهیم تعریف شده و تعریف نشده و این اصول موضوعی به اثبات برسانیم. چه اگر بخواهیم همه گزاره‌ها را بر حسب گزاره‌های دیگر اثبات کنیم چنان که گفتیم ناچار گرفتار دور یا تسلسل خواهیم شد. پس از مشخص کردن اصول موضوعی و اصطلاحات تعریف ناپذیر، بایستی در مورد این که یک گزاره چگونه و چه وقت از گزاره‌ای دیگر به طور منطقی استنتاج می‌شود به توافق برسیم. فقط در پی این مراحل است که می‌توانیم یک تئوری را به طور دقیق توسعه دهیم. البته در انتخاب اصول موضوعی مهمترین مسأله سازگاری آنهاست، بدین معنی که از یک یا چندتای آنها نتوان گزاره‌ای متناقض با یک یا چندتای دیگر به اثبات رسانید. همچنین هیچ اصل موضوعی نباید قابل استنتاج از یک یا چند اصل موضوعی دیگر باشد. البته در این جا باید ذکر کنیم که بنیان غالب تئوریهای ریاضی را ریاضیدانها پس از بسط و توسعه، در یک مرحله تکاملی توانسته‌اند بر اساس «اصل موضوعی سازی» (axiomatization) استوار سازند. دانش ریاضی ابتدا با تجربه و مشاهده جزئیات و از جزئیات به کلیات

رسیدن، شَم ریاضی، حدس الهامی (inspired guessing)، استقراء و نتایج آن توسعه می‌یابد. هدف ریاضیدانها در این توسعه‌ها عبارت است از کشف قضایا و نتایج جدید و اثبات آنها، خلق اثباتهای ساده‌تر برای قضایایی که اثبات آنها پیچیده است، کشف و یا خلق رابطه بین تئوریهای متفاوت ریاضی، ساختن مدل‌های ریاضی برای مسائل جهان واقعی و حل آنها و غیره و غیره. اما همان‌طور که ریاضیدان بزرگ قرن نوزدهم آلمان وایرستراوس (Weierstrass) گفته است همواره باید بدین مسأله توجه داشته باشیم که هدف نهایی ریاضیدانها این است که به فهم درست و دقیق بنیاد هر تئوری نائل آیند.

بحث بر سر دو خصلت اصلی ریاضیات یونان است. خصلت اول ایده اثبات کردن با روش اصل موضوعی سازی است که شرح آن گذشت. یکی از مهمترین وسیله‌ها در این راه کاربرد برهان خلف است و چنان که قبلاً ذکر کردیم ریاضیدانها آن را از فلاسفه فراگرفتند، ولی بسیار درخشانتر از آنان از این روش استفاده می‌کنند.

۲ - اینک به شرح خصلت دوم می‌پردازیم. خصلت دوم ریاضیات یونانی این است که ریاضیدانها در آن عناصر و اشیائی را مورد بررسی قرار می‌دهند که دارای همان اسمی هستند که اشیاء ملموس که در محاسبات عملی به کار می‌روند مانند اشکال هندسی و ارزشهای عددی و کیفی اجزای آنها. اما لاقلاً از زمان افلاطون ریاضیدانها آگاه بوده‌اند که تحت این اسمی، آنها درباره چیزهای کاملاً متفاوتی سخن می‌گویند: چیزهای در ظاهر بی‌اهمیتی که به وسیله تجرید از اجزاء قابل لمس و در معرض دید حاصل شده‌اند. این اشیاء تجریدی فقط تصویری از اشیاء حسی هستند. افلاطون در کتاب ششم جمهوری می‌نویسد:^{۱۰}

ریاضیدانان حتی در ضمن عمل از چیزهایی سخن می‌گویند که وجود خارجی ندارند و در حقیقت آنچه را تصور می‌کنند، نیست، بلکه عکسی از آن است. مستطیل و مثلثهایی که ریاضیدانان در مورد آن فکر می‌کنند آن مستطیل و مثلثهایی نیستند که می‌کشند و درباره آنها بحث می‌کنند. اشکال مورد مطالعه ریاضیدانان فقط در تصور اشخاص قابل تصویرند.

تجربه ریاضی‌گونه در شعر حافظ

در حیطه ادبیات به‌طور کلی و بالاخص ادبیات سرفراز و پویای ایران نیز کم نبوده و کم نیستند اشعاری که در آنها هیچ کلیت و تجریدی به کار نرفته باشد. غالب داستانهایی که به شعر درآمده‌اند و حکایتها و حکمتها و اندرزهایی که در دواوین می‌خوانیم، و بسیاری از آنها را هم از لحاظ زیبایی و هم از جهت معنی در حد کمال

می یابیم، از نوع همان پنج گوسفند به اضافه پنج گوسفند مساوی با ده گوسفند است، نه از خانواده پنج به اضافه پنج مساوی است با ده. اجازه بدهید برای مثال بوستان سعدی را ورقی بزنیم:

چه می‌خواهم از طارم افراشتن؟
خرابت کند شاهد خانه کن
همین بس از بهر بگذاشتن
برو خانه آبادگردان به زن
به دیوان منوچهری نظری بیفکنیم:

المنقلة که این ماه خزان است
از بس که در این راه رز انگور کشاند
ماه شدن و آمدن راه رزان است
این راه رز ایدون چوره کاهکشان است
از متأخرین به اشعار عشقی نگاهی بکنیم:

این مجلس چارم به خدا ننگ بشر بود
هر کار که کردند ضرر روی ضرر بود
دیدی چه خبر بود
دیدی چه خبر بود
و نیز به سروده‌های ملک الشعراء بهار:

از ملک ادب حکم گزاران همه رفتند
آن گرد شتابنده که در دامن صحراست
شو بار سفر بند که یاران همه رفتند
گوید چه نشینی که سواران همه رفتند ...
و حتی اشعار عاشقانه یا بلند عرفانی:

تو از هر در که بازایی بدین خوبی و زیبایی
ملاط گوی بیحاصل ترنج از دست نشناسد
دری باشد که از رحمت به روی خلق بگشایی
در آن مرض که چون یوسف، جمال از پرده بنشایی

مُرده بُم زنده شدم، گریه بدم خنده شدم
دیده سیر است مرا، جان دلیر است مرا
دولت عشق آمد و من دولت پاینده شدم
زهره شیر است مرا، زهره تابنده شدم

در همه این اشعار و نظایر آنها، موضوع شعر کاملاً معلوم است و غرض شاعر به زیبایی تمام بیان شده است. اما کاربرد این قبیل اشعار فقط در همان گستره‌ای است که موضوع شعر است. اگر هم این گونه اشعار در زمینه‌های دیگری به کار برده شوند به این امید است که شنونده یا خواننده خواهد توانست از مفهوم پنج گوسفند به اضافه پنج گوسفند مساوی است با ده گوسفند، دریابد که مثلاً پنج سیب به اضافه پنج سیب نیز می‌شود ده سیب، و گرنه همه عناصر تشکیل دهنده این قبیل اشعار به معنی خاصی دلالت دارد و، در باب مقوله معینی است که ما از قبل بدان آشنایی کامل داریم. اما شعر حافظانه (و البته نه هر شعری که حافظ سروده باشد) درست مانند اشکال هندسی یا اعداد است که خارج از ذهن انسان وجود ندارند اما در عین حال تصویری از اشیاء حسی هستند.

تصویری مجرد از جریانات واقعی که در گذشته‌های دور یا نزدیک اتفاق افتاده‌اند. حافظ نیز مانند ریاضیدانها سخت اهل تجربه است: او اتفاقات و مشاهدات را به دقت و از دهها زاویه بررسی می‌کند و می‌سنجد، بعد عناصری را که فقط به اتفاق یا مشاهده خاصی در زمان معینی مربوطند شناسایی می‌کند و بیرون می‌کشد و سپس بدان لباس کاملاً مجرد می‌پوشاند به طوری که ماحصل کار کاملاً از قید مکان و زمان خالی می‌گردد. درست مثل مفهوم مثلث که یک مفهوم کاملاً ذهنی و مستقل از مکان و زمان است اما برگرفته از مشاهده و تجربه. در این مرحله، هنر حافظ تجلی می‌کند که آنچه را که می‌خواهد بگوید به قول دکتر اسلامی ندوشن^{۱۱}

مانند «گل آدم» که «سرشتند و به پیمانه زدند» و در آن نفخه دیدند، از دم موسیقی و آهنگی پر می‌کند، که می‌توان گفت کمتر حیوان ناطقی در جهان به آن درجه از سحرانگیزی رسیده است.

انتخاب الفاظ نه فقط از نظر زیبایی و موسیقایی مهم است بلکه الفاظ بایستی طوری گزیده شوند که شعر نه تنها بیانگر یک اتفاق خاص بلکه مبین هزاران واقعه مشابه یا حتی غیر مشابه در مکانهای متفاوت و زمانهای کاملاً مجزا و فرهنگهای کاملاً مستقل باشد. درست مثل قضیه فیثاغورث که وقتی به زبان فضاهای هیلبرت (Hilbert) ترجمه می‌شود و اثبات می‌گردد، دیگر نه تنها در مورد همه مثلثهای قائم الزاویه هندسه اقلیدسی صدق می‌کند، بلکه در مورد هر مدلی که ساختار هیلبرتی داشته باشد نیز صدق می‌نماید. به این بیت توجه کنیم:

بازگویم نه در این واقعه حافظ تنهاست غرقه گشتند در این بادیه بسیار دگر
در این جا نه واقعه، واقعه خاصیست، و نه بادیه جای معینیست، و نه فعل غرقه گشتن به عمل به خصوصی اطلاق می‌گردد و نه حتی حافظ شخص معلومیست. مسلماً حافظ هنگام سرودن این بیت مدلهایی را در مد نظر داشته است همچنان که فیثاغورث هنگام قضیه معروف خود. اما همان طوری که قضیه فیثاغورث و اثبات آن، از هر مثلث قائم الزاویه خاصی مستقل است و در مورد هر مثلث قائم الزاویه خاصی صادق، در این بیت هم واقعه و بادیه و غرقه گشتن و حافظ از هر حادثه خاصی مستقل است اما در مورد هر حادثه خاصی صادق. مثلاً دوستی تعریف می‌کرد که سالها پیش وقتی که کودکی بود، پدرش در گیر و دار زلزله دلخراش و وحشتناک و خانمانسوز لار از دیوان حافظ فالی گرفته بود و بیت فوق، که وصف الحال بود، باعث آرامش خاطر خانواده شده بود. در چنین حالی واقعه، مبین زلزله است، «حافظ» هر فردیست که در این زلزله حضور دارد، «غرقه گشتن»

دلالت می‌کند بر گرفتار و اسیر شدن، و «بادیه» نمادی‌ست از تمام محنتها و رنجهای مالی و جانی و روحی ناشی از زلزله. دوست دیگری، در زمانهای دور، بعد از شرکت در کنکور دانشکده فنی دانشگاه تهران از دیوان حافظ فالی گرفته بود و همین بیت آمده بود؛ می‌گفت فوراً فهمیدم که رد خواهم شد و بعد هم اعلام شد که رد شده است. در این حادثه، واقعه، مبین رد شدن در کنکور است، حافظ، هر کسی‌ست که در آن کنکور رد شده، غرقه‌گشتن، دلالت می‌کند بر مردود شدن، و بادیه، نمادِ خودِ کنکور است. دکتر هروی در شرح این بیت می‌نویسد:^{۱۲}

باز با خود می‌گویم که در این واقعه حافظ تنها نیست؛ در این صحرای بی آب و علف بسیار کسان دیگر غرق شدند — زیر شنهای روان مدفون شدند. در این تعبیر، دکتر هروی اصرار دارد که از بادیه معنی لفظی آن را بگیرد. اما چنین اصراری را در مورد واقعه و غرقه‌گشتن ندارد. غرقه‌گشتن را به معنی زیر شنهای روان مدفون شدن به کار می‌برد، و واقعه را به‌طور ضمنی و نه صریح، مرگ می‌داند. البته تعبیر مرگ از «واقعه» در شعر حافظ سابقه دارد:

به روز واقعه تابوت ما ز سرو کنید که می‌رویم به داغ بلند بالایی

*

چو کار عمر نه پیداست باری آن اولی که روز واقعه پیش نگار خود باشم
پس بدین دلیل ممکن است «مدل» دکتر هروی یکی از مدلهای خود حافظ نیز
بوده باشد.

دقت، توازن، و زیبایی ریاضیات، قابلیت تعمیم دادن مفاهیم آن و کاربردهای عظیمش ریشه‌ای عمیق در نوسانات همیشگی محقق ریاضی بین اندیشه و تجربه دارند. حافظ نیز اندیشه‌وری بزرگ است که تجربه را هیچ‌گاه از نظر دور نداشته است. ریشه دقت، توازن، و زیبایی در شعر حافظ، قابلیت تعمیم دادن مفاهیم آن و کاربردهای عظیمش نیز درست مانند ریاضیات در دست و پازدنیهای دائمی حافظ بین اندیشه و تجربه است. ممکن است در دواوین شعرای دیگر نیز برحسب اتفاق ابیاتی پیدا کنیم که از نظر کلیت و تجرید، ریاضی‌گونه، چون اشعار حافظ باشند. اما تعداد ابیاتی که در دیوان حافظ از چنین کلیتی برخوردارند چنان زیاد است که به‌هیچ‌وجه نمی‌توان باور داشت که حافظ رند آنها را عمداً و با یک حساب و کتاب دقیق علمی نیافریده باشد. وقتی حافظ می‌گوید:

شاهد آن نیست که مویی و میانی دارد بنده طلعت آن باش که «آنی» دارد

بدون شک می‌خواهد که این لفظ «آن» به بسیاری صفات، صفاتی که به قول استاد فروزانفر^{۱۳} «از حالت و کیفیتی که ناگفتنی ولی دریافتنی هستند اطلاق شود.» و الا اگر حافظ می‌خواست آن‌گونه که دکتر هروی این بیت را معنی کرده است از «آن» تنها به معنی حالت و جاذبه استفاده کند،^{۱۴} بدون شک با آن خلّاقیت و نبوغ اعجاز‌انگیزش می‌توانست لغاتی چون حالت یا جاذبه یا معادله‌های آنها را به کار برد. در این‌جا حافظ عمداً نمی‌خواهد بگوید پنج گوسفند بلکه می‌خواهد فقط لفظ پنج را به کار برد. اما دکتر هروی می‌خواهد به ما بقولاند که وقتی حافظ می‌گوید پنج منظورش پنج گوسفند است!

مصطفی رحیمی در حافظ اندیشه مطلبی را عنوان کرده که بسیار به بحث ما مربوط است. وی می‌نویسد:^{۱۵}

اما حافظ در کلام — همچون اندیشه — نوآور است. این نوآوری در چیست؟ ایجاد ترکیب‌های زیبایی چون «شعشعه پرتو ذات» و «جام تجلی صفات» و «سبکباران ساحلها» و «بزم دور» و «خاکروب در» و «مضطرب حال» و «صید جمعیت» و «بساط قرب همت» و «نرگس عربده‌جو» و «آینه وصف جمال» و «جلوه ذات» و «حرم ستر و عفاف ملکوت» و دهها و دهها مانده‌های آن، همه کوشش حافظ برای ایجاد شعر نو نیست، کار مهم حافظ ساختن کلمات چند وجهی است. کلماتی که به معانی مختلفی دلالت می‌کند. مانند می و خرابات و معشوقه و عشق و... که کاریست در جهان معنی، نه در جهان الفاظ. شکافتن معنای این کلمات کار اصلی حافظ شناسی است.

ملاحظه می‌کنیم که مصطفی رحیمی نیز کار اصلی «حافظ شناسی» را شکافتن معنای همان نوع کلماتی می‌داند که ما آنها را کلمات تجریدی نامیدیم، کلماتی که حافظ مانند ریاضیدانان از تجربه درمی‌یابد ولی آنها را طوری می‌پردازد که فارغ از یک تجربه خاص در یک قالب تهی از زمان و مکان برای بیان صدها تجربه مشابه کاربرد داشته باشد. مثال دیگری بزنیم:

مرا در منزل جانان چه امن عیش، چون هر دم جرس فریادمی‌آرد که بر بندید محملها

بسیار بعید به نظر می‌رسد که حافظ وقتی ترکیب «منزل جانان» را برای سرودن این بیت آفریده است به تعبیری که رضا براهنی از این ترکیب کرده، توجهی داشته بوده است. براهنی می‌نویسد:^{۱۶}

در گفتن شعر عاشقانه من به مسأله‌ای اشاره کرده‌ام که به آن نام «کاتبه درون» داده‌ام. وقتی که من شعر عاشقانه می‌گویم، من نیستم که می‌گویم. آن «کاتبه درون» مرا برمی‌گزیند. به من دیکته می‌کند، به من می‌گوید «بنویس!» و یا به من می‌گوید «نوشته شو!» در این لحظات دستهایم می‌لرزد. درون ذهنم می‌لرزد، می‌ترسم، و آن وقت سریع می‌نویسم.

او ادامه می‌دهد:

تصور من این است که حافظ موقعی در منزل جانان است که «کاتبه درون» در حضور اوست و یا در وجود اوست، و او می‌تواند شعر بگوید... شعر گفتن با حضور جانان، یعنی همان «کاتبه درون» به معنای داشتن «امن عیش» است.

اما «منزل جانان» و «امن عیش» از چنان کلتی برخوردارند که به هیچ وجه نمی‌توان تعبیری را که براهنی از این ترکیبات آورده است مدلی غیر حقیقی برای این بیت پنداشت هر چند که این مدل از مدلهای خود حافظ نبوده باشد. کاربرد این بیت حافظ بدون شک شامل این تعبیر زیبا نیز می‌شود.

برد وسیع شعر حافظ

یکی از نتایج مهم ریاضی‌وار اندیشیدن حافظ همان تأویل‌پذیری اشعار اوست که بدان اشاره کردیم. اما حافظ برای سرودن شعر چند وجهی ارجمندترین مدل ممکن را در برابر داشته است. چه حافظ، حافظ قرآن بوده و این کتاب عزیز آسمانی را با چهارده روایت در سینه داشته و خود بارها از برکات فراوان دانش قرآنی خویش با مباحث فراوان سخن گفته است:

ز حافظان جهان کس چو بنده جمع نکرد لطائف حکمی با نکات قرآنی

*

صبح خیزی و سلامت طلبی چون حافظ هر چه کردم همه از دولت قرآن کردم

*

هیچ حافظ نکند در خم محراب فلک این تنم که من از دولت قرآن کردم
زمخشری در باب تأویل‌پذیری قرآن می‌نویسد:^{۱۷} «در بیان، بابتی دقیقتر و لطیفتر و سودمندتر برای تأویل «متشابهات»، در کلام خدا و پیامبرش نیست.»

در اواسط دهه شصت میلادی چهار دانشمند: روزویر (Rosevear) و مولنار (molnar) از میوکلینیک (Mayo Clinic)، و اکرم (Ackerman) و گیت بوک

(Gatebook) از دانشگاه مینه‌سوتا (Minnesota) با استفاده از معادلات دیفرانسیل خطی درجه دو، مقیاس و معیاری معتبر و قابل اطمینان برای تعبیر نتایج آزمایش قدرت تحمل گلوکز کشف کردند. همین نوع معادلات دیفرانسیل را سالهاست که فیزیکدانها نیز برای انواع ارتعاشات و نوسانها به کار می‌برند و با کاربرد آن به علت فروریزی پل تاکوما (Tacoma) که ناگهان بر اثر نوسانات بسیار شدید در بین ساعات ۷ تا ۳۰-۱۱ صبح روز ۷ نوامبر ۱۹۴۰ به کلی ویران شد، پی بردند. استفاده از معادلات دیفرانسیل به طب و فیزیک و مهندسی ساختمان ختم نمی‌شود، در بسیاری از علوم و رشته‌های دیگر مهندسی علی‌الخصوص مهندسی برق، اقتصاد، شیمی، بیولوژی و آمار این رشته کاربرد فراوان دارد. شعر حافظ نیز در حیطه تفکر چنین است. برد وسیعی دارد که آن را آیت‌الله مطهری به زیبایی تمام بیان کرده است: «اگر در بزم گناه‌آلود تردمانان دیوان حافظ، سَوم شراب و رباب است، در محفل روحانی عارفان دیوان حافظ، سَوم قرآن و صحیفه است.»

در قلمرو حافظ‌شناسی، شناسایی مرامنامه حافظ اگر مهم‌ترین مقوله نباشد یکی از مهم‌ترین مقوله‌هاست. همچنان که در ابتدای این مقاله ذکر شد، کمتر گروهی پیدا شده‌اند که حافظ را به ترتیبی هم‌مسلك خود ندانسته باشند. اما در سالهای اخیر غالب حافظ‌شناسان به این نتیجه رسیده‌اند که حافظ خود صاحب مکتبی‌ست که آن را «رندی» نام نهاده است. خرّمشاهی می‌نویسد:^{۱۸}

حافظ خود نسب آفرین است، سرسلسله خویش است... مهم‌ترین و منسجم‌ترین تزی که حافظ دارد رندی‌ست.

دکتر منوچهر مرتضوی می‌نویسد که^{۱۹}

شایسته‌ترین عنوان برای مشرب حافظ که ضمناً مخصوص وی هم باشد مکتب رندی‌ست.

جمال زاده و بسیاری دیگر نیز همین مطلب را تکرار کرده‌اند. اما برای فهم مکتب حافظ، مکتب بسیار پر پیچ و خم و پیچیده‌ای که او خود آن را «رندی» نامیده است، درست مانند تئوریهای ریاضی ابتدا بایستی همه لغات معنی نشده و کلیدی را شناسایی کنیم و سعی کنیم آنها را درک نماییم. همان‌طوری که مثلاً برای فهم هندسه مسطحه ناچاریم برای جلوگیری از دور و تسلسل، مفاهیمی مانند نقطه و خط را بدون تعریف بپذیریم، برای فراگیری مشرب حافظ نیز مجبوریم مفاهیمی مانند رند، دیر مغان، پیرمغان، می، میکده، خرابات، جام جم، درد، خرّقه، دلق، زاهد، شاهد، ساقی، می مغان

و میخانه را بدون تعریف پذیرا شویم. اما همان‌گونه که درهندسه یک سابقه ذهنی از نقطه و خط داریم باید برای مفاهیم کلیدی دیوان حافظ نیز در ذهن خویش سابقه‌ای اصولی و منطقی ایجاد کنیم که هم نظری داشته باشد به کاربرد این لغات در تاریخ و ادبیات و فرهنگ ما، و هم منطبق باشد با کاربرد حافظ از این لغات در ابیات مختلف و موارد متفاوت. به گمان می‌رسد با هرگونه معنی دادن به این مفاهیم اصلی بلافاصله حصاری خاص دورادور مکتب حافظ خواهیم کشید که اولین نتیجه آن دور شدن از شناخت چیزیست که در جستجویش هستیم. زیرا که حافظ خود، اندیشه‌های خویش را عاری از هرگونه حصاری، فارغ از انواع قید و بندها، حتی قید و بند مکان و زمان بازگو کرده است. پس فقط آن‌گاه که به فهمی از این لغات، که خود را در شولای هیچ تعریف دقیقی نپوشانده باشد نائل آیم، آن وقت است که قادر خواهیم بود رفته رفته مشرب حافظ را در همان وسعتی که خود به عمد به شعر درآورده است فراگیریم. برای نشان دادن این که هرگونه سعی‌ای برای ارائه تعاریف دقیقی از مفاهیم بنیادی و کلیدی در دیوان خواجه بزرگ شیراز، ما را از مقصود دور خواهد کرد و نهایتاً حافظی را معرفی خواهد نمود که با حافظ تاریخ تفاوتی اساسی دارد، به‌عنوان نمونه به بررسی دو مفهوم اصلی یعنی «رند» و «پیرمغان» در دیوان حافظ، با توجه به تعاریف مختلفی که توسط حافظ‌شناسان از این دو مفهوم ارائه گردیده است، می‌پردازیم تا ببینیم چه تفاوتها و نقائص عمده‌ای در این تعاریف وجود دارد.

دکتر هروی در صفحه ۶ کتاب شرح غزلهای حافظ در تعریف رند می‌نویسد:^۲

مجموعاً باید گفت رند را به کسی اطلاق می‌کنند که زیرک، لاابالی، بی‌قید به آداب و رسوم عمومی و اجتماعی باشد، کسی که بی‌توجه به جو و محیط حداکثر بهره را از حیات گذرا بگیرد.

وی در صفحه ۱۳۱۹ همین کتاب، گویا تعریف خود را از رند فراموش می‌کند و می‌نویسد از تعاریفی که برای رند شده، تعریف دشتی در کاخ ابداع تعریفی نسبتاً جامع و روشن است. بعد از دشتی نقل می‌کند که:

رند به معنی شخصی زیرک و آزاداندیش است و در زبان حافظ این معنی توسعه یافته و به افرادی اطلاق می‌شود که عقاید تعبدی را گردن نهاده‌اند و از دیانت مفهومی برتر از آنچه در ذهن عامه نقش بسته است دریافته‌اند. اوامر و نواهی را تا جایی که مستلزم نظام اجتماعیست محترم و فریضه دانسته‌اند و در امور عادی که سر و کار با خداوند بزرگ و عادل است مقید

به ظواهر نیستند.

دکتر هومن در تعریف رند نوشته است:^{۲۱}

رند یعنی کسی که پس از سکونت در همه شهرهای اندیشه، یعنی پس از شنیدن همه خبرها و باورکردن آنها به طور موقت، بر آن شده باشد که جان انسان از پی بردن به حقیقت در هر زمینه‌ای ناتوان است.

احمد شاملو نیز در شرح مفهوم رند در غزل حافظ ذکر کرده است:^{۲۲}

یکی از خصوصیات رند حافظ آن است که روشنفکری متعهد باشد که خود در نظام حاکم و حتی در نظامی که به وسیله خود او پیشنهاد و سپس مستقر شده باشد نقشی بر عهده نگیرد.

بعضی از حافظ‌شناسان نیز در بحث مفهوم «رند» فقط سعی کرده‌اند که تصویری از آن را آن گونه که می‌فهمند ارائه بدهند و از تعریف آن بپرهیزند. از این جمله‌اند بهاء‌الدین خرمشاهی^{۲۳} و زنده یاد استاد دکتر محمد معین^{۲۴}. این پیچیدگی که در شرح مفهوم رندی وجود دارد، در بقیه مفاهیم کلیدی نیز هست. مثلاً «پیر مغان» حافظ در نظر ابوالقاسم پرتو اعظم، یا زرتشت است و یا رئیس (فرنشین) انجمن مغان^{۲۵} و در نظر هاشم رضی پدر پدران که بسیار پارسا بود و عالی‌ترین مقام را در مدارج میتراپی داشت.^{۲۶} دکتر اسلامی ندوشن در این باب می‌نویسد:^{۲۷}

پیر میفروش ... به عنوان «پیر مغان» یادگار سرسبزی ایران کهنسال می‌باشد. سایه‌ایست از زرتشت پیر ... پیر میفروش جنبه‌های مختلف دارد: نماینده فرزاندگی قوم ایرانی، معلم آزادگی و روشن بینی در شعر حافظ ... مظهر گذشت و مهر و فرح آرام است.

خرمشاهی تصویر پیر مغان را ترکیبی می‌داند از پیر طریقت و پیر میفروش و به درستی ذکر می‌کند که اسطوره پیر مغان ساخته طبع حافظ است، همان طوری که فی‌المثل رستم به یک معنی پرورده طبع فردوسی است.^{۲۸} دکتر منوچهر مرتضوی به استناد دو بیت زیر تقریباً مسلم می‌داند که شیخ صنغان هسته مرکزی شخصیت پیر تصویری حافظ می‌باشد.^{۲۹}

دوش از مسجد سوی میخانه آمد پیر ما چیست یاران طریقت بعد از این تدبیر ما

ما مریدان روی سوی قبله چون آریم، چون روی سوی خانه خمار دارد پیر ما

دکتر مرتضوی پس از بحث مفصلی نتیجه می‌گیرد که پیرمغان وجود خارجی ندارد و همان احساس بی‌شائبه و نظر صائب و دل پاک و روشن و سرشت آتشین و می‌آلود و

عشق آمیز خواجه شیراز است.^{۳۰} پس ملاحظه می کنیم که بعضی از حافظ شناسان خود به این نکته که مفهومی مانند پیر مغان فقط تصویریست از انسان آرمانی حافظ پی برده اند و حتی به جای ذکر تعریف مشخصی از این مفهوم، سعی کرده اند که درک خویش را از آن بیان نمایند. از این مثالها درمی یابیم که بنای مکتب حافظ مانند تئوریهای ریاضی بر تعدادی مفهوم کلیدی قرار دارد که این مفاهیم را باید درک کرد و بحث، اما نه تعریف. البته برای فهم مشرب حافظ، مانند تئوریهای ریاضی، مشخص کردن روابط مفاهیم تعریف ناپذیر و کلیدی نیز حیاتیست. همان طوری که در هندسه اقلیدسی مثلاً نقطه می تواند متعلق به خط باشد و نه به عکس، در مکتب حافظ نیز مثلاً رند برای حل مشکلات خویش نزد پیرمغان می رود و نه به عکس.

مشکل خویش بر پیر مغان بردم دوش کاو به تأییدِ نظر حل معما می کرد
این مطلب را نیز در این جا باید ذکر کنیم که برخلاف عقیده بعضی از حافظ شناسان، بایستی مکتب رندی به کل جهان بینی حافظ اطلاق شود و نه فقط به آن شاخه از افکار وی که در آنها کلمه های «رند» یا «رندی» به کار رفته اند.

کلید واحدی برای گشودن رموز دیوان حافظ وجود ندارد

با در نظر داشتن این نکته، مکتب حافظ را باید مجموعه ای از سیستم های فکری متفاوت دانست. چنان که دکتر اسلامی ندوشن نیز ذکر کرده است:^{۳۱}

حافظ ترکیبی از بافته های عقیدتیست؛ بسیاری از افکار حافظ مُطبّق اند، مانند باغهای معلق بابل و هر طبقه ای برای خود جایگاهی دارد.

دکتر عبدالحسین زرین کوب نوشته است:^{۳۲}

کسی که می خواهد تمام رموز تمام دیوان را با کلید واحدی بگشاید، تمام دیوان را به روی خویش بسته خواهد یافت.

اجازه بدهید حرف آخر را اول بزنیم، همان طور که پایه همه ریاضیات را نمی توان بر اساس یک سری اصول موضوعی قرار داد، همه مکتب حافظ را نیز نمی توان بر پایه یک سری اصول موضوعی بنا نمود. ریشه تمام گفته های متناقض درباره مرانامه حافظ ناشی از این مسأله است که خواسته اند تمام این مشرب را فقط بر پایه یک سری اصول موضوعی بیان کنند. درست مثل این که بخواهیم تمام ریاضیات را با اصول هندسه مسطحه شرح دهیم. همان طوری که درخت ریاضیات دارای شاخه های فراوانیست که هر کدام برای خود یک سیستم فکری کاملاً مستقل است اما همه این شاخه ها در عین حال به هم مربوطند و اعضای لاینفک تنه تنومند این درخت می باشند، مکتب حافظ نیز

در کل درخت تنومندی است که شاخه‌های بسیار دارد و هر یک از این شاخه‌ها برای خود یک سیستم مستقل فکری به حساب می‌آید. چون دامنه این مطلب را نیازیست مبرم به شکافتن؛ بگذارید مثالی بزنیم. اقلیدس حدود دو هزار و سیصد سال پیش بنیان هندسه مسطحه را بر پنج اصل موضوعی گذاشت. وی می‌پنداشت که همه قضایای هندسه را بر اساس این پنج اصل می‌توان به اثبات رسانید. البته همان‌طوری که می‌دانیم، در اواخر قرن گذشته ریاضیدان بزرگ دیوید هیلبرت با نشان دادن نقائص اصول اقلیدس، خود با عرضه بیست و یک اصل موضوعی مجموعه کامل و سازگاری از اصول را برای هندسه ارائه داد. اصل پنجم اقلیدس معادل است با این گزاره که اگر در صفحه‌ای خطی و نقطه‌ای به ما داده باشند به طوری که نقطه روی خط نباشد، از آن نقطه، فقط می‌توانیم یک خط در آن صفحه به موازات خط داده شده ترسیم نماییم. بسیاری از ریاضیدانها گمان می‌کردند که این گزاره را می‌توان با استفاده از چهار اصل موضوعی دیگر اقلیدس به اثبات رساند. پس در وجود آن به عنوان یک اصل شک داشتند و آن را قضیه می‌پنداشتند. چون کوششهای پی در پی صدها ریاضیدان برای اثبات این مطلب بی‌فایده مانده بود سه ریاضیدان بزرگ، لباچوفسکی (Lobatschevski)، بولیا (Bolyia) و گائوس (Gauss) تصمیم گرفتند سیستم‌های جدیدی بسازند که در آنها اصول موضوعی چهار اصل اقلیدسی باشد به اضافه اصلی متناقض با اصل پنجم. بنابراین در این سیستم‌ها خلاف اصل پنجم اقلیدس یک گزاره درست فرض شده است. این ریاضیدانان استدلال کردند که اگر اصل پنجم اقلیدس نتیجه چهار اصل اول باشد، بدین سبب که در این سیستم‌های جدید چهار اصل اول اقلیدس جزو اصول موضوعی هستند، اصل پنجم هم باید یک گزاره صحیح باشد. پس ما با سیستم‌هایی مواجهیم که در آنها، هم خلاف اصل پنجم درست است و هم خود اصل پنجم. پس در این سیستم‌ها باید دیر یا زود تناقضاتی جدی پدیدار گردند. اما چنین نشد. این سیستم‌ها به صورت تئوریهای دقیق و سازگار باقی ماندند و بدین ترتیب نشان داده شد که اصل پنجم اقلیدس از چهار اصل دیگر مستقل است و نمی‌تواند نتیجه‌ای از آنها باشد. این رخداد بسیار مهم علمی باعث ظهور هندسه غیر اقلیدسی شد و دو سیستم جدید بسیار عمیق و پیچیده در ریاضیات به وجود آمد. یکی سیستم هندسه هذلولوی (Hyperbolic) که در آن اگر در صفحه‌ای خطی و نقطه‌ای به ما داده باشند به طوری که نقطه روی خط نباشد، از آن نقطه می‌توانیم بینهایت خط در آن صفحه به موازات خط داده شده ترسیم نماییم. سیستم دیگر را هندسه بیضوی (Elliptic) می‌نامند و در آن، از آن نقطه داده شده در

خارج خط، نمی‌توانیم هیچ خطی به موازات خط داده شده بکشیم. به این ترتیب سه سیستم هندسی در ریاضی پدید آمد: هندسه‌های اقلیدسی، هذلولوی، و بیضوی؛ هر سه دقیق و سازگار، هر سه، سه شاخه مهم ریاضی، اما هر سه با هم در تناقض. اهمیت بیش از حد دانش ریاضی در کل، و انواع هندسه در جزء وقتی آشکارتر می‌شود که بدانیم اگرچه تمام دنیای حسی ما بر اساس هندسه اقلیدسی است، اما در کل کائنات، قوانین هندسه بیضوی است که به نظریه عمومی نسبیت اینشتین (Einstein) جان می‌دهد. اگر هندسه بیضوی غلط بود، تبیین جهان بر اساس نظریه اینشتین نیز بالکل فاقد ارزش و معنی می‌بود. ریاضیات مجموعه‌ای است از سیستم‌های بسیار دقیق و سازگار، هر کدام از این سیستم‌ها برای خود شالوده‌ای دارند که از اصول موضوعی اثبات‌ناپذیر و واژه‌های تعریف نشده تشکیل شده‌اند. همه این سیستم‌ها بر تنه درخت تومند ریاضی و منطق آن چسبیده‌اند و با هم ارتباط دارند، اما لزوماً این سیستم‌ها با هم سازگار نیستند همچنان که هندسه‌های دقیق و سازگار اقلیدسی، بیضوی، و هذلولوی نیز در کل با هم متناقضند و سازگاری ندارند. اما در سایر علوم چنین نیست. مثلاً در نظریه احتراق، تئوری فلوجیستن (Phlogiston) مدعی بود که وقتی مواد می‌سوزند از آنها ماده‌ای به نام فلوجیستن ساطع می‌شود. در حالی که در نظریه اکسیژن لاوآزیه (Lavoisier)، از جسم، هنگام احتراق نه تنها هیچ ماده‌ای ساطع نمی‌شود بلکه جسم به جذب عنصری از هوا می‌پردازد که لاوآزیه آن عنصر را اکسیژن نام نهاد. از سال ۱۸۰۰ میلادی که نظریه لاوآزیه مورد قبول علمای طبیعی قرار گرفت نظریه فلوجیستن به‌طور کلی مردود شناخته شد. یعنی این دو نظریه نتوانستند و نمی‌توانستند همزیستی مسالمت‌آمیز داشته باشند. درست به عکس هندسه‌های مختلف در ریاضی، و درست به عکس سیستم‌های متفاوت در مجموعه فکری حافظ. برای مثال، این اندازه که بین حافظ‌شناسان منازعه بر سر این است که حافظ جبری مذهب بوده یا معتقد به اختیار، ناشی از عدم توجه به این مطلب است که حافظ به هر دوی این سیستم‌های فکری - فلسفی نگرشی دقیق و ریاضی گونه داشته است. حافظ وقتی از جبر سخن می‌گوید و فتوا می‌دهد:

رضا به داده بده وز جبین گره بگشا که بر من و تو در اختیار نگشاده‌ست

از آن سیستمی سخن می‌گوید که در آن بدون اختیار و اراده انسان، روز روشن خود را تسلیم شب می‌کند و شب سیاه در پایان ناچار عنان اختیار به سپیده صبح می‌دهد، بهار گل افشان سفره عطرآلود خود را برای ورود گرمای تابستان جمع می‌کند و خزان قلمرو خود را عریان تحویل سوز زمستان می‌دهد. انسان گاه خود را مقهور طبیعت، اسیر

خشم طوفان و زلزله می‌یابد و گاه بی‌گناه و بی‌خیال دچار شیخونهای اسکندر و چنگیز و تیمور. گاه طاعون می‌آید و قتل عام می‌کند، گاه حصبه و وبا و سرطان و گاه هیتلر و استالین و صدام حسین و....، و چون حافظ از اختیار سخن می‌گوید و ندا سر می‌دهد، که:

چرخ برهم رزم ار غیر مرادم گردد من نه‌آنم که زبونی کشم از چرخ فلک
 او از سیستم دیگری سخن می‌گوید، سیستمی که با سیستم اول هم در تناقض است و هم همزیستی مسالمت‌آمیز دارد. اصول موضوعی این سیستم دوم کاملاً با اصول موضوعی سیستم اول فرق دارد و بعضی اصول آن با بعضی اصول این در تناقضند. درست مثل هندسه‌های هذلولوی، بیضوی و اقلیدسی. در این سیستم دوم بشر دوپا، یکی از ضعیف‌ترین همه حیوانات، تمام رقا را از صحنه خارج می‌کند و به نیروی عقل و اراده و ایمان به سراسر کره زمین مسلط می‌شود و به تسخیر فضا می‌پردازد. گروههای مظلوم و محروم بنیان امپراطوریهای مخوف را از جا می‌کنند و انسان محدود و محصور در حجاب تن، به قدرت اراده، با هیجان و طغیانی پرسوز و تلاش سترگ به آن‌جا می‌رسد که ناگهان در ظلمت شب از شعله پرتو ذات بیخود می‌گردد، باده از جام تجلی صفات می‌گیرد و با ساکنان حرم ستر و عفاف ملکوت باده مستانه می‌زند. باری، این سؤال که آیا حافظ جبری مذهب بوده است یا اختیاری، به همان اندازه بی‌معنی می‌شود که بپرسیم آیا در ریاضیات، هندسه اقلیدسی است یا بیضوی؟ و به همین روال است باقی جنبه‌های فکری حافظ. دیوان خواجه بزرگ شیراز همانند کل ریاضیات، مرکب است از سیستم‌های فکری متفاوت و مربوط که تو در تویی آنها ممیز گرداندنشان را صعب و دشوار می‌سازد.^{۳۳} وقتی فی‌المثل حافظ در یک مصرع می‌گوید که خشت زیر سر دارد و بر تارک هفت اختر پای، او از دو گزاره سخن می‌گوید که یکی از آنها برگرفته شده است از سیستم حافظ زمینی که زمینی‌ترین شاعر ایران است و دیگری منتج است از سیستم جهان‌بینی حافظ عارف، که از بزرگترین عرفای جهان می‌باشد. در یک کلام،

حافظ به مثابه یک فراجهان‌نگر که به همه جهان‌نگریها از فراز و از بیرون

با دلسوزی و تفاهم و گذشت می‌نگرد.^{۳۴}

درست همانند همان ریاضیدانی است که از فراز و از بیرون به همه تئوریه‌ها و نظریه‌های ریاضی نظر می‌افکند. اگر دست اندرکاران ریاضی حق دارند که از این همه نظم و کاربرد در این سیستم‌های متفاوت و متغایر متحیر باشند، دست اندرکاران حافظ‌شناسی نیز حق دارند که در شگفت بمانند از صدگونه تماشا در جام جم دیوان این نادره جهان و

اعجوبة اعصار.

دانشکده ریاضیات، دانشگاه ایالتی مرلند، تاونس

دانشکده ریاضیات عملی، دانشگاه جانز هاپکینز

فهرست منابع و یادداشتها:

- * این مقاله صورت مشروح سخنرانی نویسنده است در «بیست و پنجمین کنفرانس ریاضی کشور»، تهران، دهم فروردین ۱۳۷۳.
- ایبائی که ازدیوان حافظ در این مقاله نقل شده، همه برگرفته از چاپ محمد قزوینی و دکتر قاسم غنی، کتابفروشی زوار، تهران است.
- ۱ - رضاقلی خان هدایت، ریاض العارفين، چاپ تهران: ۱۳۱۶، صفحه ۲۸۶.
- ۲ - بهاء الدین خرمشاهی، حافظنامه، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی و انتشارات سروش، چاپ پنجم: ۱۳۷۲، صفحه ۳۶.
- ۳ - حمید دباشی، «این همه نقش در آئینه اوهام: تفسیری بر تعبیرات حافظ»، ایران نامه، سال ۶، شماره ۴: تابستان ۱۳۶۷، صفحه ۵۸۰.
- ۴ - همان مرجع، صفحه ۵۸۹.
- ۵ - دکتر علی فلاهی، از فروید به حافظ، مؤسسه مطبوعاتی فرخی: ۱۳۴۹، صفحه ۱۲۱.
- ۶ - سرفراز غزنی، سیر اختران در دیوان حافظ، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران: ۱۳۶۳، صفحه ۲۱.
- ۷ - همان مرجع، فصل چهاردهم.
- ۸ - گزیده تذکره الاولیاء، عطار، به کوشش دکتر محمد استعلامی، ج ۲، کتابهای جیبی: ۱۳۵۶ صفحه ۱۰۶.
- ۹ - این بدان معنی نیست که تحقیقات اساسی بسیاری تمدنهای دیگر مانند مصریها، بابلیها و فنیقیها را نادیده می گیریم. بحث بر سر «اصل موضوعی سازی» است که با مدارک موجود تاریخی به نظر می رسد کار یونانیها باشد.
- ۱۰ - افلاطون، جمهوری، ترجمه احمد توکلی، شرکت مطبوعاتی سپهر، بدون تاریخ، صفحه ۸۷.
- ۱۱ - دکتر محمد علی اسلامی ندوشن، ماجرای پایان ناپذیر حافظ، انتشارات یزدان: ۱۳۶۸، صفحه ۱۱.
- ۱۲ - دکتر حسینعلی هروی، شرح غزلهای حافظ، مجلد دوم، نشر نو، تهران، صفحه ۱۰۵۲.
- ۱۳ - فرهنگ نوادر لغات و تعبیرات و مصطلحات (همراه با کلیات شمس یا دیوان کبیر)، به جمع و تدوین بدیع الزمان فروزانفر، جلد ۷ دیوان، چاپ دوم، امیر کبیر، تهران: ۱۳۵۵، صفحه ۱۸۵.
- ۱۴ - دکتر حسینعلی هروی، شرح غزلهای حافظ، مجلد اول، نشر نو، تهران: ۱۳۶۷، صفحه ۵۳۶.
- ۱۵ - مصطفی رحیمی، حافظ اندیشه، نشر نو، تهران: ۱۳۷۱، صفحه ۲۰.
- ۱۶ - رضا براهنی، «ناطق هزاره خضری»، ماهنامه فرهنگی و هنری کلک، تهران: خرداد ۱۳۷۱ شماره ۲۷، صفحه ۹۵.
- ۱۷ - احمد آرام، «بدایع قرآن»، در فرخنده پیام. یادگارنامه دکتر غلامحسین یوسفی، انتشارات دانشگاه فردوسی، مشهد: ۱۳۶۰.
- ۱۸ - بهاء الدین خرمشاهی، حافظ نامه، چاپ پنجم: ۱۳۷۲، صفحات ۲۷ و ۴۰۳.
- ۱۹ - دکتر منوچهر مرتضوی، مکتب حافظ یا مقدمه بر حافظ شناسی، چاپ دوم، انتشارات توس: ۱۳۶۵، صفحه

.۹۷

۲۰ - دکتر حسینی‌هروی، شرح غزلهای حافظ، مجلد اول و دوم، نشر نو، تهران: ۱۳۶۷، صفحات ۶ و ۱۳۱۹.

۲۱ - محمود هومن، حافظ، به کوشش اسماعیل خوئی، کتابخانه طهوری، تهران: ۱۳۵۳، صفحه ۶۰.

۲۲ - احمد شاملو، مفاهیم رند و رندی در غزل حافظ، انتشارات زمانه - سن حوزه، کالیفرنیا: ۱۳۷۰، صفحه ۴۱.

۲۳ - بهاء‌الدین خرمشاهی، حافظ‌نامه، چاپ پنجم: ۱۳۷۲، صفحه ۴۰۳.

۲۴ - دکتر محمد معین، حافظ شیرین سخن، انتشارات معین، جلد اول، تهران: ۱۳۶۹، صفحه ۳۶۹.

۲۵ - ابوالقاسم پرتو اعظم، پیرمعان، انتشارات ایرانزمین، اروا، کالیفرنیا: ۱۳۶۶، صفحه ۱۴۸.

۲۶ - هاشم رضی، آئین میترائیسیم، سازمان انتشارات فروهر، ۱۳۵۹، صفحه ۱۱۰.

۲۷ - دکتر محمد علی اسلامی ندوشن، ماجرای پایان‌ناپذیر حافظ، صفحه ۶۵.

۲۸ - بهاء‌الدین خرمشاهی، حافظ‌نامه، صفحات ۹۸ و ۹۹.

۲۹ - دکتر منوچهر مرتضوی، مکتب حافظ یا مقدمه بر حافظ‌شناسی، صفحه ۳۱۵.

۳۰ - همان مرجع، صفحه ۲۸۴.

۳۱ - دکتر محمد علی اسلامی ندوشن، ماجرای پایان‌ناپذیر حافظ، صفحه ۲۲۹.

۳۲ - دکتر عبدالحسین زرین‌کوب، از کوچه زندان، مؤسسه انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ سوم: ۱۳۵۶، صفحه

.۹۳

۳۳ - این که بعضی از حافظ‌دوستان مانند دکتر هومن و احمد شاملو اصرار داشته یا دارند که برای حافظ مسیر

فکری تعیین کنند و زندگی او را به دورانهای مختلفی تقسیم نمایند و او را در هر دوره‌ای در حصار یک ایدئولوژی

خاص محبوس گردانند ناشی از این مطلب است که به عکس حافظ‌شناسانی چون بهاء‌الدین خرمشاهی، دکتر اسلامی

ندوشن، دکتر مصطفی رحیمی و دکتر اسماعیل خوئی، برای آنها متصور نبوده یا نیست که کسی بتواند در آن واحد

نظر به سیستمهای مختلف فکری - فلسفی - عقیدتی و هنری داشته باشد. نکته دیگر این که مجزا نمودن سیستم‌های

فکری حافظ و مطالعه و نگرش وی به این سیستم‌ها و ارتباط آنها با یکدیگر مقوله‌ایست بسیار گسترده و باز که

بسیار جای تحقیق و تتبع دارد. روش دکتر مرتضوی در صفحه ۱۱۱ کتاب مکتب حافظ برای شناسایی اصول مرامنامه

حافظ مانند قائل شدن به تعدادی اصل موضوعی برای کل ریاضیات است. چنین چیزی ممکن نیست، باید سیستم‌ها را

یکی یکی شناخت و بعد ارتباط با آنها را. البته بهتر است ذکر کنیم که لزوماً همه ابعاد مجموعه فکری حافظ پیچیده

و تو در تو نیستند و بعضی از آنها بسیار ساده می‌باشند. برای مثال اگر به «گناه» از دید حافظ نظری بیفکنیم،

مشاهده خواهیم کرد که فقط با یک اصل موضوعی کل نظرگاه حافظ نسبت به این مقوله قابل بیان است:

مباش در پی آزار و هرچه خواهی کن که در طریقت ما غیر از این گناهی نیست

اگر دقت نمایم که در این بیت هرگونه آزاری اعم از خودآزاری و مردم آزاری و غیره تقبیح شده است، دشوار نخواهد

بود که بیشتر آنچه را که ما گناه می‌دانیم در طریقت حافظ نیز به استناد همین اصل گناه بیابیم.

۳۴ - جمله از دکتر اسماعیل خوئی است: «اندیشیدن به اندیشه حافظ»، کتاب نیما، شماره ۲، زمستان ۱۳۶۷،

انتشارات کانون فرهنگی نیما، لس آنجلس، صفحه ۷۰.

عادت پذیریهای زبانی

انسان در گستره مناسبات فردی و اجتماعی با هزاران رشته گوناگون با مسائل مختلف در پیوند است. او برای گذرانِ مادیِ زندگی، برای فراتر بردن کیفیت این گذران و برای غنی تر کردن فضای معنوی حیات، ناچار از انجام تعهدها، تلاشها، جذب شدن، گریز زدن، کینه ورزیدن و محبت نثار کردن است. آن رشته نامرئی که انسان را به دنبال خود می کشاند و انجام واکنشهای گوناگونِ گفتاری و رفتاری را ممکن می سازد، خصلت عادت پذیریهی اوست. و درست از همین روست که معتقدند انسان با عادت هاییش زندگی می کند و با آنها نیز می تواند زنده بماند. نمی توان انسانی را یافت که سالم باشد اما خارج از دایره عادت های همگانی و رایج به سر برود. حتی آنان که به بسیاری پدیده ها عادت ندارند و یا در برخورد با آنها عادت شکنی کرده اند، به نداشتن عادت به همان پدیده ها عادت کرده اند. آن که سیگار می کشد او را معتاد به سیگار می نامیم. افراد سیگاری از کاربرد واژه معتاد چندان راضی نیستند. علتش نیز آن است که بار معنایی منفی این واژه در ارتباط با پدیده های دیگری از قبیل عادت به مواد مخدر چنان قوی و بیدارکننده برخی ذهنیات نابسامان و منطق ستیز است که اینان تعمیم آن را به خود، نوعی اهانت تلقی می کنند. از طرف دیگر گفتنی است که برخورد منفی افراد سیگاری با واژه «معتاد»، به معنی نفی عادت آنها به سیگار نیست. همچنین این نکته قابل ذکر است که کسی که سیگار هم نمی کشد معتاد است. معتاد به نکشیدن سیگار. او اگر یک روز این عادت را ترک کند و سیگار به دست گیرد، نه تنها توجه اطرافیان را به خود

جلب می‌کند، بلکه در واقع از یک عادت جاافتاده قدیمی — نکشیدن سیگار — خود را به یک عادت جدید — کشیدن سیگار — انتقال داده است.

انسان نمی‌تواند برای تک‌تک واکنشهای رفتاری و ذهنی‌اش نسبت به انگیزه‌های بیرونی و یا درونی، در هر تقابلی که پیش می‌آید بیندیشد، نیرو بگذارد، نتیجه بگیرد و سپس مناسبترین پاسخ ممکن را ارائه دهد. تداوم چنین شرایطی برای هر کس — حتی در محدوده چند روز و چند هفته — در بردارنده خستگی بسیار عمیق روحی و اضطراب و ناآرامی گزنده‌ای است که جسم و روح را درهم می‌شکند.

هر یک از ما عادت کرده‌ایم که در خانه خود، حوله را در نقطه الف بگذاریم، نمکدان را در نقطه ب، چنگالها را در نقطه ج و قاشقها را در نقطه د. حال اگر جای هر یک از اشیاء بالا عوض شود، مدتی طول خواهد کشید تا ما دوباره عادت کنیم و به سراغ محل جدید آنها برویم. تا پیش از آن که چنین عادتی در ما پدید بیاید، به طور طبیعی سراغ هر کدام را از نشانیهای قدیمشان می‌گیریم. تا این که سرانجام رد پای عاداتهای قدیم از ذهن ما کاملاً پاک شود. در این میانه اگر ما بیایم و مرتب جای اشیاء مورد بحث را هر هفته یک بار عوض کنیم، در آن صورت آسفتگی، خستگی و شاید هم خشم، سایه سنگین خود را روی ما بیندازد.

هنگامی که ما به فردی مسن‌تر از خود برخورد می‌کنیم، معمول‌ترین واژه آغازین که از سوی ما مطرح می‌شود «سلام» است. اما زمانی که برای بار دوم با همان فرد برخورد می‌کنیم، اگر به جای سلام بگوییم: «سلامت بر تو باد!» و بار سوم بگوییم: «تنت سالم باد» و بار چهارم و پنجم نیز با کلمات و ترکیبهایی از این دست، برخورد خود را با آن فرد ادامه دهیم، پیداست که آن کلمات، سرانجام پایان می‌پذیرند. پرسش این است که پس از آن چه باید کرد؟ و مهمتر از همه، ادامه این رفتار زبانی در صورتی است که برخوردهای بعدی ما از سوی آن فرد با تعجب، تمسخر و یا توهین دریافت نشده باشد. و جالب آن که محتوای اظهار ارادت ما به آن شخص با واژه‌های دیگری غیر از «سلام»، همان است که در کلمه سلام نهفته است. با وجود این، فضاهای ایجاد شده معنایی میان «سلام» و «سلامت بر تو باد!» و یا «تنت سالم باد!» از نظر تفاوت و تأثیر، موضوعی انکارناشدنی است.

دو مورد بالا بیانگر آن است که اگر انسان از دایره عادت خارج شود، چگونه موجب سرگردانی، تنش، اضطراب و سوءتفاهم میان دو فرد، و یا افراد گوناگون می‌گردد و نیز زمینه‌ساز پدید آمدن شایعه‌هایی همچون ناهنجاری رفتاری و کلامی

می‌شود. حضور مداوم پدیده‌های تازه در زندگی فکری و عملی ما و ناپدید شدن آنها پیش از آن که تثبیت گردند و به شکل عادت درآیند، زندگی انسانی ما را از توازن و آهنگ خارج می‌کنند و نصیب ما در این میان جز فرسودگی، عدم تمرکز و آشفتگی رفتار و روان، چیزی دیگر نخواهد بود.

نفی تکرار فشرده پدیده‌های نو، پیش از جاافتادن و بدل به عادت شدن آنها به معنی نفی نوجوییهای انسانی نخواهد بود. زیرا این یک قاعده عام است که حضور پدیده‌های تازه و نیز وقوع دگرگونیها — اگر تعمدی در کار نباشد و آگاهانه صورت نگیرد — به‌طور طبیعی، یکباره همه عرصه‌های زندگی ما را دربرنمی‌گیرد. در میان صدها عادت گفتاری و رفتاری، شماری پدیده‌های نو ظاهر می‌شوند و پس از مدتی برخورد آگاهانه با آنها برای اجرای درست و دقیقشان در لحظه اندیشیدن و رفتار کردن، آهسته آهسته بدل به عادت می‌گردند و پس از آن در بایگانی ذهن ما در کنار دیگر عادت‌ها قرار می‌گیرند. این گونه نو شدن‌ها که کم یا زیاد در عرصه زندگی همه افراد وجود دارد به‌هیچ‌وجه موجب لرزش و ترک خوردن ساختار رفتاری ما نمی‌گردد.

ما برای زنده بودن، ناچاریم خود را با شرایط تازه در هر محیط که پیش آید انطباق دهیم. روند انطباق، روندی است آگاهانه، از روی سنجش و تمرکز. در این روند است که باید شناخت به دست آوریم. برای کسب این شناخت، ناچاریم تمام امکانات ذهنی و تجربی خود را به کار گیریم. پس از به دست آوردن شناخت، لازم می‌آید که آن را عمیقتر و روشنتر بسازیم. و هنگامی که این مرحله نیز انجام گرفت، اعضای بدن ما آن کار را در پرتو روشنایی شناخت و تجربه، خیلی راحت‌تر انجام می‌دهند. همین راحت انجام دادن، در واقع سرآغاز جاافتادن عادت یا عادت‌های ماست. در مرحله جاافتادگی عادت، برخی از کارکردهای فعال ذهنی ما از دور خارج می‌شوند و رفتار و گفتار ما بدون آن عوامل، در حالتی خودانگیخته و جاری، خود را نشان می‌دهد. اگر وضع ما جز این بود، در آن صورت ناچار بودیم هر حرکت و اندیشه‌ای را نخست به کارگاه ذهن و انبار تجربه‌های خود ببریم، سبک و سنگین کنیم و سپس مناسبترین آنها را با آگاهی و نظارت ارائه دهیم.

هر یک از ما در زندگی روزانه، به تلفظها پاسخ می‌دهیم، با مردم در خیابان برخورد می‌کنیم و یا با عده‌ای در محل کارمان به گفت و شنود می‌پردازیم. اگر معلم هستیم با شاگردانمان و اگر کارمند و کارگر هستیم با مراجعان گوناگونمان و اگر دانش آموز و دانشجو هستیم با معلمان و همکلاسیهایمان برخورد می‌کنیم و واکنش مناسب و یا نسبتاً

مناسب هر یک را نیز در آستین داریم، بی آن که هنگام پاسخ دادن و یا پرسیدن، آنها را شگفت‌زده سازیم. مگر زمانی که خسته، افسرده، خشمگین و یا بیمار باشیم که در آن صورت چه بسا با نخستین واکنش نامناسب از سوی ما، چه به شکل گفتاری و چه رفتاری، دیگران جواب و برخورد غیر عادت شده ما را در ارتباط با خود دریابند اما به همان دلایل ذکر شده، آن را بر ما ببخشایند.

زبان هم یکی از این نمونه‌هاست. اگر قرار باشد صحبت کردنهای ما بر اساس عادت صورت نگیرد، پس از مدتی گفتگو، نه تنها ماهیچه‌های فک و حنجره ما خسته می‌شود بلکه مغزمان نیز در بخش گفتاری، سنگینی این خستگی را بر دوش خود احساس خواهد کرد و آن را به شکلی، به دیگر بخشها نیز انتقال خواهد داد.

کسانی که به زبانهای دیگر چندان مسلط نیستند و یا استفاده از آن زبانها، برایشان به صورت عادت درنیامده است، هنگامی که خشمگین، هیجان‌زده، ملول و خسته باشند به سختی می‌توانند از عهده بیان مضامین ذهنی خود به شکلی کاملاً معمولی برآیند. فراموش کردن برخی واژه‌های پیش‌پاافتاده و گیر کردن در یک بُرشِ گفتاری، از جمله پی‌آیندهای اجتناب‌ناپذیر چنین حالتهاست. این خود نیز دلیل دیگری است که عدم عادت به یک چیز، نیاز به تفکر، تمرکز و آمادگیهای جانبی دارد. و درست در شرایط نامناسب روحی و جسمی، این تفکر و تمرکز یا ضعیف می‌شود و یا از کار می‌افتد.

زبان مورد استفاده روزانه ما زبانی است که بدان عادت کرده‌ایم. برای استفاده از آن نیاز به زمینه‌چینی و تمرکز نداریم. به‌ویژه اگر این بهره‌گیری در حوزه مسائل مکرر، پیش‌پاافتاده و ساده باشد. بسیار کم اتفاق می‌افتد که در زبان مادری خود، «سلام»، «خداحافظ»، و «خوش آمدید» را با هم درآمیزیم و در نتیجه مخاطبانمان را به خنده یا تعجب واداریم. در صورتی که اشتباهاتی از این دست را در استفاده از یک زبان بیگانه که چندان بر آن مسلط نیستیم به‌سادگی مرتکب می‌شویم. حتی در حوزه‌های معنایی و دستوری خاصی که زبان مادری ما بر آن زبان بیگانه انطباق ندارد، تکرار این اشتباه، نه در آغاز که حتی پس از سالیان دراز، در شرایط ویژه‌ای اتفاق می‌افتد. افراد، گذشته از جنسیت، سن، فرهنگ، ملیت و زبان، در بهره‌گیریهای زبانی خود، گرایشی به این نکته ندارند که عادت خود را در استفاده کردن از واژه‌های قابل دسترس و ساده تنها به آن دلیل کنار بگذارند که آنها از نظر فرهنگی، جغرافیایی و تاریخی، متعلق به یک فرهنگ یا سرزمین بیگانه هستند و ممکن است این بهره‌گیری، به دلایل گوناگون به

عرق ملی و فرهنگی آنها آسیب برساند. طبیعی‌ست که وقتی گرایشی به کنار گذاردن چنان واژه‌هایی نباشد، کشتی هم به بهره‌گیری واژه‌های خودی و بومی جانشین وجود ندارد. آنان با هر واژه‌ای که سر و کار داشته باشند و بیشتر به گوششان آشنا بیاید، آن را مورد استفاده قرار می‌دهند. این کار، آنها را از تلاش، تمرکز و جستجو باز می‌دارد و در واقع از فشار بار فکری آنان در القاء مفاهیم و مبادله کلامی می‌کاهد. به عنوان مثال، فردی که سی سال در ایران به گفتن، شنیدن و نوشتن و خواندن واژه «داروخانه» عادت کرده است و در یک کشور انگلیسی زبان تنها دو سال است که از واژه drugstore استفاده می‌کند و یا با آن سر و کار دارد، برای عادی‌تر خواهد بود که از همان برابر انگلیسی برای گفتارهای فارسی‌اش کمک بگیرد. ناگفته پیداست که محیط تازه، بار معنایی «داروخانه» را ظاهراً کم‌رنگ و کم‌رنگتر می‌کند و در عوض به واژه انگلیسی آن اعتبار و سنگینی معنایی بیشتر می‌بخشد. بسیاری ممکن است در بخش زبرین ذهنشان تصور کنند که کلمه‌ای به نام «داروخانه» گویی هرگز وجود خارجی نداشته است!

در مناطقی که ایرانیان از فشرده‌گی بیشتری برخوردار هستند و انواع خدمات درون گروهی اجتماعی، اقتصادی، درمانی و فرهنگی در اختیارشان هست و بهره‌گیری از زبان فارسی رواج بیشتری دارد، شاید مقداری از این گرایش و استفاده عملی از واژه‌های بیگانه کاسته شود.

شاید ایرانیان برون‌مرزی حق داشته باشند که از برخی واژه‌های بیگانه که برابر آنها در فارسی ساخته نشده و اگر شده، هنوز در سطح جامعه رواج نیافته است استفاده کنند. موردهایی نیز اتفاق می‌افتد که اصولاً مصداق معنایی یک واژه — چه به شکل مفهوم انتزاعی و چه به شکل یک مؤسسه یا پدیده — در جامعه درون‌مرزی وجود خارجی نداشته باشد. در آن صورت، کار افراد غیر علاقه‌مند به مسأله زبان هنوز هم دشوارتر خواهد بود. در جوامع مهاجرنشین و چندزبانه که چنین پیامدهایی کاملاً طبیعی و عملاً اجتناب‌ناپذیر است نیازی به نصیحت یا هشدار به گونه‌ای اخلاقی و برانگیزاننده حس میهن‌پرستی نیست. گاه این‌گونه چاره‌جوییها، بدل به ضد خود می‌شود. در چنین موردهایی باید از طریق بالا بردن آگاهی زبانی مردم، جذاب کردن برابره‌های فارسی آن واژه‌ها از طریق بهره‌برداری مکرر توسط نشریه‌های برون‌مرزی و رادیو تلویزیون‌های فارسی‌زبان، مردم را به گرایش درونی و خودانگیخته، برای استفاده کردن از کلمات فارسی معادل، واداشت. بهره‌گیریهای واژگانی در بافتهای گوناگون زبانی، در مردم این ذهنیت را پدید می‌آورد که واژه‌های فارسی از نظر بار معنایی و ظرفیت گسترش همان

اندازه اعتبار و احترام دارند که واژه‌های بیگانه.

انسانها نه در نظریه‌های علمی، بلکه در عمل معتقد می‌شوند که زبان برایشان ابزار انتقال مفاهیم است. و هنگامی که آنها به این ابزار نیازمندند، هر چه را که دم‌دستان باشد و یا بیاید، مورد استفاده قرار می‌دهند. مسأله بیشتر افراد در لحظه سخن گفتن آن نیست که بارهای معنایی ذهن آنها بر دوش کدام شکل‌های واژگانی و متعلق به کدام سرزمین گذارده شود. چگونگی بهره‌گیری مردم از زبان، دقیقاً به نحوه استفاده کردن آنها از دیگر وسایل زندگی شباهت دارد.

در ایران، مردم اگر بهترین وسیله‌ها را بخواهند برای خانه خود بخرند، آن بهترین را از میان دیگر وسایل موجود بهتر که در دسترسشان هست برمی‌گزینند. در صورتی که همان افراد در خارج از کشور، چه بسا آن بهترین محصولی را که در ایران بدان افتخار می‌کردند، جزو بدترینها بدانند و دیگر به سراغش نروند. یا بی‌آن که به‌چنین مقایسه‌ای اندیشیده باشند، در محیط ایران به محصول مشخصی از یک کارخانه و کشور مشخص علاقه داشته‌اند و در محیط بیرون از ایران به محصول معین دیگری از یک کشور دیگر. با توجه به این که هر دو محصول از دو کشور جداگانه هستند، ممکن است طول عمر و بازدهی یکسانی نیز داشته باشند.

در این میان، افراد چندان زیادی نیستند که در هر دو محیط به جنس خاصی وفادار بمانند و به دلایل احساسی و یا فکری، در خود این الزام را احساس کنند که به هر شکلی از آن محصول استفاده کنند و یا اگر در دسترس نیست، به هر طریقی که امکان‌پذیر است آن را به دست بیاورند.

در مورد زبان نیز وضع مردم به همین شکل است. آنان که وسواس زبانی دارند و نمی‌خواهند کلمات بیگانه را به گونه‌ای نالازم وارد زبان فارسی کنند و در عمل، خود را به واژه‌های فارسی در بافت دستوری آن وفادار نشان می‌دهند، شمار اندکی بیش نیستند. بقیه مردم، در درون زبان هستند و بیرون از آن را نمی‌بینند. نه چشم‌انداز زبان مادریشان را و نه نوع رابطه آن را با زبان دوم و سوم در کشورهای بیگانه. برای آنان، اصل وفاداری به انتقال درست پیام به بهترین و پذیرش بارترین شکل ممکن، مهمتر از هر چیز است. درست از همین روست که وقتی یک فرد که با کار چاپ و حروفچینی سر و کار دارد و در یکی از کشورهای انگلیسی‌زبان زندگی می‌کند و نیز سالها از واژه «حروفچینی» چه شنیداری و چه گفتاری و نوشتاری فاصله گرفته است، طبیعی خواهد بود که از کلمه رایج و جاافتاده آن در جامعه محل اقامت یعنی «typesetting» در بافت کلامی زبان فارسی

استفاده کند. بهره‌گیری از واژه ذکر شده، هیچ جستجو و تمرکزی را در اعماق بایگانی حافظه نمی‌طلبد. ما می‌توانیم این‌گونه برابری‌ها و واژگانی را در کشورهای گوناگون با زبانهای مختلف برای بهره‌گیریهای زبانی ایرانیان تصور کنیم و تعمیم بدهیم. از طرف دیگر باید این نکته را مورد توجه قرار داد که برای ایرانیان ساکن کشورهای گوناگون با توجه به امکانات آن کشورها در زمینه‌های فنی، بار معنایی کلمه «حروفچینی» همان نیست که آنها در زبان فارسی در ذهن داشته‌اند. حروفچینی در ایران، شرایط کار در چاپخانه‌ها و مؤسسات حروفچینی، از همان ویژگیهایی برخوردار نیست که در بیرون از مرزهای ایران می‌بینیم. کمبود امکانات، ساعات کار، روابط کارگر با کارفرما، برخورد چاپخانه با نویسنده، غلط‌گیری متنها، بازخوانی قبل از چاپ و بسیاری موارد دیگر، فضای ذهنی خاصی را در محیط تازه پدید می‌آورد و به پیروی از آن، بار معنایی خاصی را نیز بر دوش آن واژه می‌گذارد که از دیدگاه فرد استفاده‌کننده در آن سرزمین، به هیچ روی، قابل مقایسه با کلمه فارسی آن نیست. عوامل مورد نظر به شکل ناگفته و غیر مستقیم، انسانها را متقاعد می‌کند که بی‌هیچ دغدغه‌خاطری از آن واژه‌ها استفاده کنند. البته این در صورتی‌ست که در اعماق ذهن آنها، گرایشی کم‌رنگ نسبت به بهره‌گیری از واژه‌های زبان مادری وجود داشته باشد. در غیر این صورت، برای افراد استفاده‌کننده، نیازی به تأمل و یا جستجو وجود ندارد. آنها به همان سادگی که در ایران از تلویزیون «شاوب لورنس» استفاده می‌کرده‌اند در خارج از کشور از تلویزیون «پاناسونیک» و یا هر محصول دیگر که در آن سرزمین قابل دسترسی باشد استفاده می‌کنند. از این‌رو، بهره‌گیری از واژه معادل «حروفچینی» نیز در کشورهای انگلیسی، فرانسوی، اسپانیایی و آلمانی‌زبان و غیره، نیز شامل همان قانونمندی‌ست.

ناگفته نماند که این ویژگی در مورد کودکان و نوجوانان به شکل بسیار شدیدتر و عمیقتری مصداق دارد. و تازه این نکته در مورد کسانی‌ست که اولاً بخشی از سالهای آغازین کودکی خود را در ایران گذرانده باشند و ثانیاً در خارج از کشور در خانواده‌هایی رشد کرده باشند که پدر و مادر هر دو ایرانی بوده باشند و نیز توجه ویژه‌ای به زبان‌آموزی کودک و یا کودکان خود داشته باشند. طبیعی‌ست که واژگان ذهنی کودکان از زبان مادری، پاسخگوی معنایی همه واژه‌های آموخته و ذهنی‌شده آنان از زبان خارجی در کشور محل سکونت نیست و مهمتر از همه آن‌که، آنان نه‌الهای کم‌ریشه‌ای هستند که نه می‌توانند همچون بزرگسالان، دل در هوای وطن داشته باشند و نه آن حس خودآگاهی زبانی در آنها ریشه گرفته و یا تقویت شده که در تلاش برابرجویی فارسی‌واژه‌های

خارجی در زمان گفتگو به زبان مادری خود باشند.

در مورد بزرگسالان نیز همچنان که گفتیم بی‌توجهی، سهل‌انگاری، گریز از هویت فرهنگی و یا تبدیلی نیست که به این نوع بهره‌گیری درهم آمیخته — نیمیم ز ترکستان، نیمیم ز فرغانه — دامن می‌زند. بلکه این واکنش طبیعی انسان‌هایی است که موضوع زبان به‌عنوان پدیده‌ای که با بسیاری از جلوه‌های هویت و اندیشندگی در ارتباط است، مشکل ذهنی‌شان نیست.

از سوی دیگر باید بدین امر آگاه بود که هرگونه چاره‌جویی در جهت رشد، گسترش و جاانداختن زبان فارسی در میان ایرانیان، نمی‌تواند این مشکل را به شکلی مطلوب از میان ببرد، تا ایرانیان در کشورهای بیگانه زندگی می‌کنند، چنین مشکلی کم یا زیاد در بافت گفتاری آنان وجود خواهد داشت. از هم اکنون نیز نمی‌توان به پیش‌بینی و پیشگویی تحولات فرهنگی، سیاسی و اجتماعی آینده‌های دور پرداخت. اما می‌توان این نکته را یادآور شد که قاعدهٔ کسانی که برای همیشه به ایران برمی‌گردند، با وجود انبوهی واژه‌های خارجی در انبان بافت‌های گفتاری خویش، به تدریج خود را با شرایط جدید که توجه به زبان فارسی را می‌طلبد، انطباق می‌دهند تا از هرگونه ملامت، طمن، جلب توجه منفی و غیره‌هایی یابند. تردید نیست که درآمدن از فضای دیرین زبانی که بدل به عادت شده بوده است، یک روزه صورت‌پذیر نیست. اما هر مقدار فشار اطرافیان — چه مستقیم و چه غیرمستقیم — افزایش یابد، روند تمرکز، آگاهانه رفتار کردن و پیراستن واژه‌های خارجی در گفتار روزانه، شتاب خواهد گرفت. در بیرون از مرزهای ایران، چه بسا این مشکل در آینده — با تفاوت‌های بسیار در هر سرزمین — در میان ایرانیان، کمتر شود. به‌ویژه اگر آنان به شکلی، تماس‌های دائمی خود را با منابع تولید و گسترش زبان فارسی حفظ کنند.

آنچه در این میان قطعی‌ست آن که عوامل بسیاری در دگرگون کردن مناسبات زبانی و اجتماعی ایرانیان با یکدیگر نقش خواهند داشت که هم اکنون با قاطعیت نمی‌توان به‌تک‌تک آنها اشاره کرد. اما بدون تردید، تحولات اجتماعی و فرهنگی داخل کشور را به‌عنوان سرچشمهٔ بسیاری از دگرگونی‌های ذهنی و رفتاری در میان ایرانیان برون‌مرزی می‌توان در نظر مجسم ساخت.

در روزگاران جوانسالی، هنگامی که من و یا بسیاری از دوستانم به کسی برمی‌خوردیم که از خارج آمده بود و برخی واژه‌های انگلیسی، فرانسه یا آلمانی را در ضمن گفتگوهایش به‌جای کلمات فارسی جاافتاده در ایران، مورد استفاده قرار می‌داد،

در ذهنمان — دست کم — او را ملامت می‌کردیم که دارد زبان خارجی‌اش را به رخ ما می‌کشد و یا به اصطلاح رایج آن زمان، فرنگی‌بازی در می‌آورد. در صورتی که اکنون می‌توانیم باور کنیم که آن فرد یا افراد، طبیعی‌ترین واکنش انسانی خود را به نمایش می‌گذاشته‌اند. در همان زمان اگر افرادی بودند که پس از سالها زندگی و تحصیل در خارج از کشور، با زبان برخورداردی آگاهانه داشتند و به واژه‌های خارجی اجازه ورود به بافت زبان فارسی را نمی‌دادند، در ردیف افرادی انگشت‌شمار بودند که هم به پدیده زبان، نگاهی مسؤولانه داشتند و هم در عمل این باور را به نمایش می‌گذاشتند. وگرنه دیگر افراد، در هر سرزمین و با هر زبان، کسانی هستند که می‌خواهند دور از هرگونه سایش ذهنی، زندگی روزانه خویش را بگذرانند و مفاهیم اندیشیده شده را به ساده‌ترین شکل و از کوتاهترین راه ممکن، بر زبان آورند.

تردید نباید داشت که حضور ایرانیان در کشورهای گوناگون و با زبانهای مختلف، تأثیر خاص خود را در آینده بر زبان فارسی خواهد گذاشت. به اعتقاد نگارنده، این تأثیر هم در بافتهای گفتاری خواهد بود و هم نوشتاری. آینده نشان خواهد داد که عمق این تأثیر در واژگان زبان و حوزه‌های کاربردی چگونه خواهد بود. انکار این تأثیر همان اندازه ساده‌دلانه خواهد بود که انکار تأثیر امواج خروشان دریا بر دیواره‌های ساحل. با توجه به تجربه‌های دیرینه‌سال در کشورمان در زمینه برخورد با زبانهای بیگانه، باید بر این باور باشیم که در این زمینه، جای چندان نگرانی نیست! چنین آمیزشهای واژگانی و داد و ستدهای زبانی، پیش از آن که به ناتوانی زبان فارسی بینجامد به توانایی آن با حفظ ساختارهای بنیادی خویش خواهد انجامید.

سوند

یادداشت:

۱ - هفت سال پیش در مقاله‌ای به نام «زبان فارسی و ایرانیان مهاجر» در کتاب زبان و دگردیسی فرهنگی (ص ۶۳-۶۸) من سخت نگران این مسأله بودم. گذشت زمان و برخورد با این پدیده در ابعاد گسترده‌تری، نگرانی آن موقع مرا کاهش داده و در برخی ابعاد از میان برده است.

ایران و ایرانیان

در سفرنامه آشی کاگا آتسو اوجی

اهل دل را بوی جان می‌آید از نام هنوز

حافظ

شیفتگان ایران، عارفان زمانه خویشند. آشی کاگا آتسو اوجی *Ashikāga Ātsuujī** (۱۹۰۱-۱۹۸۳) دلبسته فرهنگ ایران و زبان فارسی و از پیشاهنگان ایران‌شناسی در ژاپن بود، شاگردان بسیار در این رشته بار آورد و شوق تحقیق در فرهنگ و تمدن ایران را در دل و جان پژوهندگان جوان انداخت.

آشی کاگا در دانشگاه دوشیسا *Doshishā* ادبیات خواند و خدمت علمی خود را در رشته زبان سنسکریت زیر نظر استاد ساکاکا ریووزا *Sākaki Ryuzāburo* در دانشگاه کیوتو آغاز کرد. او در سال ۱۹۳۲ برای خواندن زبانهای اوستایی و پهلوی نزد بنویست *E. Benveniste* به فرانسه رفت و در پایان این دوره، و پیش از بازگشتن به ژاپن، برای شرکت در جشن هزاره فردوسی به ایران سفر کرد. پس از پایان این جشن در پائیز سال ۱۳۱۳، نزدیک یک سال در ایران ماند، به اصفهان و یزد و شیراز سفر کرد و در تهران به تحصیل زبان فارسی و زبان پهلوی نزد دکتر رضازاده شفق پرداخت و او بود که به آشی کاگا «عاشق آقا» نام داد. «سفرنامه ایران» آشی کاگا یادگار این نخستین دیدار او از ایران است.

* در نقل نامهای ژاپنی در این نوشته، به رعایت ترتیب مرسوم ژاپنیان، نخست نام خانواده و سپس نام کوچک

آمده است.

آشی کاگا به استادی ممتاز دانشگاه کیوتو و ریاست دانشکده ادبیات آنجا رسید، و در سالهای بالای عمر هم در دانشگاه توه کای Tokai کرسی تدریس و نیز ریاست دانشکده ادبیات این دانشگاه را داشت. او تقریباً همه کتابها و مقاله‌های خود را به ژاپنی نوشته، که از آن میان است تاریخ مختصر هند (۱۹۴۷)، آیینهای ایران باستان (۱۹۷۲)، «SUKHÁIVYUHA — روایتی انتقادی از سانسکریت» (۱۹۶۵)، و «تاریخ شاهنشاهی ایران» (۱۹۶۷).

آشی کاگا آتسواوجی نسل بیست و ششم از بازماندگان آشی کاگا تاکا اوجی Ashikagá Takauji (۱۳۰۵ - ۱۳۵۸ میلادی) سردار تاریخ‌ساز ژاپن در قرون میانه بود. تاکا اوجی در سده چهارده میلادی با دست یافتن به مقام شوه‌گون Shôgun یا سپهسالار کل ژاپن حکومتی بنیاد کرد که نزدیک دو قرن و نیم بر ژاپن فرمان راند. در سال ۱۳۳۶ تاکا اوجی که در کشاکش سرداران بر سر قدرت نتوانسته بود مقام شوگون را از دربار بگیرد به امپراتور، گو-دایگو Go-daigo، پشت کرد و نیروی لشکری حامی او در کیوتو را درهم شکست و امپراتور و وزیرانش را به تبعید راند. از این تاریخ تا بیش از دو سده دو دربار متعارض در ژاپن وجود داشت: یکی «دربار جنوبی» گو-دایگو و جانشینانش در یوشینو Yoshino و دیگری «دربار شمالی» در کیوتو زیر حمایت و تسلط حکومت سپهسالاری که آشی کاگا بنیاد کرده بود. در سالهای ۱۳۳۶ تا ۱۵۷۳ که در تاریخ ژاپن «دوره آشی کاگا» خوانده می‌شود پانزده «شوگون» از این خاندان یکی پس از دیگری بر ژاپن فرمان راندند. از آن پس، سلطنت پرستان ژاپن، بیشتر در دوره‌هایی که تب ملی‌گرایی افراطی بالا می‌گرفته است چنان که در سالهای نیمه اول سده بیستم و به ویژه میان دو جنگ جهانی، خاندان آشی کاگا را به چشم خشم و کینه می‌نگریستند. آشی کاگا آتسواوجی در یادداشت‌هایش نوشته است که این احساس مردم و نگاههای سرزنش‌بار همدرسان در سالهای نوجوانی چگونه روح حساس او را آزوده و از مردم گریزان و از زندگی بیزارش ساخته بود، تا آنجا که به دیری بودایی در ایالتی دوردست پناه برد و یک سال و نیم به سیر و سلوک گذراند. در این‌جا بود که راهب معبد، به رسم آیینی، نام بودایی چون شین به او داد. آشی کاگا تا پایان عمر دلبستگی را به ذن zen که مکتب عرفان بودایی است، نگهداشت.

آشی کاگا شیفته ایران بود. در پیشگفتاری بر «سفرنامه ایران» اش می‌نویسد: روزهای اقامت در تهران از سپتامبر ۱۹۳۴ تا پایان ماه ژوئن ۱۹۳۵ بسیار پرخطر بود و در یادمانندی... ایران را بی‌اندازه دوست می‌دارم، از طبیعت زیبا و مردم خونگرم آن خوشم

می‌آید... تاریخ باستان را که بخوانید، جایگاه ایران بزرگ و پیشرفته و کامیاب (آن روزگار) را در آن خواهید شناخت. نیز، درخواهید یافت که ایران چه سهم مهمی در تاریخ تمدن بشری داشته است.

او هنگامی که برای جشن هزارهٔ فردوسی به ایران آمد، جوانی ۳۲ ساله بود و نخستین باری بود که به این کشور پا می‌نهاد و فارسی را هنوز خوب نمی‌دانست. اما در این سفر که به فرهنگ ایران بیشتر دل بست، تمرین و تکرار فارسی را دنبال گرفت چنان‌که به گفتهٔ شاگردانش سالها بعد به فارسی خوب سخن می‌گفت و زیبا می‌نوشت. آشی کاگا دانشی مردی صاحب‌دل و فرزانه بود و همکاران و شاگردانش به سلامت نفس و اصابت رای و وسعت نظر او اعتقاد و احترام داشتند، و تا بود مطالعات ایران‌شناسی را در ژاپن پویا و سرشار نگهداشت. در نخستین سالهای آمدنم به ژاپن، در ۱۹۷۴ و ۱۹۷۵، دو بار با استاد در مهمانی انجمن دوستی ایران و ژاپن اتفاق دیدار افتاد، و در همان گفتگوهای کوتاه مجذوب شور و شوق و دلبستگی او به ایران و تاریخ و تمدن و فرهنگ آن شدم. دریفا که چند سالی پس از آن به عارضهٔ فلج زمینگیر و بستری شد و تا سال ۱۹۸۳ که درگذشت در بیمارستان گذراند. اما در این سالها هم یاد ایران مایهٔ آرام خاطر او بود. شاگردانش می‌گویند که وی چند قطعه خوشنویسی عمادالکتاب سیفی در نخستین سفر استاد به ایران (۱۳۱۳-۱۳۱۴) را برابر تخت خود به دیوار آویخته بود و به‌گونه‌ای با آن راز و نیاز داشت. آشی کاگا از فرزانه مردان مصاحبش در ایران، مانند دکتر شفق که نام «عاشق آقا» به او داده بود، و عمادالکتاب سیفی، به نیکی و احترام یاد کرده است. عمادالکتاب چند قطعه خط خود و دیگر استادان خوشنویس را به وی هدیه کرده بود که بیشتر این نوشته‌ها همراه با مجموعهٔ کتابهای استاد پس از مرگش به دانشگاه توه‌کای واگذار شده است.

مناظر چشم‌نواز ایران و زیباییهای زندگی ایرانی از این دانای صاحب‌نظر پراحساس دل برده بود و از شهرهای ایران بیشتر دلبستهٔ زیبایی و گیرایی خاستگاه خیام نیشابوری و اصفهان و شیراز شده است. خاطره‌های او از مردم ایران بیشتر خوش و دلنشین است، اما گاهی تلخ و شیرین را آمیخته دارد. ناخوشایندیش را از رفتار صاحبخانه‌اش در تهران با این سخن و داوری دربارهٔ ایرانیان ملایم می‌کند که «هرچه باشد، ایرانیها مردمی هستند که ذوق و طبع و درک شعر دارند.» (سفرنامه، ص ۴۱). باز می‌نویسد: «دیدار کنندگان از ایران می‌توانند نمونه‌ای از روابط انسانی گونه‌گون مردم خاورزمین را که تنوع آن همچون نقش و نگارهای قالی زیبای ایرانی‌ست، حس کنند و ببینند.»

(همان جا، ص ۵).

در بزرگداشت آشی کاگا و پس از مرگش یادنامه‌ای در سه جلد، شامل نوشته‌های او و خاطره‌های دوستان و شاگردانش، به همت یاران و شاگردان او در سال ۱۹۸۸ به ژاپنی منتشر شد که مشخصات آن (به حروف لاتین) چنین است:

Âshikagâ Âtsuujî; Âshikagâ Âtsuujî Chosakushu, Itô Gikyo & Imoto Eiichi (eds), Tokyo, Tôkai Daigaku Shuppânkai, 1988.

در جلد اول این مجموعه، زیر عنوان «ایران»، سفرنامه و نوشته‌های ایران‌شناسی او آمده است. جلد دوم آن درباره هند است و جلد سوم شامل نوشته‌های متنوع آشی کاگا درباره ایران و تمدن و فرهنگ آن، و نیز خاطره‌های شاگردان و معاشرانس از او. سفرنامه آشی کاگا، یادگار نخستین دیدار او از ایران، در صفحه‌های ۷ تا ۴۲ جلد اول این یادنامه آمده است. در نقل بهره‌هایی از این سفرنامه در زیر به ذکر شماره صفحه از مآخذ یاد شده اکتفا می‌شود.*

دیدنیهای ایران

جاها و شهرها

آشی کاگا در نخستین سفر خود به ایران از اروپا به بغداد آمده و از آن‌جا از راه خسروی و قصر شیرین، کرمانشاه، کنگاور، همدان، قزوین و کرج راهی تهران شده است. پس از چند روزی گذراندن در پایتخت، با همراهان شرکت کننده در جشن هزاره فردوسی با اتومبیل از مسیر فیروزکوه، سمنان، دامغان، شاهرود، سبزوار و نیشابور به مشهد و طوس رفته است. پس از آن، در میان اقامت چند ماهه‌اش در تهران، همراه دوستش کیشیدا Kishida عضو سفارت ژاپن و اینووه نه ایجی Inoue Eiji دانشجوی ژاپنی در ایران چند روزی به اصفهان و یزد و شیراز سفر کرده است. او تصویر و تأثیری را که هر شهر و آبادی برایش داشته شرح داده است:

«در روستای جابون (۱)، بیرون تهران، که کاروان ماشینهای ما ایستاده بود تا چای بنوشیم، یکی از ایرانیها پیشم آمد و گفت: این ده هم اسم مملکت شماست! فکر کردم که درست می‌گوید.» (۲۶) در کرمانشاه «از خواب خوش دوشین که بیدار شدم، سر برداشتم و (از پنجره) نگاهی به کوه کردم.» (۱۴) «هگمتانه، پایتخت قدیم ایران، در جایی بود که امروز همدان است.» (۱۷) «به تهران که رسیدم، مردم و اسب و چارپا

* از سی.ئی.ئی یا که در ترجمه مطالب از متن ژاپنی سفرنامه یاریم کرده است سپاسگزارم.

(بارکشهای دیگر) در خیابان می‌رفتند... ساختمانهای بلند در کنار خیابان و میدان بزرگ شهر به چشم می‌آمد. تهران، پایتخت ایران، شهر بزرگی بود. شاخ و برگ درختان بید میدان در آفتاب غروب برق می‌زد و شاخه‌ها با باد شبانگاه تاب می‌خورد. ساختمان بانک شاهنشاهی با کاشیکاری نما و سر در آن زیبا می‌نمود. در خیابان لاله‌زار موج جمعیت می‌رفت، و ماشینهای زیاد جلوی هتل آستوریا ایستاده بود.» (۲۲-۲۳) در راه خراسان «به قدمگاه رسیدیم که روستای کوچکی است. از بقعه‌ای که جای قدم اسرارآمیزی درباغ آن بود دیدن کردیم. این‌جا درختان کاج بسیار داشت که مرا به یاد ژاپن انداخت.» (۳۱)

در شرح سفر به خراسان نوشته است: «خراسان در فارسی به معنی مکان برآمدن یا سرزدن خورشید است، یا خاستگاه آفتاب.* از خراسان خاطره خوش برایم مانده است و آن‌جا را همیشه با احساس شوق و دل بستگی به یاد می‌آورم.» (۲۵) «نزدیک مشهد، هانری ماسه Henri Massé (ایران‌شناس فرانسوی همسفرم) به من گفت: «اما اکنون درست در وسط قاره آسیا هستیم.» این سخن او برایم معنی‌دار بود و در گوش جانم نشست، یکنواختی سفر را یادم آورد و دلم را از غم و دل‌تنگی دوری از وطن پر کرد.» (۳۱) اما شوق‌آمیزترین سخن او در وصف نیشابور، شهر خیام، است، که درباره آن وصفی جداگانه در یادداشت‌هایش دارد، و در سفرنامه‌اش اشاره‌ای: «نیشابور در دوره ترکان سلجوقی شهری پر رونق بود، اما امروزه آبادی‌ای روستایی است. آرامگاه خیام در صحن بقعه‌ای و نزدیک مزار یکی از عالمان (امامزاده محمد محروق) بود. گفتند که بالای سنگ کوچک مزار خیام پیش از این در انگور بوده، اما اکنون سنگ مرمر چارگوشی روی گور انداخته و فراز آن ستون هرمی چهاربری ساخته‌اند که هر روی آن شعر نوشته است. این ستون چیز تازه درآمده‌ای است و مناسب فضای زیبای بوستان مانند آرامگاه خیام نیست و از گیرایی این‌جا می‌کاهد. نزدیک آرامگاه خیام کمی آسودیم... و به یاد خیام نوشیدیم.» (۳۱)

گردش بیرون شهر

* خراسان به معنی خاستگاه هور (=خور یا خورشید) یا خورآسان است. فخرالدین گرکانی درویش و رامین می‌گوید:

زبان	پهلوی	هر	کار	شناسد	خراسان آن بود کز وی خور آسد
خورآسان	را	بُود	معنی	خورآیان	کجا از وی خور آید سوی ایران

سفارت ژاپن خانه‌ای ییلاقی در شمیران داشت. اعیان تهران همه در دامنه البرزخانه ییلاقی داشتند. (۳۶) بیرون شهر زیاد می‌رفتم. خیابان پهلوی که از جلوی کاخ می‌گذشت زود به بیرون شهر می‌رسید. آنجا مشق سربازها را می‌دیدم. تماشای البرزکوه را از بیرون شهر خوش داشتم. (۳۷)

با ایران‌شناسان مهمان جشن هزاره فردوسی به دیدن بازی چوگان رفتیم... چوگان، بازی اشرفی می‌نمود. در میدان چوگان بیرون تهران، بازیکنان سوار بر اسب، بیباک و پرشور، می‌تاختند و گویهای سفید و سرخ را به چوگان می‌زدند.

انبوهی از زنها، چادر به سر، همراه دختران کوچکشان به تماشای بازی چوگان ایستاده و به شوق و هیجان آمده بودند. دیدن چوگان بازان صحنه‌های رزمی را که در افسانه‌های ایران باستان وصف شده است در ذهنم مجسم کرد. (۳۴)

در ماههایی که در ایران بودم سه بار اسب سوار شدم. اسبهای کشیده اندام و بلندبالای ایران بسیار مشهور است. بر اسب نشستم و سواره بیرون شهر رفتم. اسبی که سوارش بودم خوب و نجیب بود. (۳۹)

دکان و بازار، کوی و خیابان

آشی کاگا از همان کرمانشاه، نخستین شهر ایران که سر راه اوست، به تماشای کوی و بازار می‌رود: «صبحانه خوردم و فلاسکم را از آب گرم پر کردم... پولم را تبدیل کردم. اسکناسهایی که به من دادند بوی تند روغن گوسفندی (کرمانشاهی) می‌داد. سکه‌ها یک رویش نقش شیر و خورشید داشت... پس از آن به تماشای شهر رفتم. این ناحیه سردسیر می‌نمود. در دکان قصابی شقه‌های خون‌گرفته گوسفند را آویخته بودند. در خشکبار فروشی، انجیر خشک به نخ کشیده آویزان کرده و سینی بزرگی از آجیل، از پسته و قیسی و تخم هندوانه، گذاشته بودند. به یک نانوايي (سنگکی) سر زدم که داشتند در تنوری که کف آن از سنگریزه داغ پر شده بود نان می‌پختند... ترازوی بزرگی از سقف آویخته بود. آهنگری را دیدم که داشت با دم آهنگری کار می‌کرد. دکانهای دیدنی زیاد و گونه‌گون بود... به دکانی هم که دنگ دنگ کوفتن چیزی از آنجا به گوش می‌آمد سرک کشیدم. پیرمردی موحنایی به زه دستگاهی که به کمان فلزی بزرگی مانند بود (= کمان حلاجی) می‌کوفت و پنبه می‌زد. این منظره به پنبه زدن و حلاجی پنبه‌فروشان در ژاپن مانند بود.» (۱۵)

«شنیده بودم که تهران گذرهای پر پیچ و خم دارد. به این‌جا که آمدم دیدم که ساختمانهای تازه به سبک اروپا در شمال شهر ساخته‌اند، هر چند که کوچه‌های پیچ در

بیچ در جنوب تهران برجای بود... در خیابانها درشکه وسیله آمدوشد بود، و از حرکت چرخهای آن بر سنگفرش خیابان آهنگ زیبایی به گوش می‌آمد.

«حدود ده ماه در تهران بودم. این‌جا نخست پیش آقای دکتر «ک» * عضو سفارت ژاپن ماندم، اما پس از آن که همسر او از ژاپن پیش شوهرش آمد، رفتم و نزد یک خانواده ایرانی اتاق گرفتم.» (۳۲).

«به زندگی در تهران خو گرفتم. کلاه مشکی پهلوی سرم می‌گذاشتم و گشتی در بازار می‌زدم. به خیابانهای استانبول و لاله‌زار می‌رفتم، که گردشگاه مردم بود. از هرگونه دکانی آن‌جا بود: شیرینی فروشی، سیگارفروشی، عتیقه فروشی... سر در مغازه‌ها به چهار زبان نوشته شده بود: فارسی، ارمنی، روسی و انگلیسی. قهوه‌خانه‌ها هم در این خیابانها بود. در این‌جا موسیقی ایرانی مترنم بود و از شنیدن آن لذت می‌بردم. موسیقی به ما آرامی و شادی می‌داد و به کسب و کار صاحب قهوه‌خانه رونق. تنباکو و توتون از بهترین برگهای توتون محصول ترکیه و بسیار مطبوع بود. توتون هر سیگار فروشی طعم دیگر داشت. توتون و تنباکو از انحصارهای دولتی بود.» (۳۷)

«نزدیک بهار و نوروز، بازار پر از مردمی بود که به خرید آمده بودند. خانمهای جوان که چادر سیاه به‌سر داشتند همراه با خدمتکارشان سوار بر درشکه به بازار می‌رفتند. خیابان لاله‌زار پر از مردم می‌شد. خانمهای جوان چادر به‌سر در این خیابان گردش و خرید می‌کردند. نوروز ایران در آغاز بهار است نه در فصل سرما (مانند ژانویه فرنگیها، که ژانویه هم این هنگام را سال نو می‌گیرند.) (۴۱)

«فروشنده‌های دوره گرد هم بودند. میوه را روستاییان پشت خر بار می‌کردند و به شهر می‌آوردند و توی گذر فریاد می‌کردند و در تعریف کالای خودشان بلند می‌گفتند: «ببرین!... میوه اعلا دارم!» خوشم می‌آمد که از پنجره اتاقم این فروشنده‌های دوره گرد را نگاه کنم. احساسی به من دست می‌داد که پنداری در محله یوشیکی‌چو Yoshiki-cho توکیو هشتم.» (۳۴)

بازار و بازاریان

بازار در خیابان ناصریه و از خانه‌ام دور بود، اما زیاد به آن‌جا می‌رفتم. هر بار که راهم به بازار می‌افتاد جمعیت در آن‌جا موج می‌زد. بازار منظره و حال و هوای

* کسی که آشی‌کاگا در چند ماه نخست اقامتش در تهران نزد او ماند، دکتر کیشیدا آکی هیتو Dr. Kishida

«کان کوه با» Kan-kō-ka (بازار محلی ژاپن) در دوره میجی Meiji (سالهای پادشاهی امپراتور میجی از ۱۸۶۷ تا ۱۹۱۲) را در یادم زنده می‌کرد.» (۳۷)

«در بازار دکانهای بسیار کنار هم بود. این جا چندین چارسوق داشت، و گذرهای که می‌پیچید و به بیرون بازار می‌رفت. همه چیز بازار برایم تازه و دیدنی بود. مغازه‌های نقره‌کاری و قالی‌فروشی برایم گیرایی بسیار داشت. فرش فروش قالی بزرگ و زیبای ایرانی را از دکان بیرون می‌آورد و در گذر پهن می‌کرد تا به خریدار نشان بدهد. در بازار دکانهای هر راسته یک‌گونه کالا می‌فروشدند. وقتی که به دکانی می‌رفتم (و چیزی را پسند می‌کردم) و چانه‌زدن سر قیمت شروع می‌شد، دکاندار کناری که صدا یمان را می‌شنید نزدیک می‌آمد و نگاهم می‌کرد و چشمکی می‌زد، یعنی که «زود به دکان ما بیایید!» بالا گفتن قیمت و راه چانه گذاشتن رسم و راه کسب بازاریان است. چانه‌زدن سر قیمت وقت زیاد می‌گرفت، اما با این کار می‌شد به قیمت منصفانه‌ای رسید. هر بار که به بازار می‌رفتم نصف روزم در آن جا می‌گذشت. از خرید کردن در بازار خوشم می‌آمد، زیرا که این جا حال و هوای شرقی را نگاهداشته و گوشه‌ای از دنیای قدیم است.» «در ژاپن هر جنس برجسب قیمت دارد، و فقط کسب و کار در میان است. اما بازار ایران چیز دیگری ست، دنیایی بسیار گیرا که دلی گرم در آن می‌تپد.»

«با یکی از بازاریها دوست شده بودم، و هرگاه که از جلوی دکانش می‌گذشتم تا مرا می‌دید می‌گفت: «بفرماید چایی میل کنید!» یک روز همین که مرا دید خواهش کرد که کمی بمانم، و رفت و صرافانی را با خودش آورد. آن صراف سه اسکناس نشانم داد، که نمی‌دانست مال کجاست و از چه دوره‌ای، و از من پرسید که آیا می‌دانم این پول چه کشوری ست، و آیا هنوز رایج است و می‌شود خرج کرد؟ همین که پولها را دیدم دانستم که اسکناسهای قدیم چین است. نمی‌دانستم این اسکناسها را چه کسی این جا آورده است. این اسکناسها می‌بایست راهی دراز با کاروان و بر پشت شتران را طی کرده و از چین به ایران رسیده باشد. این پیشامد برایم شگفتی‌انگیز بود، و رویدادهای تاریخی در مشرق زمین را که در نوجوانیم در مدرسه خوانده بودم در یادم زنده کرد.» (۲۸)

بازار را بهتر است صبح یا سرشب بروید. صبحها میان ساعت ۹ و ۱۰ ستون زیبایی از آفتاب از روزنه سقف بازار به درون می‌تابد، و بازاریها گذر و سراها را آب پاشیده‌اند. بازار در این ساعت حال و هوایی دارد که در روزهای داغ تابستان آن جا احساس خنکی می‌کردم. سرشب که می‌شود چراغهای نفت‌سوز را روشن می‌کنند، و در

نور این چراغها بازار منظره‌ای گیرا می‌یابد. از مسجد نزدیک بازار بانگ خوش اذان به گوش می‌آید. آوای اذان برایم دلنشین و گوش‌نواز بود. شب بازار برایم گیرایی بسیار داشت، و پنداری که در گوش جانم می‌گفت که ایران و مردم آن چیزی یگانه دارند که به زندگی ایران معنی می‌دهد.» (۳۹)

جاذبه‌ها

گره و قالی ایران

«یکی از چیزها که ایران به آن شناخته می‌شود گره‌ای ایرانی‌ست. پیداست که ایرانیها گره را دوست می‌دارند. در ایران گره‌های نژاده و زیبا با موی سیاه براق و چشمانی با مردمک طلایی و درخشان دیدم. ایرانیها سگ دوست ندارند و گاهی کسی را که ناسزا می‌گویند «پدرسگ» می‌خوانند.

در ایران گوسفند پرورش می‌دهند که از پشم آن قالیهای زیبای ایرانی بافته می‌شود. بهترین پشم گوسفند در کرمان به دست می‌آید و بهترین رنگهای قالی از کاشان بود. طرح و نقشه‌های قالی زیاد و متنوع است و مال جاهای گوناگون ایران. ایرانیها با دیدن فرشی می‌توانند بگویند که بافته کجاست. فرش هر ناحیه ویژگی خود را دارد. خانه خشت و گلی ایرانی که فرش تویش نباشد، زیبایی و آراستگی ندارد.» (۳۹)

«(برای مهمانی جشن هزاره فردوسی که به کاخ گلستان رفتم) قالیهای ایرانی بسیار زیبا و خوش نقش و نگار بر کف تالار دیدم. مسحور زیبایی این قالیها شده بودم و چشم از آن برنمی‌داشتم.» (۲۵)

حمام و کیسه کش

«به گرمابه‌ای در خیابان سعدی که حمامیش ارمنی بود می‌رفتم. از پله‌ها که پایین می‌رفتم راهرویی بود که دوسویس حمامهای خصوصی (نمره) داشت. در نمره‌ها از پشت بسته و چفت می‌شد. هر نمره رختکن و جای دوش جدا داشت.

«با تعجب دیدم که مردی در حمام کارش این است که چرک تن مشتریان را بگیرد، درست مانند «سانسوک» Sānsuke در ژاپن. مرد دلاک که تن مرا کیسه و لیف کشید جامه‌ای ننوشیده و برهنه بود، و کیسه‌ای برای چرک گرفتن، که در ژاپن «آکاتوری» Ākatori می‌گویم، با خود داشت.» (۳۵) «رفتن به حمام خستگی را از تن بیرون می‌کرد و حال نشاطی به من می‌داد. غروب که از حمام بیرون می‌آمدم درشکه

می گرفتم و به خانه برمی گشتم.» (۳۶)

چای و خوردنیهای ایران

برای آشی کاگا چای داغ در هوای خشک ایران پس از خستگی روز خوشگوار و آرام بخش است: «در خانقین ماشین ما در تعمیرگاهی ایستاد و روغن عوض کرد. در این فاصله صاحب دکان برایم که در ماشین نشسته بودم چای آورد. در این هوای خشک و داغ، این چای خیلی مزه کرد و خستگی را از تنم درآورد.» (۱۰) «به روستای کرد رسیدیم... روی تخت چایخانه دراز کشیدم و به شاخ و برگ انبوه و موج درختان و آسمان بلند آبی چشم دوختم. صدای قهوه‌چی که بلند گفت «چای!» مرا به خود آورد. تند برخاستم و چای خوردم. گوارا و دلچسب بود و مرا سر حال آورد. راننده ایرانی که پاهایش را در آب خنک حوض گذاشته بود قلیان خواست و سرگرم کشیدن آن شد. در این میان نگاهی به سویم کرد و گفت: «بفرماید! و پُکی به قلیان بزنید!» (۱۲)

در تهران «چون آب آشامیدنی در [آب انبار] خانه‌ها سالم و بهداشتی نبود، آب خوراکیم را می‌دادم از باغ سفارت انگلیس می‌آوردند.» (۳۴)

«(در مدتی که در خانه کیشیدا عضو سفارت ژاپن بودم) نوکر خانه که ایرانی بود برایم کباب درست می‌کرد. خوردن نان سفید را با کباب یا با خاویار دوست داشتم.» (۳۴)

«خانم خانه‌ای که در آن‌جا اتاق گرفته بودم برایم چلو می‌پخت. برنج ایران در مازندران بار می‌آید و دانه بلند و بسیار خوش طعم است. برنج را که آن خانم دم می‌کرد، دم‌کنی روی دیگ می‌گذاشت. برایم زعفران پلو با گوشت یا با خورش از گوشت گوسفند درست می‌کرد، و آش هم می‌داد که کمی ترش مزه بود. هر غذایی که آن خانم آماده می‌کرد مطبوع بود.» (۴۲)

«میوه هم در ایران فراوان بود. انار ایران خیلی درشت بود، به اندازه سر یک نوزاد، و بسیار خوش طعم و شیرین.» (۳۴)

فارسی، موسیقی ایران و خوشنویسی

«نزد خانمی که در خانه‌اش منزل گرفته بودم فارسی می‌آموختم. داستان رستم و تهمین (بخشی از رستم و سهراب) از شاهنامه فردوسی را پیش او خواندم. خیال می‌کنم که آهنگ تلفظ فارسی به فرانسه مانند است، و آن چنان لطیف و زیبا.» (۴۱)

«گاهی که آن خانم خلق خوش داشت و سر حال بود از او می‌خواستم که تصنیف و ترانه فارسی یادم بدهد. ترانه و موسیقی ایرانی شنیدنش خوش بود، اما یادگرفتنش

بی‌اندازه دشوار، و خوب شد که زود از سر این هوس گذشتم. موسیقی ایرانی نغمه و آهنگ مخصوص دارد، و از موسیقی عربی اثر پذیرفته است.» (۴۲)

«پدر خانم صاحبخانه‌ام خوشنویس معروفی بود که اکنون کارهای خطاطی دربار به او رجوع می‌شد، و می‌گفتند که در سالهای فعالتر زندگیش شهرت بیشتری داشته است.» «از اهمیت و ارزشی که جامعه و مردم ایران به خوشنویسی می‌دهند پیداست که ذوق و فرهنگ ایرانی تا چه اندازه به این مایه تمدن نزد چینی‌ها و ژاپنی‌ها نزدیک است.»

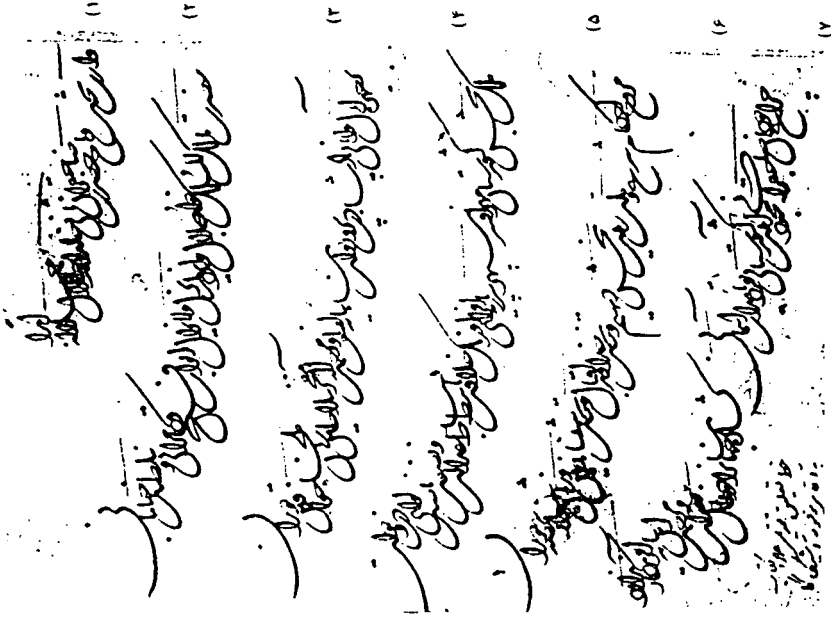
«پدر خطاط آن خانم، کاغذ را بر زانویش می‌گذاشت و قلم نئی را که خود تراشیده بود با گردش نوک انگشتان به آرامی و با حوصله روی صفحه می‌لفزاند... او از سست شدن پنجه و کاستی گرفتن مهارتش شکوه داشت. این پدر خطاط گاهی به خانه دخترش (صاحبخانه من) سر می‌زد، و در این فرصتها بود که او را می‌دیدم.»* (۴۱)

چراغ نفتی و یاد کودکی

روشنایی چراغ نفت‌سوز در شامگاه شهرهای کوچک و روستاهای ایران یاد روزگار کودکی را در دل این مسافر ژاپنی زنده می‌کند: «در کرمانشاه در مسافرخانه کوچکی منزل گرفتم که اتاقهایش فقط تخت باریکی داشت و چراغ لامپایی، از همانها که وقتی که کوچک و شاگرد مدرسه بودم در روشنائیش درس می‌خواندم.» (۱۳)

در مسافرخانه همدان، «داشتم چای می‌خوردم که باستان‌شناسان فرانسوی که در راه دیده بودم رسیدند... شامان را درنور چراغ نفتی خوردیم.» (۱۹) (به تهران که رسیدم) در حیاط هتل و در روشنایی چراغ زنبوری شامم را خوردم. این چراغ بهتر از گردسوز و لامپا بود.» (۲۳) در تهران «خانه‌ای که در آنجا منزل گرفتم برق نداشت و چراغ نفتی روشن می‌کردم. شاگرد مدرسه که بودم حباب چراغ را [هر روز] پاک می‌کردم، و شبها در نور چراغ نفتی درس می‌خواندم. زندگی تهران مرا به یاد سالهای کودکیم انداخت، و حس کردم که به روزگار میجی Meiji (دوره پادشاهی امپراتور میجی، سالهای ۱۹۱۲ تا ۱۹۶۷) در ژاپن بازگشته‌ام. از کتاب خواندن در روشنایی چراغ نفتی خوشم می‌آمد. چراغ نفتی در سرمای زمستان جدا از روشن کردن اتاق، مرا هم گرم

* عکس یکی از قطعه‌های هدیه شده از عمادالکتاب به آشی‌کاگا با متن‌خوانی آن در این مقاله از نظر خوانندگان می‌آید. از دوستم آقای سه‌کی یوشی فونسا محقق بخش شرقی کتابخانه کنگره ژاپن که در تهیه این عکس یارم کردند، سپاسگزارم.



- (۱) واردت تخت و تاج حضرت ماحیفران تانی خلدالله مُلک و جَلّ جلاله ابداً
- (۲) حضرت ملک المظفر دوالخلال و ایرو لم یزل و لا یروال ابواب فتح و کامرانی و سلطنت جهانبانی
- (۳) سر چهرة آمال و امانی پادشاه دین پرور دولت پناه سایه لطف و مرحمت اله مُفخر سلاطین و مُلجاً خواقین دوزان
- (۴) مُلک بخش کُشورستان پهر افسر سپهر سمر پایه افزای اورنگِ خلافت باسط ساط عدالت و نصفت ناصب لوی دین و دولت
- (۵) مروج احکام نزع و ملت زینت بخش دینهم و تخت خداوند اقبال و بخت شهنشاه زمین و زمان شهوار عزمه دوران
- (۶) چراغ دومان ماحیفرانی مجبور آئین کُشورستانی مُرتد بنیابیدات آسانی کشاده جهانیا سزا در ظلّ فضیلت و مرحمت این سایه آفریدگار بداراد
- (۷) خط تسلیم تقدیمی عمادالکتاب به آقای پرفسور آشیکا

یکی از قطعه‌های هدیه شده از عمادالکتاب به آشی کاگا

نگه‌میداشت. هم نور داشت و هم گرما و چیز مفیدی بود. اما اتاق که گرم می‌شد هوا سنگین و تیره می‌شد و می‌بایست پنجره را باز کنیم تا هوای اتاق تازه شود.» (۳۶)

«در بازار، سر شب چراغهای نفت‌سوز را روشن می‌کنند، و بازار در نور این چراغها منظره‌ای گیرا دارد.» (۳۹)

«زمستان که شد در تهران برف می‌بارید و هوا خیلی سرد بود... مردم، کوچه و خیابان را برف‌روبی می‌کردند، و برف روی بامها را هم می‌بایست بروبند که کار بسیار خطرناکی بود. ایرانیها کرسیهای خیلی بزرگ می‌گذاشتند (در مقایسه با کرسیهای کوچکتر ژاپنی) و دور کرسی شراب و انار می‌خوردند. می‌شود زیر کرسی هم خوابید. کرسی در زمستان خوب به کار می‌آید. من در زمستان بخاری نفتی روشن می‌کردم و توی خانه جوراب پشمی و پوستین می‌پوشیدم.» (۴۰)

مردم ایران

دوستان ایرانیم

«یکی از اشنایان ایرانیم مرا به دکتر (رضازاده) شفق معرفی کرد. هفته‌ای یک بار پیش دکتر شفق می‌رفتم و پیش او زبان فارسی میانه می‌خواندم. خانه‌اش نزدیک بهارستان بود. ازدواج نکرده بود و در این خانه با دو نوکرش زندگی می‌کرد. او مدتی در برلین و استانبول گذرانده بود و فلسفه اسلامی و ادبیات خوانده بود. دکتر شفق میان مردم رده بالا بسیار محبوب بود.

«هفته‌ای دو روز هم پیش ایرانی دیگری می‌رفتم و از او ترکی یاد می‌گرفتم. او نیز مردی بسیار دانشمند بود، و پیدا بود که زندگی راحتی دارد. در آن ماهها که برای درس خواندن نزد او می‌رفتم کاری نداشت و وقت خود را در خانه می‌گذرانده. تازه از تعقیب و بازداشت دادسرا به اتهام رشوه‌گیری آزاد و بیکار و خانه‌نشین شده بود. خوب نمی‌دانستم بر او چه گذشته است.»

نام من «عاشق آقا» است

«دوستان ایرانیم به من «عاشق آقا» نام داده بودند، پس نامم برای ایرانیها ساده شده بود و آن را آسان تلفظ می‌کردند. یاد گرفتن نامهای خارجی برای مردم سخت است، اما ایرانیها نام مرا خوب به یاد می‌سپردند. یک بار دوستی فرانسوی به من گفته بود که آهنگ نام «آشی گاگا» به صدای عطسه می‌ماند، و خنده‌دار است. این فرانسوی با من شوخی می‌کرد. به او گفتم بهتر است دایرةالمعارف را نگاه کند و پیشینه نام مرا

بررسد. از آن پس او مرا «شوگون» shogun می‌خواند (به نام نیاگانم که شوگون یا فرمانروای لشکری ژاپن بودند).» (۳۵)

راننده و پاسبان

راننده نمود و نمادی از مردم عادی ایران است و پاسبان، که در شهرها حاضر و ناظر است، نشانه حکومت رضاشاهی.

«ماشینی که قرار بود با آن (از بغداد) به تهران بروم راننده اش ایرانی بود و کلاه پهلوی مشکی به سر داشت. راننده ایرانی جز فارسی نمی‌دانست و عربی نمی‌فهمید و بیسواد بود. جوانی ۲۵ یا ۲۶ ساله می‌نمود، سیبلی برپشت لب، پوستی سفید و چشمهایی چون عقاب داشت. (۹) «این راننده (با دیگران) نرم رفتار و مهربان نبود، اما راننده در جامعه و میان مردم ایران شأنی دارد، و به او در جای کسی از اهل فن که در ماشین سررشته دارد احترام می‌گذارند.» (۲۰) «راننده ایرانی هم که مرا با همسفرانم (کریستنسن Arthur Christensen دانمارکی و هانری ماسه Henri Massé فرانسوی) به خراسان می‌برد، کلاه پهلوی مشکی بر سر داشت.» (۲۵)

«پاسبانهای ایرانی هم متکبر بودند و خودشان را می‌گرفتند و آدم مهمی می‌دانستند. آنها فقط بلد بودند که از کیسه دولت لباسهای آراسته با دکمه‌های طلایی بپوشند و تپانچه ببندند و سر و پزشان را درست کنند. پاسبانها در دل مردم هراس می‌انداختند و سخنان تهدیدآمیز می‌گفتند و از مردم نسق می‌گرفتند. آنها برازنده می‌نمودند، اما فقط خوش‌ظاهر بودند. با خودم فکر کردم که پاسبان گشت مثل چوپان است که همه روز پرسه می‌زند و کاری ندارد که بکند.» (۲۰) (به تهران که رسیدم) در میدان شهر مردم و اسب چارپا می‌رفتند. پاسبانی در گوشه خیابان ایستاده بود. این‌جا میدان تویخانه بود.» (۳۷)

نشانه‌های قدرت

(در سفر به خراسان) «در آبادیهای میان راه بجه‌هایی با جامه زنده که چوبدست با خود داشتند و پیرمردهای ریش‌حنایی پیش چشم می‌آمدند. آنها به ما و ماشینها خیره می‌شدند و با خود فکر می‌کردند که چرا این سر صبح این اتومبیلها از میان ده می‌گذرد.» (۲۶) «فیروزکوه هم روستای خشت و گلی کوچکی بود میان خاره سنگ کوه. مردم ایستاده بودند و ماشینهای کاروان ما را نگاه می‌کردند. سر در هر خانه پرچم ایران را که به سه رنگ سبز و سفید و سرخ است زده بودند. دکانها را آذین بسته و بر بالا و نمای آن فرش آویخته بودند. چند تا از دکانها روی این قالیها آینه زده بودند.

فکر کردم که این نمایش و آذین‌بندی را در راهمان تا مشهد همه‌جا خواهیم دید، زیرا که رضاشاه از این مسیر می‌گذشت و روستاییان می‌بایست با آراستن سر در خانه‌ها و دکانها او را خوشامد بگویند.» (۲۷) در شاهرود هم «سر در و دیوار خانه‌ها را قالی کوبیده و آینه آویخته و با چراغهای کوچک زینت کرده بودند.» (۲۹)

«فروغی نخست وزیر ما را به شام مجلی در تالار معروف نمایش جواهر کاخ گلستان مهمان کرد... صندلی جواهرنشان بسیار زیبایی در جای بلندی نهاده بود... این اریکه مرصع می‌تواند مظهر قدرت و شوکت باشد و نیز (به تعبیر ما ژاپنی‌ها) بهترین و خواستنی‌ترین چیزی که بشر آرزویش را دارد.» (۲۴)

(در سفر به مشهد) «جاده‌ای که در آن می‌رفتیم خوب و وسیع بود، و یکی از کارهای ساختمانی و عمرانی رضاشاه. این بار (برخلاف مسیر بغداد - تهران) در ماشین خوبی سوار بودیم که تکان نداشت و جاده هم بی‌دست‌انداز بود و خیلی راحت بودم. توجه مخصوص رضاشاه به این مراسم و سفرش به خراسان، دست اندرکاران را واداشته بود که نهایت کوشششان را برای مرتب داشتن کارها و وسایل بکنند.» (۲۶)

«در آغاز این سال (خورشیدی، ۱۳۱۴) که من در ایران بودم نام ایران (در زبانهای دیگر) از پرشیا Persia به ایران تغییر پیدا کرد. دولت ایران از همه جهان خواست که از آن پس به جای «پرشیا» نام «ایران» را به کار ببرند.» (۴۱)

مردان و زنان

«در ایران مردان چند زن می‌گیرند... مردهای ایرانی می‌خواهند که دخترهای جوان به همسری بگیرند، و حس حسادت ناموسی شدیدی هم دارند. با مردی ایرانی آشنا بودم که هر وقت با هم به مهمانی می‌رفتیم سخت مراقب همسرش بود. مردان خانواده‌دار ایران همسرشان را به این‌گونه مهمانها نمی‌برند.* در مهمانیهایی که من می‌رفتم گاه می‌شد که فقط مردها بودند که در مجلس دور هم می‌آمدند و به صحبت می‌نشستند.» (۳۳)

«مردی ایرانی که پیشش ترکی می‌خواندم همیشه با خوشرویی پذیرایم می‌شد. همسرش زنی ریزنقش و زیبا و خوش‌محضر بود، اما شوهر در کار او خیلی احتیاط داشت و من که آن‌جا بودم مدام مراقب او بود، و هرگاه که با خانمش حرف می‌زدم مرا زیر

* مهدیقلی هدایت (مخبرالسلطنه) در خاطرات و خطرات (تهران، ۱۳۴۴، ص ۴۱۷) می‌نویسد: «آنچه اجباری

بود به جای خود، مردان بی‌ناموس و متملقان چاپلوس زنهای خودشان را به مجالس رقص بردند و به الدنگها سپردند.»

چشم داشت و آنی از ما دور نمی‌شد.» (۳۵)

«تصویری از زندهای زیبای بغداد که پیراهن حریر در بر و صورتی چون قرص ماه دارند در خیال داشتم، اما چنین زیبارویی در کوی و بازار ندیدم.» (۸)

«دربار و شاه قاجار (در روزگار خود) قصر ییلاقی در شمیران داشت، و آنجا زنان حرم در اندرونی و پشت دیوارهای سنگی به سر می‌بردند. از دروازه حرم سخت مراقبت می‌شد. من از این دروازه به درون رفتم... باغی پر درخت بود... هر سوی بنا سه اتاق جداگانه داشت... آبی زلال در جویی از کاشیهای آبی‌رنگ می‌رفت و به حوضی مرمری می‌ریخت... (هرشب) زیبارویان حرم با هم در جنگ و رقابت بودند تا آن شب همخوابه شاه باشند. اما اکنون سایه‌ای هم از آن زنان زیبا در این باغ و قصر نیست، و فقط نور ماه است که بر آن می‌تابد.» (۳۷)

خوی و هنس مردم ایران

«رفتار مأموران گمرک خانقین خیلی خشک و مقرراتی بود.» (۱۰) به گمرک خسروی که رسیدم... کارها به خوبی و بی‌دشواری به انجام رسید. دعوتنامه‌ای که از دولت ایران برای جشن هزاره فردوسی داشتم نشان دادم، و رئیس گمرک مهربانی و یاری فراوان نمود. این نخستین خاطره من از ایران بسیار خوب بود و بسی بهتر از تجربه‌ای که در عراق داشتم.» (۱۱)

«(از قصر شیرین) روانه شدیم تا از رشته کوههای زاگرس بگذریم... این‌جا باد خنک می‌وزید و آسمان پاک و صاف بود و بسیار زیبا می‌نمود. دورنمایی بدیع پیش چشم بود. راننده ماشین گفت: «آقا! ایران جای خیلی خیلی خوبی‌ست. ببینید چه نسیم خنکی می‌آید! تهران خیلی بهتر از بغداد است.» او ایرانی بود و خوشحال از این که همراه من از بغداد به کشورش باز می‌گردد.» (۱۱)

«در تهران آقای «ک» (کشیدا پزشک سفارت ژاپن) نوکر ایرانی داشت که کار آشپزی و سرایداری می‌کرد. اهل شمیران بود و هرگز پایش را از تهران بیرون نگذاشته بود. همیشه به من می‌گفت: «خواهش می‌کنم که مرا با خودتان به ژاپن ببرید! خیلی دلم می‌خواهد که یک بار هم که شده دریا را ببینم.» او نزد دوستان و آشنایان در واقع صورت خود را با سیلی سرخ نگاه می‌داشت.» (۳۳)

«خانه آقای «ک» در خیابان پاریس بود. موجر این خانه در همان نزدیکی منزل داشت. سرگرمی او جمع کردن سنگواره بود. روزی مرا دید و گفت: «نمونه‌هایی از سنگواره برایتان می‌آورم.» او مردی بسیار خوش‌برخورد و معاشرتی به نظر می‌رسید. اما

به این قولش وفا نکرد. به نظرم آمد که باید آدمی سهل‌انگار و ابن‌الوقت باشد. اگر یک ایرانی می‌گفت: «فردا شما را می‌بینم» یا «فردا پیشتان می‌آیم»، می‌دانستم که حرفش جدی نیست و نمی‌شود آن را باور کرد.» (۳۳)

«در ایران تعدد زوجات هست، و نیز مردهای ایرانی عادتاً به تریاک کشیدن دارند. زنا هم وجود دارد. مردها که تریاک می‌کشند مدتی همچون مرده می‌نمایند و چیزی حالیشان نیست.» (۳۳)

«سحرگاه یک روز پائیزی که راهی خراسان شدیم آمدوشد مردم و چارپایان باربر در خیابان دیده می‌شد. شنیده بودم ایرانیها عادت به سحرخیزی دارند و شب هم زود می‌خوابند.»

ایران، سرزمین آب و باغ و بیابان

تصویر ایران

در وصف ایران و زیبایی و گیرایی زمین و طبیعت آن، آشی کاگا به شاعری خیال‌پرداز می‌ماند که عظمت و جاذبه‌های طبیعی و نمودهای زیبا و دل‌انگیز این سرزمین جادویی او را افسون کرده، و شیفته و دل‌باخته، کوشیده است تا آن را به قلم آورد. او تصویرهای شعری و وصف جلوه‌های زیبای طبیعت را که در شعر ژاپن آمده، مانند ماه پائیز و شکوفه و گل، همراه با مناظری که مسافری دانش‌پژوه و صاحب‌دل از دیگر سوی شرق از سرزمین افسانه‌ای ایران پیش چشم داشته است. و بدین جهت در جای‌جای سفرنامه و یادداشت‌هایش با شوق و شیدایی از کوه، آب و جویبار، آسمان و ماه، درخت و شکوفه و گل ایران سخن گفته است.

**

اینک که با گوشه‌هایی از «سفرنامه ایران» آشی کاگا، مربوط به مسافرت او در سالهای ۱۹۳۴ و ۱۹۳۵، آشنا شدیم، بد نیست بخشهایی از دو مقاله دیگر وی را نیز که در سالهای ۱۹۶۵ و ۱۹۷۰ نوشته و در آنها به ایران اشاراتی دارد نیز از نظر بگذرانیم:

آسیا در برابر تجدد: نمونه ایران

من در سالهای ۱۹۳۴-۱۹۳۵ برای مدت ده ماه در ایران بودم، و باز در سال ۱۹۶۵ از ایران دیدن کردم. ایران در فاصله این سی سال عوض شده بود، چنان که در تهران از

کوچه و گذرهای کج و پر پیچ و خم قدیم کمتر مانده بود، خیابانهای پهن اسفالتی که در کنارش درختکاری داشت ساخته شده، و ساختمانهای طرز اروپایی زیاد بنا شده بود. لباس مردم هم به طرز اروپایی درآمده بود. سی سال پیش، زنها همه چادر به سر داشتند، اما اکنون (در سال ۱۹۶۵) چنین نبود، و خانمهای جوان با دامن کوتاه در خیابانها دیده می‌شدند. اما این نماد و نمودها به معنی تجدد کشور و ملتی نیست.

ایران در این سالها دارای قانون اساسی و مجلس قانونگذاری و ارتش امروزی است. اما اینها همه رویه و پیرایه است، و ایران هنوز علم جدید را (که همانا جوهر اصلی است) در اختیار ندارد. علم جدید در اروپا برخاست. این مایه در قرون میانه و در دنیای مسیحی پرورده شده و در معارضه (با کلیسا) بار آمده بود. از عصر رنسانس Renaissance و پس از آن که علم جدید با این نهضت پدید آمد، دین و علم در جدال با هم بوده‌اند. این تعارض (تجددخواهی علم و سنت‌گرایی دین) خاص ایران و اسلام نبوده است، اما در ایران (چنان که در اروپا واقع شد)، تجدد و دین هنوز با هم کنار نیامده و به سازش و تساهل نرسیده‌اند.

احوال ایران با این گونه تجدد اروپایی سازگار نیست. و مملکت تا بلند هم که مردم دین بودایی دارند حال چنین است. رسم و راه امروزه زندگی ایرانیان بیشتر از دین مایه گرفته و اثر پذیرفته، و نفوذ دین در این جا بیش از آن است که در ممالک اروپایی یا در کشور ما (ژاپن) هست. طرز فکر ایرانیها و شیوه و رویه زندگی آنها با تجدد ما ژاپنی‌ها همسویی ندارد. علوم (جدید) در دنیای مسیحی پدید آمد. مدت زیادی طول خواهد کشید تا ایرانیها علوم جدید را با زندگانی متعارف خود مانوس کنند. بیش از هر چیز باید با مسائل اعتقادی که سدی در راه پذیرش و تجانس با علوم جدید است برآیند و راه‌حلی برای این دشواری پیدا کنند.*

ایران و مدرنیزاسیون

من سی سال پیش هم (در سال ۱۹۳۵) به ایران رفته بودم و اکنون که امروز (سال ۱۹۶۵) را با اوضاع آن روزگار مقایسه می‌کنم می‌بینم که جامعه ایران در اساس تغییری نکرده است. به هر حال، این دریافت و نظر من است. چنین پیداست که این وضع در

* از یادنامه آشی کاگا، ج ۳، صص ۶۱۵-۶۱۹. پیداست که این مقاله را آشی کاگا پس از سفر دوم خود به ایران در سال ۱۹۶۵ نوشته است.

ممالک شرقی عمومیت دارد. خیال می‌کنم که در این کشورها جامعه باید خود را از قید و تسلط و تعبد دینی آزاد بکند. اما برای این جوامع دریافتن افکار نو و در پیش گرفتن شیوهٔ آزاداندیشی کار آسانی نیست. باید توجه داشت که شرقیان جامعه‌ای سخت پایبند مذهب دارند، و همین سنت آنها را ناخودآگاه به مقاومت در برابر تجدد و علوم جدید وامی‌دارد. بدین سان آیین اعتقادی سدی در برابر تجدد می‌شود.

در این وضع چاره چیست و شرقیان چه می‌توانند بکنند؟ به گمان من چارهٔ کار در آموزش نوین است، که به صورتی متوازن راه را به روی علوم جدید باز کند. در دورهٔ رضاشاه شیوهٔ آموزش نوین رایج شد و به جای مدرسه‌ها یا مکتبهای قدیم که شبیه تهرراگویا *Teragoya** در ژاپن بود، آموزش به الگوی غربی معمول شد. در این سی سال گذشته (از سال ۱۹۳۵) مدارس ایران در میان ممالک خاورمیانه و آسیا توسعهٔ بیشتری یافته است، و امروزه در نتیجهٔ این رونق نه تنها سطح دانش بالاتر رفته، که اخلاقیات و روابط اجتماعی هم بهتر شده است. این حقیقت را با دو سفرم به ایران (و مقایسهٔ احوال و ملاحظهٔ تغییرها) دریافته‌ام. دانستم که به تدریج نتایج خوبی از ترویج شیوهٔ نوین آموزش در ایران گرفته‌اند.

امید و انتظارم این است که ایرانیان نیز مانند ژاپنی‌ها الگوی مناسب خود را از تجدد (مدرنیزاسیون) پیدا کنند.* *
بخش زبان فارسی، دانشگاه مطالعات خارجی اوزاکا، ژاپن

* تهرراگویا، مدرسه‌های قدیم ژاپن در دورهٔ ادو Edo (سالهای ۱۶۰۰ تا ۱۸۶۷)، پیش از تجدد این کشور بود. شبیه مکتبها و مدارس قدیم ایران، که بیشتر فرزندان بزرگان و اشراف به آن راه داشتند.
* * نقل شده از مقالهٔ آشی کاگا دربارهٔ «ایران و مدرنیزاسیون» در نخستین شمارهٔ «بون می آجیا» *Bun Mei Ajia* (مجلهٔ تحقیقات آسیایی)، سال ۱۹۷۰.

جنبش حروفیه

بررسی منابع و مآخذ و تحقیقات جدید*

(۱)

مقدمه

سلطهٔ تیمور بر ایران (۷۷۰-۸۰۷ / ۱۳۶۸-۱۴۰۴) علاوه بر تأثیرات سیاسی، در عرصهٔ اجتماعی و مذهبی نیز شرایط جدیدی به وجود آورد:

تصوف - که از اوایل قرن هشتم هجری / چهاردهم میلادی نیروی تازه‌ای یافته بود - در زمان تیمور مورد توجه بسیار قرار گرفت، زیرا او به شیوخ صوفیه احترام و عنایت خاص داشت و در توسعهٔ خانقاههای صوفیه بسی کوشید.

تیمور - علی‌رغم اعتقاد به مذهب سنی (حنفی) - با تظاهر به این که «دوستدار علی»ست کوشید تا اولاً بر حریفان مصری خود (ممالیک چرکسی) که خود را جانشینان خلفای عباسی می‌دانستند، برتری یابد و ثانیاً خواست تا به این وسیله حمایت بخشی از جامعهٔ اسلامی (شیعیان) را به سوی خود جلب کند و علویان را از شورش و مخالفت باز دارد!

توجه تیمور به تصوف و تشیع، باعث اهمیت سیاسی و گسترش اجتماعی این دو گردید. هدفهای مشترک فرقه‌های تندرو (غلات) در مبارزه با سلطهٔ تیموریان برای پایان دادن به تاراج روستاییان و پیشه‌وران شهری و خصوصاً، آسانگیری مذهبی در باورهای صوفیه، باعث شد تا این دو دسته به یکدیگر نزدیک شوند و برهم تأثیر بگذارند. بنابراین: شگفت نیست که در این دوران تقریباً همهٔ جنبشهای اجتماعی مهم، دارای لفاقهٔ شیعی - صوفیانه بوده‌اند (مانند: نهضت سرداران، مشعشعیان، مرعشیان، بکتاشیه و

حروفیه).

در اواخر قرن هشتم هجری / چهاردهم میلادی در شمال ایران (مازندران) و خصوصاً در شمال غربی (آذربایجان) و عثمانی فرقه‌ای پدید آمد که به حروفیه معروف شد. این فرقه فلسفی - مذهبی و اجتماعی، با اعتقاد به تقدس «کلمه» و رمز و راز «حروف» - از آغاز پیدایش خود از طرف حکومت تیموری و دستگاه مذهبی حاکم مورد سوءظن، تعقیب و سرکوب قرار گرفت.

اعتقاد به تقدس کلمه و رمز و راز حروف در تاریخ اسلام، سابقه‌ای دراز دارد، به طوری که از آغاز بعثت حضرت محمد بسیاری از مسلمانان، حروف مقطعه و آیه‌های آغازین برخی از سوره‌های قرآن مانند: «الم [الف. لام. میم] * ذلک الکتاب...»^۲ را رمزی بین خدا و پیغمبر می‌دانستند که مردم عادی از فهم و درک آن حروف عاجز و ناتوان بودند.

عقیده به «اصالت حروف» و تقدس کلمه در ادیان دیگر نیز وجود دارد: در دین یهود اعتقاد به qabbalah (=قبالا، قبالة) ارزش و تقدس حروف و اعداد را تا آنجا بالا می‌برد که آنها را از «نصوص مقدس» به‌شمار می‌آورند.^۳ در مسیحیت نیز تقدس کلمه اهمیت بسیار دارد به طوری که در انجیل آمده است: «در ابتداء کلمه بود، و کلمه نزد خدا بود، و کلمه خدا بود»^۴.

تقدس کلمه و رمز و راز حروف، رفته رفته فرقه‌های مختلفی را در سرزمینهای اسلامی به وجود آورد که از آن جمله‌اند: فرقه مغیره، بیانیه، کسفیه و غیره...^۵ بعدها، حساب جمل، حروف ابجد و علم جفر پایه این گونه عقاید و باورها گردید.

اعتقاد به تقدس حروف و راز و رمز اعداد، از یک طرف کوششی بود برای توضیح پدیده‌ها از طریق «تأویل» و تفسیر باطنی حروف و اعداد، و از طرف دیگر، تدوین، تبلیغ و خصوصاً جنبه رازآمیز آن، دعوی کرامت، مهدویت، پیغمبری و الوهیت مدعیان را صورتی شرعی و عامه‌پسند می‌داد.

در اواخر قرن هشتم / چهاردهم، فضل‌الله استرابادی (مؤسس فرقه حروفیه) ادعا کرد که معانی باطنی و حقیقی حروف و کلمات قرآن بر وی آشکار شده و «الوهیت» با ظهور وی آغاز می‌شود. او، بدین ترتیب ختم دین محمدی را اعلام کرد. برای فضل‌الله استرابادی تکرار فراوان کلمات «فضل‌الله» در قرآن، زمینه مناسبی برای طرح و تشریح دعویهایش به‌شمار می‌رفت و او از این «موهبت» در ارائه و تبلیغ عقایدش استفاده کرد.

فضل الله استرآبادی با استناد به انجیل، «کلمه» را منشأ آفرینش هستی و خود را مظهر مسیح (که کلمه، خداست) نامید. به زعم او، چون خدا، محسوس نیست لذا شناخت خدا — ابتدا — به وسیله کلمه (حروف) میسر است. بنابراین، لفظ مقدم بر معناست و تصور معنا بدون تصور لفظ غیرممکن است. تمام اسماء و اشیاء در سی و دو حرف متجلی هستند، لذا درک و فهم این سی و دو حرف، کلید شناخت خدا، انسان و جهان هستی است:

ذاتی که عبارت است از سی و دو حرف عین دو جهان است چه مظلوف و چه ظرف
یعنی که حقیقت حروف از ذات است ای منشی علم نحو و ای واضع صرف^۲
از طرف دیگر: تمام این سی و دو حرف در کلمه «آدم» متجلی است. حروفیان «آدم» را «اسم اعظم» و جامع همه اسماء و خواص و صفات می دانند و لذا وی را «أم الكتاب» و «فاتحة الكتاب» می خوانند. حروفیان انسان را تا مقام خدایی (الوهیة) ارتقاء می دهند.

بنابراین: صرف نظر از جنبه های اسرار آمیز و احتجاجات عجیب و غریب حروفیان در تفسیر و تأویل «حروف»، باید گفت که هسته مرکزی عقاید آنان به مقام خدایی رساندن انسان است:

آن نقطه که مرکز جهان است تویی و آن قطره که اصل کن فکان است تویی
و آن حرف که از اسم بیان است تویی و آن اسم که از ذات نشان است تویی^۲
حروفیه پاسخگوی چه نیازهایی بود؟ چرا علی رغم تعقیب و سرکوب، پنهان و آشکار سالها تداوم یافت؟ چه تأثیراتی بر فرقه ها و جنبشهای آینده داشت؟ و اساساً اهمیت تاریخی و اجتماعی حروفیه در چیست؟
گروهی از محققان (مانند ادوارد براون و رضا توفیق) حروفیه را «جنبشی ایرانی (ملّی) علیه اعراب و اسلام و نمونه آشکاری از پیکار روح آریایی و سامی» قلمداد کرده اند.

در این باره باید گفت که جنبش حروفیه تنها در ایران محدود نماند بلکه در عثمانی و سوریه نیز گسترش یافت. به همین جهت، ادبیات اولیه حروفیه اگرچه به زبان فارسی نوشته شده، اما ادبیات بعدی این فرقه غالباً ترکی است. از طرف دیگر، با وجود عقاید کفرآمیز، دنیاگرایانه و گرایشهای ایرانی در بعضی آثار و رسالات آنان (مانند اهمیت دادن به زبان فارسی و رجحان آن بر زبان عربی در نوشتن رسالات، اعتقاد به رجعت کبخسرو — پادشاه کیانی — که ایران را از تسلط اعراب و تیموریان نجات خواهد داد، و

نیز در بهره‌مندی از لذا یذ زندگی و خصوصاً اعتقاد به زندگی «این جهانی» و...، حروفیه را نمی‌توان کیشی علیه اسلام به‌شمار آورد زیرا تعالیم این فرقه در میان فرقه‌های مسلمان (مانند بکتاشیه) نفوذ فراوان داشته است.

بیشتر منابع، حروفیه را یک فرقه شیعی به‌شمار آورده‌اند، در حالی که واقعیت این است که حروفیه — به عنوان یک آیین نو — آمیخته‌ای است از باورهای ایرانی پیش از اسلام، عقاید نوافلاطونی، تصوف، غلات شیعه و غیره.

با این حال، سؤال این است که راز بقا و گسترش تاریخی حروفیه چه بود؟

به نظر ما: حروفیه، بیان آرمانهای مذهبی، فلسفی و اجتماعی مردمی بود که از استیلا و ستم حکومت تیموری و نیز از «جنگ و هفتاد و دو ملت» به جان آمده بودند و در تعالیم التقاطی و نوگرایی خود با همزیستی، مدارای مذهبی، برادری، عشق به هم‌نوع و آرامش معنوی احساس می‌کردند. مجموعه این تعالیم باعث شد که این فرقه، قشرهای مختلفی را در ایران، عثمانی و سوریه به سوی خود جلب کند.

حروفیه برای تأثیراتی که بر جنبشهای آینده (مانند بکتاشیه، نقطویه و باییه) داشته و نیز — خصوصاً — به جهت میراث ادبی - فلسفی عظیمی که بنیانگذار، شاعران و متفکران آن باقی گذاشته‌اند، در تاریخ ادبیات ایران و عثمانی دارای اهمیت فراوان است. این امر، حروفیه را از جنبشهای هم‌عصر خود (مانند نهضت سرداران و مشعشعیان) متمایز می‌سازد. شاید بتوان وجود این میراث ادبی - فلسفی عظیم در جنبش حروفیه و فقدان آن را در جنبشهای دیگر این دوران ناشی از خاستگاه و پایگاه شهری حروفیه و خاستگاه و پایگاه روستایی نهضت‌های دیگر دانست.

تحقیقات موجود درباره «حروفیه» — عموماً — جنبه منشأشناسی *Éthymologique* و وقایع‌نگاری *chronologique* دارند و از جنبه‌های اجتماعی و فلسفی تعالیم حروفیه غافل مانده است.

این تحقیق، کوشش ناچیزی است برای ارائه زمینه کار جهت یک بررسی تاریخی - اجتماعی و فلسفی از آغاز، عقاید و سرانجام حروفیان. هدف این تحقیق، وقایع‌نگاری از حوادث مربوط به این فرقه نیست، بلکه فصل‌های آینده این تحقیق، کوششی است برای اثبات این نظرات:

۱ - حروفیه — به عنوان یک آیین نو — آمیخته‌ای است از باورهای ایرانی پیش از اسلام، عقاید نوافلاطونی، تصوف، غلات شیعه، اخوان‌الصفاء، اسماعیلیه، یهود و

مسیحیت.

۲ - انشعابی که بلافاصله بعد از قتل فضل‌الله استرآبادی (رهبر و بنیانگذار حروفیه) بین پیروان او به‌وجود آمد، ناشی از اختلاف عقیده میان تندروها و میانه‌روهای این فرقه بود.

۳ - بنابراین: در بررسی این جنبش، بین عقاید متفکران معروف حروفیان مانند فضل‌الله استرآبادی (مقتول ۱۳۹۴/۷۹۶)، عمادالدین نسیمی (مقتول ۱۴۱۷/۸۲۰) و علی‌الاعلی (مقتول ۱۴۱۹/۸۲۲) باید فرق قائل شد.

بررسی منابع، مآخذ و تحقیقات جدید

آمیختگی یا التقاطی بودن تعالیم حروفیه، تحقیق در تاریخ و تعالیم این فرقه را دشوار می‌سازد. تمصبها و دشمنیهای منابع مخالف نیز کار تحقیق را دشوارتر می‌کند. از این گذشته: سری بودن این فرقه و مہی از رمز و راز که عقاید آنان را پوشانیده، کار پژوهشگر را دشوارتر می‌سازد.

حروفیان، گنجینه عظیمی از آثار منشور و منظوم به زبانهای فارسی و ترکی از خود به جا گذاشته‌اند، بنابراین آگاهیهای اولیه و اساسی درباره حروفیه را در کتب اصلی آنان می‌توان یافت. ما این منابع حروفی را «منابع دست اول خاص» می‌نامیم. در کنار این منابع، مآخذی وجود دارند که توسط مؤلفین همزمان حروفیان نوشته شده‌اند. این منابع علی‌رغم لحن دشمنانه خود نسبت به حروفیان، دارای اطلاعات پر ارزشی می‌باشند. این منابع «منابع دست اول عام» نامیده می‌شوند. تعدادی از کتب و تذکره‌های ادبی نیز از اشعار و عقاید حروفیان یاد کرده‌اند، این دسته از مآخذ «منابع دست دوم» به‌شمار می‌روند.

گروهی از کتب تاریخی مربوط به قرن ۹-۱۴/۱۵ نیز برای درک شرایط سیاسی - اجتماعی عصر حروفیان اهمیت بسیار دارند، ما این منابع را «منابع عمومی» می‌نامیم. فرقه حروفیه و تحقیق در زندگی و عقاید شاعران و متفکران آن، از آغاز قرن بیستم مورد توجه شرق‌شناسان، محققان جمهوری آذربایجان، نویسندگان عرب، ترک و ایرانی قرار گرفته است. این تحقیقات ما را با زمینه‌های تاریخی و مذهبی پیدایش آنان و - بعضاً - با تعالیم آنان آشنا می‌کند. ما این دسته از تحقیقات را «مطالعات و تحقیقات جدید» می‌نامیم. و اینک به بررسی هر یک از این منابع می‌پردازیم:

الف: منابع دست اول خاص

در شمار منابع دست اول خاص، ابتدا باید از آثار فضل‌الله استرابادی - رهبر و بنیانگذار فرقه حروفیه (۷۴۰-۷۹۶/۱۳۳۹-۱۳۹۴) یاد کرد. از فضل‌الله چند کتاب مهم در دست است که از آن میان، سه کتاب در نزد حروفیان به‌عنوان «کتب مقدس» به‌شمار می‌روند، به همین جهت این سه کتاب از طرف آنان کتابهای «الهی» نامیده می‌شوند. این سه کتاب عبارتند از:

۱- جاویدان‌نامه^۱ کبیر: این رساله، مهمترین و مقدس‌ترین کتاب آنان به‌شمار می‌رود و به زبان فارسی و آمیخته به لهجه استرابادی است. جاویدان‌نامه در واقع تفسیری است که فضل‌الله استرابادی بر بعضی آیات قرآنی نوشته و در آن، عقاید خود را تشریح کرده است. این رساله نشان می‌دهد که فضل‌الله با باورهای ایرانی پیش از اسلام و خصوصاً با ادیان یهود و مسیحیت آشنایی داشته است. جاویدان‌نامه شامل عقاید فلسفی فضل‌الله درباره ارزش و اهمیت «حروف» در پیدایش هستی و مقام «آدم» به‌عنوان مظهر و تجلی «ذات مطلق» (خدا) می‌باشد و در آن حسین بن منصور حلاج، بسیار مورد ستایش و تقدیس قرار گرفته است.^۲

۲- نوم‌نامه: رساله‌ای است به لهجه استرابادی و شامل شرح خوابهایی که فضل‌الله در طول زندگی خود دیده است. از نظر وی تعبیر و تأویل خواب، اهمیت دینی - فلسفی داشته است. او در این موضوع چندان پیش رفت که به «صاحب تأویل» معروف شد. به نظر می‌رسد که او در تعبیر و تأویل خواب از آیین اسماعیلیان و عقاید ابن‌عربی (خصوصاً در کتاب فتوحات المکیه) تأثیر پذیرفته است. شخصیت، ادعاها، آرزوها، و عقاید فضل‌الله در این خوابها منعکس است. نام بعضی از شهرها و کسان و پیروان او نیز در متن این خوابها ذکر شده. قدیمی‌ترین این خوابها مربوط به سال ۷۶۵/۱۳۶۳ و آخرین آنها، مربوط به سال ۷۹۶/۱۳۹۳ می‌باشد.^۳

۳- محبت‌نامه: این رساله به زبان فارسی و درباره عشق و معنای آن است. سوره یوسف قرآن در این رساله برای بیان مفهوم عشق، بسیار مورد توجه قرار گرفته به طوری که می‌توان محبت‌نامه را تفسیر سوره یوسف خواند. بسیاری از سخنان فضل‌الله در جاویدان‌نامه کبیر در این رساله نیز تکرار شده است. در محبت‌نامه نیز از اهمیت «حروف» در پیدایش هستی و ارزش «کلمه» - به عنوان «عین ذات اشیاء» - سخن رفته است.^۴

۴- عرش‌نامه - که در بعضی منابع عرف‌نامه و عرفه‌نامه ذکر شده - شامل یک

مثنوی ۱۱۲۰ بیتی به فارسی است که در آن از عقاید فلسفی فضل‌الله استرآبادی دربارهٔ مقام انسان — به عنوان «عین خدا» و «جان عالم» — و نیز از ارزش و منزلت «حروف» در نزد فضل‌الله یاد شده است.^{۱۱}

۵ - در بعضی منابع حروفیان^{۱۲} از کتابی به نام تأویلات یاد شده که فضل‌الله در پاسخ به محمود راشنانی تألیف کرده است. فضل‌الله در این کتاب نظر محمود راشنانی را دربارهٔ «عدم بقاء روح پس از مرگ جسم» رد کرده است. عده‌ای از محققان، محمود راشنانی را همان محمود پسیخانی (مرید مطرود فضل‌الله و بنیانگذار فرقهٔ نقطویه) دانسته‌اند، در حالی که لحن استوانامه نشان می‌دهد که این محمود از فلاسفهٔ مقیم اصفهان بوده و به هنگام اقامت فضل‌الله در اصفهان به سال ۱۳۵۷/۷۵۹ با او ملاقات و گفتگو کرده است. متأسفانه از کتاب تأویلات هیچ نسخه‌ای در دست نیست.

۶ - دیوان فارسی فضل‌الله استرآبادی : این کتاب از نظر زبان و سبک ادبی، بسیار ارزشمند و نشان دهندهٔ آگاهی و تسلط فضل‌الله بر شعر و ادب فارسی است. عقاید فلسفی او در این اشعار — به روشنی — منعکس است. از این کتاب، نسخه‌های متعددی منتشر شده، نسخهٔ مورد استفادهٔ ما — تصحیح رستم علی‌اوف — اگر چه بر نسخه‌های دیگر مرجح است، اما دارای اشتباهات متعددی است که ما در متن تحقیق خود به آنها اشاره خواهیم کرد.^{۱۳}

۷ - وصیت‌نامه : آخرین اثر فضل‌الله است که در زندان و پیش از قتلش نوشته است. در وصیت‌نامه تأکید شده که خانواده و یارانش به نواحی دوردست و مطمئن کوچ کنند و «خود را به غایت پنهان و مخفی دارند».^{۱۴}

خواب‌نامه: تألیف نصرالله نافجی. تنها اثری است که به شرح دوران جوانی، سفرها، دعویها و نخستین پیروان فضل‌الله پرداخته است. نصرالله نافجی، خود از پیروان فضل‌الله بوده و بسیاری از مطالب خود را مستقیماً از زبان وی شنیده و نقل کرده است. این رساله با آن که به دورهٔ دوم زندگی فضل‌الله توجهی نکرده و زندگی وی را تا سن چهل سالگی نقل می‌کند، اما برای اطلاعات دست اول دربارهٔ ایام جوانی، خانواده و نخستین فعالیت‌های فضل‌الله، دارای ارزشی فراوان است. در این رساله نیز بسیاری از خواب‌بهای فضل‌الله نقل شده است.^{۱۵}

بعضی از جانشینان یا خلفای فضل‌الله استرآبادی نیز اشعار و رساله‌ای دربارهٔ فضل‌الله و تعالیم حروفیه نوشته‌اند، از جمله: ابوالحسن علی‌الاعلی، سید اسحق، سید علی

عمادالدین نسیمی و... این اشعار و رسالات چون به وسیله نزدیکترین یاران فضل‌الله تألیف شده‌اند، دارای ارزش فراوانی می‌باشند:

ابوالحسن معروف به علی‌الاعلی یکی از نخستین پیروان فضل‌الله و از پیشوایان برجسته حروفیان بود که پس از قتل فضل‌الله به عثمانی رفت و در آن‌جا با اختفاء و پنهان‌کاری عقاید حروفیان را در میان بکتاشیه تبلیغ و ترویج کرد.^{۱۱} او چند رساله منظوم به فارسی تألیف کرد که در شناخت فلسفه حروفیه اهمیت فراوانی دارند:

۱ - جاودان‌نامه: رساله‌ای است به نظم فارسی که در رمضان سال ۸۰۱/ ۱۳۹۸ در شهر خوی آذربایجان تألیف شده و مؤلف، خود اشاره کرده که آن را با کرامت «فضل‌الله» تصنیف کرده است. این رساله، در واقع شرح منظوم جاویدان‌نامه کبیر اثر فضل‌الله استرآبادی است و در آن از دعوی مهدویت فضل‌الله، نام فرزندان وی، نقد عقاید شیعیان میانه‌رو و صوفیان (به عنوان اهل ظاهر)، تقدس شخصیت حلاج و مسیح و اهمیت اعداد و حروف در پیدایش هستی و انسان یاد شده است.^{۱۲}

۲ - بشارت‌نامه الهی: شامل یک مثنوی در حدود ۱۰۹۰ بیت به فارسی است که گویا در سال ۸۰۳/ ۱۴۰۰ تصنیف شده و در آن فلسفه حروفیه درباره اهمیت «حروف» و مقام منزلت انسان به عنوان تجسم ذات مطلق (خدا) بیان شده است.^{۱۳} این اثر، حاوی بعضی اشارات تاریخی نیز می‌باشد از جمله: از مرگ میرانشاه تیموری (پسر تیمور و قاتل فضل‌الله) به سال ۸۰۳/ ۱۴۰۰ خبر می‌دهد و اشاره می‌کند که این خبر را جاسوسی به نام احمد آورده است. با توجه به این که رسالات دیگر علی‌الاعلی (قیامت‌نامه و کرسی‌نامه) و منابع تاریخی، سال ۸۰۹/ ۱۴۰۶ را سال مرگ میرانشاه در جنگ با یوسف قراقوینلو دانسته‌اند، می‌توان احتمال داد که در جشن نوروز سال ۸۰۳/ ۱۴۰۰ سوءقصدی علیه میرانشاه صورت گرفت که باعث مرگ وی گردید، اما جاسوس حروفیان (احمد) پیشاپیش خبر مرگ میرانشاه را در رم (عثمانی) به علی‌الاعلی (رهبر حروفیه در این منطقه) رسانیده است.^{۱۴}

۳ - توحیدنامه: منظومه‌ای است به فارسی که تاریخ سرودنش معلوم نیست و به نام یک جوان شیرازی به اسم علی‌شاه تصنیف شده است. در این منظومه، از اعتقاد حروفیان در رجعت مهدی (صاحب الزمان) و انتقام خون فضل‌الله، نقد آراء ابن عربی در کتاب فصوص الحکم و نیز از خانواده فضل‌الله یاد شده است. در این منظومه نیز به عقیده حروفیان درباره اصالت «حروف» (کلمه) به عنوان «اصل کل کائنات آمد سخن» تأکید گردیده است.^{۱۵}

۴ - کرسی نامه : مثنوی به زبان فارسی در حدود ۴۳۵۰ بیت که به سال ۱۴۰۷/۸۱۰ به دنبال پیروزی یوسف قراقونلو در جنگ علیه میرانشاه تیموری تصنیف شده و در آن ضمن اشارات تاریخی، از حوادث مربوط به زندگی فضل‌الله استرابادی و فرقه حروفیه، ارزش و اهمیت «حروف» و مبانی فلسفه حروفیه یاد شده است. این کتاب نیز از مهم‌ترین کتب حروفیه به‌شمار می‌رود.^{۲۱}

۵ - قیامت‌نامه : رساله منظومیست به فارسی که در سال ۱۴۱۱/۸۱۴ تألیف شده و شامل بعضی از حوادث تاریخی مربوط به حروفیه، نقد آراء ابن‌عربی، طعن شیعیان میانه‌رو، اعتقاد به ظهور مهدی و انتقام خون فضل‌الله، تقدس شخصیت حلاج و... می‌باشد. در این رساله از زنی به نام آزاده یاد شده که گویا دختر فضل‌الله و زن علی‌الاعلی بوده و شوهرش در سال ۱۴۱۱/۸۱۴ در حال مستی باعث مرگ وی شده و شاعر ضمن مرثیه‌ای در مرگ این زن، خود را ملامت کرده است. از این زن در دیگر متون و منابع حروفیان نامی نیست.^{۲۲}

علی‌الاعلی دارای رساله‌ی مثنوی به‌نام محشرنامه نیز هست که دو نسخه موجود آن در کتابخانه‌های برلین و استانبول است.^{۲۳}

سیدعلی عمادالدین نسیمی (?۷۷۱-۸۲۰/۱۳۶۹-۱۴۱۷) از شاعران و متفکران بزرگ حروفیه‌ست که در تبلیغ و تعالی اندیشه‌های آنان تلاش بسیار کرد. قتل فجیع او و پایداری وی به هنگام مرگ، یادآور شخصیت و شهادت حلاج است.^{۲۴} از عمادالدین نسیمی دو کتاب شعر به فارسی و ترکی باقی مانده که هم از نظر ادبی و هم از نظر شجاعت در ابراز عقاید حروفی، دارای ارزش فراوانی است.^{۲۵}

مجموعه رسائل حروفیه (شامل هدایت‌نامه، محرم‌نامه، نهایت‌نامه، اسکندرنامه، و چهار رساله کوتاه دیگر) به تصحیح و با مقدمه کلمان هوار چاپ و منتشر شده است.^{۲۶} نویسندگان این رسالات (به غیر از محرم‌نامه) مجهول‌اند: هدایت‌نامه: شرح کوتاهیست درباره حروف و جایگاه ارزشی آن در نزد حروفیان. در این رساله، طریقه استفاده از حروف و معادلهای آن به حساب (عدد) بیان شده است.^{۲۷}

نهایت‌نامه: رساله مختصریست درباره «وجود» و اقسام آن، پیدایش هستی و بقای روح پس از مرگ و ۳۲ حرف به عنوان تجلی «ذات مطلق»،^{۲۸} سه رساله بعدی درباره وجود، خداشناسی و «تعریف ذره» و تأکید بر ۳۲ حروف به عنوان «تجلی ذات» و

«اصل همه اشياء» می‌باشند.

اسکندرنامه: منظومه‌ای است به فارسی در ۶۲۵ بیت که در آن، ضمن شرح داستان رفتن اسکندر به جستجوی آب حیات، اهمیت «حروف» در پیدایش هستی بیان شده است.^{۲۱} کلمان هوار این منظومه را متعلق به خود فضل‌الله دانسته^{۲۲} در حالی که بر اساس بیت‌های ۲۵، ۸۴، ۳۰۱-۳۰۲، ۴۰۲ و ۶۲۲ (که در آنها فضل‌الله، «فضل حق»، «امام متقین» و «صاحب تأویل» نامیده شده) به نظر می‌رسد که این منظومه متعلق به یکی از پیروان او باشد. لازم به یادآوری است که پس از مرگ یوسف قراقوینلو — دشمن سرسخت تیموریان و کشنده میرانشاه تیموری (قاتل فضل‌الله) — پسرش (اسکندر) به سال ۸۲۳/۱۴۲۰ در آذربایجان به سلطنت رسید. اسکندر با جنگ‌های متعدد علیه شاهرخ تیموری، در حقیقت امید حروفیان در مبارزه با حکومت تیموری به‌شمار می‌رفت.^{۲۳} در زمان همین اسکندر، سوء قصدی علیه جان شاهرخ تیموری به‌وسیله یکی از پیروان فضل‌الله به نام احمد لر — صورت گرفت (۸۳۰/۱۴۲۷) و می‌توان احتمال داد که این سوء قصد در حقیقت نوعی حمایت حروفیان از اسکندر قراقوینلو بوده و چه بسا منظومه اسکندرنامه نیز به‌وسیله یکی از آنان خطاب به اسکندر قراقوینلو سروده شده باشد.^{۲۴}

مهمترین و مفصل‌ترین رساله این مجموعه، محرم‌نامه تألیف سید اسحق است. این رساله به فارسی آمیخته به لهجه استرابادی در سال‌های ۸۲۸-۸۳۱ / ۱۴۲۵-۱۴۲۸ به دستور یا الهام امیر (نورالله) پسر فضل نوشته شده و شامل بحث‌هایی درباره «ذات واجب الوجود»، نبوت، ولایت، الوهیت و ظهور مهدی، ارزش و اهمیت ۳۲ حروف در پیدایش هستی و قدیم بودن عالم می‌باشد.

نکته جدید تاریخی در این رساله این که از زنی به نام «کلمة‌الله هی العلیا» (دختر فضل‌الله) به‌عنوان «وصی» و «قائم مقام فضل‌الله» یاد شده است،^{۲۵} نکته‌ای که در هیچ یک از متون حروفیان دیده نمی‌شود.^{۲۶} کوشش‌های کلمان هوار در انتشار رسالات حروفی بسیار ارزشمند است هر چند تصحیح و ترجمه این رسالات (خصوصاً محرم‌نامه) دارای اشتباهات فراوان می‌باشد.

شرح قصیده سید شریف: این رساله، شرح یکی از قصاید عمادالدین نسیمی است. سید شریف یکی از شاعران و متفکران حروفیه بود،^{۲۷} او در این رساله کوشیده است تا فلسفه حروفیه را بیان نماید. سید شریف مکرر به اشعار عرش‌نامه فضل‌الله استرابادی استناد کرده و تأکید نموده که به هنگام اقامت در شهر تبریز و نسخه برداری از جاویدان نامه و دیگر آثار حروفیان، امیر سید علی (نسیمی؟) را در این شهر دیده است. به نظر

می‌رسد که این رساله بین سالهای ۸۰۰-۸۱۰/۱۳۹۷-۱۴۰۷ تألیف شده باشد.^{۳۶}

پاریس

یادداشتها:

* مقاله حاضر، بخش نخست از رساله دکترای نگارنده در «مدرسه مطالعات عالی» (دردانشگاه سوربن) است.

Ali Mirfetrus: *Le Mouvement Horufi, Volume 1, Étude des Sources originelles et des recherches Modernes*, éd: Soleil, Montreal (Canada), 1994.

این مقاله به معرفی رسالات مهم حروفیان و منابع و تحقیقات مربوط به این فرقه اختصاص دارد، بدیهی‌ست که معرفی همه رسالات آنها در وظیفه مقاله حاضر نیست.

اعداد سمت راست در این مقاله تاریخ هجری قمری و اعداد سمت چپ، معادل تاریخ میلادی‌ست.

۱- این که در روز تاجگذاری تیمور در بلخ (به سال ۷۷۱/۱۳۶۹) چهارعلوی وی را بر تخت نشانند، بسیار قابل توجه است. نگاه کنید به: ملفوظات صاحبقران، ابوطالب حسینی تربتی، نسخه خطی موزه بریتانیا، به شماره Add. 7574، برگ ۸۰ الف.

۲- سوره بقره، آیه ۱.

۳- درباره (qabbalah) نگاه کنید به:

Encyclopaedia Universalis, Corpus 13, Paris, 1990, pp. 230-234, Grand Larousse Universel, Tome 9, Paris, 1984.

۴- انجیل یوحنا، باب اول، آیه ۱.

۵- نگاه کنید به: الفرق بین الفرق، عبدالقاهر بغدادی، طبع محمد بدر، قاهره، ۱۳۲۸/۱۹۱۰، صص ۲۱۴-۲۱۹ و ۲۲۳-۲۲۷؛ خاندان نوبختی، عباس اقبال آشتیانی، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۵۷، صص ۲۵۲، ۲۶۱-۲۶۲ و ۲۶۴.

۶- دیوان فارسی فضل‌الله نسیمی (و عمادالدین نسیمی)، به اهتمام رستم علی‌اوف، انتشارات دنیا، تهران، ۱۳۵۴، صص ۳۱.

۷- همان کتاب، صص ۳۳.

۸- جاویدان‌نامه کبیر، نسخه خطی کتابخانه دانشگاه کمبریج، به شماره Ee.1.27.

۹- نوم‌نامه، نسخه خطی کتابخانه دانشگاه کمبریج، به شماره Ee.1.27 ضمیمه جاویدان‌نامه کبیر.

۱۰- محبت‌نامه، نسخه خطی کتابخانه ملی پاریس، به شماره Persan, suppl. No:107.

۱۱- عرش‌نامه، نسخه خطی موزه بریتانیا، به شماره Or.6293.

۱۲- استوانه‌نامه، غیاث‌الدین محمد، نسخه خطی کتابخانه ملی پاریس، به شماره: Persan No: ancien fonds.

۲۴، برگ ۵۰ ب.

۱۳- دیوان فارسی فضل‌الله نسیمی (و عمادالدین نسیمی)، انتشارات دنیا، تهران، ۱۳۵۴.

۱۴- «وصیت‌نامه فضل‌الله حروفی»، شرقیات مجموعه‌سی، شماره ۲، استانبول، ۱۹۵۸، صص ۵۳-۶۲. همچنین نگاه کنید به نشریه دانشکده ادبیات تبریز، شماره ۴، ۱۳۴۶ش، صص ۴۶۱-۴۷۰. آنچه را که ادوارد براون به‌عنوان وصیت‌نامه فضل‌الله چاپ کرده، در واقع بخش کوچکی از وصیت‌نامه مذکور است. نگاه کنید به:

"Further Notes on the Literature of the Hurufis secte"... in: *Journal of the Royal Asiatic*

Society, 1907, pp. 541-543.

- ۱۵ - خوابنامه، نصرالله نافجی، نسخه خطی کتابخانه واتیکان، به شماره 17.Pers.
- ۱۶ - کاشف الاسرار و دافع الاشرار، اسحق افندی، استانبول، ۱۲۹۱، ص ۴.
- ۱۷ - جاودان‌نامه، نسخه خطی کتابخانه کمبریج، به شماره Or.1277. داوود براون در مقاله خود، این رساله را اشتباهاً رساله فضل نامیده است. نگاه کنید به: "Further Notes on the Literature"... p544.
- ۱۸ - بشارت‌نامه الهی: در مجموعه‌ای از رسائل حروفی، نسخه خطی موزه بریتانیا، به شماره Or.6.380، برگهای ۳۰ الف - ۶۲ ب.
- ۱۹ - نگارنده، در منابع تاریخی، خبری از این سوء قصد ندیده است. دکتر حسین آلیاری در یادداشتی بر «نامه‌ای از پسر فضل‌الله حروفی» - و رضا باغبان از این سوء قصد یاد کرده‌اند. نگاه کنید به: نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۱۹، ۱۳۴۶، شماره ۲، ص ۱۷۵؛ مقالاتی پیرامون زندگی و خلافت عمادالدین نسیمی، انتشارات نویل، تبریز، ۱۳۵۷ش، ص ۱۱۹.
- ۲۰ - توحیدنامه، نسخه خطی کتابخانه ملک تهران، به شماره ۲۶۰۰.
- ۲۱ - کرسی‌نامه، نسخه خطی کتابخانه ملک تهران، به شماره ۲۶۰۰.
- ۲۲ - قیامت‌نامه، نسخه خطی کتابخانه دانشگاه کمبریج، به شماره Browne.E.7.
- ۲۳ - درباره این رساله نگاه کنید به:
- Gölpinarlı: *Hurūfîlik Metinleri Kataloğu*, Ankara, 1973, pp.74-75, 78-79.
- ۲۴ - ما تحقیق مستقلی درباره زندگی، اشعار و عقاید عمادالدین نسیمی منتشر کرده‌ایم: عمادالدین نسیمی، شاعر و متفکر حروفی، انتشارات عصر جدید، سوئد، ۱۹۹۲، ۲۳۷ صفحه.
- ۲۵ - دیوان فارسی فضل‌الله نسیمی و عمادالدین نسیمی، به کوشش رستم علی‌اوف، انتشارات دنیا، تهران، ۱۳۵۴ش؛ عمادالدین نسیمی اثرلری (به ترکی) به اهتمام جهانگیر قهرمانوف، ۳ جلد، باکو، ۱۹۷۳.
- ۲۶ - *Textes Persans relatifs à la Secte des Houroufis, Publiés traduits et annotés* par: Clément Huart, Suivis d'une étude sur la religion des Houroufis, par: Reza Tevfîq, Lyden-London, 1909
- ۲۷ - همان کتاب، صفحات ۱ - ۱۲.
- ۲۸ - همان کتاب، صفحات ۵۹ - ۶۵.
- ۲۹ - همان کتاب، صفحات ۹۹ - ۱۲۵.
- ۳۰ - همان کتاب، صفحات XV و ۱۵۳.
- ۳۱ - در محاکمه پسران فضل‌الله، به همکاری اسکندر و حروفیان در جنگ با شاهرخ تیموری اشاره شده است. نگاه کنید به: «نامه‌ای از پسر فضل‌الله حروفی» در نشریه دانشکده ادبیات و علوم انسانی تبریز، سال ۱۹، شماره ۲، ۱۳۴۶، ص ۱۷۸.
- ۳۲ - درباره حکومت اسکندر قراقونلو نگاه کنید به کتاب دیار بکرته، ابوبکر طهرانی، به تصحیح نجاتی لوغال فاروق سومر، انتشارات طهوری، تهران ۱۳۵۶ش، صص ۹۵-۱۴۶؛ لغت‌نامه علی‌اکبر دهخدا، ذیل «اسکندر»، صص ۲۳۶۲-۲۳۶۱.
- ۳۳ - *Textes Persans...*, pp. 22-23, 29, 30-31, 35, 54.

سید اسحق از همین زن در آثار دیگر خود نیز یاد کرده است. نگاه کنید به مثنویهای: ولایت‌نامه، نسخه خطی کتابخانه ملت: علی امیری (استانبول) به شماره ۱۰۳۷، برگهای ۲۰ - الف، ۲۷ب؛ اشارت‌نامه، نسخه خطی کتابخانه ملت، علی امیری (استانبول) به شماره ۱۰۱۱۲، برگهای ۱۲۷ ب، ۱۳۲ الف؛ همچنین به: واژه‌نامه گرگانی، دکتر صادق کیا، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۰، صص ۲۸۴-۲۸۵.

۳۴ - در رساله بیان الواقع که در همین زمان نوشته شده، در ذکر شیخ علی (پیشوای حروفیان) آمده است که: وی «در ترویج ضابطه حق و اعلاء کلمة الله هی العلیا، روی به درجه صعود و ارتفاع نهاد...» بیان الواقع، نسخه خطی کتابخانه ملک، به شماره ۴۸۵۰.

۳۵ - درباره سید شریف، اطلاع چندانی در دست نیست. سعید نفیسی او را «یکی از دانشمندان صوفی مشرب قرن ۹ هجری و ساکن شیراز و یکی از شاگردان میرزا شریف گرگانی» دانسته است. نسخه‌های متعددی از اشعار و رسالات سید شریف در کتابخانه‌های ترکیه موجود است. نگاه کنید به: تاریخ نظم و نثر در ایران، سعید نفیسی، ج ۲، انتشارات فروغی، تهران، ۱۳۴۴ش، صص ۳۲۷. همچنین نگاه کنید به:

Gölpınarlı, A: *Hurūfîlik Metinleri Kataloğu*, Ankara, 1973, pp. 45, 48, 65, 78-79, 79-82, 89, 105, 106, 127-129, 129-131.

۳۶ - شرح قصیده سید شریف، نسخه خطی کتابخانه دانشگاه کمبریج، به شماره Or.62. ادوارد براون این

قصیده را از سید شریف دانسته است. نگاه کنید به: "Further Notes...", in: *J.R.A.S.*, 1907, p. 572. برای اصل قصیده، نگاه کنید به: دیوان فارسی فضل‌الله نعیمی و عمادالدین نسیمی، به اهتمام رستم علی‌وف، صص ۲۴۶-۲۵۵.

بوف کور، فروید، و نقد ادبی

(۱)

مقدمه

با خواندن مقاله «ظن و سرّ — نگاهی بر بوف کور هدایت از دو منظر روان‌شناختی» در مجله ایران‌شناسی،* چند نکته مهم و اساسی به نظر رسید که می‌خواستم با شما و خوانندگان در میان بگذارم. آن مقاله را از دو جنبه متفاوت مورد بررسی قرار داده‌ام: ۱- متدولوژی به کار گرفته شده در نقد؛ ۲- محتوای مقاله و نظریات نویسنده.

نویسنده مقاله با این که عنوان مقاله خویش را نگاهی بر بوف کور هدایت از «دو منظر روان‌شناختی» قرار داده‌اند، با این حال بیشتر مقاله تنها به نقد بوف کور از «یک منظر روان‌شناختی» اختصاص داده شده است. یعنی اساس کار را بر روانشناسی یونگ گذاشته‌اند و تنها گاهی در مقام مقایسه و یا نمایان‌تنگ‌نظریه‌های نظرگاه دوم به برخی از نظریات فروید نیز اشاراتی کرده‌اند! متأسفانه مقاله با همان اولین جملاتش تکلیف خواننده را با یونگ و فروید، هر دو روشن می‌سازد:

بی‌گمان روزی که کارل گوستاو یونگ از «فضای بسته و چشم‌انداز گرفته» روانشناسی فروید که «هوایی برای نفس کشیدن و جایی برای پدیداری و سرریز درونمایه‌های روان نداشت» به‌تنگ آمد و از همگامی با استاد و مراد اتریشی خود در نظاره قلمرو روان چشم پوشید، باب تازه‌ای در شناخت انسان گشوده شد. (ص ۳۵۵).

انتخاب دیدگاه خاصی برای نقد یک اثر ادبی، به شرط آن که ادعای گفتن حرف

اول و آخر را نداشته باشد (که البته نویسنده محترم مقاله نیز چنین ادعایی ندارند) به خودی خود هیچ اشکالی ندارد، اما انتخاب هر دیدگاه به خصوص برای نقد و حتی در علوم اجتماعی انتخاب هرگونه مدل تئوریکی برای توضیح پدیده مشخصی با خود نوعی «کاهش‌گری» (Reductionisme) به همراه دارد. در علوم اجتماعی برای احتراز از افتادن در دام هرگونه ساده‌سازی و کاهش واقعیت به مدل انتخابی محقق، از «کثرت‌گرایی» (pluralisme) سخن به میان آورده شده است. «کثرت‌گرایی» در اینجا به این معناست که برای توضیح واقعیات مربوط به انسان (به شکل اجتماعی و یا فردی آن) نمی‌توان تنها به یک مدل توصیفی (Explicatif) بسنده کرد. البته محقق ملزم نیست که یک پدیده را حتماً از طریق تمامی مدل‌های موجود تحلیل کند، اما باید به این امر واقف باشد که حقیقتی را که مطرح می‌سازد نوعی «حقیقت ناقص» (Verité partielle) است. و همان حقیقت را می‌توان در نوع‌های دیگر نیز مورد بررسی قرار داد.^۲

در نتیجه ما در نقد ادبی نیز با مدل‌های متفاوت توضیح یک اثر ادبی روبرو خواهیم بود که ضرورتاً نافی یکدیگر نیستند. البته همیشه این امکان وجود دارد که در مورد یک اثر به‌خصوص (مثلاً بوف کور) یک مدل قابلیت بیشتری برای تبیین و توجیه آن اثر داشته باشد. اما در مورد مدل انتخابی نویسنده مقاله (مدل یونگی) و برتری آن بر مدل دومی (مدل فرویدی) جای تردید بسیار است. لاقلاً در شیوه به‌کارگیری ایشان از نظریات یونگ و طریقه انطباق آن با قسمت‌های مختلف بوف کور اشکالات اساسی به چشم می‌خورد. متأسفانه نحوه استدلال ایشان نیز بیشتر سخن‌پردازانه است تا مستدل و توضیحی. مثلاً درست در ابتدای مقاله و در ادامه جملاتی که پیش از این نقل کردم می‌نویسند:

یونگ در فراسوی ناخودآگاهی فردی و بندهایی که نظریهٔ لیبیدوی فروید (libido) بر پای روانشناسی می‌نهاد به اقیانوس بیکران ناخودآگاهی جمعی و مفهوم وابسته به آن آرکی‌تایپ (archetype) یا صورت‌مثالین و کهن‌الگو، به‌عنوان فصل مشترک انسان رسید و... (ص ۳۵۶).

در این‌جا خواننده از یک سو با یک‌سری نظریات روانشناسی و از سوی دیگر با جانب‌گیری‌های شخصی نویسنده روبروست بدون این که کوچکترین توضیحی و یا حتی سعی‌ای جهت اثبات ادعای نویسنده صورت گرفته باشد. البته منظور این نیست که ایشان می‌بایست نظریهٔ لیبیدوی فروید یا آرکی‌تایپ یونگ را توضیح می‌دادند، ولی

هنگامی که ایشان پافراتر گذاشته و ادعا می‌کنند (این ادعا در حقیقت بیان‌کننده نظریات شخصی ایشان می‌باشد) که نظریهٔ لیبیدوی فروید بندهایی بر پای روانشناسی می‌نهد در حالی که ناخودآگاهی جمعی یونگ «اقیانوسی‌ست بیکران»، باید برای ادعای خود دلایلی نیز اقامه می‌کردند و چنین امری را فرض مسلم نمی‌گرفتند. ناگفته نماند که سبک نگارش ایشان نیز بیشتر ادیبانه و فاخر است تا علمی و در خور نقدی دقیق و اصولی.

۱ - بوف کور و نقد ادبی

نویسنده «ظن و سر...» بحث خود را در مورد بوف کور از همان جایی آغاز می‌کند که صادق هدایت، یعنی از گفتگوی راوی با سایه‌اش، و می‌نویسند:

شناساندن خود به سایه... به تمام و کمال در انگارهٔ آنچه یونگ دیدار با لایه‌های سنگین خفتهٔ ناخودآگاهی جمعی، سازگار ساختن پاره‌های ناهمساز هستی و به سخن کوتاه «خویشتن‌یابی» می‌نامد، می‌گنجد (ص ۳۵۶).

و سپس چنین حکم می‌کنند که:

در بوف کور جابه‌جا از پیوند راوی... با دنیای رازآمیز روح، با دریای بیکرانی که صورتهای همیشگی و همیشه بازگردندهٔ خیال از آن برمی‌خیزند نشان دارد (ص ۳۵۶).

از همین ابتدای مقاله دلیل تمایل نویسنده به انتخاب یونگ روشن می‌شود. در حقیقت نویسنده سعی دارد با کمک گرفتن از یونگ و خصوصاً فرضیهٔ ناخودآگاه جمعی، «تفسیری عرفانی» از بوف کور به دست دهد و این مسألهٔ «پیوند راوی» با «دنیای رازآمیز روح» در حقیقت به نوعی حکایت از همان تجربهٔ عرفانی «خود را در عالم وجود مستغرق ساختن» و «یگانه شدن انسان و کیهان» دارد. اما باید دید این «پیوند راوی با دنیای رازآمیز روح» در چند جای بوف کور مطرح شده است و آیا تنها صحبت از پیوند می‌باشد و یا این که راوی از گسست با دنیا نیز سخن می‌گوید. نویسنده در سه‌جای متفاوت از مقاله (ص ۳۵۶، ۳۵۷، ۳۶۱) برای اثبات نظر خود از بوف کور نمونه می‌آورند. این سه نمونه را کنار هم می‌گذاریم و با هم مقایسه می‌کنیم:

نمونهٔ اول (ص ۳۵۶):

در این لحظه افکار منجمد شده بود... و وابستگی عمیق و جدایی‌ناپذیر با دنیا و حرکت موجودات و طبیعت داشتم و به وسیلهٔ رشته‌های نامرئی جریان

اضطرابی بین من و همه عناصر طبیعت برقرار شده بود (ص ۳۶، بوف کور).

آیا روزی به اسرار این اتفاقات ماوراء طبیعی، این انعکاس سایه روح که در حالت اغما و برزخ بین خواب و بیداری جلوه می‌کند کسی پی خواهد برد؟ (ص ۱۰، بوف کور).

نمونه دوم (ص ۳۵۷):

در این لحظه من در گردش زمین و افلاک، در نشو و نمای رستنیها و جنبش جانوران شرکت داشتم — گذشته و آینده دور و نزدیک با زندگی احساساتی من توأم و شریک شده بود (ص ۳۶، بوف کور).

نمونه سوم (ص ۳۶۱):

یک زندگی منحصر به فرد عجیب در من تولید شد. چون زندگیم مربوط به همه هستیهای می‌شد که دور من بودند، به همه سایه‌هایی که در اطرافم می‌لرزیدند (ص ۳۶، بوف کور).

به موجودات بیجان پناه بردم. رابطه‌ای میان من و جریان طبیعت، بین من و تاریکی عمیقی که در روح من پایین آمده بود تولید شده بود (ص ۵۳، بوف کور).

در حقیقت نویسنده در سه جای مختلف مقاله خود از بوف کور جهت اثبات ادعای خود مبنی بر این «سفر تأویلی» که طی آن راوی به «یگانه شدن با تمامیت هستی» می‌رسد، پنج نمونه آورده‌اند. اولین نکته جالب این است که سه نمونه از این پنج نمونه، با این که در نقد ایشان در سه جای مختلف آورده شده، هر سه به یک صفحه از بوف کور (یعنی صفحه سی و ششم) بر می‌گردند. در حقیقت این سه نمونه، یک پاراگراف بیشتر نیست که توسط منقد سه پاره گشته و در سه جای مختلف از آن استفاده شده است. منقد با این کار، خواسته‌اند صحت نظر خود را درباره این که «بوف کور جابه‌جا از پیوند راوی... با دنیای رازآمیز روح... نشان دارد» ثابت کنند. جمله‌ای که از صفحه ۱۰ بوف کور در نمونه اول داده شده، به خودی خود ارتباط مستقیمی به ادعای نویسنده ندارد و تنها آخرین نمونه (ص ۵۳، بوف کور) ارائه شده از جای دیگری در بوف کور بیرون کشیده شده است.

ولی آیا راوی فقط از پیوند خود با جهان سخن گفته است؟ بوف کور با این جملات آغاز می‌شود:

در زندگی زخمهایی هست که مثل خوره روح را آهسته در انزوا می‌خورد و می‌تراشد. این دردها را نمی‌شود به کسی اظهار کرد، چون عموماً عادت دارند که این دردهای باور نکردنی را جزو اتفاقات و پیش آمدهای نادر و عجیب بشمارند و اگر کسی بگوید یا بنویسد، مردم بر سبیل عقاید جاری و عقاید خودشان سعی می‌کنند آن را با لبخند شکاک و تمسخرآمیز تلقی بکنند... (ص ۹، بوف کور).

در این جا و از همین ابتدا راوی از عدم توانایی خود در برقراری ارتباط با دیگران و ناتوانی عموم مردم از فهم این گونه دردها سخن به میان می‌آورد و حتی در صفحه بعد می‌نویسد که:

... برای من هیچ اهمیتی ندارد که دیگران باور بکنند یا نکنند... زیرا در طی تجربیات زندگی به این مطلب برخوردم که چه ورطه هولناکی میان من و دیگران وجود دارد و فهمیدم که تا ممکن است باید خاموش شد، تا ممکن است باید افکار خودم را برای خودم نگهدارم و اگر حالا تصمیم گرفتم که بنویسم، فقط برای این است که خودم را به سایه‌ام معرفی بکنم... چون از زمانی که همه روابط خودم را با دیگران بریده‌ام می‌خواهم خودم را بهتر بشناسم (ص ۱۰ و ۱۱، بوف کور).

در بوف کور ما بیشتر از آن که با پیوندی عرفانی ما بین راوی و جهان روبرو باشیم، با نوعی «زندان درون» سر و کار داریم. زندانی که به قول کافکا در آن «میلها در درون آدمی» قرار دارند. هدایت در ابتدا به سادگی توضیح می‌دهد که چرا برای سایه خود می‌نویسد. در حقیقت چاره‌ای جز این ندارد، زیرا که برخلاف منقد ما که معتقدند:

... گفتگوی او با سایه و دیدار او با عمیقترین لایه‌های هستی «خود» و مردمی که از میان آن برخاسته است سفری تأویلی‌ست و به لحظه‌های ناب و شگفتی از یگانه شدن با تمامیت هستی می‌انجامد، (ص ۳۵۷) ورطه هولناکی «میان او و دیگران وجود دارد ورطه‌ای که باعث می‌شود تا خود را از جرگه آدمها، از جرگه احمقها و خوشبختها به کلی بیرون» بکشد و برای فراموشی به شراب و تریاک پناه برد.

راوی سپس می‌نویسد:

... — زندگی تمام روز میان چهار دیوار اتاقم می‌گذشت و می‌گذرد — سر

تا سر زندگی میان چهار دیوار گذشته است (ص ۱۳، بوف کور).

حتی خانه‌ی راوی نیز به نوعی تنهاست و ما را به یاد تنهایی رایینسون کروزونه در جزیره‌اش می‌اندازد. خانه‌ای که

در یک محل ساکت و آرام دور از آشوب و جنجال زندگی مردم واقع شده (ص ۱۴، بوف کور).

و خندقی که مانع هر نوع رابطه‌ای با سایر خانه‌ها می‌شود. البته در مقام مقایسه بهتر است بیشتر از رایینسون کروزونه، به آن شکل مدرنی که رولان بارت مطرح کرده سخن به میان آورد:

اگر قرار بود که من رایینسونی جدید بیافرینم، به جای قرار دادن او در یک جزیره غیر مسکون، او را در یک شهر دوازده میلیونی می‌گذاشتم، شهری که او در آن نه از صحبتها و نه از نوشته‌ها چیزی دستگیرش نمی‌شود، به نظر من این شکل مدرن اسطوره [رایینسون] خواهد بود.^۳

رولان بارت مانند راوی بوف کور، نه به لحاظ فیزیکی و جغرافیایی بلکه از نظر روانی از دیگران جدا افتاده و با این که در شهری ۱۲ میلیونی زندگی می‌کند قادر به ارتباط برقرار کردن با دیگران نیست.

مسأله‌ی سومی که نویسنده مقاله در نقد خود نادیده گرفته‌اند محلی‌ست که از آن نمونه‌های خود را از بوف کور بیرون کشیده‌اند. پاراگراف سه پاره شده اگر در متن اصلی و با مطالعه پس و پیش آن مورد بررسی قرار گیرد، می‌تواند ما را به نتیجه‌ای یکسره متفاوت با ایشان برساند. معمولاً هر جمله، هر پاراگراف و یا هر موضوعی در یک داستان به قصد خاصی نوشته شده و با توجه به تحول داستان تا آن لحظه و در ارتباط با آنچه گذشته و یا آنچه خواهد گذشت معنا می‌یابد. انتخاب یک جمله و یا یک پاراگراف، بدون کوچکترین اشاره‌ای به فضای داستان و مکان و موقعیتی که در آن، این جمله آورده شده، می‌تواند منقد را به نتایج دلخواه او و یا احتمالاً گمراه کننده برساند. باید از خود پرسید که در آن «لحظه» از داستان چه اتفاقی افتاده که «افکار راوی را منجمد کرده» است و چه عواملی باعث شده که «یک زندگی منحصر به فرد عجیب» در او تولید شود، چه چیزی باعث شده که او ناگهان قدرت این را می‌یابد که به آسانی به رموز نقاشیهای قدیمی، به اسرار کتابهای مشکل فلسفه، به حماقت ازلی اشکال و انواع پی ببرد.

هر دو نمونه‌ای که از دو جای مختلف بوف کور (ص ۳۶، ۵۳) آورده شده و از نظر

نویسنده مقاله نشان دهنده سفر تأویلی راوی و «یگانه شدن» او با «تمامیت هستی» می‌باشد، در رابطه با یک واقعه است: مرگ زن اثیری! در حقیقت این تأثیر مرگ زن اثیری و یا اگر تعبیر فرویدی آن را ارائه دهیم، تأثیر مرگ سمبولیک (و نه جسمانی) عشق به مادر است که چنین تجربه‌ای به دنبال دارد. درست قبل از این که «افکار راوی منجمد» شود، می‌خوانیم:

ولی تنش بی‌حس و حرکت آن‌جا افتاده بود... با مرده او — به‌نظم آمد که تا دنیا دنیاست تا من بوده‌ام — یک مرده، یک مرده سرد و بی‌حس و حرکت در اطاق تاریک با من بوده است (ص ۳۵ و ۳۶، بوف کور).
و یا در صفحه ۵۳ درست قبل از آن که «رابطه‌ای» بین راوی و «جریان طبیعت تولید شود» آمده است:

... چون بعد از او، بعد از آن که آن چشمهای درشت را میان خون دل‌مه شده دیده بودم، در شب تاریکی، در شب عمیقی که سرتاسر زندگی مرا فراگرفته بود راه می‌رفتم، چون دو چشمی که به‌منزله چراغ آن بود برای همیشه خاموش شده بود و در این صورت برایم یکسان بود که به مکان و مأوایی برسم و یا هرگز نرسم (ص ۵۳، بوف کور).

این رابطه بین راوی و جریان طبیعت و آن دستیابی به رموز نقاشیهای قدیمی و اسرار کتابهای مشکل فلسفه پس از مرگ زن اثیری و یا به تعبیر فروید پس از «مرگ سمبولیک مادر» روی می‌دهد و در واقع بیانگر آن مرحله حساس و مهمی است که در روانکاوی از آن تحت عنوان دست‌کشیدن از مادر به مثابه موضوع عشق (objet d'amour) یاد می‌کنند. در مثلث معروف اودیپ (پدر - مادر - پسر)، پس از روبرویی پسر با «قانون پدر» که همانا منع همخوابگی با مادر است (راوی پیرمرد خنزر پنزی را «نیمه‌خدا» می‌داند و برخلاف نظر نویسنده مقاله که آن را نشانه‌ی عدم تنفر راوی از پیرمرد دانسته‌اند، باید گفت که خدا در مذاهب سامی سمبول پدر و «واضح قانون» است و از این جهت با پیرمرد که سمبول پدر نیز می‌تواند باشد، از موقعیت مشابهی برخوردار است)، فرزند به این نتیجه می‌رسد که باید در خارج از خانواده به دنبال «موضوع عشق» خود بگردد و دست از مادر بکشد. در حقیقت رسیدن به چنین مرحله‌ای نشان دهنده کامل شدن «عقده اودیپ» و گذشتن فرزند از چنین مرحله حساسی است. از نظر فروید چنان که فرزند در به‌کمال رساندن چنین مرحله‌ای موفق نشود و نتواند میل جنسی خود را متوجه شخص دیگری جز مادر خود بنماید، در مرحله «پیش - اودیپی» (préoedipe)

باقی می ماند و به نوعی بیمار می باشد.^۱ با وارد شدن به مرحله اودیپ، کودک وارد مرحله «درک نمادین» (ordre symbolique) می شود و با «قوانین اجتماعی» آشنا می گردد. در حقیقت اودیپ نوعی «آیین آشناسازی» با فرهنگ و قوانین اجتماعی و «درک نمادین» مسائل است. اگر بیماران روحی را به دو گروه بزرگ «نورز» و «پسیکوز» تقسیم کنیم، تمامی کسانی که در مرحله پیش-اودیپی مانده اند به دسته دوم تعلق دارند و به سبب آن که وارد مرحله درک نمادین موضوعات نگشته اند، نه درک روشنی از قوانین و قراردادهای اجتماعی دارند و نه قادرند از تمامی سیستم های نمادین (من جمله زبان) بهره مند گردند. پس در اینجا در مورد راوی بوف کور می توان گفت از آن جایی که به مرگ زن اثری تن در می دهد می تواند وارد مرحله درک نمادین و فهم قراردادهای اجتماعی گردد و با گذراندن «آیین آشناسازی»، به فهم این قراردادها قادر می شود. در واقع تنها با خارج شدن از مرحله «بهم آمیختگی» (fussion) با مادر و تفاوت قائل شدن مابین «دنیای درون» (آنچه فروید «من» (moi) می نامد) و «دنیای بیرون» است که کودک می تواند وارد دنیای قراردادها و نظام فرهنگی آدمهای بزرگ شود و به فهم «رموز نقاشیهای قدیمی، اسرار کتابهای مشکل فلسفه و حماقت ازلی اشکال و انواع» نائل گردد. در هر دو قسمت بوف کور، درست پس از اعلام و یا یادآوری مرگ زن اثری است که سخن از رابطه راوی و طبیعت و فهم مسائل دنیا به میان می آید. متأسفانه در اینجا بیشتر از این نمی توانم به نقد بوف کور ادامه دهم. تنها می خواستم این نکته را تذکر دهم که نمی توان به سادگی و بدون در نظر گرفتن پس و پیش یک پاراگراف، آن را از متن کتاب جدا نمود و به صورت بخشی کاملاً مجزا و به شکلی انتزاعی مورد نقد و بررسی قرار داد.^۲ اگر چنین اصلی را در نقد داستان رعایت نکنیم، به سادگی می توان نویسنده هر کتابی را به گفتن تناقضهای گوناگون و عجیب و غریب متهم کرد.

۲ - فروید و ناخودآگاه جمعی

یکی از مشکلات اساسی نقد نویسنده مقاله (که متأسفانه اشکال بسیاری از منقدین دیگر ما نیز می باشد) ساده سازی بیش از حد تئوری های وام گرفته شده از روانکاوی است. به عنوان مثال، درست پس از طرح «پیوند راوی با دنیای رازآمیز روح» و برای اثبات عمیقتر بودن اندیشه های یونگ در مقایسه با فروید، نویسنده مقاله به بحث درباره ناخودآگاه فردی و جمعی پرداخته اند و تفاوت فروید و یونگ را در این می دانند که:

«ضمیر ناخودآگاه از دیدگاه فروید دارای سرشتی کاملاً فردی و انبانی از آرزوها و کششهای سرکوب شده است» (ص ۳۵۶). در حالی که «یونگ در پس لایه‌های سطحی ناخودآگاهی که از تجربه‌های زیسته هر فرد نشان می‌داد به قلمرو دیگری از ناخودآگاهی رسیده بود که از این نمودهای جزئی و پراکنده فراتر می‌رفت و پیدایش آن با پیدایش انسان همانند بود» (ص ۳۵۷).

ولی متأسفانه در واقع موضوع به این سادگی نیست.

در نظر فروید، ناخودآگاه، فقط جنبه فردی ندارد بلکه بخشی از آن نه تنها جنبه جمعی دارد و بین همه مشترک است، و حتی بدون تجربه فردی و از طریق وراثت از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌شود.^۶ فروید در «توتم و تابو» (به سال ۱۹۱۲ و حتی قبل از یونگ) برای پاسخ به این سؤال که «به چه وسیله‌ای یک نسل حالت‌های روحی و روانی خود را به نسل بعدی انتقال می‌دهد» می‌نویسد:

... انتقال مستقیم سینه به سینه [این حالتها]، موردی که پیش از همه به ذهن می‌رسد، نمی‌تواند جوابگوی تمامی مشکلات باشد... بخشی از چنین تداومی در طول زمان توسط وراثت حالت‌های روحی، که معذک برای فعالیت احتیاج به تحریک شدن توسط یک سری رویدادهای زندگی فردی دارند، ضمانت می‌شوند.^۷

همچنین او در آخرین کتابش «موسی و مذهب یکتاپرستی» (سال ۱۹۳۹) درباره این بخش از ناخودآگاه آدمی که جنبه فردی ندارد و متعلق به نوع انسان می‌باشد می‌نویسد:

... آنچه در زندگی روانی فرد تأثیر می‌گذارد مسلماً تنها به تجربیات فردی شخص خاتمه نمی‌یابد، بلکه یک سری پدیده‌های ارثی، عواملی که از تاریخ تطور نوع آدمی ریشه می‌گیرند، نوعی «ارثیه بدوی» (heritage archaïque) نیز دست اندرکار تأثیرگذاری می‌باشد... ارثیه فوق‌الذکر از عوامل مشخص و معینی که متعلق به همه انبای بشر می‌باشد تشکیل یافته است.^۸

و درست چند صفحه جلوتر در رابطه با عقده اودیپ چنین می‌نویسد:

رفتار کودک در مرحله عقده اودیپ و عقده اختگی در قبال پدر و مادر، آکنده از عکس‌العمل‌های فراوان است که از نظر فردی غیر قابل توجیه به نظر می‌رسند و تنها از طریق بررسی نوع بشر در طول تاریخ و در رابطه با

تجربیات نسلهای پیشین قابل توضیح می‌باشند... ارثیه بدوی آدمی تنها شامل یک سری عوامل نیست بلکه دارای محتواهای [مختلف]، آثار به‌جا مانده از تجربیات نسلهای گذشته نیز می‌باشد. بنابراین همزمان گستردگی و اهمیت چنین ارثیه بدوی‌ای به طرز محسوسی افزایش می‌یابد.^۱

به‌عنوان مثال فروید در «توتم و تابو» مسأله کشته شدن پدر به دست پسران در قبیله ابتدائی (horde primitive)، و همچنین در «موسی و مذهب یکتاپرستی» فرضیه کشته شدن موسی به دست یهودیان را مطرح می‌کند. او معتقد است که از آن پس خاطره چنین قتلی — به دلیل اهمیت فوق‌العاده خود عمل و تکرار مکرر آن — به شکلی ناخودآگاه از نسلی به نسل دیگر منتقل می‌گردد. بدین ترتیب از نظر فروید بخشی از ناخودآگاه در روند تکاملی سیستم اجتماعی و تجربه دسته‌جمعی انسانها شکل گرفته و پس از آن از طریق وراثت به نسلهای بعدی انتقال یافته است. به همین جهت و از چنین دیدگاهی، ناخودآگاه انسان ابتدایی با ناخودآگاه انسان کنونی به هنگام تولد یکسان نیست و ناخودآگاه انسان کنونی به دلیل انتقال ژنتیکی یک سری تجربیات نسلهای گذشته، غنی‌تر از ناخودآگاه انسان ابتدائی می‌باشد. این نظریه بعدها توسط برخی از پیروان فروید دوباره مطرح گشته و حتی تلاشهایی جهت اصلاح آن به عمل آمده است. به‌عنوان مثال ژرار مندل در کتاب خود موسوم به «قیام علیه پدر» (la révolte contre le pere، چاپ ۱۹۶۸)، به دلیل رد نظریه «وراثت صفات اکتسابی» توسط بیولوژیستها و ژنتیستها و برای حفظ ایده اصلی فروید (انتقال «اکتسابات ناخودآگاه» — l'acquis inconscient — از نسلی به نسل دیگر) انتقال از طریق نهادهای اجتماعی - فرهنگی (transmission socio-culturelle) را به‌جای انتقال توسط وراثت می‌گذارد.^۲

این قبیل ساده‌سازها و کاهش‌تئوری‌های علمی به «سفید و سیاه» نه‌تنها صحیح نیست، بلکه سبب مسخ شدن نظریات دانشمندان و انتقال اطلاعات ناکافی و یا نادرست به خوانندگان می‌شود.

بروکسل، بلژیک

۵ ژوئیه ۱۹۹۴

پاورقی:

* حورا یآوری، «ظن و سر» — نگاهی به بوف کور هدایت از دو منظر روان‌شناختی»، مجله ایران‌شناسی، سال چهارم، شماره ۲، تابستان ۱۳۷۱، ص ۳۷۴-۳۵۵.

۱ - از تمام مقاله ۱۷ صفحه‌ای، تنها سه صفحه و نیم آن مشخصاً به بهره‌گیری از نظریات فروید برای تبیین بوف کور اختصاص داده شده است. متأسفانه حتی در طرح اندیشه‌های فروید نیز به ساده‌سازیهایی که گاهی تا حد

تعریف نیز پیش رفته است برمی‌خوریم. این موارد در صفحات بعد نشان داده خواهند شد.

۲ - La maison, Gilles-Gaston Granger, P.U.F, 1955, p.86

Jacques Meunier, "Le Complexe de Robinson", *Magazine littéraire*, No. 29, p.55-۳

۴ - به همین جهت و برخلاف آنچه در نظر اول به ذهن خواننده ناآشنا می‌رسد، نباید «عقدۀ اودیپ» را به صرف به کار بردن کلمه «عقدۀ» (complexe) نوعی «ابتلاء» (به آن ترتیبی که در متن مقاله منقد از «مبتلایان به عقدۀ اودیپ» سخن گفته می‌شود) و یا بیماری تلقی کرد. درست بر عکس اگر کسی از برگزشتن از این مرحله کامیاب نگردد بیمار تلقی می‌شود. در این باره بین طرفداران فروید و یونگ اتفاق نظر وجود دارد، است و دکتر رولان کاهن (Roland Cohen)، مدیر و مسوول ترجمۀ کتب یونگ به زبان فرانسه در پانویس کتاب «دیالکتیک من و ناخودآگاه» اثر یونگ، در این باره چنین می‌نویسد: «معمولاً، خصوصاً در بین خوانندگان عادی، تمایلی وجود دارد که لغت «عقدۀ» را با کلمه بیماری پیوند بزنند. هیچ چیزی اشتباه‌تر از این کار نیست. مجموعه فکری - عاطفی با بار قوی احساسی که در جریان زندگی شخصی فرد شکل گرفته‌اند یعنی همان عقدۀها، سازندگان بهنجار روان سالم هستند. انسان بدون عقدۀ موجودی عقب‌مانده به لحاظ ذهنی و احساسات است. ولی طبیعتاً همچون بقیه قسمت‌هایی که در ساختمان روانی فرد شرکت دارند، عقدۀها در ضمن این که در ابتدا سازندگان نرمال و لازم [روان] می‌باشند، می‌توانند در کیفیت، کمیت یا شدت دچار انواع و اقسام نقصها و انحرافات بیمارگونه ممکن و قابل تصور بشوند.»

C. G. Jung, *Dialectique du Moi et de l'Inconscient*, p.27

۵ - جالب است که خود نویسنده مقاله، به دنبال بحثی دیگر در هفت، هشت صفحه بعد برای علت‌یابی چنین تحولی در راوی می‌نویسد: و به برکت این دیدار [با زن اثیری] و تنها برای یک لحظه نگرستن در این چشمان بین راوی و «همه عناصر طبیعت به وسیله رشته‌های نامرئی جریان اضطرابی برقرار می‌شود» و راوی «قادر می‌شود به آسانی به رموز نقاشیهای قدیمی، به اسرار کتابهای مشکل فلسفه پی ببرد» و از آن‌جایی که زن اثیری را به نوعی همان «آنیمای» راوی می‌دانند به این نتیجه می‌رسند که «راوی بوف کور نور رامی‌یابد، به همه «رموز و اسرار» هستی پی می‌برد، اما از آمیزش با اینها تلخکام می‌ماند» (ص ۳۶۶)، و بدین ترتیب جای علت و معلول را عوض می‌کنند. یعنی این که از نظر ایشان با این که راوی به همه رموز و اسرار پی برده، اما از آن‌جایی که از آمیزش با آنیما تلخکام می‌ماند نمی‌تواند زندگی را با همه زیبایی و زشتی‌اش در آغوش بگیرد. در حالی که در متن کتاب بوف کور مرگ زن اثیری و در نتیجه ناکامی در آمیزش با او قبل از پی بردن به «همه رموز و اسرار» قرار گرفته و در واقع علت آن معرفی می‌شود. یعنی از آن‌جایی که به مرگ زن اثیری (و یا مرگ میل به همخوابگی با مادر) تن در می‌دهد قادر به درک همه آن رموز می‌شود.

۶ - در تعریف ناخودآگاه جمعی در *Dictionnaire usuel de psychologie* چنین آمده است: «آنچه در ناخودآگاه فرد از پیش و به طور ارثی وجود داشته و از تجربیات فردی نشأت نگرفته باشد. نظریه فوق در ابتدا به وسیله فروید مطرح گشته و سپس توسط کارل گوستاو یونگ نام‌گذاری شده است...»

Dictionnaire usuel de psychologie, Norbert Sillamy, p.134

Sigmund Freud, *Totem et Tabou*, p.217 - ۷

Sigmund Freud, *L'homme Moïse et la religion monotheïste*, p. 193 - ۸

Ibid, p.195 - ۹

۱۰ - رجوع شود به کتاب *la révolt contre le pere* فصل "Transmission socio-culturelle de l'acquis in conscient"

شیوهای تازه در نقد و بررسی کتاب!

از مثنوی مولانا جلال‌الدین محمد بلخی رومی که مشتمل بر شش دفتر است و حدود بیست و شش هزار بیت، به‌جز چاپهای سنگی، تنها یک طبع انتقادی شسته و رفته در اختیار داشتیم که کار یکی از مستشرقان بزرگ، رینولد نیکلسن Reynold A. Nickolson (۱۸۶۸-۱۹۴۵م.) است. وی با استادی تمام، و با استفاده از نسخه‌های خطی متعدد، این کتاب عظیم را به بهترین صورت ممکن در سه مجلد (هر مجلد مشتمل بر دو دفتر) به چاپ رسانید و سپس ترجمه انگلیسی آن را نیز در اختیار دوستداران مثنوی مولانا که به زبان فارسی آشنایی ندارند قرار داد. چاپ انتقادی نیکلسن متجاوز از شش دهه در سراسر جهان بی‌رقیب بود، چنان که هنوز هم امتیاز نسبی خود را حفظ کرده است. توفیق نیکلسن در تصحیح انتقادی مثنوی مرهون دانش وسیع او در زبان و ادب فارسی و عربی و ترکی و به‌خصوص در معارف اسلامی و عرفان بود، نه چیز دیگر. خدایش بیامرزاد استاد بدیع‌الزمان فروزانفر را که روزی در کلاس چون نام نیکلسن را بر زبان آورد، از سر اخلاص، به‌تحسین مثنوی مصحح وی پرداخت و افزود فهم مثنوی شریف مستلزم آن است که انسان در حد خود مولانا به معارف اسلامی و عرفان و زبان و ادب فارسی و عربی احاطه داشته باشد. این اظهار نظر کسی بود که خود از اجلة مثنوی‌شناسان جهان به‌شمار می‌آمد و سالها عمر خود را صرف مطالعه و تحقیق و تصحیح آثار مولانا کرده بود که آخرین آنها دیوان کبیر یا کلیات شمس تبریزی بود (در ۸ مجلد، تاریخ چاپ: سالهای ۱۳۳۴-۱۳۴۵) و شرح مثنوی شریف (در ۳ مجلد، در تفسیر

۳۰۱۹ بیت دفتر اول، تاریخ چاپ: سالهای ۱۳۴۶-۱۳۴۸) که اجل به وی مهلت نداد تا این کار بزرگ را به انجام برساند.

پس از نشر مثنوی به تصحیح نیکلسن تا به امروز، محققان ایرانی به بسیاری از دستنویسهای منظوم و منثور فارسی دسترسی پیدا کرده‌اند که تا پیش از آن تاریخ، در ایران، کسی را از وجود آنها خبری نبود. کار کسانی مانند شادروانان محمد قزوینی، مجتبی مینوی، استادان ذبیح‌الله صفا، محمد تقی دانش‌پژوه، و ایرج افشار در این زمینه هم یادکردنی‌ست و هم ستودنی. به کوشش این عاشقان زبان و ادب فارسی و فرهنگ ایرانی، و همکاری صمیمانه مقامهای دانشگاه تهران بود که از این نسخه‌های خطی گرانبها، محفوظ در کتابخانه‌های جهان، فیلم یا عکس تهیه شد. تنها تعداد فیلمهایی که مرحوم مینوی از نسخه‌های خطی فارسی موجود در کتابخانه‌های دور از دسترس ترکیه (عثمانی سابق) - که اکثر در صندوقهایی در مسجدها نگهداری می‌شد - تهیه فرمود، اگر اشتباه نکنم به هزار می‌رسد. این فیلمها عموماً در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران نگهداری می‌شد، و علاقه‌مندان می‌توانستند از آنها فیلم یا عکس تهیه کنند و در تصحیح انتقادی متون فارسی از آنها استفاده نمایند. بدیهی‌ست مثنوی مولانا جلال‌الدین نیز از این قاعده کلی مستثنی نمی‌توانست بود. و از طرف دیگر مثنوی چاپ نیکلسن نیز کمیاب بود، گرچه در سالهای پیش، در تهران به صورت «افست» به تجدید چاپ آن پرداخته بودند.

محمد استعلامی استاد زبان و ادب فارسی از سال ۱۳۶۰ تا کنون به نشر طبع انتقادی جدیدی از شش دفتر مثنوی شریف پرداخته و آنها را با مقدمه‌ای در ۹۵ صفحه، در دفتر اول، مشتمل بر: ۱ - سرگذشت مولانا؛ ۲ - پیوستی بر سرگذشت مولانا؛ ۳ - آثار مولانا پیش از مثنوی؛ ۴ - درباره مثنوی؛ ۵ - این نشر تازه مثنوی، همراه توضیحات و تعلیقات به شرح زیر به چاپ رسانیده است:

مقدمه	تعداد ابیات	تعلیقات	فهرست عنوانها	تاریخ اولین چاپ	تعداد چاپها
دکتر اول ۹۵ص	۴۰۱۸	۲۴۱ صفحه	۱ص	۱۳۶۰	۴
دکتر دوم یادداشت، ۲ص	۳۸۲۶	۱۷۱	۵	۱۳۶۱	۴
دکتر سوم سخنی با دوستان، ۲ص	۴۸۱۳	۲۰۹	۱۰	۱۳۶۲	۳
دکتر چهارم چهارمین سفر، ۲ص	۳۸۵۵	۲۱۳	۴	۱۳۶۹	۲
دکتر پنجم پس از هفت سال، ۲ص	۴۲۴۱	۲۰۱	۹	۱۳۶۹	۲
دکتر ششم ای حیات دل، حسام‌الدین، ۲۰۰ص	۴۹۳۱	۲۴۹	۶	۱۳۷۰	۲

ضمناً قرار است در جلد یا دفتر هفتم، نسخه‌های خطی و چاپی مورد استفاده و ویراستار به شرح معرفی گردد و کشف الیایات مثنوی و فهرستها و... نیز در آن چاپ شود.

استعلامی در تصحیح انتقادی خود از چهار نسخه خطی و چاپی استفاده کرده است:

- ۱ - دستنویس سال ۶۶۸ هجری محفوظ در کتابخانه قاهره که چهار سال پیش از درگذشت مولانا کتابت شده است (عکس این دستنویس را مرحوم مینوی برای کتابخانه مرکزی دانشگاه تهیه کرده است)؛ ۲ - دستنویس سال ۶۷۷ قونیه، که در پایان آن نسخه، کاتب «اشاره کرده است که آن را از روی دستنویس دیگری که به نظر مولانا رسیده، بازنویسی کرده» است. تاریخ تحریر این نسخه ۵ سال پس از درگذشت مولاناست؛ ۳ - دستنویس موزه مولانا که تاریخ تحریر ندارد «و به هر حال نسخه‌ای درست و قابل اعتماد است. در زیرنویسهای متن، از این نسخه به عنوان «نسخه دوم قونیه» یاد کرده است؛ ۴ - دستنویس مورخ ۷۱۵ هجری که در میان نسخه‌های موجود «به نسبت قابل اعتماد است»؛ ۵ - نسخه چاپی مثنوی تصحیح رینولد نیکلسن (ص: نود و سه).

وی می‌نویسد:

نسخه‌های ۶۶۸ و ۶۷۷ و نسخه دوم قونیه، بسیار به هم نزدیک‌اند، و در مواردی معدود، یک مصراع یا یک بیت در آنها به کلی متفاوت است، یا در میان ابیات پس و پیش شده و اختلاف آنها در حدی نیست که معنی کلام مولانا را عوض کند. گاه نیز در ۶۶۸، بیتی هست و در ۶۷۷ نیست... من ابیات را در متن افزوده‌ام. زیرا بیتی‌ست که در زمان مولانا در مثنوی بوده، و الحاقی نمی‌تواند باشد.

نگاهی به زیرنویسهای متن این مثنوی [مقصود مثنوی تصحیح استعلامی‌ست] نشان می‌دهد که میان این متن و متن تصحیح شده نیکلسن صدها مورد اختلاف وجود دارد... علاوه بر این، شادروان نیکلسن بسیاری از ابیات اصلی را در نسخه‌ها، الحاقی پنداشته و در زیرنویس آورده، در حالی که آن ابیات در نسخه‌های ۶۶۸ و ۶۷۷ دیده می‌شود. تعداد ابیات در این نشر مثنوی درست برابر است با نسخه ۶۶۸ (زمان حیات مولانا) و پنجاه و سه بیت بیش از متن تصحیح شده نیکلسن است (ص: نود و سه).

ویراستار در زیرنویس صفحات مثنوی چاپ خود، در درجه اول به ذکر اختلاف دو نسخه ۶۶۸ و ۶۷۷ پرداخته، ولی موارد اختلاف نسخه دوم قونیه و نسخه ۷۱۵ و چاپ نیکلسن را نیز فقط در مواردی ذکر کرده که بیتی قابل تأمل بوده است. وی در زیرنویس

برخی از صفحات، پس از ذکر نسخه بدل یا نسخه بدلها، خواننده را به «تعلیقات» ارجاع داده و در آن جا دلیل ترجیح ضبطی بر ضبط دیگر را ذکر کرده است.

در این جا ذکر دو موضوع را بیفایده نمی‌داند: نخست آن که با در دست داشتن نسخه‌های ۶۶۸ (اقدام نسخ) و ۶۷۷ مثنوی شریف که موارد اختلافشان نیز بسیار کم است، کار ویراستاری آسان می‌شود — برخلاف ویراستاری کتابی به‌مانند شاهنامه فردوسی، که قدیمترین نسخه خطی موجود آن حدود دو قرن پس از درگذشت فردوسی به کتابت آمده است، و اختلاف نسخه‌ها حتی در کهنترین دستنویسها بسیار زیاد است. دیگر آن که با تجربه اندکی که نویسنده این سطور در تصحیح متون دارد به هیچ وجه معتقد نیست که «اقدام نسخ» (در این جا نسخه ۶۶۸) «اصح نسخ» نیز هست، چه بسا نسخه‌هایی جدیدتر از «اقدام نسخ»، از روی نسخه‌هایی کهنتر از «اقدام نسخ» کتابت شده است و به همین جهت دارای اعتباری ست بیش از «اقدام نسخ».

و اما، از همان بیت اول و دوم دفتر اول مثنوی تصحیح استعلامی آشکار می‌گردد که تصحیح تازه مثنوی بر اساس نسخه‌های ۶۶۸ و ۶۷۷، با دیگر نسخه‌های خطی مثنوی و نیز نسخه‌های چاپی آن به کلی متفاوت است. این دو بیت در طبع مورد بحث ما عبارت است از:

بشنو، این نی چون شکایت می‌کند از جداییها حکایت می‌کند
 کز نیستان تا مرا بربریده‌اند در نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
 در حالی که ضبط این دو بیت در چاپ نیکلسن که همه بارها و بارها آن را خوانده‌ایم
 بدین شرح است:

بشنواز نی چون حکایت می‌کند از جداییها شکایت می‌کند
 کز نیستان تا مرا بربریده‌اند از نفیرم مرد و زن نالیده‌اند
 در تعلیقات این دو بیت می‌خوانیم که

«این نی» که «شکایت می‌کند» و «از جداییها» با تو سخن می‌گوید خود جلال‌الدین محمد بلخی‌ست به عنوان نمونه یک انسان آگاه، و عارف به حقایق... شرح نویسان مثنوی «نی» را کنایه از مرد کامل، کنایه از روح قدسی، کنایه از نفس ناطقه، و کنایه از حقیقت محمدی دانسته‌اند... «این نی» مولانا‌ست که در مثنوی و دیوان شمس بارها خود را به نی و به چنگ تشبیه کرده است... این نی، از جداییها سخن می‌گوید: جدایی انسان از خدایی که مبدأ و سرانجام اوست... این نی می‌گوید «در نفیرم»

تو ناله همه را می‌شنوی، و تا هنگامی که ما از «نیستان» حقیقت جدا هستیم این ناله مرد و زن را «در نفیرم» خواهی شنید. خوانندگان و کاتبان مثنوی از اواخر قرن هفتم کسانی بوده‌اند که درک مستقیم از تعالیم مولانا و یاران او نداشته و پنداشته‌اند که نفیر نی باید سبب ناله دیگران شود و به همین دلیل در بیت دوم «در نفیرم...» را به «از نفیرم» تغییر داده‌اند.

آن‌گاه ویراستار به سخن استاد فروزانفر استناد می‌کند که شاید مضمون تشبیه انسان به نی در ذهن مولانا بوده است به‌خصوص که مولانا در دفتر ششم هم این سخن را به عنوان یک حدیث مطرح کرده است (ج/۱/۱۹۳-۱۹۴).

استعلامی علاوه بر استفاده از تفسیرها و شرحهایی که در قرون پیشین بر مثنوی نوشته شده است، از تحقیقات معاصران ایرانی در این باب بهره برده است: «در روزگار ما، شناخت مولانا و مثنوی، بیش از همه و پیش از همه، مدیون دو استاد پرمایه و نامدار این عصر بدیع‌الزمان فروزانفر و جلال‌الدین همایی‌ست...» وی پس از همایی و فروزانفر، از فرهنگ لغات و تعبیرات مثنوی سید صادق گوهرین، و کتابها و مقاله‌های عبدالحسین زرین‌کوب نیز با حرمت بسیار یاد کرده است.

بدیهی‌ست که تصحیح انتقادی هر یک از متون کهن کاری ست دشوار، وقت‌گیر، توانفرسا، به‌ویژه در موردی که ویراستار بخواهد تمام متن — آن هم کتابی چون مثنوی — را برای علاقه‌مندان به زبان ساده شرح کند و مشکلات متن را حتی‌المقدور برطرف سازد. چنین کاری هرگز بدون ایراد نخواهد بود و نقائمی خواهد داشت که اهل فن باید از اول تا پایان آن کتاب را به دقت، و البته بی‌حبّ و بغض بخوانند و کمی و کاستیهای آن را ذکر کنند. بی‌تردید هر ویراستاری این‌گونه تذکرات را مقتنم خواهد شمرد و از آن استقبال خواهد کرد. ولی با تأسف باید اضافه کرد که در کشور ما کار انتقاد کتاب — در مواردی — هنوز یا در مرحله «تقریظ‌نویسی» است و یا «نفی مطلق» کار مؤلف یا ویراستار که گاهی هم همراه است با بدزبانی. ببینیم درباره مثنوی طبع استعلامی چگونه داوری شده است.

یکی از منتقدان فاضل و صاحب‌نام، توفیق ه. سبحانی‌ست که مقاله‌ای زیر عنوان «درباره نسخه‌ای از «مثنوی»» (نشر دانش، بهمن و اسفند ۱۳۷۱ ص ۳۲-۳۵) نوشته و در آن نخست به اظهار نظر درباره نسخه عکسی (فاکسیمیله) مورخ ۶۷۷ مثنوی که به توسط نصرالله پورجوادی از سوی مرکز نشر دانشگاهی به چاپ رسیده، پرداخته است:

... اخیراً مرکز نشر دانشگاهی نسخه موزه مولانا در قونیه را به مطلوبترین

وجهی به چاپ رسانیده و در اختیار علاقه‌مندان مولانا و مثنوی قرار داده است. به نظر متخصصان و مولوی‌شناسان این کاملترین نسخه‌ای است که در آن هر شش دفتر مثنوی بین‌الدفتین آمده است. برخی با توجه به تاریخ کتابت آن، که ۶۷۷ هجری است نسخه‌های دیگری را عنوان کرده‌اند که تاریخ کهنتری دارند. بعضی می‌دانند که نسخه‌هایی از دفترهای اول و دوم در دست است که پیش از ۶۷۲ هجری، که سال وفات مولانا است نوشته‌اند... اما....

منتقد محترم توضیح نداده‌اند این نسخه‌ای که «به مطلوبترین وجهی به چاپ رسیده» دارای چه مشخصاتی است. کتاب مورد نظر ایشان چنان که اشاره کردم چاپ عکسی دستنویس مثنوی سال ۶۷۷ است در ۶۱۰ صفحه. همراه یک مقدمه هفت صفحه‌ای از نصرالله پورجوادی. این کتاب را در ایران‌شناسی (سال ۵، ش ۲، تابستان ۱۳۷۲، ص ۴۴۶) معرفی کرده و نوشته‌ام «در چاپ این نسخه ارجمند کمال کوشش به عمل آمده است» نه بیش از این. زیرا در چاپ نسخه‌های عکسی، حداکثر کار آن است که از دستنویس، نسخه‌ای عکسی در کمال دقت تهیه شود که «عکس» با «نسخه خطی» مطابق باشد. همین و همین. از سوی دیگر چنان که می‌دانیم از این گونه نسخه‌های عکسی بیشتر محققان استفاده می‌کنند، برای آن که خود به چشم خویشتن ببینند که ضبط کلمات در نسخه خطی چگونه است. کار پورجوادی در این باب ستودنی است، همان طوری که سالها پیش نیز فی‌المثل زنده یاد مجتبی مینوی نسخه عکسی تفسیر پاک (۴۵ یا ۴۶ ورق از تفسیری از قرآن مجید) را منتشر ساخت و یا نسخه‌های عکسی دیگری که تاکنون از دستنویسهای معتبر منتشر گردیده است. اهمیت نسخه‌های عکسی به‌خصوص از این نظر است که دسترسی به نسخه خطی منحصر به فرد را که در کتابخانه‌ای نگهداری می‌شود برای علاقه‌مندان ممکن می‌سازد. ولی مقایسه نسخه عکسی مثنوی سال ۶۷۷ (که نسخه‌ای است بسیار معتبر) با مثنوی‌ای که بر اساس آن نسخه و دو سه نسخه معتبر دیگر تصحیح انتقادی شده است به‌همراه شرح و تعلیقات مفصل — چه کار استعلامی باشد و چه کار دیگری — قیاس مع‌الفارق و یا به‌قول فرنگیان قیاس سیب است با پرتقال!

منتقد محترم پس از عبارتی که نقل کردم، تمام مقاله خود را صرف نفی ارزش نسخه خطی مثنوی سال ۶۶۸ قاهره کرده که استعلامی آن را «به‌عنوان نسخه‌ای اصیل مطرح کرده» است. توفیق سبحانی برای اثبات بی‌ارزش بودن آن نسخه نوشته است از جمله

مجتبی مینوی و فروزانفر دربارهٔ این دستنویس «سکوت کرده‌اند». برخی از فهرست‌نگاران معروف، این نسخه را در فهرستهای خود نیاورده‌اند. عبدالحسین زرین کوب هم «در این باره حرفی نزده‌اند؛ چون مطمئن بوده‌اند که نسخه مجعول است». بنده نفهمیدم سکوت زنده‌یادان مجتبی مینوی و فروزانفر، و حرف نزدن زرین کوب دربارهٔ نسخهٔ ۶۶۸، چگونه می‌تواند دلیلی باشد بر «مجعول» بودن این نسخه. (به علاوه باید در نظر داشت که این سه بزرگوار — به‌جز مرحوم مینوی — در آثار خود کمتر دربارهٔ نسخه‌های خطی به موشکافی پرداخته‌اند). از طرف دیگر فهرست‌نگارانی هم که نسخهٔ ۶۶۸ را لا‌بده قابل اعتنا ندانسته‌اند تا از آن در فهرستهای خود نامی ببرند، بسیار کار نادرستی کرده‌اند. کار فهرست‌نگار، آن است که نسخه‌های خطی را یک‌به‌یک به‌دقت معرفی کند و آن‌گاه رای خود را نیز دربارهٔ ارزش هر یک از آنها بگوید، نه آن که اصلاً نسخه‌ای را ندیده بگیرد. این که فهرست‌نویسی نشد!

منتقد محترم دلایل خود را در نفی ارزش نسخهٔ سال ۶۶۸ — تنها بر اساس قول دیگران — ذکر کرده‌اند، ولی بنده نتوانستم فهم کنم که چگونه نسخه‌ای به این تفصیل می‌تواند «مجعول» باشد. گمان بنده آن است که مقصود این بوده است که تاریخ کتابت دستنویس مخدوش و مجعول است، زیرا به‌نظر منتقد محترم لفظ «سبعماهه» (۷۰۰) را در عبارت «سنه ثمان و ستین و سبعماهه» به «ستمايه» (۶۰۰) تغییر داده‌اند! اما اگر تاریخ پایان کتابت دستنویسی مخدوش باشد، آیا می‌توان آن نسخه را «مجعول» خواند؟!

منتقد محترم دیگر مهدی آذر یزدی‌ست، که با نام و کارهای وی در دورهٔ پیش از انقلاب اسلامی آشنا بودم. او نیز نامه‌ای به‌همین مجله (نشر دانش، فروردین و اردیبهشت ۱۳۷۲، ص ۷۶) در زیر عنوان «حلول روح مولوی در مصحح مثنوی» نوشته و به دو موضوع دربارهٔ مثنوی‌چاپ استعلامی اشاره کرده است. نخست این که

چند سال پیش در یک شمارهٔ از کیهان فرهنگی در یک مصاحبهٔ مفصل آقای دکتر محمد استعلامی فرموده بودند که هیچ‌کدام از نسخ مثنوی که تا حالا چاپ شده صحیح نیست و ایشان صحیح‌ترین متن مثنوی را منتشر کرده‌اند. بنده تا آن روز مثنوی را نخوانده بودم... رفتم و آن دو دفتر چاپ شده را خریدم... سالها گذشت تا این که سال گذشته چهار دفتر بقیه هم از چاپ درآمد، و آن وقت، بعد از هفتاد سالگی، برای اولین بار نشستم به خواندن مثنوی، اما مقدمهٔ کتاب مرا زد و ناراحت کرد چون که مصحح محترم

فرموده بودند که روح مولوی در ایشان حلول کرده و خطاب به خوانندگان نوشته بودند «جای شما خالی». بنده تعجب کردم چون... در اوایل قرن پانزدهم هجری دیگر چنین کرامت‌تراشیها حاکی از نوعی عوام‌فریبی یا ساده‌لوحی‌ست که از یک استاد دانشگاه عجب می‌نماید...

اشاره آذر یزدی به این عبارت استعلامی‌ست در صفحه اول دفتر اول مثنوی بدین

شرح:

از خرداد ۱۳۵۹ که من تمام وقت در خدمت مولانا بوده‌ام... یک دم از این کار فراغت نداشته‌ام، و از شما چه پنهان، که در تمام این لحظه‌های بی‌فراغت، نوری از مثنوی و مولانا بر دل من تابیده است، و جای شما خالی (ص ۳).

آیا بین این دو عبارت تفاوتی آشکار به چشم نمی‌خورد؟

منتقد محترم سپس افزوده است

این موضوع را با یکی از دوستان گفتم. گفت پس خبر نداری که این تصحیح یک تصحیح قلبی و مبتنی بر نسخه‌ای‌ست با تاریخ معقول، و دهها عیب دیگر هم دارد و تذکر داد... نقاط ضعف کارهای دکتر استعلامی منحصر به معتبر شمردن نسخه مصر نبود که حالا آقای دکتر توفیق سبحانی هم در مجله نشر دانش (در شماره قبل) با لحنی قویتر و مستندتر آن را متذکر شده‌اند، بلکه آقای استعلامی علاوه بر این که تعلیقاتشان را نیمه‌جوییده و ناهماهنگ از دو سه کتاب معین نقل کرده‌اند، اصلاً در رسم‌الخط کتاب هم که امروزی کرده‌اند ترازویشان پارسنگ برمی‌دارد. برای مثال بیت ۳۱۸۲ دفتر چهارم در متن افست نیکلسون چنین است:

گشت بیهوش و برو اندر فتاد تا سه‌روز از جسم وی گم شد فواد

که استعلامی آن را «براو» خوانده، در حالی که «بَرو» است یعنی «دَمرو».

توضیح این مطلب را نویسنده این سطور لازم می‌داند که در این مورد حق صد

صد با منتقد محترم است.

ملاحظه می‌فرمایید که یک نقد و یک نامه، در دو شماره بی‌درپی نشر دانش چاپ شده است در تأیید نسخه عکسی دستنویس مثنوی سال ۱۶۷۷، که به توسط مدیر آن مجله به چاپ رسیده است که کسی منکر اصالت و ارزش آن نسخه نبوده است، و استعلامی نیز در ویراستاری مثنوی شریف علاوه بر نسخه ۶۶۸، از آن سودها برده و آن را نسخه‌ای

معتبر خواننده و دلایل خود را نیز ذکر کرده است.

موضوع قابل توجه آن که هیچ یک از این دو منتقد محترم، شخصاً کوششی برای اثبات عدم اصالت نسخه ۶۶۸ نکرده‌اند، کار آنان یا نقل قول از دیگران است درباره بی‌ارزشی نسخه ۶۶۸، و یا تفسیر «سکوت» و «حرف نزدن» دیگران درباره این نسخه به بی‌ارزشی آن! ایشان حتی مثنوی چاپ استعلامی را تورقی هم نکرده‌اند تا در آن دلایلی برای اثبات بی‌ارزشی نسخه ۶۶۸ و در نتیجه بی‌ارزشی مثنوی چاپ استعلامی عرضه کنند. تنها چنان که دیدیم مهدی آذر یزدی از دوستی نقل کرده است که در چاپ استعلامی «براو» نادرست است و «به‌رو» صحیح. سؤال این است کسی که — با خفض جناح یا شکسته نفسی — می‌نویسد تا زمانی که مثنوی چاپ استعلامی را به دست نگرفته بودم، در عمر هفتاد ساله‌ام مثنوی را نخوانده بودم، چگونه به خود اجازه می‌دهد به نقد مثنوی بپردازد. من گمان نمی‌کنم که این دو منتقد فاضل و محترم با نوشته‌های خود خواسته‌اند نانی به قرض پورجوادی مدیر نشر دانش بدهند، زیرا به نظر نگارنده این سطور، وی به چنین کارهایی که بوی تملق از آنها به مشام برسد نیازی ندارد. او مردی ست فاضل و دود چراغ خورده، و در فن خود صاحب‌نظر، که سالهاست مرکز نشر دانشگاهی را، علاوه بر مدیریت و سردبیری نشر دانش، زیر نظر دارد. آیا آن نقد و نامه در غیبت وی و یا بی‌اطلاع او به چاپ رسیده است؟

مطلب اساسی آن است که این دو تن مثنوی چاپ استعلامی را بی‌ارزش خوانده‌اند بی‌آن که آن را مروری کرده باشند. استعلامی نگفته است نسخه ۶۷۷ بی‌ارزش است. او چنان که نقل کردم به صراحت نوشته است:

نسخه‌های ۶۶۸ و ۶۷۷ و نسخه دوم قونیه، بسیار به هم نزدیک‌اند، و در مواردی معدود یک مصراع یا یک بیت در آنها به کلی متفاوت است، یا در میان ابیات پس و پیش شده، و اختلاف آنها در حدی نیست که معنی کلام مولانا را عوض کند» (ص: نود و سه).

از سوی دیگر کافی بود حضرات محترم چندین صفحه از مثنوی مصحح استعلامی را به دقت از نظر تیزبین و موشکاف خود می‌گذرانیدند تا درمی‌یافتند عملاً اساس کار استعلامی نسخه ۶۷۷ بوده است که مورد تأیید همه صاحب‌نظران است. تنها در مواردی معدود است که ضبط ۶۶۸ با ۶۷۷ تفاوت دارد، و در اکثر این گونه موارد، استعلامی ضبط ۶۷۷ را ارجح دانسته و در متن آورده و ضبط ۶۶۸ را در زیرنویس. و البته در مواردی هم ضبط ۶۶۸ را در متن قرار داده و ضبط ۶۷۷ را در زیرنویس. اگر به قول

منتقدان محترم توفیق سبحانی و مهدی آذر یزدی نسخه ۶۶۸ «مجموع» است، نمی‌تواند تا این حد با نسخه ۶۷۷ نزدیک باشد و به آن پهلو بزند، چنان که دو بیت اول مثنوی بر اساس طبع استعلامی چنان که گفته شد با ضبط ۶۶۸ و ۶۷۷ مطابق است، نه با طبع نیکلسن و نه با دیگر نسخه‌های خطی معتبر و نامعتبر.

البته ذکر این موضوع را در این جا لازم می‌دانم که چون عموم صاحب‌نظران متفقند مولانا جلال‌الدین تا آخرین روزهای حیاتش — در سال ۶۷۲ — به نظم مثنوی مشغول بوده است،* بدین جهت نمی‌توان پذیرفت که وی نظم شش دفتر مثنوی را در سال ۶۶۸ به پایان رسانیده بوده است. پس احتمال مخدوش بودن تاریخ کتابت نسخه مورد بحث (یعنی سال ۶۶۸) را نمی‌توان رد کرد، ولی بنا به قول ویراستار چون اختلاف این نسخه با دستنویس ۶۷۷ بسیار ناچیز است، به نظر می‌رسد که نسخه مورد بحث — ولو با تاریخ کتابت صحیح ۷۶۸ به جای ۶۶۸ — از روی نسخه‌ای کهن مانند دستنویس ۶۷۷ استنساخ شده است و در شمار نسخه‌های معتبر قرار می‌گیرد.

نویسنده این سطور کاری را که منتقدان محترم می‌بایست به طور کامل انجام می‌دادند و سپس به داوری درباره نسخه ۶۶۸ و چاپ استعلامی می‌پرداختند، با اجازه ایشان — به صورت ناقص — انجام داده است، تا چه قبول افتد و چه در نظر آید!

اساس بررسی بنده به عنوان نمونه بر دو بیت اول هر یک از دفترهای ششگانه مثنوی مولانا جلال‌الدین است با توجه به طبع استعلامی و بر اساس زیرنویس صفحات که در آنها به اختلاف نسخه‌ها و ضبط نسخه بدلها اشاره گردیده است. اختلاف عنوانها را مورد توجه قرار نداده‌ام چون به نظرم حائز اهمیت چندانی نیست. با توجه به همین زیرنویسها، در سطرهای زیرین روشن ساخته‌ام که در دو بیت اول هر دفتر، از سوی ویراستار، محمد استعلامی، در چند مورد ضبط ۶۷۷ بر ضبط ۶۶۸ ترجیح داده شده است و در چه مواردی عکس آن:

دفتر اول:

ترجیح ضبط نسخه ۶۷۷ بر نسخه ۶۶۸

بیتهای ۳۸، ۶۰، ۷۳، ۸۰، ۱۱۹، ۱۲۱، ۱۳۷، ۱۴۳، ۱۷۲، ۱۷۷، ۱۸۸، ۱۹۵

ترجیح ضبط نسخه ۶۶۸ بر نسخه ۶۷۷

* از استاد حشمت مؤید سپاسگزارم که این موضوع را به بنده یادآوری فرمودند. در این مورد از جمله رجوع نماید به: عبدالحسین زرین کوب، پله پله تا ملاقات خدا، چاپ سوم، انتشارات علمی، تهران ۱۳۷۱، صفحات ۲۰۹، ۲۱۸، ۲۲۶، ۲۲۷، ۲۵۷.

بیتهای ۱۲، ۱۰۱، ۱۶۲، ۱۸۵

دفتر دوم:

ترجیح ضبط نسخه ۶۷۷ بر نسخه ۶۶۸

بیتهای ۱۰، ۱۲، ۲۲، ۴۵، ۸۰، ۸۴، ۹۵، ۱۵۳، ۱۷۷، ۱۸۳

ترجیح ضبط نسخه ۶۶۸ بر نسخه ۶۷۷

بیتهای ۵۸، ۶۳ (در ۶۷۷ خوانا نیست)، ۶۸

دفتر سوم:

ترجیح ضبط نسخه ۶۷۷ بر نسخه ۶۶۸

بیتهای ۱۱۰، ۱۸۸، ۲۱۳

ترجیح ضبط نسخه ۶۶۸ بر نسخه ۶۷۷

بیتهای ۲۹، ۱۲۹، ۱۳۰

دفتر چهارم:

ترجیح ضبط نسخه ۶۷۷ بر نسخه ۶۶۸

بیتهای ۳، ۲۹، ۴۵، ۷۳، ۹۴، ۱۱۸، ۱۳۶، ۱۴۳، ۱۶۳، ۱۶۵، ۱۷۵، ۱۸۳، ۱۸۴، ۱۹۶، ۱۹۹، ۲۰۰

ترجیح ضبط نسخه ۶۶۸ بر نسخه ۶۷۷

بیتهای ۱۰۶، ۱۲۶ (در ۶۷۷ نیست)، ۱۵۸، ۱۸۱، ۱۸۸ (در ۶۷۷ نیست)

دفتر پنجم:

ترجیح ضبط نسخه ۶۷۷ بر نسخه ۶۶۸

بیتهای ۱۸، ۲۹، ۳۸، ۴۴، ۴۹، ۵۴، ۵۵، ۱۱۲، ۱۱۳، ۱۲۰، ۱۳۰، ۱۳۲، ۱۴۰، ۱۷۶، ۱۷۷، ۱۹۳

ترجیح ضبط نسخه ۶۶۸ بر نسخه ۶۷۷

بیتهای ۱۲، ۱۳، ۵۲، ۶۷ (در ۶۷۷ نیست)، ۶۸

دفتر ششم:

ترجیح ضبط نسخه ۶۷۷ بر نسخه ۶۶۸

بیتهای ۲۳، ۹۱، ۹۵، ۱۰۳، ۱۰۷، ۱۳۷، ۱۳۸، ۱۶۲، ۱۷۳، ۱۷۴، ۱۸۱

ترجیح ضبط نسخه ۶۶۸ بر نسخه ۶۷۷

بیتهای ۲۰، ۷۵، ۱۵۱، ۱۵۲ (در ۶۷۷ نیست)، ۱۵۹

با مروری در همین چند سطر که از نظرتان گذشت روشن می‌گردد که دو نسخه ۶۶۸ و ۶۷۷ همان‌طوری که استعلامی نوشته است بسیار به هم نزدیکند و موارد اختلافی آنها بسیار کم است، و در موارد اختلاف، ویراستار در اکثر موارد ضبط ۶۷۷ را بر ۶۶۸ ترجیح داده است. به طوری که در یک‌هزار و دوست بیت مورد مراجعه بنده (۲۰۰ بیت اول هر دفتر از دفاتر ششگانه‌ی مثنوی تصحیح استعلامی) از ۹۳ مورد اختلاف ضبط این دو

نسخه، استعلامی در ۶۸ مورد ضبط ۶۷۷ را بر ضبط ۶۶۸ ترجیح داده است، و تنها در ۲۵ مورد ضبط ۶۶۸ را به متن برده و ضبط ۶۷۷ را در زیرنویس نقل کرده، و در بقیه موارد ضبط دو دستنویس یکسان است.

گمان نمی‌کنم اگر تمام مثنوی چاپ استعلامی بر طبق این طرح مورد بررسی قرار بگیرد به نتیجه‌ای جز این برسیم که:

۱ - نسخه مثنوی مکتوب به سال ۶۶۸ نیز نسخه معتبریست و با نسخه ۶۷۷ بسیار نزدیک، نه نسخه‌ای «مجمول».

۲ - در چاپ استعلامی با توجه به نزدیک بودن ضبط دو نسخه مذکور، مصحح اساس کار خود را بر نسخه ۶۷۷ قرار داده است که «اقدام نسخ» نیست.

۳ - در مواردی که ضبط دو نسخه با هم متفاوت است چنان که گفته شد از ۹۳ مورد، مصحح، در شصت و هشت مورد ضبط ۶۷۷ را بر ضبط ۶۶۸ ترجیح داده و ضبط نسخه اخیر را در زیرنویس آورده، و در بیست و پنج مورد ضبط ۶۶۸ را بر ضبط ۶۷۷ ترجیح نهاده است.

و اما مسأله بنیادی آن است که هیچ یک از این دو منتقد که برایشان احترام بسیار قائم، نه رای خود را درباره مثنوی چاپ استعلامی اظهار کرده‌اند، و نه شخصاً دلیل یا دلایلی درباره بی‌ارزشی نسخه ۶۶۸ بیان فرموده‌اند، علت این امر ظاهراً چیزی جز این نیست که ایشان وقت نکرده‌اند مثنوی مورد بحث را از آغاز تا پایان از نظر بگذرانند و نقائص آن را در مقاله‌های خود برشمارند. مگر ممکن است در این کتاب، در ترجیح ضبط نسخه‌ای بر نسخه یا نسخه‌های دیگر که تقریباً هیچ یک از صفحات کتاب از آن خالی نیست، و یا در ۱۲۸۰ صفحه توضیحات و تعلیقات شش دفتر کتابی چون مثنوی که قریب چهل و پنج هزار سطر (هر صفحه، ۳۵ سطر) به آن اختصاص داده شده است، ضمن نکته‌های مثبت، نکته‌های درخور تأمل و نادرست یافت نشود. کدام کتابی با این حجم است که بتواند عاری از نقیصه باشد. چنان که بنده هیچ‌ندان در همان صفحه اول دفتر اول مثنوی در زیرنویس بیت ۱۲:

همچو نی، زهری و تریاقی که دید؟ همچو نی، دمساز و مشتاقی که دید؟

به موضوعی برخوردیم - بر حسب تصادف - که به نظرم قابل بحث است. ویراستار در زیرنویس این بیت نوشته است: «نسخه ۶۷۷: کی دید. متن مطابق ۶۶۸ است». چون در دفتر چاپ شده مثنوی، رسم خط نسخه ۶۶۸ و ۶۷۷ معرفی نگردیده است، نمی‌دانم در نسخه ۶۷۷، همیشه «که» به همین صورت «که» کتابت شده است یا به‌مانند اکثر

دستنویسهای کهن گاهی «که» به همین شکل و گاهی نیز به صورت «کی» یا «کے» نوشته شده است. اگر ضبط «که» در نسخه ۶۷۷ به مانند دیگر نسخه‌های خطی قدیمی باشد، می‌توان گفت کاتب نسخه ۶۷۷ نیز در این مورد، «کی» را «که» می‌خوانده است نه «کی» ki.

به علاوه حق بود ویراستار محترم در مقدمه دفتر اول مشخصات کامل رسم خط نسخه‌های خطی مورد استفاده خود را توضیح می‌داد و آن را به جلد هفتم موکول نمی‌کرد.

اگر برای مقدمه ۹۵ صفحه‌ای دفتر اول، فهرست مندرجاتی، پس از صفحه عنوان کتاب، چاپ می‌شد، البته کمکی بود برای مراجعه‌کنندگان.

در زیرنویس صفحات، که پس از شماره بیت، ضبط نسخه‌های ۶۶۸، یا ۶۷۷، یا ۷۱۵ یا نیکلسن ذکر گردیده است مانند «۶۰-۶۶۸: فاش گو اندر دعا بر ظاهره. متن از ۶۷۷ است» بهتر بود پس از خط افقی، کلمه «نسخه» پیش از سال کتابت دستنویس ذکر می‌شد، چنان که در بعضی از موارد نیز به همین نحو عمل شده است مانند: «۱۲ - نسخه ۶۷۷: کی دید. متن مطابق ۶۶۸ است». تصدیق نمی‌فرمایید «۶۰-۶۶۸» و امثال آن، لااقل در صفحات نخستین کتاب خواننده را کمی گیج می‌کند.

از سوی دیگر به طوری که ملاحظه فرمودید مقصود بنده از نگارش این مختصر به هیچ وجه دفاع از مثنوی چاپ استعلامی نیست. سخن تنها بر سر شیوه نقد این کتاب است، پرسشی که به ذهن می‌رسد آن است که به قول آن بزرگمرد، وقتی دملی بر پشت گردن نداریم، چرا برای دیدن ماه به آسمان نظری نمی‌افکنیم، و ماه را در تشت آب می‌جویم!

نقد و بررسی کتاب

سوسن بابائی

Abolala Soudavar
Art of the Persian Courts . Selections
From the Art and History Trust Collection
New York : Rizzoli, 1992, pp. 423, notes and index

ابوالعلاء سودآور
«هنر درباری ایران»

معرفی و نمایش آثار هنر ایران در غرب تا کنون عموماً نتیجه انتخاب و بررسی متخصصان غربی بوده است. گرچه ممکن است گهگاه این کار با همکاری صاحبان نظران ایرانی نیز انجام شده باشد. ولی بسیار نادر است، اگر نه بی سابقه که یک ایرانی هنرشناس، خود تمامی مراحل گردآوری، تنظیم، طبقه بندی و شناسایی، و تحقیق یک نمایشگاه از آثار هنری ایران را مستقلاً و شخصاً — و بی دخالت غربیان — انجام داده باشد و علاوه بر آن کاتالوگی نیز درباره آن نمایشگاه به رشته تحریر درآورده باشد، که با بهترین و زیباترین کتابهایی که غربیان درباره هنر ایران تاکنون چاپ کرده اند از هر جهت برابری کند. آقای ابوالعلاء سودآور نویسنده کتابی که ذیلاً مورد نقد و بررسی قرار می گیرد از این نادره افراد است.

کتاب حاضر کاتالوگ منتخبی از آثار هنری ایران و مغولی هندوستان در مجموعه Art and History Trust است که در قطع بزرگ و چاپ ممتاز منتشر گردیده. به گفته سودآور هدف از تألیف این کتاب آشنا ساختن غربیان با ظرافتهای هنر درباری ایران است و برای این منظور چه روشی بهتر از معرفی یکی از غنی ترین کلکسیونهای خصوصی می تواند باشد. این کتاب با تصاویر رنگی و چاپ عالی و اکثر در قطع بزرگ

زینت یافته و تمامی یک‌صد و هشتاد کار هنری منتخب در این کاتالوگ، حداقل با یک تصویر — و در صورتی که اثر هنری مهمی بوده است با تصاویری از جزئیات آن — معرفی شده است. علاوه بر اینها تعداد قابل ملاحظه‌ای تصویر کارهای هنری مشابه یا وابسته، متعلق به موزه‌ها و کلکسیونهای دیگر نیز در این مجموعه چاپ شده است. با آن که مؤلف در پیشگفتار کتاب، خود را صرفاً یک ایرانی «مجبذب» هنر ایرانی معرفی می‌کند، ولی متن کتاب حاکی از آشنایی عمیق وی با کارهای هنری این مجموعه است و نیز تسلط او در باب تاریخ و هنر ایران در دوره اسلامی. ویژگی این کلکسیون در پرمایگی آن از آثار نقاشی دوران تیموری و صفویست در حالی که نمونه‌های هنری پیش از حمله مغول در آن به قدری محدود است که مؤلف توانسته همه را در بخش مقدمه کتاب بگنجانند.

متن کتاب بر اساس ادوار تاریخی و یا مباحث هنری به ده فصل زیر تقسیم شده است: ۱ - مغولان؛ ۲ - تیمور؛ ۳ - دربار سلطان حسین میرزا باقرا؛ ۴ - سلسله‌های ترکمنی؛ ۵ - صفویان؛ ۶ - نقاشی قرن شانزدهم؛ ۷ - رضا عباسی و نقاشیهای سبک اصفهان؛ ۸ - فرهنگ ایرانی و مغولان هندوستان؛ ۹ - تأثیرات سبکهای اروپایی و هند؛ ۱۰ - ایران در قرن هیجدهم و نوزدهم. استادان خط - زبان فارسی زبان اداری. ذکر این موضوع لازم است که تنها فصل هشتم کتاب که به فرهنگ ایرانی و مغولان هندوستان اختصاص دارد، نوشته آقای مایلو کیولندیچ است و بقیه نگارش آقای سودآور.

مؤلف در آغاز هر بخش با ذکر وقایع تاریخی دوره مورد نظر، زمینه را برای بررسی آثار هنری آن دوره فراهم می‌آورد. تعداد صفحات هر یک از این فصول البته وابسته است به تعداد و اهمیت آثار هنری آن دوره در کلکسیون، لذا به‌عنوان مثال بحث درباره دوره ایلخانان بسیار مختصر است و دوره صفویه مفصل.

سودآور در معرفی‌نامه، سررشته دو بحث اساسی کتاب را به دست می‌دهد: نخست مسأله تداوم و تحول هنر و فرهنگ ایران است به‌رغم حمله‌های مکرر و ویرانگر بیگانگان و نفوذ فرهنگی آنان که نتیجه طبیعی هر یک از این حمله‌ها بوده است. او می‌نویسد در مقابل چنین دگرگونیهای تاریخی، واکنش فرهنگ ایرانی عمده این بوده است که عوامل بیگانه را در خود جذب کند و از نتایج این ادغام ترکیبات نوینی ارائه دهد. بدین گونه هنرهای تجسمی ایران تحت تأثیر هلنیسم (Hellenism) بعد از پیروزی اسکندر و یا با ورود اسلام بعد از حمله اعراب و همچنین پس از حملات مغولان و نفوذ هنرهای چین، هر بار پس از جذب و تحلیل گزیده‌ای از عناصر هنری و فرهنگی تازه‌وارد نمای

جدیدی از خود ارائه داده، در ضمن آن که خصوصیات ذاتی خود را نیز حفظ کرده است. سودآور تاکید می‌کند که تنها ایرانیان بودند که بعد از حمله اعراب زبان و فرهنگ خود را به کلی از دست ندادند بلکه به تدریج فرهنگ اسلامی خاص ایرانی را تشکیل دادند در حالی که به عنوان مثال تمامی خصوصیات مصر فراعنه محو و زبان و فرهنگ اعراب جایگزین آن گردید.

به نظر من، حق با سودآور است. گرچه نویسندگان غربی، هنر ایران را در ادوار اسلامی بخشی از هنر جهان اسلام محسوب می‌دارند و به این دلیل است که آثار هنری ایران در کنار آثار هنری تمامی مناطق جهان اسلام و تحت عنوان کلی «هنرهای اسلامی» در موزه‌های متروپولیتن در نیویورک، لوور در پاریس و غیره به نمایش گذاشته می‌شود. حال آن که غالب مجموعه‌های «هنر اسلامی» در غرب از آثار هنری ایرانی تشکیل شده است. ایرانیان به حق به این نوع نامگذاری اعتراض می‌کنند ولی غالباً اعتراض ایشان به حساب «ملی‌گرایی»! گذاشته می‌شود. در حالی که چنین نیست. از جمله جالب توجه است که بیشترین آثاری که در مؤسسه دنیای عرب (Institut du Monde Arabe) در پاریس نگهداری می‌شود یا از ایران است و یا از ترکیه. ولی نه اعراب و نه غربیان هیچ یک به این مسأله اساسی توجهی نمی‌نمایند (و البته مصلحت اعراب در همین بی‌توجهی است).

دومین جریان بنیادی این کتاب موضوع کمال مطلوب در هنر ایرانی است (The Persian Ideal). هنرمند ایرانی در نقاشی، سفال‌سازی، مجسمه‌سازی، برجسته‌کاری و غیره چه پیش از اسلام و چه پس از آن، دنیای عینی را مطابق کمال مطلوب تجسم کرده و یا به قول فرنگی‌ها آن را ایده‌آلیزه نموده است. بنابراین شخص حکمران/قهرمان که فرآیزدی به او حالت تقدس داده است، در نقاشی ایرانی به شکل کلیشه‌ای، مردی ست با شانه‌های پهن و کمر باریک و بازوان و گردن قوی. مثالی که سودآور در این مورد آورده قطعاً انعکاس تصاویر کتاب است. ولی سادگی بیحد آن، خواننده را از آگاهی به پیچیدگی‌های اصول زیبایی‌شناسی هنر ایرانی محروم می‌سازد. به علاوه خواننده کتاب، به خصوص اگر غربی باشد، با این توضیح مختصر می‌پندارد هنر ایرانی از این حد فراتر نمی‌رود. اگر مبحث کمال مطلوب و زیبایی‌شناسی هنر ایرانی را در این کتاب به کناری بگذاریم مابقی کتاب — به جز یک فصل — که نگارش سودآور است همه از وسعت و عمق مطالعات وی حکایت دارد و چنان که گفتیم سودآور اساس پژوهش و بررسی خود را درباره نقاشی‌های دوران تیموری و صفوی گذاشته و در این زمینه کار وی

به راستی ستودنی است.

سودآور درباره هر یک از نقاشیهای کتاب، مقاله‌ای نوشته است. در این مقاله‌ها تمامی جوانب هر کار هنری از گزارش شرایط نگهداری (conservation) تا ذکر متون و دستنوشته‌ها و یادداشتهای حواشی کاغذ تا توصیف ترکیبات و جزئیات نقاشی و شرح داستان بیان گردیده است، زیرا بررسی و تحلیل زمینه تاریخی هر یک از تصاویر دقیقاً در مد نظر وی بوده است.

از سوی دیگر کوشش سودآور در یافتن رابطه داستانی بین یک کار هنری و حوادث تاریخی دور و بر آن، نقاشیها را برای خواننده زنده می‌کند. به عنوان مثال، در تصویر «دو کشتی گیر» (در یکی از صفحات گلستان، نسخه ۸۹۱ ه.ق. به خط سلطان علی‌المشهدی)، سودآور داستان جوانی را که ادعای برابری با استاد خود کرده است با ناسپاسی مجدالدین محمد مسؤول دیوان رسالت در دربار شاه سلطان حسین با یقرا نسبت به امیرعلی شیر نوایی وزیر وی جستجو می‌کند. بر این اساس است که سودآور این نقاشی را برداشتی هنرمندانه از دربار سلطان حسین، و تصویر پیر مرد ایستاده در کنار تخت سلطنتی را تمثال امیرعلی شیر می‌داند. اگر چه نمی‌توان این مطلب را به اثبات رساند ولی تفسیر سودآور با احتمالات تاریخی موافقت دارد. تمایل سودآور به یافتن روابط مستقیم (و گاه غیرمستقیم) مابین نقاشیها و شرایط تولید و مصرف آنها از نکات مهم و قابل تحسین کار اوست درحالی که در مطالعات دیگران (خصوصاً صاحبان کلکسیونهای نقاشی) در بسیاری از موارد نقاشیهای ایرانی صرفاً به عنوان تصاویری زیبا ارائه شده‌اند گویی جز رنگ آمیزی و طراحی و مطابقت نقاشی با داستان متن کتابی که در آن گنجانده شده، هدف دیگری در خلق چنین کارهای هنری نبوده است.

از جانب دیگر گاه تلاش سودآور برای قرار دادن هر یک از تصاویر در یک چارچوب تاریخی معین و یا اسناد برخی از نقاشیهای بی‌امضاء به یکی از نقاشان، آن چنان نیست که مورد تأیید همگان قرار بگیرد. مثال قابل ملاحظه در این باب، شاه مظفر نقاش معاصر استاد بهزاد است که نامش مختصراً در تاریخ ذکر شده است. میر محمد حیدر دوغلات او را از اقوام بابر هندی، و مؤلف کتاب تاریخ رشیدی، وی را فرزند استاد منصور از نقاشان شهر هرات در زمان حکمرانی سلطان حسین با یقرا دانسته‌اند. به نظر دوغلات شاه مظفر در قدرت و ظرافت قلم بر بهزاد برتری داشته است. شاه مظفر در سن ۲۴ سالگی وفات یافته و چنانچه دوغلات نیز گزارش می‌دهد تنها هفت یا هشت نقاشی و بعضی از کارهای طراحی از او باقی مانده است. سودآور بر اساس این مختصر

اطلاعات، شش نقاشی را به شاه مظفر نسبت می‌دهد که از میان آنها دو تصویر در همین کلکسیون است. اگرچه امکان دارد که حدس سودآور در بعضی از این موارد کاملاً درست باشد ولی با نبودن نمونه موثق از کار شاه مظفر و یا در دست نداشتن هیچ مدرک تاریخی دیگر نمی‌توان تنها به استناد ظرافت قلم، یک دسته از نقاشیها را به هنرمندی ناشناخته نسبت داد. سودآور، ظاهراً تحت تأثیر همان مورخ هندی برتری هنر بهزاد را کتمان کرده تا آن‌جا که به چشم وی رنگ‌آمیزی بهزاد قدری افسرده، و طراحی وی قراردادی (conventional) جلوه می‌نماید (ص ۹۷). ناگفته نماند که سودآور، در این زمینه، موفق به شناسایی بسیاری از نقاشیهای فاقد امضا هم شده است که خود حاکی از تسلط او در این موضوع است. به‌عنوان مثال وی سبک بهرام سفره‌کش را در دو تصویری که اکنون در کلکسیون صدرالدین آقاخان موجود است، بر اساس مقایسه بصری با یک تصویر حاوی امضای معتبر نقاش در کلکسیون خود شناسایی کرده است، در حالی که سابقاً این نقاشیهای بی‌امضاء به ایالت دکن در هند نسبت داده شده بوده است.

در خاتمه، نظر به اهمیت آثار هنری معرفی شده در این کاتالوگ به‌ویژه نقاشیهای دوره‌های تیموری و صفوی، از هم اکنون می‌توان پیش‌بینی کرد که تألیف باارزش آقای سودآور در آینده موضوع بحث و گفتگوی هنرشناسان جهان قرار بگیرد.

دانشگاه نیویورک

فؤاد میثاقی

مبجوری و مشتاقی، مقالات فرهنگی و ادبی

از فضل الله رضا

مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۷۲ شمسی، ۳۸۸ صفحه

مجموعه مقالات مبجوری و مشتاقی بررسی علمی و ادبی‌ست از دورنمای فرهنگ زبان فارسی، نویسنده کتاب به اعتبار پژوهش در زمینه‌های علوم ریاضی محض و کاربردی، و نیز بینش و سنجش ذوقی در ادبیات فارسی، به‌ویژه شاهنامه فردوسی، به ملاحظات و طرحهای فکری پرداخته که مجموعاً انعکاسی‌ست از تفکر زمان ما، ولی رگه‌هایی از آن معطوف به الهاماتی‌ست که یک هزار سال پیش از چشمه اندیشه ایرانی جوشید. طبع آزمایی اهل علم در شعر و ادبیات به‌طور اعم، سابقه دیرین در فرهنگ ایران

دارد و یادآور دوره‌ای شکوفا از نوزایی علمی و ادبی ایران است که نزدیک به هزار سال پیش در گستره تاریخ پدید آمد. عصری که با ظهور زبان دری، شعر فارسی در آن جلوه نمود و شاهنامه فردوسی به عنوان محور اصلی زبان فارسی شناخته شد. در کنار نهضت شعر، انقلاب علمی نیز بود که سبب تحول علوم طبیعی، ریاضی، و فلسفه گردید. محصول چنین جریان روشنفکری آثار بدیعی بود که در کانون دانش ایرانی به عرصه رسید.

آنچه از دوره خودآگاهی و رشد مدنی در آن عصر قابل ملاحظه است، پیدایش نوعی از ذوق ایرانی بود، که اهل علم به صرف قریحه ادبی، از شعر و شاعری نیز بهره می‌داشتند. رباعیات عمر خیام و نیز اشعار منسوب به ابوعلی سینا ابداع هنری را با تفکر علمی و ادبی درآمیخته و لطیفه‌ای از نگرش و ذهنیت ایرانی را ارائه داده است. این ساختار، خود به نوعی تحرک تاریخی نیز انجامید و موجب کیفیتی گشت که در گذشت زمان، علی‌رغم تضادهای سیاسی و روانی، در تکوین و شکل‌گیری هویت ایرانی بسی مؤثر افتاد.

مجموعه مقالات مهجوری و مشتاقی، زیر چند عنوان قابل بررسی‌ست که ملاحظات علمی در آنها در ردیف اول اهمیت قرار دارد. مقاله «سیمای علمی ابوریحان» که جو فکری و نظریات علمی او را دربرمی‌گیرد، درباره دانشمند ایرانی قرن دهم میلادی تحلیلی روشنگر است. از جمله مفاهیم اساسی که از بیرونی در این‌جا نقل شده، تعریف عدد «یک» است که بر اساس ریاضیات جدید تبیین و توضیح داده شده است.

در این مقاله، ساخت فکری و تأثیر این دانشمند فیزیک و ریاضی به عنوان پیشرو علم چنین بیان می‌شود: «شک علمی، طغیان علیه فیزیک و منطق ارسطو، تأکید روی تجربه و شهود، پژوهندگی در مرز دانشها، و یک نوع پویایی در طلب دانش، روش او در مقابل روش دانشمندان است که به یک نوع سکون پایبند شده‌اند.» و سپس به مباحثات علمی میان ابوعلی سینا و بیرونی اشاره می‌شود و پایگاه فکری آنان معلوم می‌گردد.

«ادبیات فارسی از دید اهل علم» بر پایه علوم ارتباطات و دانش‌رسانی، مفاهیم شعر و دریافت ادبی را مطرح می‌کند. در این‌جا قابلیت زبان و توان زیباشناسی آن مورد بررسی‌ست. مؤلف توشه‌ای پربراز از شعر فارسی را به کار گرفته و به مدد آن به روشن کردن چنین مفاهیمی می‌پردازد. نکاتی که اغلب مورد نظر است جنبه زیباشناسی شعر و ادبیات به‌طور اعم می‌باشد. در این مقاله، ترجمه‌پذیری آثار شعر فارسی در متن کلی ادبیات ایران مطرح می‌گردد که قبلاً در بررسی دیگری تحت عنوان «گفتار در ترجمه‌پذیری» از وی منتشر گردیده است و در آن ضوابط و منطق علمی تنگاتنگ با

ذوق و تحلیل شعری به هم درآمیخته و ترکیبی از جریان و روند اندیشه خلاق را در اختیار خواننده قرار می‌دهد.

«نارسایی واژه‌ها» از نظرات علمی جدید نویسنده است. مفاهیم مجرد و انتزاعی فکر علمی در اختیار شناخت بشری قرار می‌گیرد و به کمک تئوریهای ریاضی، نقش واقعیتها و تصویر جهان بررسی می‌گردد، و با بی‌تی از حافظ تمام می‌شود:

کاو [کس] ندانست که منزلگه مقصود کجاست این قدر هست که بانگ جرسی می‌آید

مقالات نقد ادبی در کتاب مهبجوری و مشتاقی از نوعی دیگر است. نویسنده معترف است که با انقلاب ادبی نوپردازان و نواندیشان فارسی زبان آشنایی ژرف ندارد. دو مقاله در این مجموعه به فریدون توللی و حمیدی شیرازی می‌پردازد. اگرچه توللی در جریان شعر نو فارسی به ضوابط شعر سنتی وابستگی داشت، ولی در تسخیر فضای ادبی ایران بعد از ۱۳۳۰ موفق بوده است. شعر توللی به وزن و قافیه پرداخته است، اما بیانگر مسائل و آرمانهای اجتماعی نو می‌باشد. در عین حال زبان و سخن او غنای آثار شعرای سنت‌گرا را دارد. اغلب منتقدین معاصر در انتقاد و بررسی شعر او ضوابط شعر مدرن را به کار گرفته و طبعاً نقش او را در تحول شعر نو به گونه‌ای دیگر تعبیر نموده‌اند. برداشت نویسنده از کار هنری توللی متکی به ضوابط شعر کلاسیک است.

«حمیدی و شعر سنتی او» کار این شاعر معاصر را محک می‌زند. تأثیرات ادبی که از دیگران گرفته شناسایی می‌شوند، که عطار از اهم این موارد است. اما مناظره شعری میان توللی و حمیدی نمایانگر طرز شعر جدید ایران است به سبک کلاسیک.

چندین بررسی تحلیلی و تطبیقی در مورد آثار فردوسی، سعدی، حافظ، ظهیر فاریابی و صفی‌علیشاه در این مجموعه مقالات آمده است. مسأله تأثیر و اثرپذیری ادبی و نیز ترجمه آثار شعری اشاره به سبک ساده در آثار سعدی و فردوسی دارد. در مقابل، اشعار عارفانه حافظ دارای پیچیدگی مفاهیم اندیشه است و ساختمان زبانی خاص خود را دارد که ترجمه اشعارش را به زبانهای دیگر تقریباً غیرممکن می‌سازد. این بررسیها اغلب طرح موضوع می‌کند و دارای نکات بارز و بدیع ادبی است که پژوهندگان را می‌تواند راهنما باشد.

مقالات دیگر در این اثر هر کدام نظرگاه خاص خود را دارد. «مرگ آفتاب» که برداشتی ست علمی و به زبانی پر احساس بیان گردیده، از کتاب راز آفرینش نویسنده اقتباس شده است. «قاضی بست» که بر اساس تاریخ بیهقی نگاشته شده، از نگرشی نو و اجتماعی و زبانی شیوا برخوردار است.

در بررسی انتقادی کتاب مهجوری و مشتاقی و نظرگاه مؤلف آن در عصر حاضر، این نکته قابل ملاحظه است: زمانه خیام و ابن سینا بازتابی بود از رشد حس آزادفکری و نوعی طغیان اجتماعی علیه نظام موجود و نهادهای سیاسی و دینی آن که ناشی از بالندگی اندیشه علمی و شور روحی در نقطه برخورد افکار نوظهور می باشد. چنین نهضت بازسازی نظام فلسفی و تلطیف فکری همزمان با حرکت و استقرار اعراب در خراسان و نیز پیشروی قبایل ترک زبان به آن نواحی بود. از مشخصات این مقطع زمانی نوعی تحرک تاریخی بود. در عصر مشروطیت و چند دهه بعد از آن نیز چنین پویایی و آزاداندیشی تا حدودی در جامعه ایرانی دوباره مشهود گشت. از جمله علی اکبر دهخدا و صادق هدایت در حیطه پژوهش و ابداع فکری از نمایندگان این نهضت معاصر به شمار می روند. اما شرایط و اوضاع تاریخی تقریباً در نیم قرن اخیر عاری از چنین مشخصات روشنفکری بوده است، که در آن ایران مرحله آشفتنگی ذهنی، پلشتی معنوی، مسخ فرهنگی، راه یابی مدنی و بالاخره جستجو در هویت ملی را طی نموده است.

در این کتاب، بخشهایی از پنجاه سال تفکر علمی نویسنده و ملاحظات ادبی وی تحلیل و یا به زبان شعر ترسیم گردیده است. دورانی که ترکیبی از سایه روشن غربت و بیگانگی، انس و الفت فرهنگی با غرب و بالاخره تضاد سیاسی را در بردارد. فرهنگ و ادبیات ایران در جذب ارزشها و معیارهای ادبی بیگانه به خویش و نیز در قبول سنن فکری دیگر ملل بسی پذیرا بوده است. در مقابل، رویارویی ایرانیان در سالهای اخیر با سرزمینهای بیگانه، خالی از تنش نبوده، و به مقیاس وسیع فرهنگ ایران را بار دیگر در نقطه برخورد مدنی قرار داده است. عنوان کتاب نیز گویاست: چه نویسنده آن اگرچه مشتاق است ولی در مهجوری در دل غرب باقی می ماند. و طبعاً بازنشاسی روح ایرانی در غربت، کند و کاو و ملاحظات متهورانه ای می طلبد تا فاصله دو قطب میراث فرهنگی ایران و فرهنگ به اصطلاح مطلوب غربی به مرحله شناخت و تفاهم رسد.

کتاب مهجوری و مشتاقی، کوششی است در جهت ایجاد نوعی ارتباط معنوی با خواننده ایرانی. روی سخن نویسنده بیشتر با فرهیختگان فارسی زبان است. امید می رود که ایرانیان برون مرزی از این اثر گیرا بهره مند شوند. مجموعاً شوق و شیفتگی برای ایران و بیان گرم در سخن نویسنده محسوس است و ابعاد بینش او خواننده را به افق انسانی اندیشه ها راهبر می شود. در این کتاب نویسنده عناصر پیچیده ذهن ایرانی و زیباشناسی شعر ناب فارسی را به محک آزمایش زده و به نکته سنجی پرداخته است، چه او اندیشه گر علمی ست و اهل ادب.

ایران‌شناسی در غرب

حشمت مؤید

Das Sendschreiben al-Quṣayrīs
Über das Sufitum
Eingeleitet, übersetzt
und kommentiert
von Richard Granlich
F. Steiner Verlag, 1989
659 Seiten, DM 240

الرسالة القشيرية في التصوف
مقدمه و ترجمه و تعلیقات به قلم ریشارد گراملیش
ناشر: فرانتس شتاينر، ۱۹۸۹.
۶۵۹ صفحه به قطع وزیری

شناسندگان آثار ادب فارسی با نام استاد ابوالقاسم عبدالکریم قشیری از طریق دو کتاب آشنایی دارند، یکی اسرار التوحید فی مقامات الشیخ ابی سعید که مؤلف آن محمد بن منور حکایات متعددی دربارهٔ مناسبات قشیری و شیخ ابوسعید نقل کرده و خواسته است نشان بدهد که استاد قشیری در آغاز اعتنایی به شیخ نداشته ولی تدریجاً با مشاهده کرامات شیخ نرم‌شده و به او گرویده است. کتاب دوم ترجمهٔ رسالهٔ قشیری به فارسی است که استاد فقید بدیع‌الزمان فروزانفر آن را به زیور طبع آراسته است (بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۵). اما، هیچ‌یک از این دو اثر منبع آگاهی از آثار و جلالت قدر و شرح حیات قشیری نیست. یکی حاوی حکایات و روایاتی است که ظاهراً بی‌اساس است و ارزش تاریخی برای شخص قشیری ندارد، و دومی ترجمهٔ رسالهٔ معروف اوست. البته نام قشیری و اشاره به احوال او در کتابهای دیگری از قبیل نفحات الائمس جامی و تألیفات دانشمندان اخیر آمده است، ولی هیچ‌یک با دقت علمی به استقصا نپرداخته است. این خدمت را استاد فروزانفر در مقدمهٔ بسیار عالمانه و دقیق و کامل خویش بر همان کتاب

ترجمه رساله به قلم شیوا و استوار خود انجام داده است (ص ۱۳ تا ۸۴). اطلاعات مختصری که اینک عرضه می‌گردد تماماً مقتبس از آن سرچشمه فیض است.

خاندان قشیری منسوب به قشیرین کعب و از دیرباز ساکن نواحی قوچان بوده‌اند. عبدالکریم در ۳۷۶ هجری در همان‌جا تولد یافته و پس از هشتاد و نه سال و یک ماه در ربیع‌الآخر ۴۶۵ هجری در نیشابور درگذشته است. وی در اوان جوانی به نیشابور که یکی از بزرگترین مراکز علم و فرهنگ دنیای اسلام در آن روزگار بوده، رفته و معارف اسلامی زمان خود را نزد استادان بزرگ آن شهر فرا گرفته است. پیر و مرشد و معلم حقیقی او ابوعلی حسن دقاق بوده که تأثیری ژرف و پایدار در تربیت او داشته و در همان اوان ورود قشیری به نیشابور او را به مریدی پذیرفته و بعدها دختر خود را هم به زنی به او داده است. از این دختر، ام‌البنین فاطمه، که

زنی کم‌نظیر بود و از مفاخر روزگار به‌شمار می‌رفت، قرآن را حفظ داشت... و اهل زهد و تقوی بود چنان که هرگز به کار دنیا و تدبیر اموال خود که از پدر به میراث داشت نمی‌پرداخت و امور او را شوهرش [یعنی امام قشیری] مرتب می‌ساخت... (فروزانفر، ۴۹).

و از زنِ دومش، شش پسر و پنج دختر به‌دنیا آمدند که «همه جزو دانشمندان بودند»... یکی از دختران او نام زیبای «ماهک» را داشته است.

قشیری دوبار، نخست شاید در سال ۴۱۲ و بار دوم در ۴۴۸ به بغداد سفر کرده و گویا در نوبت دوم به زیارت بیت‌الله نیز رفته و حدود چهار سال یا بیشتر در مکه‌گذرانده است. علاوه بر این البته در شهرهای خراسان هم سفرهایی رفته است. در گیرودار اختلافات فرقه‌های مذهبی گوناگون در نیشابور که در زمان وزارت ابونصر کندی بر ضد اشعریان بالا گرفته بوده است، قشیری هم دخالت کرده و لمن و طعن علیه اشعریان بر منابر و در مدارس را ناروا شمرده است و در نتیجه گرفتار هجوم اوپاش شهر گردیده که او را به زندان کشانده‌اند، و خلاصش به‌دنبال قیام طرفدارانش و جنگ و جدال با مخالفان صورت گرفته است. قشیری ناچار نیشابور را ترک گفته و به بغداد رفته و گویا پس از قتل کندی در ۴۵۶ به خراسان بازگشته و ده سال پایان زندگی را در نیشابور گذرانده است.

این مختصر برای آشنایی با مؤلف «رساله در تصوف» کافیست فقط این نکته (که قبلاً نیز یاد گردید) برای ما فارسی‌زبانان و دوستان پیر عارف بلندنظر ابوسعید ابوالخیر درخور ذکر است که به رغم حکایت‌هایی که محمد بن منور در اسرارالتوحید

آورده و مدعی شده است که قشیری سرانجام به ابوسعید گرویده بوده است،

قشیری در کتاب حاضر [یعنی در رساله قشیری] نه در ذکر تراجم احوال مشایخ و نه در ذکر پیران معاصر خود که نام آنها را آورده و شرح حالشان را نوشته و نه در ضمن ابواب دیگر که اقوال پیران پیشین و همروزگار خویش را نقل می‌کند یک نوبت هم نام ابوسعید را نیاورده. و این دلیل است که بدو ارادت و اعتقادی نداشته و یا از وی چیزی نشنیده است... از مجموع اینها استفاده می‌شود که قشیری از معتقدان ابوسعید نبوده ولی میان آن دو تن اختلاف و خصومتی هم وجود نداشته است (فروزانفر، ۲۹-۳۰؛ و نیز محمد رضا شفیع کدکنی، اسرار التوحید، جلد دوم، تهران، ۱۳۶۶، تعلیقات اعلام تاریخی، صفحه ۶۷۶-۶۷۷).

قشیری چندین کتاب نوشته است از جمله تفسیری بر قرآن مجید که نسخه ناقص ولی بسیار نفیسی از آن که در ۵۵۱ کتابت شده، در کتابخانه دانشگاه طهران موجود است (فروزانفر، ۶۷). اما بدون تردید معروف‌ترین و مهم‌ترین اثر او کتاب حاضر یعنی الرسالة فی التصوف است که قشیری آن را در ۴۳۷ آغاز کرده و در ۴۳۸ تمام کرده است. منظور قشیری از نوشتن این رساله توضیح حقیقت عقاید اهل تصوف و مبارزه بوده است با فساد که در میان صوفی‌نمایان رواج داشته است. نسخه‌های این رساله از همان ابتدا به شهرها و کشورهای اسلامی سفر کرده و شهرتی عظیم کسب نموده و حکم کتابی به اصطلاح کلاسیک در بیان عقاید تصوف یافته است. رساله قشیری را بنا بر تحقیق فروزانفر، ابوعلی حسن بن احمد عثمانی که خود شاگرد امام قشیری بوده به فارسی درآورده است. مقدمه‌ای که استاد فقید ما بر این کتاب نوشته دقیق‌ترین و کامل‌ترین ترجمه حال قشیری و خاندان اوست و حاوی دهها فواید دیگر است که به آسانی از هیچ کتاب و مقاله دیگر به دست نمی‌آید.

رساله قشیری را اینک استاد تصوف‌شناس آلمانی، پرفسور ریشارد گراملیش به آلمانی ترجمه کرده و با افزودن تبعات بسیار درباره نکته‌های بیشتر که در متن کتاب نیازمند شرح و بسط بوده، منتشر ساخته است.

گراملیش یکی از عمیق‌ترین و پرکارترین پژوهندگان راه تصوف و عرفان در قرن حاضر است. آنچه راجع به صفات موشکافی و دقت دانشمندان آلمانی خواننده و شنیده‌ایم و همیشه حس احترام و شگفتی ما را برانگیخته است، تماماً بی‌هیچ گزافه‌گویی در این اثر گرانبها و دیگر کارهای گراملیش هویدا است. معرفی شیوه ترجمه

و تحقیق او در این کتاب نیازمند گفتاری مستقل و مفصل است، در این جا باید به اشاره‌ای اکتفا رود و خطوط اصلی سبک کار او معرفی گردد.

کتاب با پیشگفتاری کوتاه آغاز می‌شود که ضمن آن گراملیش می‌گوید که رساله قشیری با وجود شهرت خارق‌العاده و چاپهای متعدد، هنوز طبعی علمی و انتقادی به خود ندیده و تمام چاپهای آن مغلوپ و کم‌ارزش است. وی برای حل مشکلات خود از دو کتاب مهم سود جست: یکی تفسیر بزرگ زکریا الانصاری (متوفی ۹۲۶/۱۵۲۰) بر رساله قشیری و دیگر شرح واژه‌ها و اصطلاحات آن، موسوم به نتایج الافکار القدسیه فی بیان معانی شرح الرسالة القشیری به قلم مصطفی العروسی (متوفی ۱۲۹۳/۱۸۷۶). درباره این دو کتاب رک. مقدمه بدیع‌الزمان، ص ۷۲.

پس از فهرست فصول و ابواب کتاب، گراملیش مقدمه‌ای نوشته است فشرده در هشت صفحه بزرگ، شامل شرح حال قشیری و سرگذشت رساله او. به دنبال این مقدمه، ترجمه متن کتاب ۵۲۵ صفحه (۲۳ تا ۵۴۸) را در بر گرفته است، و پس از اتمام ترجمه، نخست کتابنامه‌ای بسیار مفصل و دقیق هست (ص ۵۴۹ تا ۵۶۲)، سپس فهرست آیات قرآن، و سرانجام فهرست تحلیلی جمیع موضوعات و اسامی رساله که در ۹۵ صفحه دو ستونی تنظیم شده است (ص ۵۶۵ تا ۶۵۹).

در ترجمه کتاب، گراملیش روشی التقاطی اختیار کرده و از چاپ بولاق در ۱۲۹۰ هجری قمری و چاپ مغلوپ عبدالحلیم محمود و محمود بن الشریف (دو جلد، قاهره، ۱۹۷۲-۱۹۷۴) و دو دستنویس محفوظ در برلین و وین استفاده کرده است. شیوه گراملیش در ترجمه کتاب مبتنی بر دو اصل است یکی کیفیت برگردان عبارات و اصطلاحات از عربی به آلمانی که وی در آن بیش از هر شرط دیگر به امانت و درستی مطلق توجه داشته است و دیگر تفکیک مباحث و نکته‌ها و اصطلاحات که یک‌به‌یک را شماره‌گذاری کرده و بدین ترتیب کار تحلیل و تجزیه مطالب را برای خوانندگان و جمیع مؤلفان آینده هم روشن و هم آسان ساخته است. در توضیح روش او باید افزود که در ترجمه هر فصل یا باب کتاب، پس از اتمام یک بند که شامل اندیشه یا نکته‌ای معین است، در زیر همان بند، گراملیش تعلیقات مشروح خود را به خطی ریزتر و در ستونی باریک‌تر جا داده است. در این تعلیقات همه معلومات کتابشناسی و توضیحات اضافی به دقت تمام قید شده است. و این تعلیقات که پایان یافت، بند بعد، زیر شماره بعد، با خط درشت‌تر ادامه می‌یابد. ابتکار گراملیش به خصوص در تفکیک مطالب و شماره‌گذاری آنها قابل ستایش است. خواننده با مراجعه به این ترجمه می‌آموزد که قشیری مثلاً در

باب دوم کتاب خود از ابواسحق ابراهیم بن ادهم گرفته تا ابوعبدالله احمد بن عطاء رودباری جمعاً از ۸۳ عارف و صوفی نامدار گذشته یاد کرده است، و این اطلاع از متن عربی کتاب و ترجمه فارسی آن به دست نمی‌آید. همچنین است باب سوم در تفسیر الفاظ یعنی اصطلاحات خاص اهل تصوف که شمار آن الفاظ در اصل رساله و ترجمه فارسی آن معین نیست، اکنون از ترجمه گراملیش می‌دانیم که قشیری ۲۷ اصطلاح اساسی را شرح کرده است. در فصول بعدی کتاب نیز که هر کدام اختصاص به شرح یکی از حالات و مقامات سلوک دارد، گراملیش همین روش را به کار برده است و مثلاً باب توکل را به ۲۷ جزء و باب ذکر را به ۱۱ جزء و باب دعا (Das Bittgebet) را به ۱۵ جزء تقسیم نموده است.

در مورد شرط دیگر ترجمه یعنی رعایت امانت مطلق باید افزود که سلیقه گراملیش با بیشتر محققان متقدم تفاوتی دارد. گراملیش به عنوان عالمی لغوی بیشتر در بند درستی کامل و حرف به حرف ترجمه است ولو آن که نتیجه کار سبکی خشک و ناهموار و با آهنگ زبان آلمانی ناسازگار به نظر آید. دیگر استادان آلمانی، بی‌آن که جانب امانت را رها کنند، به زیبایی و روانی ترجمه نیز نظر داشته‌اند. نتیجه این اختلاف سلیقه گاهی منجر به تفاوت کار گراملیش با ترجمه‌هایی شده که معمولاً در آلمانی برای اصطلاحات تصوف رایج بوده است. یک نمونه در ترجمه اصطلاح «فتوت» دیده می‌شود که گراملیش آن را به پیروی از ساخت اصل عربی Jungmannentum ترجمه کرده است (ص ۳۱۹)، در صورتی که پیش از او دیگران، از جمله استاد فقید هلموت ریتز با توجه به کاربرد این واژه در نهضت اهل فتوت که بنای آن نیز بر حدیث مشکوک «لا فتی الا علی لا سیف الا ذوالفقار» و نیز «مکارم اخلاق» فتیان نهاده شده است، آن را Ritterliche Brüderlichkeit و Ritterliche Freigebigkeit ترجمه کرده‌اند (Das Meer der Seele, 193, 322) و نیز مقاله «فتوه» (Futuwwa) در تحریر آلمانی «دایرة المعارف اسلام»، چاپ اول. یک نمونه خوب دیگر اصطلاح «مراقبه» است که ریتز آن را Selbstkontrolle و minutiöse kontrolle jedes augenblickes ترجمه و توضیح کرده (همان کتاب، ۲۸۵ و ۷۴۰) و فریتز مایر ترکیب Selbstbeobachtung را برای آن اختیار نموده است (ابوسعید ابوالخیر: حقیقت و افسانه، ص ۳۷)، ولی گراملیش چهار کلمه را ترکیب نموده و Das Gott-Vor-Auge-Haben (=خدا را پیش چشم داشتن) را به کار برده است. تنها مطلبی که گراملیش در زیر نویس جا داده، اختلاف نسخه‌های چاپی و خطی است.

این کتاب بدون اغراق شاهکار دقت و کوشش و تسلط بر منابع مربوط به تصوف اسلامی است و ارزش آن به‌ویژه هنگامی معلوم می‌شود که انسان به رساله‌ها و تألیفات «دانشمند نمایان» کم‌مایه نورسیده به‌خصوص در زبان انگلیسی نظری بیفکند و بداند چگونه کار پژوهش را سرسری می‌گیرند و پیاپی کتاب و مقاله «بیرون می‌دهند». ترجمه رساله قشیری به قلم گراملیش کهنه نخواهد شد و دهها و ان‌شاء‌الله صدها سال مرجعی موثق برای پژوهندگان تاریخ تصوف خواهد ماند.

Shems Friedlander:
The Whirling Dervishes
SUNY Press 1992
pp. 160; pb \$16.95 hc \$49.50

«درویشان چرخان»
به قلم شمس فریدلندر
از انتشارات دانشگاه نیویورک، ۱۹۹۲
۱۶۰ صفحه، ۲۰×۳۰ سانتی‌متر

بها به دلار ۱۶/۹۵ / ۱۶/۹۵ شمیزی، ۴۹/۵۰ جلد محکم

در این کتاب تعداد زیادی عکسهای بسیار خوب غالباً بزرگ و تمام صفحه از منظره‌های گوناگون رقص درویشان مولوی در قونیه و عده‌ای از سران آنها — همگی سیاه و سفید — با متنی در باب مولانا رومی و اندیشه‌های او و مراسم سماع این درویشان چرخان (نامی که در زبان انگلیسی بر ایشان نهاده‌اند. در زبان آلمانی با واژه‌ای به همین معنی [Wirbelnde] و نیز «درویشان رقصان» Tanzende Dervische خوانده می‌شوند) و موسیقی مولویان و پاره‌ای مطالب دیگر و فهرست گونه‌ای از اصطلاحات صوفیان و یک کتابنامه مختصر فراهم آمده است. هدف مؤلف کتاب، آقای شمس فریدلندر، که فعلاً از عاشقان سرسپرده درگاه قونیه است، تبلیغ پیام دوستی و برادری مولانا و معرفی مراسم جشنواره سماع قونیه است.

فصول کتاب عبارت است از ۱ - صوفی، تعریفی کوتاه از مفهوم صوفی و واژه درویش در نیم صفحه، ص ۱۵؛ ۲ - بی اثر ساختن چسب زمین، یعنی برکندن دل از عالم خاک، ص ۱۷ تا ۳۴؛ ۳ - مولانا، شرح احوال خود و پدر و خاندانش، ص ۳۵ تا ۶۲؛ ۴ - سماع، ص ۸۵ تا ۹۳؛ ۵ - تکیه، ص ۱۰۵ تا ۱۱۷؛ ۶ - موسیقی، به قلم نزیه اوزل، ص ۱۲۷ تا ۱۴۱؛ ۷ - شهد اندرز او، ص ۱۵۲ تا ۱۵۳؛ ۸ - حکایت ققنس، ص ۱۵۳ (نقل از منطق الطیر عطار، بدون ذکر مأخذ).

در فاصله میان این بخشها و نیز در ضمن آنها عکسهای کتاب به مناسبت موضوع گنجانیده شده است.

مؤلف در زیر عنوان «شهد اندرز او»، خود اندرزی داده می‌نویسد:

مولانا حامل پیام عشق بود و متحد‌کننده کسانی که نظر به جدایی داشتند. می‌توان دائماً بحث کرد که مولانا ترکی بود پارسی‌گوی یا افغانی بود تازی‌نژاد، و در این جدال جوهر تعالیم او را که پرورش وجدان یگانگی سراسر نوع انسان بر پایه محبت است از یاد برد (ص ۱۵۲).

قبول این اندرز کریمانه آقای فریدلندر البته منافاتی با پذیرفتن واقعیات تاریخی ندارد و نباید بهانه خلط حقایق و پیش بردن اغراض سیاسی گردد.

نه فقط مولانا، که شکسپیر و دانته و گوته هم به همه ملت‌های جهان تعلق دارند و بد نبود اگر مردم انگلیس و ایتالیا و آلمان هم این پند را می‌پذیرفتند و افتخار داشتن این بزرگان را به همان نسبت با دیگران قسمت می‌کردند. راه پژوهش‌های علمی از راه مساعی صلح‌جویانه و بشردوستانه جداست. وظیفه علم نفوذ به تاریک‌ترین زاویه‌ها و کشف مجهول‌ترین هویتهاست. مولانا و نظامی و خاقانی و دهها یا خود صدها تن همانند ایشان را ترک یا روس خواندن نقض واقعیات تاریخی و تبلیغ دروغ و دغلبازی در کار علم است و هیچ‌گونه ارتباطی با ایده‌آل صلح و یگانگی ندارد. ایرانیان ارادتی را که ملت ترک صدها سال به مولانا نشان داده‌اند و میراث تعالیم او را چندین قرن تقدیس و تجلیل و نگهبانی کرده‌اند درخور شکر و امتنان می‌دانند و جشنواره قونیه را خدمتی ستودنی در راه اعلائی نام این شاعر و عارف بلندآوازه خود می‌شمرند. اما نباید توقع داشت که به همین دلیل در تاریخ ادبیات خود، او و امثال او را ترک بخوانند. تاریخ فرهنگ و ادب ایران زمین آن قدر غنی‌ست که نیازی به این دستبردها در معاملات سیاسی ندارد. دو شاعر بی‌مانند پاکستان، غالب دهلوی و اقبال لاهوری، بهترین و مشهورترین آثار خود را به زبان فارسی سروده‌اند. ولی هرگز کسی شنیده است که ایرانیان آن دو تن را ایرانی بخوانند؟ اگر اقبال را نمی‌توان و نباید ایرانی شمرد، چگونه است که نه فقط اعراب بلکه دانشمندان مثلاً بی‌غرض غربی نیز، زکریای رازی و ابن‌سینا و ابوریحان بیرونی و طبری و خوارزمی و جرجانی (مؤلف کتاب کم‌مانند اسرار البلاغه) و حتی دشمن تازیان ابن‌مقفع را و صدها تن ادیب و مورخ و مفسر و لغوی و حکیم و طبیب و فقیه دیگر را که همه ایرانی و پروردگان فرهنگ ایران بوده‌اند، عرب می‌خوانند؟ آیا آقای شمس فریدلندر هرگز شنیده است که آدمی عاقل امانوئل کانت را فیلسوف لهستانی بخواند

صرفاً بدین نظر که تحولات سیاسی جهان، زادگاهش کونیگزبرگ (Königsberg) را امروز در محدودهٔ جغرافیایی لهستان یا لیتوانی قرار داده است؟ آیا می‌توان ساموئل بکت (Beckett) ایرلندی را فرانسوی دانست از این‌رو که به اختیار — نه مانند بهاء‌الدین ولد، پدر مولانا، به اضطرار — بیشتر سالهای عمرش را در هجرت فرانسه گذرانده و حتی چندین اثر معروف هم به زبان فرانسه نوشته است — به خلاف مولانا که یک بیت ترکی نسروده است؟

آقای فریدلندر در بند مباحث علمی دانشگاهی مولانا شناسان نیست و توجهی به این ندارد که صرف نظر از هویت شاعر، در سخنش صدها یا خود هزارها نکته‌های ناب و بدیع اندیشه‌های دینی و اجتماعی و عرفانی و فلسفی و ادبی هست که ذهن پژوهندگان را قرن‌ها به خود مشغول داشته و شارحان مثنوی را به کوششی پایان‌ناپذیر در کشف حجاب از چهرهٔ معانی بلند «خداوندگار» برانگیخته است. ارزش کتاب حاضر در حقیقت به همان عکسهای روشن و گویایی‌ست که تمام مراحل سماع درویشان قونیه و چهره‌های روحانی پیران تکیهٔ مولانا را که شور و شیفتگی توأم با وقار و هشجاری در دیدگان و حرکات موزون بازوانشان هویداست، به خواننده نشان می‌دهد. فریدلندر عکس چند تن از معاریف و بزرگان تکیه را نیز آورده و هرکدام را با توضیحی کوتاه معرفی کرده است. از آن میان یکی شیخ سلیمان لراس (Loras)، بزرگ پیران قونیه است (ص ۳۰-۳۲). دیگر احمد بیجان قصّاب اوغلو «سماع‌زن‌باشی» مولویان است که قدمهای درویشان را در حالت سماع تنظیم می‌کند (ص ۹۴). دده عثمان یگانه کسی‌ست در میان زندگان که توانسته است به رسم مولویان سه سال یا یک هزار و یک روز (ص ۱۵۵ در تعریف چله) چله بنشیند (ص ۱۰۲). در بسیاری عکسهای زیبای دیگر جمع درویشان را از پیران هفتاد ساله و بیشتر تا پسر نوجوان دوازده ساله (ص ۶۸) در قباهای سفید دامن‌افشان با جذب‌های روحانی در حالت رقص و گردش و کرنش، یا با دستها که قیچی‌وار بر شانه نهاده‌اند و سرهای خمیده می‌بینیم. تعدادی از عکسها نیز ارزش تاریخی دارد و مربوط به حوادث و افراد گذشته است، یا نی‌زن را در حالات گوناگون نشان می‌دهد. (این پرسش که مولویان امروز که مراسم جشنوارهٔ قونیه را به پا می‌دارند تا چه اندازه سرسپردهٔ اندیشه‌های مولانا و پیرو شیوه‌های وارستگی آن خداوندگار عالم معنی هستند و آیا راز سماع او را درمی‌یابند یا صرفاً شریک جشنی هستند که آتاتورک در زمان خود ممنوع کرده بود و حکومت ترکیه پس از جنگ دوم جهانی آن را دوباره به‌راه انداخت، مربوط به بررسی این کتاب نیست).

جای تأسف است که مؤلف دقت بیشتر در مورد حکایات و روایات گوناگون به کار نبرده و ظاهراً نسخه کتاب را پیش از چاپ به آدمی خبره نشان نداده است، یا نشان داده، ولی خواننده (که احتمالاً حق‌الزحمه‌ای نیز از ناشر گرفته است) نگاهی سرسری به متن انداخته و اشتباهات را یا ندیده، یا نخوانده، یا خود هم بهتر از این نمی‌دانسته است. نتیجه این است که مثلاً می‌خوانیم که عطار روز ۵ مارس ۱۱۱۹ (اواخر ۵۱۴ هجری) متولد شده و احتمالاً در ۵۸۶/۱۱۹۰ درگذشته است، نه چنان که می‌گویند در ۶۱۷/۱۱۲۰ به زخم تیغ مغولان (ص ۱۵۵). همو، عطار، ۱۱۴ کتاب نوشته است (ص ۴۰). سعدی در ۵۸۰/۱۱۸۴ به دنیا آمده است (ص ۱۵۷). جا به جا اشعار و احادیث و سخنانی از بزرگان صوفیه نقل شده و فقط گاهی با قید شماره‌ای به مأخذ رجوع داده شده است. ولی کتاب زیرنویس و بخشی ویژه یادداشتها ندارد، و شماره‌های مزبور اشاره به کتابنامه پایان تألیف است که در آن مشخصات کتابشناسی یا داده نشده یا به هر حال صفحه و سطر آن اشعار و اقتباسات دیگر قید نگشته است. نتیجه این است که اگر غزلی از مولانا را ترجمه کرده و بر فرض که به مأخذ آن یعنی دیوان شمس رجوع داده باشد، خواننده خود باید ده جلد دیوان شمس را جستجو کند تا، بر فرض که فارسی بداند، اصل آن را بیابد.

آقای فریدلندر واژه‌ها و اصطلاحات و اسامی را، خواه عربی خواه فارسی، فقط از طریق ترکی می‌شناسد و در برگردان آنها به خط لاتین، قراءت ترکی را معتبر می‌شمرد و مثلاً کیقباد را Keykubat (نه چنان که باید Keyqobâd)، و مبتدی را Muptedi (نه mu/obtadî) می‌نویسد. باز جای شکرش باقی‌ست که نام مبارک پیغمبر را Mehmet ننوشته است. غلطهای چاپی و نابسامانیهای دیگر نیز در این تألیف کم نیست.

روی هم‌رفته باید گفت که آقای شمس فریدلندر با چاپ این عکسها خدمتی ارزنده انجام داده است و این کتاب برای سیاحان ترکیه به خصوص آنها که به تماشای جشنواره مولویان قونیه می‌روند سودمند است.

موارد زیر را در نخستین مقاله «ایران‌شناسی در غرب»

در شماره پیش مجله اصلاح بفرمایید:

دوست

۱۳

نادرست

۱۱۳

صفحه و سطر

۵/۳۵۴

دور	دور	۱۳/۳۵۴
—	وتازی	۱۶/۳۵۴
فقط خبرگان زبان می‌توانند	شاید خبرگان زبان بدانند	۳/۳۵۵
جردق	جروق	۱۱/۳۵۶
قیج	قیح	۱۱/۳۵۶
گاهی نارساست چنان‌که مثلاً در همین نمونه‌ها دو بار حرف ق	گاهی	۱۳/۳۵۶
به‌جای حرف پایانی ک آمده، ولی در واژه «کبک» حرف ج		
به‌کار رفته است؛ و گاهی نادرست...		
اضافه شود: مقدمه‌ای که دکتر صلاح‌الدین المنجد بر تألیف		۱۵/۳۵۶
خویش‌المفضل فی الالفاظ الفارسیة العربیة (انتشارات بنیاد		
فرهنگ ایران، ۱۹۷۸) نوشته، دقیق‌تر و عالمانه‌تر است و اگر		
آقای سواعی بدان مراجعه کرده بود می‌توانست در زیرنویسهای		
دراز خود به این‌گونه پرسشها پاسخ دهد.		
شدرنج	شدرنج	۲۳/۳۵۶
کلمه	کلمه‌ای	۶/۳۵۸
نیست بلکه نظامی همانند دیگر عبارتهای وصفی همان ۹ بیت، از	رفته است	۲۴/۳۵۸
مجنون با اوصاف مستعار «طبال نفیر آهنین کوس» و «رهبان		
کلیسیای افسوس» یاد کرده است.		
در هیچ کجا کمترین	کمترین	۵/۳۵۹
مطبی	مطبی	۱۵/۳۵۹
معرفی نمایند	نمایند	۲۴/۳۶۰

گلگشتی در انتشارات فارسی

رضاشاه

خاطرات سلیمان بهبودی — شمس پهلوی — علی ایزدی، به اهتمام غلامحسین میرزا صالح، ناشر: طرح نو، تهران (صندوقهای پستی ۱۶۳۱۵-۶۸۸ و ۱۶۳۱۵-۶۸۸)، ۱۳۷۲، صفحات ۱۲+۶۰۷+۵+۶۴ صفحه تصویر + ۲۵ صفحه دستخط، بها ۹۰۰ تومان

یکی از جالب توجه‌ترین کتابهایی که درباره رضاشاه خوانده‌ام، همین کتاب است. نویسنده آن سلیمان بهبودی پس از کودتای ۱۲۹۹ و به شرحی که در مقدمه کتاب آمده است «سرپرست کارهای داخلی سردار سپه می‌شود.» پس از آن که سردار سپه به مقام پادشاهی می‌رسد، وی به موجب حکمی به‌عنوان «رئیس سرا یدارخانه در وزارت دربار استخدام» می‌گردد و در حالی که سمت مستخدمی شاه را به‌عهده داشته عملاً وکیل خرج او و خانواده‌اش بوده و این وظیفه تا پایان سلطنت رضاشاه ادامه داشته است (ص: ۳ مقدمه). او در سفر و حضر با رضاشاه بوده، در اجرای بسیاری از کارها مأمور وی بوده است، و بدین جهت از مسائلی در خاطرات خود سخن گفته که کسی را تا کنون از آنها خبری نبوده است. چنان که نحوه برخورد رضاشاه را با سرهنگ پولادین و همکارانش که قصد کودتا داشته‌اند به شرح نوشته است که چگونه شاه یکایک آنان را به توسط بهبودی احضار کرد و در حالی که خود در پشت میزی آهنین در فضای آزاد نشسته بود و دستش روی «صدتیر» و آماده تیراندازی بود، پولادین را به حضور پذیرفت و با پرخاش به وی گفت: به فکر کودتا افتاده‌ای! و چون پولادین به عذر خواهی می‌پردازد، شاه به بهبودی و افسری دیگر فرمان می‌دهد تا پاگونیهای او را بکنند و آن‌دو چنین می‌کنند. بهبودی از خلیقات رضاشاه و وضع زندگی شخصی او سخن می‌گوید از جمله که با چه نظمی در ساعتی معین چای می‌نوشید و بعد سیگاری می‌کشید که تندترین سیگارها بود... او حتی حساب تعداد سیگارهایش را هم داشت ولو از جعبه

صدتایی سه تا کم می‌شد.

به طوری که گفته می‌شود این کتاب پس از انتشار در تهران، جمع‌آوری شده است، زیرا درباره رضاشاه مطالبی در این کتاب آمده است که ظاهراً با سیاست حکومت اسلامی که نفی مطلق رضاشاه و پهلوی‌هاست سازگار نیست.

کتاب دارای سه بخش اساسی است. بخش اول که نوشته بهبودی است با عنوان «بیست سال با رضاشاه» خود به دو قسمت تقسیم می‌شود: بخش اول با مقدمه‌ای آغاز می‌گردد، بعد یادداشت‌های روزانه یا «دفتر اوقات» بهبودی از ۸ خرداد ۱۳۰۲ تا اول بهمن ۱۳۰۴، سپس با «پروگرام تاجگذاری» رضاشاه پایان می‌پذیرد (۲۸۹ صفحه). بخش دوم شامل خاطرات پراکنده بهبودی است از رضاشاه (ص ۲۸۹ تا ۳۹۹). قسمت دوم کتاب خاطرات شمس پهلوی است با عنوان «تبعید پدرم» (۴۰۴-۴۴۷)، و سرانجام خاطرات علی ایزدی با عنوان «مرگ رضاشاه» (۴۵۰-۴۸۲). و آن‌گاه نوبت به «اسناد» می‌رسد (۲۸۳-۵۶۵) و نمایه (۶۰۲-۵۶۷) و نسب‌نامه خاندان پهلوی (۶۰۳-۶۰۸) و اعضای خانواده پهلوی به ترتیب حروف فارسی (۴ صفحه). در پایان کتاب هم تصاویری در ۲ قسمت چاپ شده است: اول تصاویر مربوط به رضاشاه از زمانی که با درجه یابری خدمت می‌کرده است به بعد، قسمت دوم به عکسهای سفر رضاشاه به ترکیه اختصاص دارد، و بعد تصویر برخی از نامه‌ها و دستخطهای رضاشاه چاپ شده است. اهمیت کتاب در خاطرات بهبودی است و الا دو قسمت بعدی، که البته دارای اهمیت است، پیش از این در رژیم پیشین چاپ شده بوده است.

بخش اول نوشته سلیمان بهبودی — «دفتر اوقات» — تنها شامل نام کسانی است که هر روز به دیدار سردار سپه می‌رفته‌اند، یا پیامی برای سردار سپه به بهبودی می‌داده‌اند یا پیامهای سردار سپه است به دیگران که بایست به توسط بهبودی به ایشان ابلاغ می‌گردیده است. نام عده قابل توجهی از روحانیون در بین ملاقات‌کنندگان رضاشاه دیده می‌شود نظیر آیت‌الله کاشانی و مدرس، آیت‌الله‌زاده خراسانی، امام جمعه تهران، شیخ العراقین، نمایندگان روس و انگلیس نیز بیش از دیگر نمایندگان سیاسی خارجی به دیدار سردار سپه می‌رفته‌اند. در این‌جا فقط به ذکر چند موضوع مهم این کتاب می‌پردازم: «هیراد» که نخست معاون و بعد رئیس دفتر مخصوص رضا شاه شد نامش «میرزا رحیم فقیه» بوده است (۱۸ خرداد ۱۳۰۲). رئیس گارد سلطنتی احمدشاه قاجار به سردار سپه سرسپرده بوده و هر روز نام کسانی را که با شاه تماس می‌گرفته‌اند و نیز وقایع داخلی دربار را می‌نوشته و در پاکتی لاک و مهر شده به توسط افسری به بهبودی تسلیم می‌کرده است، و بهبودی آن را به سردار سپه می‌سپرد و سردار سپه پس از خواندن، آن را پاره می‌کرده است (۲۸ خرداد ۱۳۰۱). صولت‌الدوله که از شیراز برای دیدار سردار سپه آمده بود چون به نزد سردار سپه می‌رسد نخست دست سردار سپه و سپس پای او را می‌بوسد، سردار سپه نیز «زیر بغل مشارالیه را گرفتند و از زمین بلندش کردند» (۴۱). رئیس‌الوزراء با سردار سپه برخوردی کاملاً احترام‌آمیز دارد و جلسات هیأت دولت را تلفنی به اطلاع بهبودی می‌رساند که «اگر ممکن است حضرت اشرف هم تشریف بیاورند. قبول کردند» (ص ۴۳). علاقه سردار سپه به خرید املاک، و حساب دقیق آنها را داشتن، و تصور او در این که با توسعه املاک اختصاصی در شمال به آبادی مملکت توجه دارد، نه

به چیزی دیگر، قابل تأمل است. وقتی سردار سپه تصمیم گرفت باغ سعدآباد را که از آن یکی از افسران قدیمی بود خریداری کند، مالک اعلام کرد که آن را پیشکش می‌کند، ولی سردار سپه نپذیرفت تا این که به قیمت عادلانه خریداری شد (۴۱-۴۲). صدها مطلب دست اول دیگر نیز در مورد رضاشاه پهلوی در خاطرات سلیمان بهبودی آمده است.

به تاراج هیچ

نوشته مرتضی رضوان، انتشارات آوا (15) 750 Ava, Tenome-Box 15073
Uppsala, Sweden) چاپ ۱۹۹۳، صفحات ۲۴۷، بها (۹)

کتاب خواندنی به تاراج هیچ مشتمل است بر یک «درآمد» و ۳۹ نامه و یک «فرود» در پایان کتاب. مؤلف کتاب را به «پیشگاه بانوانی که اقتدار بانگشان فریادرس دلم بوده است» تقدیم کرده.

«درآمد» کتاب و سی و نه نامه، همه خطاب به «لطفی» ست هنرمند ایرانی که پس از انقلاب اسلامی ایران در امریکا به سر می‌برد. نویسنده ظاهراً از دوستان و همکاران نزدیک لطفی ست که همه جا با هم بوده‌اند و یکدیگر را خوب می‌شناسند. «درآمد» با این عبارت آغاز می‌گردد «لطفی! مبتلای بخت بد خویشنتیم. شب و روزمان بی تفاوتند. به هر در که می‌زیم فرقی نمی‌کند. بالا و پایین یکی ست. دوره آوارگی ست، چه برای تو، چه برای من، چه برای آن که در خانه خود نشسته است... لطفی! باید به خویش بنگریم. گذشته خویش را باز بینیم، نادرستیهای خویش را بشناسیم و چنان سخت به قضاوت بنشینیم که قاضیان به دفاع از ما به پاخیزند و ما را از چنگ خویش برهاند... لطفی مرنج! سخت به قضاوت بنشین که این بایسته است. می‌خواهم از روز اول بگویم از آستانه آشنایی. تا ببینی از کجا به کجا رسیده‌ایم. شاید دوباره جوانی، شاید دوباره عاشقی، شاید از دام خویشتن رستن، شاید از مقام استادی فرود آمدن، شاید ساز برکف گرفتن، با جان زندگی آمیختن با همه یگانه شدن، از گذشته برگشتن، شاید صدای زمانه را شنیدن، و شاید حاشیه خود را شکستن، از اهالی امروز گشتن و در گذشته نبوسیدن» (۳-۱).

کتاب با نثری شیوا نوشته شده است، رضوان دوست و همکار قدیمی خود را که سالها با او بوده است با زبانی نرم و ملایم به شدیدترین صورت طرف خطاب قرار می‌دهد. از رنگی به رنگی دیگر درآمدن او را، در نامه‌هایش ذکر می‌کند. او از جمله درباره سازه‌های نورعلی‌خان که پس از مرگش به ارث به برادرش آقای برومند رسیده بود نیز سخن گفته است که چگونه برومند از ترس آن که در دوره انقلاب سازه‌ها کار دستش بدهند همه آنها را به تو سپرد و تو آمدی و همه آنها را در یک ماشین آهوی بیابان بردی. سازهایی که بعد از سفرت یکی یکی از ایران خارج شد...

رضوان در این کتاب، در نامه‌های خطاب به لطفی از چند موضوع دیگر نیز سخن می‌گوید. او معتقد است که زنده کردن موسیقی سنتی (موسیقی دربار قاجار و اشراف آن زمان) که هنرمندان را عملاً طرب می‌خواندند سدی در راه موسیقی زنده ایرانی بود که خالقی و کلنل و امثال ایشان در حال احیای آن بودند. رضوان در این نامه‌ها هوشنگ ابتهاج (سایه) را نیز سخت به جوب بسته است که مردی توده‌ای، چگونه

وقتی موسیقی رادیو ایران را به دستش سپردند، فرعون‌وار حکومت می‌کرد، و در برابر صاحبان قدرت چون جعفریان برگفته‌های پیشین خود خط بطلان می‌کشید و در مقام یک سانسورچی به جعفریان می‌نوشت که «اگر یک بیت از ترانه و یک بیت از آواز حذف شود کار با مصالح اجتماعی چندان منافات نخواهد داشت. از تصنیف: «یکی تیشه بگریید پی حفره زندان / چو زندان بشکستید همه شاه و امیرید»، از آواز: «میقیم بر این خاک ستان، ما نه حصیریم / برآیم بر این چرخ که ما مرد حصاریم». و مرضیه بایست این نامه را پیش جعفریان می‌برد. و «از این در تعجب بودم که باید حامی ما در مقابل آقای ابتهاج، آقای محمود جعفریان باشد. کاسه‌های داغتر از آتش آن روزها چه کارها که نکردند، چه مصیبتها که به بار نیاوردند. زیاد اسم ساواک شنیده می‌شد. اما نمی‌دانم مرکزش کجا بود. زندان قزل‌قلعه، اوین، خانه‌های تیمسار نصیری، دفتر آقای جعفریان، دفتر آقای ابتهاج، جان تو، یا قلب من!» (۱۱۸-۱۲۰). رضوان در این کتاب از مرضیه به عنوان یک هنرمند واقعی، چند سر و گردن بلندتر از دیگران، که همه او را ارج می‌نهادند و به تقاضاهایش در کارهای هنری جواب رد نمی‌دادند یاد کرده است.

رضوان با لطفی درددل می‌کند که «... عده‌ای تار و سه‌تار به دست گرفته‌اند و بر استخوان مردگان می‌نوازند و فراموش کرده‌اند که چه زحمتی برای موسیقی معاصر ایران کشیده شده است. روزگار غربی‌ست. مبتلایان به خوشبختی اندکند. گویا تصاویر در بارگاه خیال هم کدر یا بهتر بگویم محو گشته‌اند. همه چیز «به تاراج هیچ» گرفتار است. هنوز هم که هنوز است لبها به بیان حقیقت گشوده نمی‌شود. در روزگاری زندگی می‌کنیم که صدای نارسای شهرام ناظری بیش از عظمت کلنل مطرح است. یاد آن روزها به‌خیر که شاگردان کلنل زنده بودند و فضای کم حجم موسیقی ایران را حجم و بُعد می‌بخشیدند. لطفی یادت که زفته است خالقی و صبا و تهرانی چه می‌کردند... مرضیه و بنان چه می‌خواندند و کسایی چگونه جان زندگی را به فی زنده می‌کرد. چقدر جای مرتضی خان خالی‌ست، موسیقی ایران چه ترکیب عظیمی می‌یافت. مرتضی خان می‌ساخت، رهی می‌سرود، مرضیه و بنان می‌خواندند، نه تنها اینها که دیگران هم. موسیقی ما می‌رفت که با مترهای جهانی موسیقی خود را نزدیک و یگانه کند. آهنگسازی به مقامی والا رسیده بود. تنظیمهای خالقی موسیقی ایران را پرآوازه کرد... بدبیبی‌ست مردم هم این اعتبار را به نیکی در می‌یافتند. موسیقی جدی بود. شبها مردم برای شنیدن صدای خواننده و موسیقی محبوبشان سر ساعت به خانه می‌رسیدند. ساعت هشت و نیم تمام رادپوها باز بود. گویی صدای شهر به احترام شنیدن موسیقی به سکوت تبدیل می‌شد. دلکش با تمام وجود می‌خواند. خالدی هم خوب می‌ساخت. کارهای حسین و پرویز یاحقی را به خاطر می‌آوری و...، لطفی این اندوه را چگونه می‌توان تحمل کرد که کسانی که با پلنگ در بیشه دست و پنجه نرم کرده‌اند، اکنون کلاهشان را در برابر پلنگ سیرک از سر بردارند و کمر به تواضع خم کنند؟ لطفی، کلنل می‌خواست موسیقی ایران را جهانی کند اما بین به چه روزی گرفتاریم که پیش کسوتان موسیقی امروز ایران همه از یک آب گند می‌نوشند...» (۸۷-۹۰).

مرتضی رضوان نویسنده کتاب به تاراج هیچ را که ندیده‌ام و نمی‌شناسم، در این کتاب از سر درد سخن می‌گوید. نثر روان و زیبایی رضوان خواندنی‌ست. کاش بیشتر بنویسد.

بلوچستان در سالهای ۱۳۰۷ تا ۱۳۱۷ قمری

تألیف عبدالرضا سالار بهزادی، مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی موقوفات دکتر محمود افشار یزدی (شماره ۴۵)، تهران، ۱۳۷۲، صفحات ۴۳۹، بها ۶۸۵ تومان.

مؤلف در این کتاب اسناد مربوط به امور حکومتی و سیاسی و نظامی بلوچستان را عموماً در ارتباط با زین‌العابدین خان سرتیب که در آن اوان عنوان «سردار بلوچستان» را داشت و در ۱۳۱۲ به اسم‌الدوله ملقب گردید چاپ کرده است. قدیمترین سند مربوط به سال ۱۳۰۷ و آخرین آنها مورخ ۱۳۱۸ است. بیشتر این نامه‌ها از حکام وقت ایالت کرمان و بلوچستان است که مقام مافوق زین‌العابدین خان، چه در مقام حاکم بلوچستان و چه به عنوان رئیس قشون بلوچستان به‌شمار می‌رفته‌اند. مؤلف در پیشگفتار کتاب می‌نویسد این زین‌العابدین خان در زمانی که حاکمیت و نفوذ دولت ایران از ناحیه بمپور فزاتر نرفته بود، توانست قسمت عمده بلوچستان را، علی‌رغم نقشه‌ها و برنامه‌های امپراتوری بریتانیا و حکومت هند انگلیس... به خاک ایران منضم سازد (۱۳-۱۴).

او می‌افزاید که بلوچستان از عهد قدیم معمولاً از ملحقات کرمان و شاید مهمترین ولایت از ایالت کرمان محسوب می‌شده است تا در سال ۱۳۱۶ خورشیدی که در تقسیمات جدید کشور، بلوچستان از کرمان منتزع گردید و با سیستان به صورت استان واحد «سیستان و بلوچستان» درآمد. استان سیستان و بلوچستان ۱۸۱۵۷۸ کیلومتر وسعت دارد که ۱۳۴۴۸۵ کیلومتر آن به بلوچستان اختصاص دارد. این استان از نظر تراکم جمعیت در بین ۲۴ استان و فرمانداری کل کشور ایران در سرشماری سال ۱۳۶۵ با ۶/۶ نفر در هر کیلومتر مربع بیست و سومین استان کشور قرار دارد که مقام بیست و چهارم از نظر کمی جمعیت به سمنان می‌رسد با تراکم جمعیت ۴/۶ نفر در همان سال.

مؤلف پس از پیشگفتار (ص ۱۶۱-۱۶۰)، تصویر برخی از اسناد و چند تن از کسانی را که در کتاب از آنان نام برده شده چاپ کرده است. متن کتاب مشتمل است بر: ۱ - «معرفی منابع (۲۵-۵۰)»؛ ۲ - «درآمدی بر تاریخ بلوچستان در قرون اخیر و حکومت ابراهیم خان سعدالدوله فاتح بلوچستان» (۵۱-۱۹۴)؛ ۳ - «اسناد دوره حکومت زین‌العابدین خان اسم‌الدوله (۱۳۰۷-۱۳۱۹ ه. ق.)» در شش دوره (۱۹۵-۴۰۳)؛ و تکمله (۴۰۴-۴۰۸)؛ فهرست نام کسان، قبایل، و اسامی خاص (۴۰۹-۴۲۸)؛ و فهرست اعلام جغرافیایی (۴۲۹-۴۳۹) و در پایان کتاب نقشه‌ای از بلوچستان چاپ شده که مؤلف کتاب آن را ترسیم کرده است.

سرچشمه‌های فردوسی‌شناسی

مجموعه نوشته‌های کهن درباره فردوسی و شاهنامه و نقد آنها، از دکتر محمد امین ریاحی، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی (پژوهشگاه) (خیابان سید جمال‌الدین اسدآبادی، خیابان ۶۴، تهران ۱۴۳۷۴)، تهران، ۱۳۷۲، صفحات ۵۱۲، بها با جلد شمیم ۴۵۰۰ ریال، با جلد کالینگور ۵۷۰۰ ریال کتاب مشتمل است بر پیشگفتار (۴ صفحه) و سپس دو عنوان کلی: یکی: رنج و روزگار فردوسی: طوس شهر شاهنامه، سالشماری زندگی فردوسی و تدوین شاهنامه، ارزش والای شاهنامه، دشمنی با شاهنامه،

شاهنامه خوانها، ریشه افسانه‌های زندگی فردوسی، ارزش افسانه‌ها، نقد افسانه فردوسی و محمود، بعد از سقوط خلافت، در دو قرن اخیر، تصحیح شاهنامه (۱۱-۱۱۲)، و دیگری: نوشته‌های کهن. در زیر این عنوان ۶۳ عنوان فرعی آمده است مانند: فردوسی از زبان خودش (از شاهنامه)، شاهنامه مشور چگونه فراهم آمد؟، شاهنامه و معاصران فردوسی، کین سیلوش، فردوسی و محمود، کهن‌ترین افسانه‌ها، نخستین مقلد و ستایشگر فردوسی، اختیارات شاهنامه، ذکر فردوسی و شاهنامه در آثار شاعران و نویسندگان مختلف از اسدی طوسی و ازرقی و معزی و مسعود سعد تا صبای کاشانی و رضاقلی‌خان هدایت، و شاهنامه‌خوانی در ممسنی (۱۱۵-۴۷۷). و آن‌گاه یادداشت بعد از تألیف آمده است، و فهرست نکته‌ها و گفته‌ها، فهرست نامهای کسان، جایها، و کتابها (۴۷۹-۵۱۲).

اهمیت این کتاب در آن است که مؤلف تمام مطالبی را که از زمان فردوسی تا پایان دوران قاجاریه، در کتب نظم و نثر فارسی - درباره شاهنامه - آمده است، جمع‌آوری نموده و مهمتر از همه آن که آنها را به محک نقد زده و به ارزیابی آنها پرداخته و رای خود نیز را درباره هر یک از آنها اظهار داشته است. دکتر محمد امین ریاحی از دانشمندان پرکار و بی‌تظاهر و ایران‌دوست روزگار ماست که در دوران انقلاب اسلامی با آن که زندگانش با گرفتاریهای مختلف همراه بوده است به‌جز تحقیق و پژوهش در ادب فارسی به کار دیگری نپرداخته است. از کتابهای با ارزشی که وی در همین سالها به چاپ رسانیده است می‌توان از زهته‌المجالس (مجموعه بیش از چهار هزار رباعی، از نزدیک به سیصد شاعر تابناک‌ترین دوره‌های شعر فارسی، سده‌های پنجم و ششم و هفتم) تألیف جمال خلیل شروانی، سفرنامه‌های ایران، گلگشت در شعر و اندیشه حافظ، کسائی مروزی، نام برد.

بوستان سعدی (گزینه سخن پارسی، ۴)

با معنی واژه‌ها و شرح بیتهای دشوار و برخی نکته‌های دستوری و ادبی، با تجدید نظر به کوشش دکتر خلیل خطیب رهبر، انتشارات صفی‌علیشاه، تهران، ۱۳۷۲، صفحات ۱۱۱، بها ۱۴۰۰ ریال هدف از تألیف این کتاب را دکتر خطیب رهبر در پیشگفتار بدین شرح یاد کرده است: «برای آن که دانشجویان که دوستداران سخن پارسی و نگاهبانان سرمایه گرانبهای فرهنگ ایران به‌شمار می‌روند آسانتر بتوانند با ادبیات کهنسال میهن گرامی خود آشنا شوند چاره آن است که چراغی فراراهشان باشد...». مؤلف تاکنون چندین متن معتبر فارسی را به همین شیوه تلخیص کرده و همراه توضیحات کافی برای استفاده دانشجویان و جوانان به چاپ رسانیده است که خدمتی‌ست ستودنی. در این کتاب بخشی از دیباچه و مجموعه‌ای ازداستانهای بابهای ده‌گانه بوستان‌چاپ شده است. مؤلف اساس کار خود را بوستان تصحیح محمد علی ناصح قرار داده و عنوان حکایتها را بیشتر از بوستان تصحیح دکتر غلامحسین یوسفی اقتباس نموده است. آیا اگر بوستان طبع دکتر یوسفی، در این گزینه اساس قرار می‌گرفت، هماهنگی بیشتری مراعات نمی‌گردید!

سوگواری و مراسم آن در ایران

از: بیژن غیبی، انتشارات نمودار (Trauersitten in Persia, Nemudar Publications, Gr.)
 (Kurfürsten Str 14 36615 Bielefeld, Germany) سال ۱۳۷۳/۱۹۹۴، صفحات ۴۲، بها (؟)
 عنوان مطالبی که در این رساله مورد بحث قرار گرفته، عبارت است: ۱- شیون و مویه؛ ۲- گریستن؛
 ۳- نوحه‌گری؛ ۴- مویه‌ها؛ ۵- مراسم گوناگون؛ ۶- خودکشی؛ ۷- در نزد اقوام دیگر؛ ۸- سوگ
 سیاوش؛ ۹- تعزیه حسین، همراه با تصاویری که یکی از آنها تصویریست از «زنان ایرانی در حال
 عزاداری برای آیت‌الله خمینی به هنگام تدفین او در تهران ۱۳۶۸/۱۹۸۹».

در این رساله، سوگواری در ایران از قدیمترین زمان تا کنون، با مراجعه به متون اوستایی و پهلوی،
 یونانی و فارسی، مورد بررسی قرار گرفته است، که چگونه در آیین زرتشت شیون و مویه‌کردن نکوهش
 گردیده است، برعکس «شادی»، در حالی که در منابع یونانی آنچه درباره مرگ شاهان هخامنشی
 نوشته‌اند، سخن از جامعه دیدن است و بلند شیون کردن... که با آیین زرتشت منافات دارد. در کتاب
 ارداویراز نیز حتی گریستن پس از مرگ درگذشتگان تأیید نگردیده است زیرا آزار آن به درگذشتگان
 می‌رسد.

مؤلف می‌نویسد: «منع یک چیز دلیل است بر وجود آن چیز. هنگامی که گریستن چنین جاندار مورد
 نکوهش قرار می‌گیرد بدان معنیست که گریستن پس از مردگان به‌راستی در آن زمان در ایران انجام
 می‌گرفته، اما جنبشی بر ضد آن برپا شد...» اما با شکوفایی عرفان و تصوف اسلامی آنچه نفی و نهی
 شده بود این بار مورد ستایش واقع شد چنان که در تذکرةالاولیاء می‌خوانیم که حسن بصری و عطای سلمی
 چهل سال نخندیدند، و احمد خسرویه «اشک می‌ریخت هر زمان و نمی‌خندید»... ولی به مرور زمان
 «نه‌تنها ریختن اشک عملی پرتوآب شمرده می‌شد، بلکه اصلاً خود اشک ماده‌ای معجزه‌آسا به‌شمار آمد،
 چنان که آن را جمع‌آوری می‌کردند و محفوظ نگاه می‌داشتند...».

این رساله دنباله‌خونده مقالات است که در شماره پیشین ایران‌شناسی معرفی کردیم.

خاطرات سرتیپ علی اکبر درخشانی: از جنگهای گیلان و لرستان تا واقعه آذربایجان

کتاب از سوی خانواده درخشانی در امریکا منتشر شده و توزیع کننده آن Iranbooks, Inc
 6831 Wisconsin Ave. Bethesda, MD 20815 است. صفحات ۵۶۵، بها ۱۹/۹۵ دلار.

فهرست مندرجات کتاب بدین شرح است: پیشگفتار (۷-۱۸)؛ مقدمه‌ای بر خاطرات و فشرده‌ای
 نمایانگر رویدادهای سال ۱۳۲۴ آذربایجان و قضیه سید جعفر پیشه‌وری (۱۹-۵۰)؛ فصل اول: از تولد تا
 انجام مسافرت اول به گیلان (۵۱-۸۲)؛ فصل دوم: از مسافرت به آستارا تا مأموریت دوم گیلان و برخورد با
 جنگلیها و بلشویکها (۸۳-۱۳۴)؛ فصل سوم: فرماندهی قشون مازندران و فوج سپهبان و کفالت قوای
 ولایات ثلاثه (۱۳۵-۱۶۲)؛ فصل چهارم: اردوکنشی به غرب و لرستان (۱۶۳-۲۰۸)؛ فصل پنجم پشتکوه و
 کبیرکوه (۲۰۹-۲۴۰)؛ فصل ششم: ریاست املاک اختصاصی ساحلی و فرمانداری گرگان (۲۴۱-۲۵۶)؛
 فصل هفتم: بازگشت به آذربایجان، استانداری و فرماندهی نیروهای آذربایجان غربی (۲۵۷-۳۱۲)؛ فصل
 هشتم: فرماندهی لشکر ۳ آذربایجان و قضیه پیشه‌وری (۳۱۳-۳۶۰)؛ فصل نهم: محاکمه، بازپرسی، قرار

بازپرس، متمم کیفرخواست (۱۳۶۱-۱۳۶۲)؛ فصل دهم: محاکمه: دفاعیات، آخرین دفاع، احکام صادره (۱۳۷۰-۱۳۷۱)؛ پایان سخن؛ دستگیری توسط ساواک و درگذشت در زندان اوین (۱۳۵۵-۱۳۵۶)، فهرست نامه‌های اشخاص (۱۳۵۱ به بعد).

پیشگفتار کتاب را «خانواده سرتیپ درخشانی» نوشته‌اند، و کتاب از سوی نویسنده «تقدیم به همسر، فرزندان عزیزم...» شده است. در پیشگفتار کتاب می‌خوانیم که «در تاریخ ارتش ایران بدون تردید سرگذشت سرتیپ علی‌اکبر درخشانی سرگذشتی استثنائی است. او که بیش از سی سال شجاعانه و شرافتمندانه خدمت سربازی خود را در جبهه‌های جنگ و مقامات حساس گذراند، بیش از سی سال هم از مخالفان برجسته رژیم پهلوی بود و آخر هم در زندان ساواک درگذشت». و نیز می‌خوانیم که «به علت مخالف صریح کتبی با افراط‌کاریهای املاک سلطنتی و حتی ابراز حضوری این مخالفت به رضاشاه از کار برکنار و منتظر خدمت گردید. او پس از عزل رضاشاه به خدمت بازخوانده شد و با درجه سرتیپی به فرماندهی لشکر آذربایجان و سایر نیروهای نظامی (شهربانی و ژاندامری) آن خطه و نیز همزمان به استانداری آذربایجان غربی منصوب شد که این امر با قضیه پیشه‌وری مترادف گردید» (ص ۷). در پیشگفتار همچنین آمده است که چون وی از خونریزی در آذربایجان جلوگیری کرد، بدو با حبس ابد و سپس به ۱۵ سال زندان با کار محکوم گردید که پس از قدری کمتر از سه سال از زمان بازداشت آزاد شد. و «در شب ۷ فروردین ۱۳۵۷ هنگامی که مردم شهرهای مختلف خود را آماده بزرگداشت چهلمین شب قیام ۲۹ بهمن مردم تبریز می‌نمودند مأمورین ساواک او را توقیف کردند و همان شب در زندان درگذشت...».

«خاطراتی که در این‌جا خواهید خواند در سالهای مختلف تدوین گردیده است. فصلهای اول تا سوم در سال ۱۳۰۳، فصل چهارم تا فصل ششم در سال ۱۳۲۰، فصل هفتم تا دهم در سال ۱۳۳۱، و مقدمه کتاب در سال ۱۳۵۲...».

تمام کتاب به دور این محور می‌گردد که نشان دهد سرتیپ درخشانی وظایف خود را در سمتهای مختلف به‌خصوص در آذربایجان همزمان با قیام پیشه‌وری درست انجام داده بوده است و کسانی چون «سرلشکر ارفع رئیس ستاد ارتش که روابط او با انگلستان زیانزد خاص و عام بود» در متهم ساختن و زندانی نمودن او نقش اساسی داشته‌اند.

درباره این کتاب از نظر خاطره‌نویسی یک موضوع گفتنی است که چون کتاب در زمانی چاپ شده است که از مرگ نویسنده آن ۱۶ سال می‌گذرد و نویسنده بنا به روایت خانواده وی، کتاب را در چهار نوبت و در طی نیم قرن نوشته است، حق بود لاف‌قل صفحاتی از قسمت‌های مهم دستنویس خاطرات سالهای ۱۳۰۳ و ۱۳۲۰ و ۱۳۳۱ و ۱۳۵۲ در کتاب چاپ می‌شد، که نشده است. ولی اکنون برای جبران آن، یک راه به نظر می‌رسد و آن این است که خانواده سرتیپ درخشانی که به نشر کتاب دست زده‌اند، نسخه دستنویس خاطرات را، که به خط سرتیپ درخشانی است، به یک کتابخانه معتبر در ایران یا اروپا یا امریکا بپردازند با قید این که محققان می‌توانند به آزادی از آن استفاده کنند.

البته به‌جاست که یکی دو تن از افسران ارتش ایران که با درخشانی و سوابق کار او آشنایی دارند

نیز نظر خود را درباره‌ی وی بنویسند.

حقوق زن در ایران (۱۳۴۶-۱۳۵۷)

بررسی‌های حقوقی و تطبیقی متون قوانین، با مقدمه‌ای درباره‌ی سازمان زنان ایران، به کوشش مهناز افخمی، از انتشارات مرکز زنان، شماره ۱ (بنیاد مطالعات ایران، بتسدا، امریکا) ۱۳۷۳/۱۹۹۴، صفحات ۳۹۰، بها (۴).

کتاب مشتمل است بر پیشگفتار و مقدمه و چهار بخش: پیشگفتار (۶-۴)؛ مقدمه: نهضت زنان ایران - یک قرن تلاش (۷-۲۴)؛ بخش یکم: بررسی‌های حقوقی: تبعیض نسبت به زن و آثار اجتماعی آن: دکتر پرویز صانعی (۲۵-۵۲)؛ بررسی و تحلیل ماده چهارم اعلامیه رفع تبعیض از زن: دکتر خسرو فاطریون (۵۳-۹۰)؛ بررسی ماده پنجم اعلامیه جهانی رفع تبعیض از زن: دکتر فرج‌الله ناصری (۹۱-۱۳۰)؛ بررسی و تحلیل ماده ششم اعلامیه رفع تبعیض از زن: محمود معینی عراقی (۱۳۱-۱۹۴)؛ زن کُشی در لوای قانون، ماده ۱۷۹ قانون کیفر همگانی: دکتر رضا مظلومان (۱۶۵-۲۶۲)؛ بررسی و تحلیل ماده دهم اعلامیه جهانی رفع تبعیض از زن: دکتر ظفردخت اردلان (۲۶۳)؛ بخش دوم: حقوق زن به زبان ساده (حقوق زن کارگر)؛ بخش سوم: قوانین و مقررات؛ بخش چهارم: جداول.

چنین می‌نماید که کتاب حاضر تجدید طبع کتابی است که در سال ۱۹۷۵ (سال بین‌المللی زن) به توسط سازمان زنان ایران، در تهران چاپ شده است، همراه با پیشگفتار و مقدمه‌ای جدید.

از کارهای سودمند بنیاد مطالعات ایران مصاحبه‌های مربوط به «تاریخ شفاهی» ایران است در دوران سلطنت پهلوی‌ها، که طی سالهای گذشته، بر اساس مصاحبه با زنان و مردان دست‌اندرکار دوران پیش از انقلاب اسلامی انجام شده است. با آن‌که نوار هر یک از این مصاحبه‌ها و یک نسخه مکتوب از هر مصاحبه موجود است ولی برای استفاده از متن هر مصاحبه، افراد باید به بنیاد مراجعه کنند. اگر بنیاد مطالعات ایران متن مصاحبه‌ها را نیز در جزوه‌ها یا کتابهایی مستقل چاپ نماید دسترسی همگان به آنها آسان می‌شود. درست است که برخی به‌حق به‌خاطراتی که افراد در این سالها نوشته‌اند و یا به مصاحبه‌هایی که از آنان ضبط شده است ایراد می‌گیرند، که فی‌المثل مصاحبه شونده‌گان تمام اطلاعات خود را در زمینه‌ای که از ایشان سؤال شده است به عللی بر زبان نیاورده‌اند، یا احتمالاً سخن ناصوابی گفته، و یا در ضمن خاطرات یا مصاحبه، از خود قهرمانی ساخته و به بدگویی از دیگران پرداخته‌اند. از این موضوع نباید نگران بود. مسؤول هر مصاحبه، همان شخصی است که به سؤالات پاسخ داده، نه دیگری. به‌علاوه از مجموع همین مطالب و مقایسه آنها با اسناد دیگر است که محقق، در ضمن، به شخصیت افراد نیز پی می‌برد. به هر حال چاپ مصاحبه‌های «تاریخ شفاهی» از کارهای ماندگار است.

کتابها و نشریه‌های مهاجرت

فهرست کتابها و نشریه‌های ایرانیان در خارج از کشور از سال ۱۳۵۷ (جلد اول)، سلسله انتشارات

«کارگاه ایرانیان - ۱» ویراستاران بهزاد کشمیری، Cartin Steinja، هانور (Iranische Germanide Wilhelm-Bluhm Str.12 30451 Hannover, Germany)، ۱۹۹۳/۱۳۷۲،

صفحات ۱۵۱ فارسی + ۱۱ آلمانی، بها (۴)

مندرجات کتاب عبارت است از پیشگفتار (۷-۱۲)، کتابها (۱۳-۱۳۲)، نشریه‌ها (۱۳۳-۱۶۱)، درباره کتابها و نشریه‌ها به آلمانی (۱۶۲-۱۶۵)، پیشگفتار آلمانی (۱۶۶ به بعد).

دست اندرکاران نشر این مجموعه به دو موضوع در پیشگفتار اشاره کرده‌اند: در این زمینه پیش از این فهرستهایی چاپ شده، ولی وابسته به همت و امکانات افراد بوده، در حالی که کتابها و نشریات جمع‌آوری شده توسط ما در «کارگاه ایرانیان» در اختیار علاقه‌مندان است، دیگر این که فهرست ما دو زبانه است.

معرفی کتاب (مجموعه دوم)

کتابشناسی کتابهای فارسی منتشره در خارج کشور (۱۳۵۷ تا ۱۳۷۲)، به کوشش معین‌الدین محرابی، کلن (Postfach 10 24 22 50464 Köln, Germany)، ۱۹۹۴/۱۳۷۳، صفحات

۱۳۲ + جدولها، بها (۴)

فهرست موضوعی کتاب عبارت است از: پیشگفتار، کتابشناسی، فهرست، فلسفه، ادیان و مذاهب (۱) - اسلام؛ ۲ - عرفان و تصوف؛ ۳ - مسیحیت، علوم اجتماعی (۱) - جامعه‌شناسی؛ ۲ - اقتصاد؛ ۳ - سیاست؛ ۴ علوم عملی، روانشناسی، هنر، مسائل و ادبیات زنان، فرهنگ، زبان، ادبیات (۱) - ادبیات ایران؛ ۲ - ادبیات جهان (تاریخ؛ فهرستها، جدولهای راهنما).

در پیشگفتار آمده است که «در معرفی کتاب (مجموعه اول) ۱۲۰۱ عنوان کتاب فارسی منتشره در خارج کشور ثبت و معرفی شده است و در (مجموعه دوم) که در پیش روست ۳۹۴ عنوان دیگر معرفی می‌گردد». در ضمن کتابهای مورد بحث در ۳۲ کشور جهان منتشر گردیده است که آلمان با عدد ۴۳۸ در ردیف اول قرار دارد و برخی از کشورها مثل ارمنستان، ازبکستان، ایتالیا، برزیل، بلژیک، ژاپن، گرجستان هر یک با نشر یک کتاب در ردیف آخر.

مؤلف می‌نویسد «احتمال می‌رود پس از سال ۱۳۵۷ نزدیک به پنج هزار جلد کتاب [در خارج از ایران] منتشر شده باشد ولی متأسفانه بنا بر نبود مراکز فهرست‌نگاری، نام و مشخصات این کتابها فهرست نشده‌اند» (ص ۱۳).

زندگی و آثار نزاری

مؤلف: چنگیز غلام‌علی بای‌پوردی، مترجم: مهناز صدری، به اهتمام و نفقه محمود رفیعی، انتشارات علمی (خیابان انقلاب، مقابل درب بزرگ دانشگاه تهران، شماره ۱۳۵۸)، تهران، ۱۳۷۰، صفحات ۲۹۰، بها ۳۲۰ تومان.

فهرست مندرجات کتاب عبارت است از: پیشگفتار از محمود رفیعی (۱-۲)، مقدمه مصحح (۳-۶)،

تاریخچه بررسی خلاقیت نزاری، نسخه‌های خطی آثار نزاری، شرح مختصر منابع اطلاعاتی ما درباره نزاری. فصل اول: کنیه، خانواده، تعلیمات، ارتباط نزاری با فرقه اسماعیلیه، نکاتی چند درباره اسماعیلیان دوران نزاری؛ فصل دوم: سفر به ماوراء قفقاز. بازگشت به قهستان. باده‌نوشی در غزل‌های نزاری (۱۰۱-۱۲۷)؛ فصل سوم: منظومه‌های نزاری. سالهای کجولت نزاری. ویژگی‌های صنعت شعر نزاری (۱۴۷-۲۶۰)؛ منابع: فهرست نام اشخاص و جاها و کتابها (۲۶۱-۲۹۰).

مؤلف کتاب از دانشمندان آذربایجان شوروی سابق است و کتاب را در سال ۱۹۶۶ به زبان روسی به چاپ رسانیده است. بر کتاب او «الکساندر بولدیرف، خاورشناس شوروی، استاد و رئیس بخش ایران‌شناسی دانشکده خاورشناسی دانشگاه لنین‌گراد در سال ۱۹۵۰» مقدمه‌ای نوشته است که با عنوان «مقدمه مصحح» ترجمه شده است.

مؤلف کارهای گذشتگان را از ایرانی و غیر ایرانی درباره نزاری (۶۴۵-۷۲۰ ه.ق.) و اسماعیلیان از نظر گذرانیده و چنان که گفتیم از منابع اطلاعاتی خود درباره نزاری نیز به تفصیل سخن گفته است. وی در زیر عنوان نکاتی چند درباره اسماعیلیان ایرانی دوران نزاری، آراء دیگران را درباره نهضت اسماعیلیه رد می‌کند و بر اساس اصول تاریخنگاری دوران شوروی عامل اصلی را «عامل طبقاتی»، «مبارزه فئودالها» و روحانیون و همبستگی آنها با هلاکوخان بر ضد اسماعیلیان» می‌داند و برای اثبات نظر خود به آراء کارل مارکس و فریدریش انگلس تکیه می‌کند که «فریدریش انگلس با اذعان به نقش تعیین کننده عوامل اقتصادی به این نکته توجه می‌کرد که «وجه گوناگون عوامل رونمایی بر روند مبارزات تاریخی نه تنها اثر می‌گذارد حتی در بسیاری از موارد شکل و قالب عمده آن را تعیین می‌کند. این عوامل رونمایی عبارتند از...»، یا «تاریخنگاری شوروی مسأله اصول تکوین حکومت اسماعیلیان و مشخصات طبقاتی آن را از دیدگاه کلاسیکهای مارکسیزم مورد بررسی قرار می‌دهد» (ص ۸۹-۹۰).

در مورد نزاری قهستانی تاکنونی تألیفی مستقل بدین صورت انجام نپذیرفته است و بدین جهت کار چنگیز غلام‌علی بای‌بوردی برای علاقه‌مندان به این شاعر و اسماعیلیان دوران پرآشوب زندگی نزاری در ایران بسیار مغتنم است. منتها خواننده باید هوشیار باشد تا در این کتاب به مانند دیگر کتابها و مقاله‌های دانشمندان شوروی عهد استالین تا به امروز، در دام مارکسیزم نیفتد و گمان نبرد همه چیز را فقط در چارچوب خیالی مارکس و انگلس می‌توان حل کرد. حق است مترجمان این گونه آثار، لااقل در زیر نویس صفحات این گونه موارد را توضیح دهند.

فوزیه، حکایت تلخکامی، قصه جدایی

نوشته خسرو معتضد، نشر البرز، تهران ۱۳۷۲، ۲ جلد در ۵۵ فصل، صفحات ۱۰۳۶، بها ۱۷۰۰۰

ریال.

داستان این کتاب دوجلدی مصداق آن عبارتی است که در کتاب کلیله و دمنه خوانده‌ایم که «هرچه جئه ضخم‌تر، آواز هائل‌تر و منفعت بکتر»! نمی‌دانم چه موضوعی نویسنده محترم را واداشته است که قصه زندگی فوزیه شاهزاده خانم مصری، نخستین همسر محمد رضا شاه پهلوی، را این چنین به تفصیل بنویسد.

شاید جو حاکم بر ایران امروز مشوق نویسنده کتاب بوده است چه در این سالها به هر کتابی که در آن به پهلوی‌ها بیشتر و غلبه‌تر بدوبیراه گفته شود زودتر اجازه چاپ می‌دهند. مؤلف کتاب در مقدمه ۲۵ صفحه‌ای خود، قصه را از این‌جا آغاز می‌کند که از دوران طفولیتش به یاد دارد که عکس زن مغمومی در قابی بر دیوار اطاق آویزان بود. همان‌طوری که «در خانه‌های روستایی آن را چسبانده» بودند به دیواره. پس از رفتن فوزه به مصر، عکس دو پیرمرد سالخورده موقر محترم — مصدق و کاشانی — در سراسر ایران جانشین آن عکس شد (۱۱-۱۳ مقدمه).

مؤلف می‌نویسد «از بزرگترها شنیده بودم که در آن دوران نبود عکس رضاشاه و پسر او و فوزه در هر خانه، یک نشانه تام و آشکار مخالفت با سلطنت و ضدیت با اساس حکومت مشروطه سلطنتی محسوب می‌شد. خانه‌ای که تصویر شاه و فرزند و عروس او در آن دیده نمی‌شد... ثابت می‌کرد ساکنان آن نسبت به عظمت و نبوغ و ژنی و خدمات اعلیحضرت و نقش تاریخی و غیر قابل انکار ایشان در رساندن ایران به عصر باستان شک و تردید روا می‌دارند» (۱۳-۱۴ مقدمه). «خانه‌ای که عکس رضاشاه را نداشت این سوءظن را پیش می‌آورد که صاحب‌خانه یا از قاجاریه و طرفداران سلطنت اولاد احمدشاه و محمد حسین میرزاست و یا از متجاسرین شمال و بقای خوانین و یا از کمونیستهایی که تأمینات لانه به لانه و سوراخ به سوراخ در تجسس آنها بود» (۱۴ مقدمه). به راستی باید گفت: چه بزرگترهای دروغگویی!

مؤلف، مقصود خود را در پایان مقدمه این چنین بیان می‌دارد: «چرا نباید بدانیم که یک اشتباه یک دیکتاتور به چه قیمتی برای ملت تمام شده است. چرا آگاه نباشیم که چگونه نسخ خطی گرانبها و مینیاتورهای کم‌نظیر به‌عنوان هدیه خصوصی از کتابخانه سلطنتی ایران به کاخ عابدین مصر انتقال یافته و طرف مربوطه یعنی عروس که علاقه‌ای به حفظ و حراست و مطالعه آن نداشته، و زبان فرانسه و انگلیسی نزدش عزیزتر از فارسی بوده است، آنها را به یک سو افکنده که پس از انقلاب ۱۹۵۲ مصادره شد و در کتابخانه کاخ سلطنتی همچنان مانده و ناگهان در سال ۱۳۷۱ خبر سرقت آن در جهان پیچیده است. بالاخره هر رازی باید روزی برملا گردد. و این ماجرا نیز از آن رازهاست که باید بدانیم و انگشت عبرت به دندان بگزیم» (۲۴ و ۲۵ مقدمه).

نویسنده، کتابی عرضه کرده است که حتی ارزش آن از کم‌ارزش‌ترین پاورقیها و داستانهای دنباله‌دار مطبوعات نیز کمتر است. گویی وی در همه‌جا شخصاً حاضر و ناظر بوده است و قلم و کاغذ به دست داشته و همه گفتگوها را جزء به جزء یادداشت می‌کرده است. یکی از صدها نمونه آن گفتگوی سرهنگ ادیب السلطنه سرداری معروف به سردار است با راننده لکوموتیو راه آهن سراسری در ایستگاه چم‌سنگر به هنگام آمدن مهمانان مصری به تهران. راننده یک جوان ۲۵ ساله است که دوره رانندگی لکوموتیو را در آلمان گذرانیده. او می‌داند لکوموتیو مورد نظر ادیب السلطنه «در ردیف ۱۹ راه آهن دولت آلمان قرار دارد. نیرومندترین لکوموتیو یک قابی دنیا است»، «نیروی این لکوموتیو در هر ساعت ۵۴۲۰ اسب است. حداکثر نیروی ۸۰۰۰ اسب را دارد»، وزن آن ۱۱۴ تن است. او حتی می‌داند که لکوموتیو قطار پشت سری «ساخت کارخانه دویتس است... ۴۱ سال است که این کارخانه این لکوموتیو را می‌سازد»، «تا کنون ۱۵۰۰۰ لکوموتیو به کشورهای جهان فروخته است». ادیب السلطنه می‌پرسد «این قطار چند تا چرخ دارد، چند

ترمز، چند چراغ بیرون، چند چراغ داخل کوبه؟» که متأسفانه راننده جواب اینها را نمی‌داند! نقل این گفتگو که در داخل اتاق لکوموتیوران در ایستگاه چم‌سنگر تنها با حضور ادیب‌السلطنه و راننده بی‌نام و نشان صورت گرفته است، از کجا به دست آقای معتضد افتاده است و چرا منبع خود را نقل نکرده است؟ (این گفتگوی دقیق در صفحات ۳۱۲ تا ۳۱۹ چاپ شده است).

مؤلف از گفتگوی خصوصی محمدرضا شاه و فوزیه نیز — بی ذکر مأخذ — آگاه است. «فوزیه با چشمان زیبایی خود که کمتر چشمی قادر به مقاومت در برابر آن است، به شوهرش خیره می‌شود. محمد رضاشاه به دقت و شگفتی، به چشمان آبی او چشم می‌دوزد. من خیال می‌کردم... تو چه خیال می‌کردی؟ — آن قضیه خانم لمبتون... آن ملاقاتها — لمبتون فقط دوست من است، هیچ ارتباط خاصی با او ندارم. نکند فکر می‌کنی من جاسوسه انگلیسیها در دربار پهلوی بوده‌ام؟!... فوزیه تبسمی بر لب آورد. پس علت رفتار عجیب تو و سردی و دل‌تنگی‌ات از من این بود. فوزیه مصمم می‌ایستد. در چشمانش جرقه خشم و تنفر می‌درخشد. به محمد رضا نزدیک می‌شود و می‌گوید: چگونه چنین خیال ابلهانه‌ای به ذهنت راه یافت؟... چطور شما ایرانیها به خود اجازه می‌دهید به من توهین کنید. تازه من زن تو هستم. شهنواز را برای تو زاییده‌ام. چگونه می‌توانم اسرار محرمانه دولت ایران را به انگلیسیها بدهم...» (ص ۷۲۳-۷۲۴).

از جالب‌ترین بخشهای کتاب که مؤلف لابد در آن‌جا حاضر بوده است، مطالب مربوط به فصل چهل و دوم کتاب است، با عنوان «شب حادثه تلخ» که در آن اشرف پهلوی، شاه، فوزیه، ملکه مادر، سرمد، یکی از افسران نیروی هوایی که با دربار خویشتاوندی داشته، و احمد شفیق (و گویا خود معتضد یا یکی از «بزرگترهای» او) حضور داشته‌اند. بنا به روایت خسرو معتضد در این مجلس، فحاشی و بدزبانی از حد می‌گذرد. درباره فاروق برادر فوزیه کتیف‌ترین الفاظ بر زبان اشرف جاری می‌شود، فوزیه می‌خواهد از جلسه خارج شود «اشرف با تمسخر می‌گوید: تازه اولش است، کجا می‌روی؟» «فوزیه به گریه می‌افتد...» ملکه مادر می‌گوید: «انگار دیوانه شده است». دیگری می‌گوید: «رفتارش شبیه غربتیباست...» «فوزیه ناگهان مانند ماده ببری خشمگین می‌شود و خطاب به اشرف بانگ برمی‌آورد: «تو دیگر ادعای شرافت و نجابت نکن...» و در این وضع، مکالمه از زبان فارسی به فرانسه منتقل می‌شود...». محمد رضا فریاد می‌زند: هر دو ساکت باشید. هر دو خفه شوید. من میل ندارم در حضورم این چنین هتک حیثیتی بشود».

مهر

فصلنامه مهر، سال دوم (۱۳۷۳)، شماره ۵، بنیادگزار: دکتر مه‌مود رزاییان، مدیر هماهنگی: اسکندر رفیعی، مدیر بازرگانی: مهندس رزا آفرلی، سرپرست دفتر اروپا: همید، ۹۶ صفحه، محل نشر (P.O.Box 8892, Anaheim, Ca 92812)، هج اشتراک ۲۱ دلار
مجله با شعار «مهر ماندنی‌ست / مهر خاندنی‌ست / آن که ارزش مهر را می‌داند / بی‌شک مهر را می‌خاند» منتشر می‌شود.

آنچه این مجله را از دیگر روزنامه‌ها و مجله‌ها و کتابهایی که تاکنون به زبان فارسی چاپ شده است

ممتاز می‌دارد آن است که «در نوشته‌های مهر هرفهای (ث، ح، ذ، ص، ض، ط، ظ، ق، و همزه) کنار نهاده شده» است. مقاله‌های مجله به همین رسم خط ابداعی گردانندگان آن چاپ می‌شود که آن را «فارسی ساده» نام نهاده‌اند. ولی آگهی‌های تبلیغاتی که لابد بخشی از هزینه‌های مجله را تأمین می‌نماید به «فارسی غیر ساده»! بدین جهت در مقاله‌های مجله کلماتی مانند: غَرَن، اهترام، هُغوغ، مهروم، غرار، اخلاغ، هغ، مسیبت، غُدرت، اتفاغن، بزر، ملاهزه، عراق، متهمل، غرون وستایی، زلم، وارسان هزرت، هافر، اعزا، عزو، فزل لاه روهانی، سبه ایران، بسیار به چشم می‌ورد.

موضوع مهم آن است که از آغاز سال ۱۳۷۳ آقای ابوالقاسم پرتو اعظم که سردبیری مجله مهر را به عهده داشته به سبب اختلاف سلیقه علمی با آقای دکتر محمود رضائیان از مقام خود استعفا داده و دلیل آن را چنین یاد کرده است:

«... اینک نیز کناره‌گیری خود را از سردبیری مهر، به آگاهی همگان می‌رسانم. و ناگزیر، یادآور می‌شوم بخشی از نوشته دوست فرزانه و ارجمندم سرور دکتر سید محمود رضائیان را در شماره چهارم، پیرامون بررسی شناختن واژه‌های تازی از راه دگرنویسی و اتمای‌شان هیچ‌گاه پذیرا نبوده و نیستم. ۲۱ تیرماه ۱۳۷۳، ابوالقاسم پرتو» (ص ۳۴).

از این نوشته چنین بر می‌آید که آقای دکتر رضائیان خواسته است با یک تیر دو نشان را هدف قرار دهد. اول آن که رسم خط جدید را جایگزین خط رایج فارسی سازد، و دیگر آن که وی با نگارش کلمات تازی به رسم خط جدید، آنها را پارسی می‌شناسد و نه تازی. آقای پرتو اعظم با قسمت اول موافق است و در «پیام سردبیر»، در نخستین شماره مهر مقاله خود را با همین رسم خط جدید، و نام خود را با ضبط «ابلقاسم پرتو» نوشته است. ولی از سوی دیگر کار آقای پرتو اعظم چنان که می‌دانیم لغت‌سازی است. وی کلمه‌های فارسی برساخته خود را به جای کلمات تازی به کار می‌برد، منتها به این صورت که پس از کلمه فارسی برساخته خود، کلمه عربی را در داخل پرانتز می‌آورد تا خوانندگان مطلب را بفهمند. اگر قرار باشد وقتی کلمه تازی «فضل‌الله» را «فزل‌لاه» بنویسیم، بگوییم این صورت اخیر «پارسی» است نه تازی، دیگر کاری برای کارگاه لغت‌سازی و واژه‌سازی باقی نمی‌ماند و بدین جهت است که سردبیر مهر از مقام خود کناره‌گیری می‌کند.

موضوع درخور توجه دیگر آن است که مجله مهر، پس از چاپ متن کناره‌گیری آقای پرتو اعظم به نقل از روزنامه صبح ایران (سبه ایران)، دلیل کناره‌گیری سردبیر را چیزی دیگر ذکر می‌کند بدین شرح: «فلسنامه مهر مؤسسه‌ای است غیرانتفاعی که امیدوار است به مدد انسانهای انسان‌دوست در راه بسیار دشواری که در پیش دارد کامیاب گردد، ما بسیار متأسفیم که نتوانستیم دستمزد مورد درخواست سردبیر را مانند پیش بپردازیم تا همکاری ایشان را داشته باشیم...» (ص ۳۴).

معلوم می‌شود تنها اختلاف نظر علمی سبب کناره‌گیری سردبیر نگردیده و موضوع «دستمزد» در استعفای وی نقش اساسی داشته است. حق با «بنیادگزار» است یا «سردبیر سابق»؟ خدا می‌داند. ولی به قول شخصی صاحب‌نظر باید اعتراف کرد که با کناره‌گیری سردبیر مهر، ضربه غیرقابل جبرانی بر پیکر ادب فارسی وارد آمده است.

برگزیده ها

غلامحسین صدیقی

به آفرید*

مصادر - اطلاعات ما دربارهٔ حالت روحی و دینی ایرانیان قرنهای اولی اسلامی فراوان نیست درست نمی‌دانیم که دین اسلام تا چه اندازه نشر و رسوخ در میان مردم کرده بود، و مردمی که با میل این دین را پذیرفته بودند نسبت به کسانی که با عقاید و روایات قدیمی خود مانده بودند چقدر بوده‌اند. از جزئیات رفتار عمال عربی با ایرانیان چنان که باید مطلع نیستیم؛ نسبت به احوال روحانیون زرتشتی و فعالیت دینی و اجتماعی و نفوذ رأی و کلام و مقام ایشان نزد همکیشان معاصر آگاهی ما ناقص است. به خط و زبان فارسی اسلامی هیچ سند تاریخی تا نیمهٔ دوم قرن سوم هجری به ما نرسیده؛ در کتابهای دینی زرتشتیان هم مطالب راجع به این امور بسیار اندک است. منبعهای عربی در باب جنبشهای دینی که محل نظر ماست، یگانه وسیلهٔ تحصیل اطلاعات شمرده می‌شوند و اشارات یا تفصیلاتی که در کتابهای فارسی قرنهای بعد در این باب هست به تقریب همهٔ آنها از مصادر عربی است.^۱

و مصادر عربی در این باب چنان که باید و شاید ما را به این نهضت‌های دینی و به وقایع زندگانی مدعیان پیغمبری آگاه نمی‌کنند و عدهٔ نسبتاً قلیلی از مؤلفان که به وقایع مورد نظر ما نزدیک بوده‌اند در کیفیت این جنبشها بحث کرده‌اند و در کتابهای بعد هم عین یا مفاد همان نوشته تکرار شده است.

* به نقل از کتاب جنبشهای دینی ایرانی در قرنهای دوم و سوم هجری، تألیف دکتر غلامحسین صدیقی، شرکت انتشاراتی پازنگ، تهران، ۱۳۷۲، ص ۱۴۴-۱۶۷. در کتاب، زیرنویس هر صفحه در ذیل همان صفحه آمده است، ما بر اساس شیوهٔ مجلهٔ ایران‌شناسی، همهٔ زیرنویسها را در پایان مقاله آورده‌ایم با تغییر شمارهٔ رده‌ها از ۱ تا ۵۸.

بیشتر مؤلفانی که در این موضوعها خبری در تألیفات خود آورده‌اند از روش صحیح تاریخ نویسی و نقد دوران و مرجع خود را ذکر نمی‌کنند، به همین علت در کتابهای متأخران خواننده نمی‌تواند به طور قطع بداند که مطلب منظور نتیجه تحقیق و رأی شخص مؤلف است یا آن که آن را از کتاب پیشینیان گرفته. تاریخ احوال پادشاهان و دربارها و شاهزادگان و لشکرکشیها و عزل و نصب حاکمان و پیروزی و شکست و قتل و غارت و ویرانی و تغییر خاندانهای شاهی و ظهور مدعیان سیاسی، اموری است که در تألیفات این مورخان تا حدی بهتر معلوم است، ولی از علل این پیش آمدها که گاهی واقعاً ناگهانی به نظر می‌آید، و از تاریخ دینی و اخلاقی و اجتماعی و اقتصادی و فرهنگی و تشکیلات اداری و مالی و بلدی تقریباً بی‌اطلاع هستیم، و پس از مطالعات بسیار می‌توانم جسته‌جسته مطلبی در این ابواب در کتابهای این نویسندگان یافت. زندگانی داخلی و حقیقی مردم در زمانهایی که این مؤلفان کتابهای خود را نوشته‌اند تقریباً بر ما نامعلوم است. در باب آراء دینی و ظهور مدعیان پیغمبری جدید، آنچه در این کتابها به دست می‌آید بسیار مختصر و گاهی آمیخته با خطاها و خبطهای عجیب است؛ اغلب این نوشته‌ها از تمصبهای دینی خالی نیست، و چون این نقص بر نقصهای مذکور افزوده شود کار محقق بی‌غرض، دشوارتر می‌گردد. گاهی بی‌علمی ناسخان نیز به مشکلات می‌افزاید: نامهای اشخاص و جاها تحریف و تصحیف شده است، و چون بعضی شهرها و دهها در اثر توالی فتنه‌ها نابود گشته است، تعیین نام بعضی اشخاص به علت قلت منابع، آسان نیست، محقق در اظهار رأی مردّد و معطل می‌ماند، و تنها امید در این موارد این است که تألیفات متعددی که ما فعلاً آنها را مفقود می‌شماریم، پدید آید و بر مواضع تاریک، نوری بتابد.

با این همه نباید تصور کرد که ضبط احوال و آراء و اقدامات سیاسی صاحبان فرقه‌ها و ترجمه ایشان به کلی از نظر نویسندگان قرنهای ابتدائی هجری دور مانده و هیچ‌گونه توجه و عنایتی به این امور نشده است:

جمعی از دانشمندان این دوره کتابهای مهم در این ابواب تألیف کرده‌اند؛ ولی تعصب دینی و مذهبی و بی‌میلی عامه به این کتابها که غالباً خواندن آنها را هم نوعی کفر و تشبه به بیدیان می‌شمرده‌اند و احیاناً هرجا از این گونه نوشته‌ها می‌دیدند آنها را نابود می‌کرده‌اند، سبب از میان رفتن آنها شده است. کتابهایی که مخصوصاً در این باب ممکن است مدد کنند تألیفاتی است که به نامهای مقالات و آراء و دیانات و ملل و نحل معروف است در شرح آراء و عقاید دینی و فلسفی مذهبها و فرقه‌های مختلف

اسلامی و غیر اسلامی. از این کتابها که شماره آنها مطابق نقل مورخان چون مسعودی در التنبیه والاشراف و بیرونی در مقدمه کتاب الہند^۲ و دیگران تا اواخر قرن چهارم به بیست می‌رسیده، اکنون جز عدہ قلیلی به دست نیست.

در میان جنبشهای دینی که در این دو قرن در ایران روی داده آگاهی ما از جنبش به آفرید اندک است چون در کتابهای معروف تاریخی و کتابهای مقالات که فعلاً موجود است، یا هیچ اشاره به آن نشده یا تنها به ذکر نام و مختصری از احوال به آفرید قناعت کرده‌اند.

نام به آفرید را در مدارک تاریخی موجود، اول بار در کتاب الفهرست (ص ۳۵۱) ابن‌الندیم (ابوالفرج محمد بن اسحاق‌الندیم المعروف به ابن ابی یعقوب وراق بغدادی) (۲۹۸-۳۸۵) که در سال ۳۷۷ هجری تألیف شده است، می‌بینیم و چون ابن‌الندیم مطالب منقول را چنان که خود گوید از کتاب‌الدولة العباسیة تألیف ابواسحق ابراهیم بن عباس بن محمد بن صولی (متولد در سال ۱۷۶ و متوفی در سال ۲۴۳، متولد ۷۹۲ و متوفی آوریل ۸۵۷م) اقتباس کرده، بنابراین از حیث تاریخ، این قدیمترین خبری است که از به آفرید به ما رسیده، و چون به آفرید در سال ۱۳۱ هجری کشته شده است اطلاع ما از وی تقریباً متعلق به صد سال پس از مرگش می‌باشد. مؤلفانی که بعد نسبتاً به تفصیل از به آفرید و نهضت و عقاید وی سخن گفته‌اند بدین قرارند:

خوارزمی (ابوعبدالله محمد بن احمد بن یوسف کاتب) در کتاب مفاتیح العلوم که در حدود ۳۷۰ هجری (۹۶۷ میلادی) تألیف شده.

بیرونی (ابوریحان محمد بن احمد متولد در ۳۶۲ و متوفی ۴۴۰ هجری قمری) در کتاب الآثار الباقیة عن القرون الخالیة که در ۳۹۰-۳۹۱ هجری به تألیف آن پرداخته.

نعالی (ابومنصور عبدالملک بن محمد بن اسماعیل متولد به سال ۳۵۰ هجری) (۶۹۱م) و متوفی در سنه ۴۲۹ (۱۰۳۸م) در کتاب غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم که میان سالهای ۴۰۸ و ۴۱۲ هجری (۱۰۱۷-۱۰۲۱م) تألیف شده.

شهرستانی (ابوالفتح محمد متولد در سال ۴۷۹ و متوفی در ۵۴۸ (۱۰۸۶-۱۱۵۳م) در کتاب الملل و النحل که در سال ۵۲۱ هجری تألیف شده.

عوفی (سدیدالدین محمد) در کتاب جوامع الحکایات و لوامع الروایات که در حدود ۶۳۰ هجری تألیف شده است.

شیخ مجدالدین خوافی در کتاب روضه خلد که به خارستان نیز مشهور است و در شوال ۷۳۳ هجری تألیف شده.

مؤلف مجهول صور الاقالیم که این کتاب را در سال ۷۴۸ به نام امیر مبارزالدین محمد (۷۱۴-۷۶۰) از امرای آل مظفر تألیف کرده است.

جز این مصادر، در بعض کتب دیگر نیز اشاراتی کم و بیش مهم در باب به آفرید و به آفریدیان شده است که در جای خود آنها را ذکر خواهیم کرد.

از نویسندگان و محققان جدید زلمان، (C. Salemann) قطعه‌هایی از کتاب صور الاقالیم فارسی به طبع رسانده که یک فقره کوچک آن (صفحات ۵۰۰-۵۰۱) مربوط به به آفرید است. پس از او هوتسما^۶ مقاله‌ای راجع به به آفرید نوشته و از آنچه ابن الندیم و خوارزمی و صاحب صور الاقالیم راجع به او ضبط کرده‌اند ذکری کرده و بعد متن آنچه را که ثعالبی در کتاب خود آورده نشر داده و ترجمه‌ای با چند تعلیق به آن افزوده است. بعد شرح حالی از وی در «دائرةالمعارف اسلام» نوشته شده که نویسنده آن معلوم نیست.^۷ سپس استاد ادوارد برون در «تاریخ ادبیات ایران» فصل ممتع و جامعی در خصوص جنبشهای سیاسی و دینی ایرانی نوشته و از به آفرید نیز سخن رانده و فقره‌ای را که در کتاب الاثارالباقیه در باره وی موجود است عیناً به انگلیسی نقل کرده است.^۸ بعد استاد اقبال آشتیانی در شماره دوم دوره اول مجله شرق (ص ۹۵-۹۸؛ تهران) (۱۳۰۹ شمسی) مقاله سودمندی در باب «قدیمترین آثار مفقوده نثر فارسی» نشر داده و آنچه را بیرونی در خصوص به آفرید گفته به فارسی ترجمه نموده و حکایتی را که مجد خوانی درباره او در کتاب روضه خلد آورده مختصراً نقل کرده^۹ و فقره‌ای را که در صور الاقالیم راجع به او مضبوط است نیز عیناً نقل نموده است.^{۱۰}

در مصادر مذکور در بالا آنچه در جوامع الحکایات عوفی نقل شده ترجمه همان روایتی است که ابوریحانی بیرونی در کتاب خود ضبط کرده است، ولی عوفی فقره مربوط به تعلیمات به آفرید را حذف نموده. آنچه در کتاب ثعالبی دیده می‌شود، با وجود اندک اختلافی که با شرح مضبوط در الاثارالباقیه دارد، مفهوم و معنایش موافق روایتی است که بیرونی آورده، تنها در روایت ثعالبی بعضی تفصیلات که جنبه داستانی دارد، افزوده شده و مؤلف نام مصدر خود را هم ذکر کرده و گوید که روایت منقول را از جماعتی از پیران نیشابور شنیده است از آن جمله از ابوزکریا یحیی بن اسمعیل خبری که بنا به گفته یاقوت حموی^{۱۱} از محدثان بوده است.^{۱۲} این ذکر مرجع به ما نشان می‌دهد که در بیش از دو قرن و نیم پس از کشته شدن به آفرید چه روایاتی در خصوص زندگانی و طبع و تعلیمات دینی وی در سرزمینی که زاد و بوم وی بوده رواج داشته است.

به آفرید^{۱۳} فروردینان^{۱۴} یعنی به آفرید پسر فروردین از اهل زوزن^{۱۵} بود و در ده

سیرواند^{۱۵} که از دیبهای روستای خواف^{۱۶} بود ظهور نمود. از زمان تولد وی اطلاعی نداریم و وسیله تحقیق آن هم از مصادر موجود میسر نیست. به آفرید چنان که همه مؤلفان مراجع ما تصریح کرده‌اند زرتشتی بود، نام وی و نام پدر وی نیز مؤید این نظر است. می‌دانیم که در این وقت هنوز جمعی کثیر در این نواحی و در شهرهای دیگر ایران به دین قدیم خود وفادار مانده بودند، و آثار دین ایرانی در همه جا دیده می‌شد و مراسم دینی نسبتاً آزادانه معمول بود. در همین زوزن که زادگاه به آفرید است آشکده مهمی که آتش آن را از آذربایجان آورده بودند وجود داشت.^{۱۷} ولی چون ایالت خراسان مانند بیشتر ایالات ایران در دست عاملان عرب بود و از ایرانیان مسلمان و عربهایی که به مرور از سرزمینهای عرب‌نشین به ایران می‌آمدند در شهرهای این ملک مسکن می‌گزیدند، در آن ایالت تعلیمات اسلامی نشر می‌یافت، ظاهراً به آفرید از اصول و آراء مسلمین نیز بی‌اطلاع نبوده و این مسأله چنان که بعد خواهیم دید در وی اثر گذاشته است.

از این که به آفرید کتابی آورده، می‌توان گفت که او فرهنگ و دانشی داشته و خواندن و نوشتن می‌دانسته است.

در سفر به چین و ماوراءالنهر، اگر وقوع آن صحت داشته باشد، لابد مشاهداتی کرده و تجربه‌هایی اندوخته است.

از روحیات و سیرت و اخلاق به آفرید آگاهی نداریم و از علاقه وی به دین و شدت و قوت عاطفه دینی وی بی‌اطلاعم، و چون نوشته‌ای به قلم او و یا شرح حال جامعی از او به خامه دیگران در دست نیست، اظهار نظر در این امور دشوار است؛ حتی نمی‌توانیم بگوییم که آیا واقعاً او در ادعای خود صادق بوده و مانند بعضی از پیغمبران حالت روحی او چنین ادعایی را ایجاب می‌کرده است، یا این که امر را در چنین وقتی موافق مصلحت همدینان و هموطنان خود دیده و موضوع پیغمبری و دین را وسیله‌ای برای آزادی خود و ایرانیان شناخته، و با این فکر عمومی، نظریات خصوصی چون جاه‌طلبی و شهرت‌یابی و بلکه تعصب دینی نیز همراه بوده است. با قراین و کیفیاتی که مورخان به‌طور مختصری ضبط کرده‌اند، و با دقت و غوررسی در تعالیم وی که حیات دینی و حیات عادی را توأم کرده، شاید بتوانیم به این نکته پی ببریم که عاطفه دینی او به آن اندازه شدید نبوده است که به کلی او را از زندگانی مادی دور کند، بلکه از قرائن چنین استنباط می‌کنیم که قوه مشاهده وی نسبتاً قوی بوده است و این امر از تشخیص وی در وقت نهضت معلوم می‌شود. هر چند پیش آمد، موافق حدس وی نشد. در این وقت در

خراسان هرج و مرجی در اوضاع پیدا شده بود: از یک طرف نصر بن سیار عامل سالخورده خراسان باحارث بن سربج (مقتول در ۱۲۸) در جنگ بود، و از طرف دیگر با جدیع بن علی الکرمانی در کشمکش بود، و ابراهیم بن محمدالامام داعیان خود را به خراسان فرستاده بود و جمعی کثیر به ایشان می‌گرویدند؛ و ابومسلم در صدد آشکار کردن امر دعوت بود. (در رمضان ۱۲۹ دعوت را آشکار کرد)، و در واقع خراسان حاکم و رئیسی نداشت، به آفرید ظاهراً از این فرصت مناسب استفاده کرده برای خود شروع به دعوت نمود. شخصیت وی نیز قابل دقت است و از این که در پیروانش اثری قوی گذاشته و دین وی قرن‌ها بعد دوام کرده، حق گفتن این را داریم که اثر رفتار و گفتار و کردار وی در پیروان معاصر خویش بسیار بوده است، به علاوه امر دعوت وی در میان نزدیکانش که او را می‌شناختند، و در زادگاهش، خالی از حرارت و اراده نیست.

از وقایع عمر وی پیش از آن که دعوی پیغمبری خود را آشکار کند همین قدر می‌دانیم که سفری به چین کرده به عزم تجارت^{۱۸} یا به قصد دیگر، و هفت سال آن جا مانده است.^{۱۹} از آن‌جا پیراهن و ردایی از حریر سبز که بسیار نرم و نازک بود با خود آورد و آنها را پنهان کرد.

بعد «جگرهای بزغاله آماده کرده و آنها را سرخ کرد و کوبید و در کیسه‌ای ریخت و شکر و مغز بادام گرفت و آنها را کوبید و در کیسه دیگر نهاد و دو کیسه را دو بالش کرد و آن دو را پنهان نمود، بعد خود را به مرض مرگ زد و امر کرد برای او گنبدی ساختند از بهترین و گشادترین گنبدها و برای باران ریزش گاهی به اندازه به طرف گنبد قرار داد و دو بالش و دو جامه را در پارچه‌ای پیچید و به زنش گفت هر آینه من می‌میرم وصیت مرا نگاهدار و حاجتی که دارم برآور. زن او را دوست می‌داشت و به او مهر می‌ورزید گفت وصیت تو چیست. گفت این که مرا در همین فراس با دو بالش در گنبد گذاری^{۲۰} و آنها را از من دور نکنی. زن گفت البته چنین کنم، حاجت چیست؟ گفت این که هر هفته در گنبد پیش من آبی و روی خود را در آن جا که آب باران به گنبد می‌ریزد بشویی. زن این را هم برای وی به عهده گرفت. و به آفرید خود را به مردن زد و زن رسم سوگواری و زاری به پا کرد و او را در فراشش با دو بالش به گنبد نقل کرد. به آفرید روزی از جگرها و روزی از شکر و مغز بادام می‌خورد و از ریزش گاه باران و آب شست و شوی صورت زن آب می‌آشامید و با این خوردنی و آشامیدنی بر رمق خود می‌ماند. چون یک سال تمام در گنبد به سر برد مترصد وقت گرد آمدن مردم برای درود پیرامون گنبد شد، پس برخاست و پیراهن و ردای سبز را پوشید تا این که

مردم او را دیدند گفت ای مردم من به آفرید فرستاده خدا یم پیش شما».^{۲۱}

موافق روایت بیرونی چون به آفرید از سفر بازگشت و پیراهن سبز رنگ نازک و نرمی با خود آورد، شب بر بالای گنبدی رفت و آن جا پنهان شد و صبح از آن جا فرود آمد و آن پیراهن را به بر کرده و مردی در دامن آن کوه زمین خود را شیار می‌کرد او را دید. به آفرید به او گفت که پیغمبر است و از وقتی که از ایشان غیبت کرده بود در آسمان بود و بهشت و دوزخ را به او نشان دادند و خداوند به وی وحی فرستاد و این پیراهن را بر وی پوشانید و او را در این ساعت به زمین فرو فرستاد. مرد برزیگر گفته‌های او را تصدیق کرد و به مردم گفت که وی خود دید که او از آسمان فرود آمد. از زرتشتیان، چون دعوی پیغمبری کرد و شروع به دعوت نمود، خلقی کثیر از او پیروی کردند.^{۲۲}

مجد خوافی گوید که به آفرید «از ظرایف چین بسیار با خود آورد و از آن جمله پیراهنی سبز بود که چون در پیچیدی در قبضه ناپدید شدی.... شبی باز آمد و در آن کوه که نزدیک یک ده است پنهان شد و بامداد از آن جا فرود آمد، آن پیرهن پوشیده. مردی بود دهقان، نام او خداداد. از دهی که نزدیک ده اوست پیش او رفت و گفت خدای به من وحی کرده است و این پیراهن از بهشت فرستاده. آن مرد به وی بگروید و معجزه نطلبید. بسیاری مردم به وی بگرویدند.»^{۲۳}

صاحب‌صویرالاقالم گوید: «در ابتدای خلافت آل عباس شخصی را دیدند که در خراسان به بالای گنبد بلندی رفته که از هیچ طرف راه نداشت، مردم در تعجب ماندند که چگونه بالا رفته است؛ از او پرسیدند که تو کیستی. گفت من بهزاد مجوسم و از پیش خدا می‌آیم تا مردم را به دین زرتشت دعوت کنم، و به اندک زمان سی هزار مرد بر او جمع شدند....»^{۲۴}

به هر حال از این بیانات معلوم می‌شود که پس از آن که به آفرید دعوی پیغمبری خود را ابراز کرد، خواه به واسطهٔ اوضاع درهم و بر هم خراسان که مردم این سامان را مستعد برای شورش بر ضد عربها کرده بود و وسیله‌ای برای تجدید دین قدیم خود می‌دیدند، خواه به سبب شخصیت و قوت اعتقاد الزامی به آفرید، جمعی کثیر به او گرویدند و کار او سر و روی گرفت. دسته‌ای بسیار از مردم زوزن و روستاهای خواف و زاوه نیشابور و جاهای دیگر که دین او را پذیرفتند دور وی جمع شدند و ریاست بزرگی برای وی حاصل شد. مدتی که حیات اجتماعی آشکار وی پس از اظهار پیغمبری طول کشیده به درستی نامعلوم است، ظاهراً از آغاز حال، چون اوضاع حکومت خراسان مختل

بود، از وی جلوگیری به عمل نیامد و کار او زود پیشرفت کرد و موفقیت شایان توجهی در ظرف دو سال نصیب وی گردید، ولی نباید تصور کرد که به آفرید به مانعی برخورد بلکه یقین است که مغان و جمعی از زرتشتیان و مسلمانان با او سر به مخالفت برداشتند، ولی ظاهراً نتوانستند از دعوت و پیشرفت کار وی جلوگیری کنند و در این امر به ابومسلم که رئیس عصر بود، متوسل شدند.

از این که مورخان و مصادر مزبور ظهور و خروج او را در صدر دولت بنی عباس، یعنی پس از آشکار شدن امر دعوت عباسی در خراسان و قبل از ظهور ابی‌العباس، نوشته‌اند، و قتل او را در وقت آمدن ابومسلم به نیشابور تصریح کرده‌اند، می‌توان چنین نتیجه گرفت که ظهور وی و دعوت و جمع شدن مردم به دورش و بزرگ شدن کار او همه در مدتی قلیل میان اواخر ۱۲۹ و ۱۳۱ واقع شده است؛ چون ابومسلم در رمضان ۱۲۹ هجری امر دعوت را آشکار کرد و می‌دانیم که در سال ۱۳۱ هجری پس از آن که قحطبه طائی از کومش به ری آمد و به ابومسلم این امر را خبر داد، وی از مرو به نیشابور آمد.^{۲۵}

بنابراین، فعالیت به آفرید شدید بوده، می‌توان احتمال داد که اگر حال اجتماعی خراسان به واسطه مرد فعال و با عزمی چون ابومسلم زود قرین آرامش و نظم نمی‌شد و چند سال دیگر زمان با به آفرید مساعدت می‌نمود، کار وی صورت دیگر می‌گرفت. معلوم نیست که در این مدت دو سال که مردمی از روستاهای نزدیک دین به آفرید را قبول کردند آیا به آفرید خود به این محلها رفته است و در حرکت و سیر دعوت می‌نموده است، یا آن که داعیانی را از جانب خود به این نواحی می‌فرستاده. عده پیروان وی در وقت قتل او، تقریباً معلوم نیست؛ عدد سی هزار که صاحب صورالاقالیم ذکر می‌کند مورد اعتماد نیست. در سایر مصادر هم تنها «مردم بسیار» ضبط شده است. برای این که بدانیم جزئیات تعالیم به آفرید چه بوده است لازم است که از وی یا از پیروان وی کتابی داشته باشیم. بدبختانه هیچ گونه تألیفی در این باب در دست نیست. در مصادر ما اشاره به کتابی که او آورده، کرده‌اند.^{۲۶} بیرونی تصریح می‌کند که «به آفرید برای اتباع خود کتابی ساخت به فارسی»، ولی عبارت او صریح نیست که این کتاب به خط عربی بوده یا به خط پهلوی،^{۲۷} و از محتویات آن که لابد شامل عقاید و آراء وی بوده است هیچ نمی‌دانیم.

در تعالیم وی جانب عملی آن بر جانب نظریش غلبه دارد. به خدای یگانه قائل بوده ولی نمی‌دانیم چه صفاتی به وی نسبت می‌داده و چه رابطه‌ای میان مخلوق و خالق می‌شناخته است، و رأی وی درباره اهرمن چه بوده. به رستاخیز و روز شمار و بهشت

دوزخ و وجود ساکنانی در آنها معتقد بوده است. آسمانها و زمین و موجودات را حادث می‌شمرده است. هیچ نظریه‌ای در تعریف ایجاد و تشکیل عالم^{۲۸} و تقدیر غائی جهان^{۲۹} از وی نمی‌شناسیم. بیشتر تعالیم وی راجع به دستورها و کارهایی است که باید در جهان محسوس و در وضع اجتماعی انجام یابد. آیا در مسائل دیگر عقاید وی عیناً عقاید معمول زرتشتیان بوده است؟ به‌طور عموم شاید بتوان گفت که چون در مصادر ما به این امور اشاره‌ای نشده است و از طرف دیگر این مورخان گفته‌اند که وی زرتشت را به پیغمبری می‌شناخته و با بعض عقاید زرتشتیان مخالفت می‌کرده، پس مسائلی که در مصادر ما از آنها سخنی نمی‌گویند بیشتر آنها مورد قبول او بوده است، ولی این سؤال همچنان بی جواب می‌ماند که وی با پذیرفتن پیغمبری زرتشت به چه سبب و عنوانی با بعض تعالیم وی و یا تعالیم منسوب به وی مخالفت می‌کرده است و چگونه قبول او را با رد بعض عقایدش وفق می‌داده و این تناقض را توجیه می‌نموده است؟ آیا خود را پیغمبری برتر از زرتشت می‌شمرده است، یا آن که پیروان زرتشت را به نسبت جعل عقاید و تغییر تعالیم او، متهم می‌نموده؟ آنچه از دستوره‌های وی می‌دانیم با مقابله انواع آنها در دین زرتشتی می‌توانیم دریابیم که او چه چیزهای تازه آورده که محل قبول مغان واقع نگشته است، و پیش از هر چیز باید ادعای پیغمبری او را قرار داد.^{۳۰} در دین زرتشت ظهور پیغمبران در اوقات معین و تابع کیفیات خاصی است «در اصول پارسی، عالم دوازده هزار سال طول می‌کشد؛ زرتشت در انتهای هزار ساله نهم از آفرینش عالم ظاهر شد، و در پایان هر هزار سالی از سه هزار سال باقی (یعنی در آخر هزاره دهم و در آخر هزاره یازدهم و در آخر هزاره دوازدهم) باید تباهی و فساد در دین پدید آید و شرور طغیان نماید، و در سر این سه حد، سه پیغمبر خَلَف از پسران زرتشت بیرون خواهند آمد»^{۳۱} و ظهور به آفرید که در حدود سال ۱۲۹ هجری روی داده موافق با وقت موعود نمی‌شود.^{۳۲}

ابن‌الندیم گوید که وی پیشگویی می‌کرد و از آینده خبر می‌داد و برای پیروان خود پنج نماز بی‌سجود معین نمود، رو به مغرب (به‌طور تحت اللفظی: در حال قرار دادن قبله به طرف چپ). اما بیرونی گوید^{۳۳} «گمان او این بود که خداوند پنهانی به وی وحی نازل می‌کند، هفت نماز برای اتباع خود واجب گردانید؛ یکی در توحید خدا، یکی در خلقت آسمانها و زمین؛ یکی در خلقت جانوران و روزی ایشان، و نمازی در مرگ، نمازی در رستاخیز و روزشمار، نمازی در باب اهل بهشت و دوزخ و آنچه برای ایشان آماده شده، و نمازی در ستایش اهل بهشت» «پیروان خود را به سجود در مقابل چشمه خورشید امر داد و مقرر کرد که این نیایش را به یک زانو انجام دهند و در نماز، آفتاب

را در هر سمت که باشد قبله خود سازند.» نماز کردن رو به خورشید و عدد آن را ثعالبی^{۳۴} و شهرستانی^{۳۵} نیز تأیید کرده‌اند. با آن که به آفرید به خدای یگانه قائل بوده است و نمازی در توحید مقرر کرده نمی‌دانیم چه نسبتی میان خدا و خورشید قرار می‌داده. خورشید در دین زرتشتی اواخر دوره ساسانیان، چنان که از تألیفات نویسندگان بیزانس و ارمنستان و سوریه مستفاد می‌شود، مقام اول و برتر دارد^{۳۶} و تعلیم به آفرید درباره نماز رو به خورشید ظاهراً مربوط به این احترام است. در دین مزدایی نمازها و نیایش بسیار هست.^{۳۷} اگر نمازهایی را که به آفرید سفارش کرده منحصر به هفت باشد، از عده آنها خیلی کاسته است. در دین زرتشتی نیایش مخصوص به خورشید را «خورشید نیایش» می‌نامند و آن را سه بار در روز با اندک اختلاف، در هر بار می‌خوانند: یک بار در وقت طلوع خورشید، بار دوم در وقت ظهر، و دیگر در وقت غروب^{۳۸}. وقت گزاردن هر نماز در مصادر ما به تحقیق معلوم نیست.

به آفرید در اصل زمزمی بود و آتش را عبادت می‌کرد، بعد زمزمه کردن را ترک کرد و عبادت آتش را کنار گذاشت و دیگران را از آن منع کرد.^{۳۹} زمزمه کردن از ممیزات زرتشتیان بوده است، تا آنجا که مسعودی اوستا را «کتاب الزمزمه» نامیده است.^{۴۰} ازدواج با مادر و دختر و خواهر^{۴۱} و دختر برادر^{۴۲} و دختر خواهر و عمه و خاله^{۴۳} را حرام کرد. ازدواج با این نزدیکان نه تنها در دین مزدایی ممنوع نبود بلکه امری پسندیده و مستحب شمرده می‌شد. استاد کریستن سن گوید «در برابر شواهد موثوق که در منابع زرتشتی و در تألیفات خارجیان موجود می‌باشد، سعی چند تن از پارسیان معاصر در نفی وجود ازدواج با نزدیکان در ایران زرتشتی بیهوده و سبک می‌نمایند... عروسی با نزدیکان در حقیقت نه تنها مباشرت نامشروع (inceste) شمرده نمی‌شد، بلکه آن را از لحاظ دینی عملی مقدس و سزاوار اجر و ثواب می‌شمردند.»^{۴۴} در یکی از مراسلات منسوب به اردشیر، این پادشاه سفارش می‌کند که برای محکم ساختن روابط خانوادگی با محارم خود ازدواج کنید.^{۴۵} پس از ظهور اسلام: یکی از اعمال که در دین مزدایی مورد انتقاد و حتی نفرت مسلمانان قرار گرفت، ازدواج با محارم بود و این تبری به قدری سخت بود که زرتشتیان کم کم این عادت را رها کردند، و در قرون اول، این امر در میان موبدان و مغان محل بحث و گفتگو قرار گرفت. لابد در نیشابور و روستاهای آن میل به نسخ این کار در میان زرتشتیان پیدا شده بود و از این لحاظ تعلیم به آفرید معنی اجتماعی خاصی پیدا می‌کند.

به آفرید مقرر داشت که کابین زن از چهار صد در هم تجاوز نکند. موی سر و بدن

را بگذارند که بلند شود. بیرونی گوید خوردن مسکرات را بر پیروان خود حرام کرد. شهرستانی گوید شرابخواری را حرام کرد. ثعالبی گوید که مست شدن (سُکر) را حرام نمود، خوردن مردار و کشتن حیوانات را جز در صورت پیری حرام کرد. دستور داد که هفت یک دارایی، یا عایدی را یک بار در عمر خارج کرده آن را برای تعمیر راهها و اصلاح پلها و ساختن کاروانسراها و حفظ کسانی که به مرض دائم دچار شده‌اند، و بخشیدن به محتاجان و کارهای خیر دیگر به کار برند.

بعضی از این شرایع با رسوم و آداب معمول زرتشتیان آن زمان مخالفت شدید دارد و وضع آنها نماینده جرات و جسارت به آفرید است. ولی این نکته را هم باید در خاطر داشت که از قریب پیش از فتح عرب و پس از تسلط ایشان و توسعه دین اسلام، مردمی بسیار به دین زرتشتی بی علاقه شده بودند و کم کم شک بر ایشان غلبه کرده بود؛ اعمال دینی را مرتباً به جا نمی‌آوردند. دور نیست که به آفرید حاجت مردم را به تغییر کردن، و نگاهداری اصول دین که در معرض خطر قرار گرفته بود، حس کرد و در فکر اصلاح افتاد، به خصوص که این حال روحی مردم با اضطراب سیاسی و هرج و مرج و شیوع فتنه و بی‌نظمی و بالتبع فساد اخلاق همراه بوده و در چنین حالی تغییر تعلیمات دینی و آوردن دستورهای دیگر نسبتاً آسان می‌شود. او تنها کسی نیست که در این عهد به فکر اصلاح دین افتاده باشد، بلکه چنان که در مقدمه دیدیم جمعی از روحانیون زرتشتی برای معارضه با مسلمانان و دفاع اصول دین مزدایی به این کار دست زده‌اند. پیشرفت به آفرید در روستاهای نیشابور نشان می‌دهد که زمینه و مقتضیات اجتماعی برای توفیق وی و ایجاد جنبشی اصلاحی موجود بوده است.

جنبه اخلاقی دین به آفرید قابل توجه و دقت است؛ ولی چه در الهیات و چه در تعریف تشکیل جهان و چه در اخلاق، تعالیم وی به صورتی که به ما رسیده «ساخته» و مرتب نیست. دستورهای او نظری و استدلالی نیست. بلکه عملی و اجتماعی است. بیشتر اصلاحات که در دین وی مشاهده می‌کنیم نزدیکی خاصی با تعالیم اسلام دارد. منع ازدواج با محارم، حرام کردن شراب و نهی مردارخواری و خروج بهری از دارایی برای کارهای خیر، از اموری است که میان مسلمانان نیز معمول بوده است. زمزمه کردن و عبادت آتش از موضوعهایی نیست که مسلمانان آنها را مورد تعرض و انتقاد قرار داده بودند. اگر بگوییم که بیشتر اصلاحات به آفرید در تحت اثر تعالیم اسلامی قرار گرفته و دین اسلام به طور غیر مستقیم نفوذی در روح و فکر وی کرده و جنبش وی در باطن، علل و اسباب اجتماعی داشته است، خیال نمی‌کنم که از حقیقت زیاد دور باشیم.

پس از آن که هوی‌خواهان او زیاد شدند و مغان و مسلمانان نتوانستند از او جلوگیری کنند و عامل روستاهای نیشابور (اگر عاملی داشته) نتوانست آن طور که وظیفه‌مند بوده تبلیغات و نشر تعالیم وی را منع کند، در وقتی که ابومسلم به نیشابور آمد مخالفان وی به ابومسلم متوسل شدند و موبدان و هیربدان زرتشتی اجتماع کردند و او را به دستوره‌های تازه به آفرید آگاه ساختند و گفتند او دین شما و ما هر دو را فاسد کرد^۱ و از وی خواستند که او را بگیرد و ایشان را آسوده گرداند.

ابومسلم دو نفر از کسان خود شیب بن واج المروروذی^۲ و عبدالله بن سعید^۳ را سوی او فرستاد و ایشان بر او اسلام عرض کردند و او مسلمان شد و شعار عباسیان را پذیرفت. ولی بعد، از غیبگویی دست برداشت. عبدالله بن سعید با لشکری به زوزن آمد و به آفرید را در جبال بادغیس گرفتار کرد و به نیشابور آورد و ابومسلم امر به کشتن وی داد و او را در باب‌الجامع نیشابور به دار آویختند و از پیروانش هر که را به دست آورد نابود ساخت.

کیفیت دستگیری به آفرید نامعلوم است؛ نمی‌دانیم که در آخر کار خود در کجا مقام داشته و در برابر عبدالله بن سعید و لشکریان وی چه کرده و رفتار پیروان وی نسبت به وی چه بوده است، و اگر کشمکش و جنگی روی داده مدت آن چقدر بوده و این که او را در جبال بادغیس گرفته‌اند معلوم نمی‌دارد که آیا برای دعوت به این‌جا آمده بوده است و دستگیر شده، یا آن که به فرار به این ناحیت آمده، عده پیروان وی که به قتل رسیده‌اند معین نیست. آنچه یقین داریم این است که دین وی پس از قتلش از میان نرفته و قرن‌ها پس از وی هوی‌خواهانی داشته است؛ ولی بدبختانه از تطورات این دین بیخبریم. ابراهیم بن العباس الصولی (متوفی ۲۴۳) در کتاب *الدولة العباسية* گفته است که در عصر وی جماعتی به دین به آفرید معتقد بودند.^۴

مطهر بن طاهر المقدسی در کتاب *البدء و التاريخ* که در سال ۳۵۵ هجری (موافق با ۹۶۵ میلادی) تألیف شده گوید: «از مجوسان طایفه‌ای به پیغمبری به آفرید مقررند و معنی به آفرید خوب آفریده است» و در موضع دیگر گوید^۵ «مردی از به آفریدیان که فرقه‌ای از زرتشتیان‌اند و من سعی در هدایت ایشان می‌نمودم و با ایشان معاشرت می‌کردم، با من در موضوع دفن مردگانمان احتجاج می‌کرد و می‌گفت زمین فرشته‌ای‌ست و شما مردگان خود را در آن دفن می‌کنید، چگونه می‌خواهید این عمل را بپسندند؟»

اگر این رأی متعلق به پیغمبر این فرقه باشد، معلوم می‌شود که به آفرید زمین را فرشته‌ای تصور می‌نمود (؟!) و دفن مردگان را جایز نمی‌شمرد و در این کار با سنت

زرتشتیان موافق بود. و نیز از این فقره بر می‌آید که در عهد مؤلف، به آفریدیان باقی بودند (قرن چهارم) و آشکارا می‌زیستند و بحث در مسائل دینی با پیروان سایر ادیان برای ایشان مقدور و ممکن بوده است؛ ما، از قرائن دیگر نیز به این آزادی بحث و نظر آگاهی می‌یابیم.

ظاهراً دین به آفرید، پس از قتل وی، در خارج از روستاهای نیشابور نیز نشر یافته، چون صاحب حدود العالم که کتابیست در جغرافیا و در سال ۳۷۲ به نام امیر ابوالحارث محمد بن احمد بن فریغون حاکم گوزگانان تألیف شده، در وصف محلی به نام برکدر گوید: «برکدر بر کران رود مرو نهاده است و او را قهندز است استوار و اندر وی گبرکانند و ایشان را به آفریدیان خوانند».^{۵۲} (به آفریدیان در زمان تألیف آثار الباقیه در حدود ۳۹۰ هجری) باقی بودند. بیرونی گوید: «اتباع وی که به به آفریدیان معروفند باقی ماندند و به احکام او ایمان می‌ورزند و با زرتشتیان عداوت شدید دارند و گمان ایشان این است که خادم به آفرید گفته است که به آفرید به آسمان صعود کرده و بر اسب سمندی سوار بوده و به زودی فرود خواهد آمد و از دشمنان انتقام خواهد کشید».^{۵۳}

ثعالبی در تألیف خود (۴۰۸-۴۱۲) گوید: «از ایشان تا کنون دسته‌هایی مانده‌اند به نام به آفریدیّه، و در کتابی خواندم که ایشان میان خسرویّه و خرمیه‌اند». شهرستانی در کتاب الملل و النحل (۵۲۱ هجری) گوید «اصحابش گفتند که او بر اسبی زرد به آسمان فرارفت و در آینده نزدیک فرود می‌آید و از دشمنانش انتقام می‌کشد».^{۵۴}

در باب رفتار و معامله مسلمانان با به آفریدیان فقره ذیل را ابومنصور عبدالقاهر بن طاهر البغدادی (متوفی در سال ۴۲۹ هجری ۱۰۳۸ میلادی) در کتاب الفرق بین الفرق نقل کرده است:

«مجوس چهار فرقه‌اند: زروانیّه^{۵۵} و مسخیه، و خرم‌دینیّه، و به آفریدیّه، ذبائح جمع ایشان حرام است، همچنین نکاح با زنانشان. شافعی و مالک و ابوحنیفه و اوزاعی و ثوری بر جایز بودن پذیرفتن جزیه از زروانیّه (در اصل روزانیّه) و مسخیه موافقت، ولی در مقدار دیات ایشان اختلاف دارند... اما از مزدکیه (در اصل مرکدیه) که فرقه‌ای از مجوس‌اند قبول جزیه جایز نیست، چون ایشان از دین اصلی مجوس در حلال شمردن همه محرمات و در شریک دانستن مردم در اموال و زنان و سایر لذات، جدا شده‌اند. از به آفریدیّه نیز، هر چند آرائشان از زرتشتیان اصلی بهتر است،^{۵۶} ولی چون دینشان از به آفرید که رئیس ایشان است در دولت اسلام ظاهر شده، قبول جزیه جایز نیست، و هر کفری که پس از اسلام ظاهر شده از اهل آن جزیه گرفتن جایز نیست».^{۵۷} ابوالفرج عبدالرحمن

بن‌الجوزی در کتاب نقد العلم و العلما او تلبیس ابلیس گوید:

«در زمان انتقال دولت امویان به عباسیان، در میان مجوس مردی پیدا شد و خلقی را گمراه کرد و فریفت و داستانی دارد که ذکر آن به طول می‌انجامد، و او آخرین کسی است که برای مجوس ظاهر شده»^{۵۸}. هر چند ابن‌الجوزی نام این شخص را نمی‌برد، یقین داریم که مقصود او به‌آفرید است. این که گوید او آخرین کسی است که در میان مجوس ظاهر شده، درست نیست و پس از این، شرح آن خواهد آمد.

یادداشتها:

۱ - اول کتاب فارسی که به کار مقصود ما می‌خورد ترجمه آزاد تاریخ کبیر ابو جعفر محمد بن جریر طبری (متوفی در سنه ۳۱۵) است به خامه ابوعلی محمد بن محمد بن عبدالله بلمعی (متوفی در سنه ۳۸۶) که وزیر منصور بن نوح بن نصر سامانی بوده (۳۵۰-۳۶۶) و این کتاب را که خود به آن عنوان تاریخ نامه داده به امر پادشاه مزبور در سنه ۳۵۲ با تصرفاتی به فارسی ترجمه و تلخیص کرده است. کتاب مذکور یکی از کهنترین نمونه‌های نثر فارسی دری و از اولین وثائق به این زبان است که به ما رسیده. دو کتاب به زبان فارسی که مطالبی در آن راجع به مقصود ما یافته می‌شود کتاب بیان الادیان در شرح ادیان و مذاهب جاهلی و اسلامی تألیف ابوالعالی محمد حسینی علوی است که مؤلف آن را در سال ۴۵۸ هجری تألیف نموده و بیشتر مطالب آن از مصادر عربی نقل شده. سوم سیر الملوک خواجه نظام‌الملک است که ظاهراً در سال ۴۸۵ نوشته شده. چهارم مجمل التواریخ و القصص است که در سال ۵۲۰ هجری تألیف شده و مؤلف آن از اهل عراق عجم و به ظن قوی از اهالی اسدآباد و آن حدود بوده است. پنجم کتاب جوامع الحکایات و لواعم الروایات سدید بن محمد عوفی است که آن را در حدود سنه ۶۳۰ تألیف کرده، ششم کتاب تبصرة الموم فی معرفة الامم است، منسوب به سید مرتضی بن داعی حسنی رازی که در حدود نیمه اول قرن هفتم هجری تألیف شده - این کتابها که از مهمترین مصادر فارسی به‌شمار می‌آیند تألیفات مستقلی نیستند که صاحبان آنها مطالب منظور نظر ما را مستقیماً دیده یا شنیده باشند، بلکه اغلب آنان این مطالب را از کتب عربی ترجمه و اقتباس کرده‌اند.

۲ - طبع لیدن، ص ۳۹۵.

۳ - طبع لایپزیگ، ص ۴.

۴ - رش: مخطوطات آسیایی، متخذ از نشریه «فرهنگستان امپراطوری علوم سن پترزبورگ»، مجلد نهم، دفتر

چهارم، ص ۵۰۰-۵۰۱.

Melanges asiatiques, tirés du Bulletin de l'Académie Impériale des Sciences de St. Petersburg, tome IX, Livraison 4, Leipzig (1887)

۵ - Th. Houtsma (W.Z.K.M. III, pp. 30-37. Wien, 1889)

۶ - Encyclopédie de L'Islam (pp. 734-5)

۷ - E.G. Browne: A Literary History of Persia, Vol.1 pp. 308-10 Cambridge, 1929.

۸ - یک نسخه از این کتاب در کتابخانه ملی پاریس در تحت نشان Sup.Pers, 1949 موجود است که بدیخانه

ناقص و مختصر است چنان که این حکایت مربوط به به‌آفرید در آن موجود نیست و چون نسخه دیگری فعلاً در دسترس ما نیست آنچه را آقای اقبال در مقاله خود نقل کرده‌اند محل استفاده قرار دادیم.

۹ - سه نسخه از این کتاب در کتابخانه موزه بریتانیا (فهرست ریو به نشان Or.1586 و Add.23545 و Add.7704) موجود است.

۱۰ - معجم البلدان، جلد چهارم، ص ۶۴۰، طبع لیبریگ.

۱۱ - تعلیق هوتما.

۱۲ - الفهرست، و مفاتیح العلوم ص ۳۸ (طبع لیدن) و بیرونی، ص ۳۱۰ (طبع لیبریگ، ص ۳۴۴) ولی محمد عوفی او را در موضعی ماه‌آفرین می‌نامد (Suppl. Pers, 95 f. 213b) که قطعاً خطاست چون در جمیع مراجع او را به آفرید خوانده‌اند و در موضع دیگر Suppl. Pers.95 f. 336a آن‌جا که ذکر جامه‌هایی که در چین می‌یافتند می‌کند او را به آفرید می‌نامد و گوید که او پیرهن خود را از چین آورده بود. در دو نسخه صورالاقالیم که زالمان در دست داشته او را بهزاد مجوس نوشته‌اند و در نسخه‌ای که آقای اقبال داشته‌اند «بهرتر از مجوس» که تحریف بهزاد مجوس است. بهزاد و به آفرید هر دو یک معنی دارند به این جهت خیال می‌کنم مؤلف صورالاقالیم ترجمه عربی به آفرید را در مصدر خود خوانده و خود آن را به فارسی ترجمه کرده است. اما نام به آفرید در میان ایرانیان معمول بوده (طبری حلقه اول ص ۸۱۳، و تاریخ سیستان ص ۸ دیده شود).

۱۳ - مفاتیح العلوم (همان‌جا)، در آثارالباقیه (همان‌جا) به آفرید بن ماه فرودین، در جوامع الحکایات (Suppl, Pers 95 f. 213b) ماه‌آفرین بن فیروز. فرودین نام تازه‌تر Fravashis است.

۱۴ - بیرونی و ثعالبی. ولی در فهرست ابن الندیم نام این موضع «روی» از توابع ابرشهر ضبط شده است. روی، ظاهراً تحریف زوزن است و ابرشهر نام نیشابور، و زوزن چنان که یاقوت در معجم البلدان (ج ۲ ص ۹۵۸) گوید کوه بزرگی است بین نیشابور و هرات و آن را از اعمال نیشابور می‌شمرند. آن را بقره کوچک می‌گفتند برای بسیاری فضلا و ادبا و اهل علم که از آن‌جا برخاستند. و زوزن به قول ابوالحسن بیهقی روستایی است و قصبه آن این زوزن است و در آن آتشکده مهمی است و زوزن شامل صد و بیست و چهارده است.

۱۵ - مجد خوافی گوید (مقاله آقای اقبال، مجله شرق، ش ۲، ص ۹۷) «در زمان ابومسلم مردی از ولایت خواف بیرون آمد نام او به آفرید از دهی که آن را از او گفتند و اکنون به آفرید می‌گویند». اگر در کتبی که مؤلفان آنها به زمان به آفرید نزدیکند چون مفاتیح العلوم و آثارالباقیه زادگاه او را سیراوند نوشته بودند قول مجد خوافی که همشهری به آفرید است بیشتر قابل قبول بود ولی چون مجد خوافی قرن‌ها پس از وی می‌زیسته می‌توان حدس زد که در عهد مجد، زاوه را به آفریدی می‌نامیده‌اند برای این بوده که محل فعالیتها و تبلیغات به آفرید بوده نه زادگاه او چنان که یاقوت گوید (ج ۲، ص ۹۱۰-۹۱۱) زاوه از روستاهای نیشابور کوره‌ای از کوره‌های آن است. ابوالحسن البیهقی گفته است که آن را به این سبب زاوه خوانده‌اند که محل دخول در آن از هر ناحیت از کوهها (شعاب) است زاوه شامل دویت و بیست قریه است و قصبه آن بیشگ است... ابوسعید گفته که زاوه از دیه‌های بوشنج بین هرات و نیشابور نزدیک مورخان است. حمدالله مستوفی (نزهت المقلوب طبع لیدن، ص ۱۵۴) گوید «زاوه ولایتی است و قصبه او زاوه و در آن‌جا قلعه گلین محکم باشد و قریب پنجاه پاره دیه از توابع آن است...».

۱۶ - خوارزمی (همان‌جا، ص ۳۸) و بیرونی (همان‌جا، ص ۲۱۰)، یاقوت گوید (ج ۲، ص ۴۸۶) خواف قصبه بزرگی از اعمال نیشابور است در خراسان از یک جانب به بوشنج از اعمال هرات متصل است و از جانب دیگر به زوزن، شامل دویت ده است و سه شهر عبارت از: سنجان و سیراوند و خَرَجرد. حمدالله مستوفی گوید (همان‌جا ص ۱۴۵) خواف ولایتی است طولش ۹۸ درجه و ۲۰ دقیقه از جزایر خالدات و عرضش ۳۵ درجه و بیست دقیقه، قصبات سلامه و سنجان و زوزن از توابع آن است.

- ۱۷ - باقوت، ج ۲، ص ۹۵۸.
- ۱۸ - ثعالبی (مقاله هوتنسا، ص ۳۴).
- ۱۹ - بیرونی (۲۱۰) و عوفی (Suppl. Persan 906 f. 251a) و مجد خوانی (مقاله اقبال، همان‌جا) گویند که او در آغاز امر هفت سال غیبت کرد و به چین رفت، ولی ذکری از سبب سفر او نمی‌کنند. عدد هفت قابل ملاحظه است باید موضوع رمز اعداد را در نظر گرفت؛ به عدد هفت خاصیت‌هایی منسوب است.
- ۲۰ - وصیت به آفرید مخالف با رسم دفن مردگان در دین زرتشت است چون ایشان مردگان را در هوای آزاد در دخمه قرار می‌دادند نه در گنبد سرپوشیده؛ و این موضوع که دفن یا قرار دادن در جای سر پوشیده باشد مطابق آنچه بعد در فقره‌ای از کتاب البدء والتاریخ خواهیم دید در صحت این روایت خلل وارد می‌آورد.
- ۲۱ - تمام این فقره فقط در کتاب ثعالبی (نقل هوتنسا، مرجع مزبور، ص ۳۴) موجود است و فرقی که نقل بیرونی با روایت ثعالبی دارد این است که در بیرونی این فقره موجود نیست در سایر مطالب وحدت دو روایت موجود است. شاید بیرونی این قسمت را که در میان افواه رایج بوده و داستانیست، عمداً نقل نکرده. این افسانه متعلق به حکایتها و قصص اساطیر ملیست و آثار و امارات وضع از سرتاسر آن ظاهر است. گذشته از این که چنین کاری اراده و ثبات قدم بسیار می‌خواهد، باید در نظر آورد که آمده چه هیئتی عجیب داشته! اگر به آفرید برای خود غذایی تهیه کرده و خود را به مردن زده و حتی به زن خود مطلب واقعی را آشکار نکرده و در آن‌جا مانده، بی آن که کسی از این امر آگاه شود، و عاقبت از آن‌جا بیرون آمده دعوی پیغمبری کرده پس چه کس به جزئیات این کار آگاهی یافته و آن را بروز داده است.
- ۲۲ - بیرونی، آثارالباقیه، ص ۲۱۰.
- ۲۳ - همان مقاله اقبال، ص ۹۷-۹۸.
- ۲۴ - مقاله زالمان، ص ۵۰۰؛ مقاله اقبال بجای سه هزار مرد، هزار مرد دارد.
- ۲۵ - تاریخ طبری، حلقه سوم، ص ۳.
- ۲۶ - خوارزمی (طبع لیدن ص ۳۸)؛ بیرونی (ص ۲۱۰)؛ شهرستانی (ص ۱۸۷ طبع لیبزیگ).
- ۲۷ - ر.ک. به مقاله آقای اقبال، ص ۹۸.
- ۲۸ ... Cosmogonie
- ۲۹ ... Eschatologie
- ۳۰ - این دعوی صریحاً در بیرونی و ثعالبی ذکر شده. از مفاد روایت مفاتیح العلوم نیز معلوم و تأیید می‌شود که در مراجع دیگر بی آن که تصریح به پیغمبری وی بشود، کم و بیش مفاد بیاناتشان مؤید این موضوع است.
- ۳۱ - Darmesteter، «نامه تنسر»، «روزنامه آسیایی» سال ۱۸۹۴. برای تفصیل رجوع شود به فقرات گردآورده آقای مجتبی مینوی در نامه تنسر، طبع تهران، ۱۳۱۱ هجری شمسی ص ۶۸-۷۱.
- ۳۲ - ر.ک. به حواشی نامه تنسر به خامه مجتبی مینوی، ص ۷۹-۶.
- ۳۳ - ایضاً ص ۲۱۰.
- ۳۴ - مقاله مذکور، ص ۳۵.
- ۳۵ - موضع مذکور، ص ۱۸۷. ذکر عدد هفت که پیش از این دیدیم محل دقت است.
- ۳۶ - ایران در عصر ساسانیان، تألیف استاد آرتور کریستن سن، ص ۱۳۸-۱۴۰، ترجمه ص ۹۰.
- ۳۷ - برای تفصیل این نمازها ر.ک. به کتاب V. Henry «دین پارسی»، صفحات ۱۵۲-۱۵۶.

- ۳۸ - ایضاً ص ۱۵۴ و ص ۱۰۹-۱۱۰.
- ۳۹ - شهرستانی، موضع مذکور، ص ۱۸۷.
- ۴۰ - مروج الذهب، ج ۲، ص ۱۲۴.
- ۴۱ - بیرونی و ثعالبی و شهرستانی: مواضع مذکور.
- ۴۲ - بیرونی و ثعالبی: مواضع مذکور.
- ۴۳ - ثعالبی: موضع مذکور.
- ۴۴ - موضع مذکور، ص ۳۲۰.
- ۴۵ - مسعودی: مروج الذهب، پاریس، ج ۲، ص ۱۶۳.
- ۴۶ - آثارالباقیه، و غرر، و عوفی. از این فقره فکر اصلی به آفرید که تألیف اسلام و دین زرتشتی رایج بود معلوم می‌شود.
- ۴۷ - در کتاب الفهرست ابن الندیم که در این موضوع مرجع ماست «شیب بن داح» ضبط شده ولی در یعقوبی (ج دوم، ص ۴۴۰، طبع هوتما) شیب بن واج دیده می‌شود. در طبری (حلقه دوم، جلد سوم، ص ۱۹۵۹-۱۹۶۰) در حوادث سال ۱۲۹ می‌گوید چون خانم بن خزیمه بر مرورود غالب آمد خزیمه بن خانم و عبدالله بن سعید و شیب بن واج را برای خبر با نامه پیش ابومسلم فرستاد. بنابراین شیب به واج درست است و این شیب بن واج مروزی بعد به بغداد رفت و عامل شرطه منصور شد، و یکی از چهارتنی است که منصور ایشان را با عثمان بن نهیک در پشت رواق مضرب (چادر بزرگ) خود مخفی کرد تا ابومسلم را بکشند (طبری، حلقه سوم، جلد اول، ص ۱۱۰-۱۱۵) و همین شیب در سال ۱۶۱ از طرف خلیفه مهدی در «جزیره» با عبدالسلام بن هاشم الشکری جنگ کرد و او را در قنسرین کشت (طبری، حلقه سوم، جلد اول، ص ۱۶۱ و کتاب الکامل، ابن الاثیر، جلد ششم، ص ۳۸). در کتاب اخبار الطوال دینوری این نام به غلط شیب بن روح ضبط شده و در مروج الذهب (ج ۶، ص ۱۸۱) شیب بن رواج المروروی.
- ۴۸ - در فهرست، عبدالله بن سعید ضبط شده و در طبری عبدالله بن سعید از کسان ابومسلم شمرده شده (تعلیق مزبور) و از عبدالله بن شعبه که ضبط بیرونی و ثعالبی و عوفی و مجد خوافی است، نشانی در طبری دیده نمی‌شود.
- ۴۹ - کتاب الفهرست، موضع مذکور.
- ۵۰ - متن عربی، جزء سوم، ص ۷.
- ۵۱ - جزء اول، ص ۱۷۲، متن عربی.
- ۵۲ - حدود العالم، طبع تهران، ص ۵۸؛ در معجم البلدان «برکذر» ضبط شده (ر.ک. ج ۲، ص ۳۱).
- ۵۳ - موافق بعضی مصادر. موضوع رجعت یعنی عقیده به این که کسی معین نمرده و دوباره باز می‌گردد یا این که اگر مرده دیگر بار پیش از رستاخیز زنده می‌شود و باز می‌گردد، از دیرباز حتی در زمان جاهلیت میان عربها معروف بوده. در آغاز اسلام این عقیده مخصوصاً درباره اشخاص معتبر و مشهور معمول گردید چنان که عمر موقتاً پس از رحلت پیغمبر کسانی را که می‌گفتند پیغمبر مرده است به قتل تهدید می‌کرد و ابوبکر او را از این رأی منصرف گردانید. در میان فرقه‌های شیعی جمعی از سبائیه یعنی اصحاب عبدالله بن سبأ چنین رائی را آشکار کردند و گفتند که علی بن ابی‌طالب (ع) نمرده و پیش از رستاخیز به دنیا می‌آید و دنیا را بر از عدل می‌کند، و دسته‌ای از ایشان عقیده داشتند که همه مردگان به دنیا رجعت می‌کنند (مقالات اشعری، ج ۱، ص ۱۵؛ و التنبیه و الرد از ملطی، ص ۱۴). احتمال می‌رود که طرفداران به آفرید در مجاورت مسلمانان به این نظریه آشنا شده و آن را درباره پیغمبر خود نقل کرده باشند. (رجوع کنید به مقاله ا. فریدلاند در «روزنامه انجمن آسیایی امریکایی»، مجلد بیست و نهم سال ۱۹۰۹، صفحات

. (۲۳-۳۰)

۵۴ - موضع مذکور، ص ۱۸۷.

۵۵ - راجع به زروانیه ر.ک. ایران در عصر ساسانیان، ص ۱۴۴ به بعد، ترجمه، ص ۹۷ به بعد.

۵۶ - قابل دقت است. لابد مقصود مؤلف که مذهب شافعی داشته این است که دین به آفرید به دین اسلام

نزدیکتر و شبیه‌تر از دین زرتشتی است.

۵۷ - الفرق بین الفرق (طبع مصر، ۱۳۲۸ هجری) ص ۳۴۷.

۵۸ - تلبیس ابلیس، ص ۸۱ (طبع مصر، ۱۳۴۰).

نگارخانه

منوچهر کاشف

کارت تبریک نوروز

فرستادن کارت تبریک نوروز برای خویشان و دوستان از چه زمانی در ایران متداول گردیده است؟ پاسخ به این پرسش برای نویسنده این سطور روشن نیست. شاید آغاز سلطنت رضاشاه و یا چند سالی پیش از آن، تاریخ نسبتاً مناسبی برای این امر باشد، که توجه به زنده کردن آثار ایران باستان در شوون گوناگون کشور در سرلوحه اقدامات دولت قرار گرفت، از جمله به کار بردن نام ماههای ایرانی: فروردین، اردیبهشت، خرداد.. به جای ماههای محرم، صفر و... و سال هجری خورشیدی به جای هجری قمری. در اسناد و مدارک باقی مانده از پدرم دو کارت تبریک نوروز وجود دارد که سابقه فرستادن کارت تبریک را به دهه اول قرن چهاردهم شمسی می‌رساند و هم نشان می‌دهد در آن زمان، برخی از افراد، یا تصویر خود را زینت بخش کارت تبریک نوروز می‌کرده‌اند. و یا احتمالاً تصویر گیرنده کارت تبریک را در صورتی که صاحب عنوان بوده است.

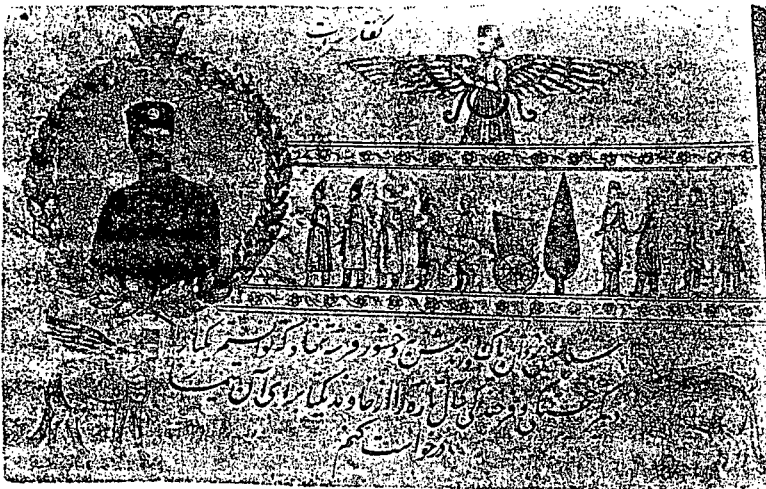
یکی از این دو تصویر از شخصی به نام احتشام ساسانی است که در کنار عکس وی این عبارت نوشته شده است: «عکس آقای احتشام ساسانی مدیر جریده آثار جم با کلاه ساسانی اختراعی خودشان ۱۵ اسفند ۱۳۰۶ عکاسخانه چهره‌نگار شیراز.»
و فرستنده در پشت کارت نوشته است:

«خدمت ذی‌مرحمت حضرت آقای کاشف یگانه دانشمند ارجمند فرهیخته مدیر محترم جریده فریده ظریف دام اقباله نوروز باستانی و جشن جمشیدی ۱۳۰۷ را تبریک عرض می‌نماید. احتشام» (تصویر ۱).

ولی نام فرستنده و گیرنده کارت تبریک دوم روشن نیست. مضمون کارت تبریک



تصویر ۱



اندازه هر یک از این کارتها ۵/۵x۳/۵ اینچ است

تصویر ۲

خطاب به «تیمسار»ی‌ست که تصویرش در سمت چپ کارت چاپ شده است با لباس نظامیان قدیمی. در این کارت این عبارت چاپ شده است:

«سپاس یزدان پاک و زندشن به و خشور فرشته‌نهاد که توانستم یک بار دیگر خجستگی و فرخندگی سال تازه را از خاوند [خداوند!] یکتا برای آن تیمسار درخواست کنم» (تصویر ۲).

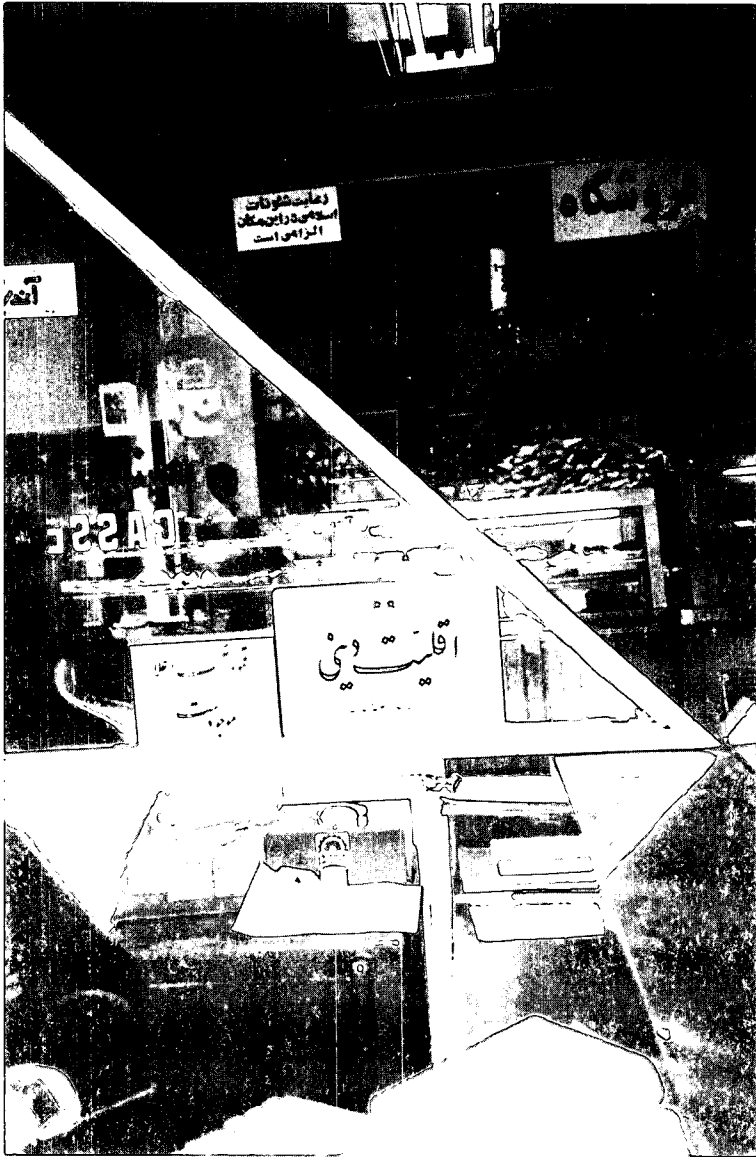
شاید از خوانندگان گرامی کسی «تیمسار» را بشناسد و وی را به ایران‌شناسی معرفی کند.

جلال متینی

عسلی جدید!

چنان که می‌دانیم دین اسلام، یهودیان و مسیحیان و زردشتیان (مجوس) را اهل کتاب می‌داند و به شرط آن که در هر سال «جزیه» (مالی اعم از جنس و نقد) به حکومت اسلامی بپردازند، جان و مال آنان را در سرزمینهای اسلامی در پناه و زنهار اسلام و حکومت اسلامی از هر تعرضی مصون می‌داند. اینان را در اصطلاح، «اهل ذمه» یا «ذمی» نیز می‌خوانده‌اند. ظاهراً اهل ذمه تا زمان متوکل عباسی (خلافت ۲۳۲-۲۴۷ هـ.ق. / ۸۴۷-۸۶۱ م.) به جز پرداخت «جزیه» برای اقامت در سرزمینهای اسلامی وظیفه‌ای دیگر نداشتند، ولی متوکل عباسی «بفرمود تا اهل ذمه را غیار بر نهند و عسلی دارند جهود و ترسا» (مجمل التواریخ والقصص، چاپ ملک الشعراء بهار، ص ۳۶۱).

این «غیار» و «عسلی» چه بوده است؟ غیار یا عسلی پارچه‌ای بوده است زردرنگ، به رنگ عسل، «که یهودان بر جامه، نزدیک دوش می‌دوزند تا معلوم شود که از قوم یهودند» (غیاث اللغات، برهان قاطع، آندراج). و به روایتی دیگر پارچه‌ای «بود به رنگی جز رنگ جامه، که جهودان بر کتف می‌دوختند جهت امتیاز»، و با آن که گفته شده است غیار و عسلی مخصوص عموم اهل ذمه بوده است تا مسلمانان از اهل ذمه تشخیص داده شوند، ولی دو موضوع درباره آن یاد کردنی‌ست: نخست آن که این شیوه ناپسند در تمام چهارده قرن گذشته، و در تمام سرزمینهایی که به دست مسلمانان اداره می‌گردیده مراعات نمی‌شده است. دیگر آن که در بیشتر ادوار، تنها یهودیان ملزم به دوختن عسلی یا غیار بر جامه خود بوده‌اند. در ضمن ذکر این موضوع نیز بیفایده نیست که عسلی و غیار در شعر فارسی هم راه یافته است از جمله:



تصویر یکی از فروشگاههای متعلق به اقلیتهای دینی (یهودیان، مسیحیان، زردشتیان) در تهران

خاقانی:

یهودآسا غیاری دوز بر کتف مسلمانان اگرشان بر در اغیار دین بینی به دربانی

*

در سپر ماه راند تیغ زرانود مهر بر کتف کوه دوخت دست سپیده غیار
رضی‌الدین نیشابوری

چو دین به رفعت اظهار کرد منصب او نهاده بر کتف چرخ از مجرّه غیار
اگر اشتباه نکنم هیتلر و اعوان و انصارش نیز هر سرزمینی را که به تصرف می‌آوردند
یهودیان را مجبور می‌ساختند که هم بر در خانه و دکان خود لفظ «یهودی» را به زبان
خود بنویسند و هم بر جامه خود «ستاره داوود» را بدوزند تا بدین وسیله یهودیان زودتر
تشخیص داده شوند و کار مأموران هیتلری برای توقیف و اعزام آنان به کوره‌های
آدم‌سوزی تسهیل گردد.

در ایران پس از درگذشت آیت‌الله خمینی، در همین دو سه سال اخیر کار بردن
عسلی و غیار به شیوه‌ای جدید — نه تنها برای یهودیان بلکه برای عموم اهل ذمه — از
سوی حکومت اسلامی ایران اجباری اعلام گردیده است، البته نه بر جامه آنان، بلکه در
مورد دکان و محل کسب ایشان.

تصویری را که ملاحظه می‌کنید از یک فروشگاه واقع در تهران است که بیخبر از
صاحب مغازه عکسبرداری شده. در پشت شیشه، تابلوی اقلیت دینی. اداره اماکن عمومی
ناحیه انتظامی تهران بزرگ نصب گردیده است تا مردم بدانند که صاحب دکان نامسلمان
است و خرید از چنین دکانی خالی از احتیاط نیست. صاحب مغازه خود، تابلوی دیگری
نیز نصب کرده است بدین مضمون که «رعایت شئون اسلامی در این مکان الزامی
است». وی بر آن که از گزند مزاحمان در امان باشد، دو قاب عکس هم از آیت‌الله
خمینی و خامنه‌ای در صدر مغازه قرار داده است. بر بالای این تصاویر — چنان که در
تصویر دیده می‌شود چند لوله کالباس اسلامی نیز آویزان نموده است (سالهاست که در
کالباسهای ایران، گوشت خوک یا گوشت گاو ذبح اسلامی نشده به کار نمی‌برند).
تابلوی دیگر مربوط به یکی دیگر از کالاهای موجود در مغازه است «قهوه ترک اعلا
موجود است». توضیح آن که بدیهی‌ست در این فروشگاه — برخلاف دوران رژیم
پیشین — هیچ یک از انواع مشروبهای الکلی، گوشت خوک و گوشت‌های ذبح شده
برخلاف دستورات اسلامی و... به فروش نمی‌رسد. آیا پس از مدتی، مهر «اقلیت
دینی» نیز در ایران، به درخانه‌های یهودیان و مسیحیان و زردشتیان زده خواهد شد! ولی

نمی‌دانیم که برخورد و تلقی حکومت اسلامی ایران با ژاپنیان و چینیان و ملت‌هایی از این‌گونه که اهل ذمه نیستند، و کافر به‌شمار می‌روند چگونه است؟! *

**

نوشته‌اند وقتی هیتلر در جنگ دوم جهانی یکی از کشورهای پادشاهی اروپا را تصرف کرد، فرمانی بدین مضمون از سوی قوای دولت فاتح خطاب به مردم آن کشور صادر گردید که یهودیان از تاریخ معین به بعد، باید بر جامه خود «ستاره داوود» را (که مظهر یهودیان، ظاهراً از حدود قرن شش قبل از میلاد، است) بدوزند تا تشخیص آنان از غیر یهودیان امکان پذیر باشد. در روز مقرر پادشاه آن کشور که یهودی نبود، در حالی که بر جامه خود «ستاره داوود» را دوخته بود، سوار بر دوچرخه، در خیابانهای پایتخت به حرکت در آمد و آن‌گاه همه مردم به تبعیت از چنین شاه آزاده‌ای بر جامه خود «ستاره داوود» را دوختند تا یهودی از غیر یهودی تشخیص داده نشود.

آیا حقیقت دارد؟

نشانه‌هایی از کمال خردمندی!

در مطبوعات جمهوری اسلامی ایران، و به نقل از آنها در نشریات برون مرزی این خیر وحشتناک چاپ شده است:

«رئیس سازمان اسناد ملی ایران» اخیراً اعلام کرد که این سازمان در پنج ماه گذشته هشتاد و پنج میلیون برگ سند تاریخی را از میان برده است و دو میلیون و دویست و شصت هزار برگ سند را به بایگانی این سازمان منتقل کرده است...» (از جمله: پیام آشنا، آبان ۱۳۷۳، ص ۲۰).

رئیس محترم این سازمان، نه نوع این اسناد تاریخی را تعیین کرده و نه توضیح داده است که چه مرجعی و به چه دلیلی فتوای معدوم ساختن اسناد تاریخی وطن ما را صادر نموده است. آتش زدن کتابخانه‌ها و به آب ریختن کتابها از سوی دشمن در ایران سابقه‌ای کهنه دارد، ولی نه از سوی ایرانیان و آن هم از طرف «رئیس سازمان اسناد ملی ایران».

اگر این خیر در سالهای نخست انقلاب اسلامی در مطبوعات چاپ می‌شد، شگفت‌انگیز نبود زیرا در همان سالها دانشگاه ملی ایران طی «آگهی مزایده» ای به اطلاع همگان رسانید که تعدادی از کتابهای دوران طاغوت موجود در کتابخانه دانشگاه را به وزن پنج تن از طریق مزایده به فروش می‌رساند. شرکت کنندگان در مزایده

بایست نخست این شرط را کتباً می‌پذیرفتند که پس از برنده شدن و تحویل کتابها، تمام کتابها را بی‌استثناء خمیر و به «مقوا» تبدیل نمایند. و البته این کار انجام شد.

متن آگهی از روزنامه اطلاعات، سه‌شنبه ۱۸ آذرماه ۱۳۵۹:

«آگهی مزایده»

دانشگاه ملی ایران در نظر دارد در حدود پنج تن کتب طاغوتی و زائد که مورد استفاده نیست از طریق مزایده به فروش برساند. داوطلبان می‌توانند پیشنهادات خود را حداکثر تا سه‌شنبه ۲۵/۹/۵۹ به اداره تدارکات تسلیم و رسید دریافت دارند. خریداران مکلف هستند کلیه کتب خریداری شده را به صورت مقوا درآورند. دانشگاه ملی ایران.»

این دانشگاه یک بار دیگر نیز چند تن از کتابهای طاغوتی! خود را از طریق مزایده فروخت مشروط بر این که آنها را به مقوا تبدیل کنند.

و نیز در همان دو سه سال اول انقلاب اسلامی ایران در مطبوعات تهران اعلام شد که دزدان به موزه ایران باستان دستبرد زده و حدود دوازده هزار قلم اشیاء عتیقه را به سرقت برده‌اند. چند روز بعد از اعلام این خبر، رئیس یا مدیرکل، و یا مسؤول موزه در مصاحبه مطبوعاتی در جواب خبرنگاری که پرسیده بود آیا این رقم صحیح است یا نه؟ پاسخ داده بود مشغول بررسی هستند و نتیجه را بعد اعلام می‌کنیم، ولی باید بگویم که مسأله مهمی نیست، چون بیشتر آنها سکه‌های مربوط به طاغوت و ماغوت است!

هر از گاه، هر از گاهی!

چند سال است که دو ترکیب نامأنوس و نوظهور «هر از گاه» و «هر از گاهی» در نوشته‌های برخی از هموطنان فارسی‌زبان ما به کار می‌رود، و ظاهراً به سبب «نو» بودن! نه «درست» بودن، روز به روز بر دامنه کاربردش افزوده می‌شود. به طوری که این کلمه‌های نادرست علاوه بر روزنامه‌ها و مجله‌ها، در کتابهایی که نثر شسته و رفته‌ای هم دارد راه یافته است مانند:

«کراواتی صورتی بر گردن و کت و شلواری سفید بر تن داشتم. هنوز هم آنها را دارم و هر از گاه آنها را می‌پوشم.» (بگذریم از این که در زبان فارسی، لفظ «پوشیدن» را برای کراوات به کار نمی‌بریم).

«پدر هر از گاه سخنی می‌گفت که افتی را فراز می‌بخشید.»

«در آن زمان هر از گاه طبیعت روستائیت چهره می‌نمود که بعدها آرام آرام زایل

شد.»

«آقای دکتر..... به نیابت از طرف آقای.... هر از گاه شاید هر ماه می‌آمد و از طرف آقا مبلغی را در پاکت به.... می‌پرداخت.»

«این که نزاری امام واقعی (مستقر) را از شخصی که امانت‌دار (مستودع) امامت است جدا می‌کند، مسأله‌ای است که هر از گاهی میان اسماعیلیان بروز می‌کرد...»

تا همین چند سال پیش به‌جای این ترکیبهای بی‌سابقه و نوظهور، چه قدما و چه معاصران ما کلماتی مانند گاهی، گهگاه، گاهگاه... را به کار می‌بردند: «گاهی به ادا، گاهی به اصول، گاهی به خدا، گاهی به رسول.»

وز آن پس بر آن برنهادند کار گهی بزم و گه گوی و گاهی شکار

بیبودند برجای شادان سه روز گهی نای و رود و گهی باز و یوز

کوش‌نامه به ترتیب بیتهای ۳۸۵۷ و ۵۸۱۲

نامه ها و اهل نظرها

۳ - و مطلب آخر در باب ترجمه « I had never seen a house as big as that one » است که پیشنهاد کرده‌اند که «هرگز خانه‌ای به بزرگی آن (خانه) ندیده بودم»، و من می‌پرسم آیا بهتر نیست که برای احتراز از آوردن پراتز و ساده‌تر گفتن جمله، بگوییم که: «هرگز خانه‌ای به آن بزرگی ندیده بودم، و همچنین در باب « too late » ترجمه «خیلی دیر» را آورده‌اند که به نظر من معنی "too late" در فارسی «دیر» است نه «خیلی دیر»، زیرا در انگلیسی کلمه «کوچک» را هم "too small" می‌گویند ولی ما «خیلی کوچک» ترجمه نمی‌کنیم. امیدوارم که این تذکرات را به عنوان سلامی از دوستی دیرین که کوچکترین نشانی از یار و دیار به هیجانش می‌آورد و سراپایش را چون کودکان شوق آشناییها و دوستیها فرامی‌گیرد، بپذیرند و از این که مرا به یاد نمی‌آورند، متعجب نباشند. ما موظفیم که خانمها را به یاد داشته باشیم وگرنه خانمها حوصله این کار را ندارند.

محمد حسین مصطفوی
موبیل، ۲۳ جولای ۱۹۹۴

*

... در مروری که به بخش «نقد و بررسی کتاب» داشتم، مطلب همشاگردی دوره لیسانس، خانم مهوش شاهق جلب نظرم را کرد که خواندنش مرا به یاد دوران خوش دانشجویی انداخت و به قول علما طرداً للباب خواستم ضمن تجدید ارادت به یکی دو نکته در مطالبشان اشاره کنم که اگر با شما تماسی داشتند از قول من سلام برسانید و این چند نکته را هم به آگاهی ایشان برسانید:

۱ - در صفحه ۲۴، سطر آخر نوشته‌اند که «باید گفت که هرگاه از دو حرف مشدد، اولی ساکن و دومی متحرک باشد...» من نفهمیدم که دو حرف مشدد یعنی چه، چرا که حرف موقعی مشدد می‌شود که یکی باشد وگرنه اگر هر دو را بنویسیم که نیازی به تشدید نداریم.

۲ - در باب علامت مصدر توافقی ضمنی کرده‌اند که «تن» یا «ن» است. آیا بهتر نبود که به جای این بحث می‌فرمودند که علامت مصدر «ن» است که به ماده فعل ماضی افزوده می‌شود؟ به این ترتیب - چنان که شادروان دکتر خانلری هم معتقد بود - هم از بحث اضافی صامت‌های آوایی و بی‌آوا نجات پیدا می‌کنیم و هم این که دانشجویان را متوجه ماده فعل می‌کنیم.

می‌آید که پسوند مصدر در زبان فارسی «ن» تنها نیست که به آخر فعل ماضی افزوده شده باشد، بلکه اصل آن «ستن» است که ماده آن در فارسی باستان "-tan" بوده و در حالت برائی (datif) همیشه بصورت tanaily- به کار رفته است. از این پسوند در دوره‌های بعد بر اثر تحولی که در واکهای aiy-- زبان فارسی رخ داده جزء صرفی aiy--ساقط شده و همان ماده کلمه به‌جا مانده است.»

می‌بینید که دکتر خانلری هم علامت مصدری را فقط «ن» ندانسته بلکه «تن» ذکر کرده است. در این‌جا باید تذکر داد که در زبان هم مثل بقیه امور نمی‌توان خیلی از مسائل را فدای راحتی و پرهیز از خطا کرد. برای نجات پیدا کردن از بحث دقیق و ظریف صامتهای آوایی و بی‌آوا، متأسفانه نمی‌توان حقایق تاریخی، دستوری و زبانشناسی را نادیده گرفت و یا به دلخواه به حذف آن پرداخت.

دکتر مصطفوی در آخر مطلبشان در مورد «علامت مصدر» نوشته‌اند که با قبول «ن» به‌عنوان علامت مصدر به‌جای «تن» دانشجویان را متوجه ماده فعل می‌کنیم. در پاسخ این نکته هم بهتر است برای یادآوری ایشان باز هم از استاد گرامیم شادروان دکتر خانلری شاهد بیاورم. در ص ۲۸۳ همان کتاب دکتر خانلری در پاراگرافی با عنوان «ت» ماضی غیر از «ت» مصدری‌ست می‌گوید: «کسانی که پسوند مصدر را فقط «ن» پنداشته‌اند اغلب نوشته‌اند که با حذف «ن» از مصدر، صیغه مفرد غایب از فعل ماضی حاصل می‌شود و از این قرار صامت «ت» را در مصدر و ماضی یکی دانسته‌اند، این نکته نیز درست نیست. صامت «ت» (یا «د») در ماضی مطلق جزء تصریفی دیگری‌ست که نخست به اسم مفعول اختصاص

با عرض تشکر از فرستادن نامه دوست گرامی دکتر مصطفوی برای من، مطالبی در پاسخ نامه ایشان به‌نظرم رسید که خدمتتان ارسال می‌دارم. بهتر است از قسمت آخر نامه ایشان شروع کنم و به جواب بپردازم. اگر آقایان خانمها را به یاد می‌آورند به‌خاطر وظیفه نیست بلکه این زیبایی خانمهاست که آقایان را وادار به یادآوری می‌کند و من هم با سربلندی باید یادآوری کنم که از این قاعده مستثنی نیستم. بنابراین ایشان در به یاد آوردن من هنر چندانی نکرده‌اند بلکه هنر از من است که گرچه ایشان مشمول قاعده نمی‌شوند، من ایشان را به یاد می‌آورم!! و حالا بپردازم به مسائل جدی مطرح شده ایشان:

در پاسخ تذکر اول ایشان در مورد «دو حرف مشدد» ضمن تشکر از ریزبینی و تیزبینی ایشان باید بگویم که تذکر ایشان کاملاً بجاست و کلمه «دو» در این جمله زائد است.

و اما در باب «علامت مصدر» که معتقدند بنده با مطالب آقای تکستون توافق ضمنی کرده‌ام و بهتر بود می‌گفتم علامت مصدر «ن» است و نه «تن» و «دن»، و از شادروان دکتر خانلری هم نقل قول کرده‌اند باید بگویم که جناب دکتر مصطفوی چنان که از محتوای نامه‌شان استنباط می‌شود سالهاست که در خارج از ایران به سر می‌برند و گمان من این است که کتاب دستور زبان فارسی دکتر خانلری را در دسترس نداشته‌اند که در این سالهای دوری به آن مراجعه کنند. و حدس قویتر این که ایشان بعد از اتمام دوره دانشکده دیگر به آن مراجعه نکرده‌اند زیرا که دکتر خانلری در این کتاب فصلی دارد درباره «پسوند مصدر» (ص ۲۷۳-۲۹۰) و در ص ۲۸۳ کتاب چنین ذکر می‌کند: «از آنچه گذشت این نتیجه به‌دست

داشته و سپس در ماضی به کار رفته است...».

و اما در باب ترجمه جمله "I had never seen a house as big as that one." «هرگز

خانه‌ای به بزرگی آن را ندیده بودم.» باید بگویم که قصد من تصحیح جمله آقای تکستون بوده است نه اعمال سلیقه شخصی در ترجمه. در حقیقت می‌خواستم اشاره کنم که در این ترجمه حرف «را» زائد است. بنابراین همان طور که دکتر مصطفوی هم اشاره کرده‌اند این جمله را می‌توان بر حسب سلیقه به صورتهای مختلف ترجمه کرد.

و اما در باب "too late" و "too small" که ایشان اعتقاد دارند در زبان فارسی مفهوم «خیلی» از آنها استنباط نمی‌شود و باید در ترجمه آنها به فارسی فقط «دیر» و «کوچک» به کار برد و نه «خیلی دیر» و «خیلی کوچک». نمی‌دانم که مأخذ ایشان در این باره چیست و متأسفانه مثالهایی هم در این مورد از مترجمان مختلف ذکر نکرده‌اند. در این مورد هم گمانم این است که آقای

دکتر مصطفوی به علت اقامت طولانی در خارج از کشور، به‌ریزه‌کارهای زبان فارسی چندان عنایتی ندارند. به این مثال توجه کنید. دو نفر را با هم اختلاف است و در پی رفع آنند. یکی از آنها می‌گوید «دیگر دیر شده است» از این جمله، خواننده فارسی‌زبان چنین استنباط می‌کند که با وجود دیر بودن هنوز روزه‌ای از آشتی و بارقه‌ای از امید موجود است. ولی اگر بگوید که «دیگر خیلی دیر شده است» معنی‌اش، این است که دیگر کار از کار گذشته و جایی برای آشتی باقی نمانده است. و در مورد جمله‌ای که ایشان به آن اشاره کرده‌اند، «تا خیلی دیر نشده باید او را ببینم» به نظر من فرق است بین این جمله و جمله «تا دیر نشده باید او را ببینم». در جمله آخر معنی

این است که هنوز او رمقی دارد و می‌توان او را دید در حالی که در جمله اول با «خیلی دیر...» معنی ضمنی این است که تا دیگر کار از کار نگذشته و او هنوز در قید حیات است.

در خاتمه باید از دوست گرامی دکتر مصطفوی تشکر چند جانبه کنم. اولاً از به‌خاطر آوردن من؛ ثانیاً از وقتی که صرف خواندن مطالب من کرده‌اند، ثالثاً از دقت ایشان در خواندن مطالب و بالاخره در این که به خود زحمت داده و درصد نوشتن مطالب مندرجه برآمده‌اند.

مهوش شاهر

مربلند، ۱۹ آگوست ۱۹۹۴

... در شماره ۴، سال ۱۳۷۲ ایران‌شناسی، استاد جلال خالقی مطلق از واژه فرانسوی voyeurisms که در زبان انگلیسی هم به کار برده می‌شود یاد کرده‌اند و برابر فارسی آن را «وِزَن چشمی»، مشتق از واژه پهلوی "varan" به معنای «شهوَت» دانسته‌اند.

برای من روشن نیست که چرا استاد به‌جای واژه معمول voyeurism، واژه voyeurismus را به کار برده‌اند. پسوند "ism" در زبانهای غربی، پای‌ورزی، استمرار و اعتقاد به امری، اندیشه‌ای، گفتار، کردار و رفتاری را می‌رساند. پسوند فارسی «ورزی» در خیلی موارد همین مفهوم را می‌رساند و می‌تواند برابر باشد با پسوند "ism".

«شهوَت» در فرهنگ ایرانی تا حدودی جنبه نکوهش و کار زشت دارد و حال این که voyeurism در بینش غربی چنین زشتی‌ای ندارد و حتی یک روش سودمندی‌ست در آمیزش بین مرد و زن و از مقدمات عشق‌ورزی‌ست. بنابراین، به نظر من، «نگاه‌ورزی» یا «دیده‌ورزی» برابری و

اصطلاح فنی در مسائل جنسی‌ست و معنی آن در یک عبارت کوتاه و بدون شرح جزئیات چنین است: «لذت جنسی بردن از مشاهده (دزدیده) به عمل جنسی دیگران» و نه «مقدمات عشق ورزی میان دو تن». از «سودمندی» آن بنده بی‌اطلاع هستم!

۳ - و اما در فارسی‌نگاه ورزی یادیده ورزی چیزی می‌شود نزدیک به نظربازی، و اصطلاح اخیر که نه ساخته، ولی پرداخته‌حافظ است، به معنی «لذت بردن از مشاهده روی زیبا» است.

ارادتمند، خالقی

هامبورگ، ۷ ژوئیه ۱۹۹۴

بزرگ علوی نویسنده نامدار زمان ما، پس از مطالعه نامه آقای حسن شایگان درباره پرویز ناتل خانلری در مجله ایران‌شناسی (سال ۶، ش ۱، بهار ۱۳۷۲، ص ۲۳۴-۲۳۸) نظر خود را درباره خانلری، که قبلاً دردنیای سخن چاپ شده است برای ما فرستاده‌اند. چون در آن نکته‌های جالبی‌ست آن را در این شماره چاپ می‌کنیم.

«خانلری فرهنگی و خانلری سیاسی

دنیای سخن، دوستان گرامی، خبرهای بسیار بدی دادید. بد و بدتر. دو دوست عزیز و آشنای مهربان مرا از من گرفتید. چه خاطرات خوشی از آنها داشتم. از خانلری و همچنین از اخوان ثالث. پرویز ناتل خانلری را ده سال بود که ندیده بودم. همواره جوایب سلامتی‌اش بودم. آرزو می‌کردم که بار دیگر او را در آغوش بگیرم. زیرا همواره مدیون فضایل او بوده و هستم. از آثار او سود برده‌ام و دانش و پشتکار فرهنگی او را ستوده‌ام. شعرهای اخوان ثالث را مکرر خوانده و مطالعه کرده‌ام و در هر جا که درس داده‌ام در آلمان و انگلیس و

نزدیکی بیشتری دارد با واژه voyeurism تا «وون چشمی».

حال که در این مقوله هستیم، اصطلاحات دیگری در زبان فارسی راه یافته‌اند. برای یادآوری از مردان و زنانی که با هم آمیزش می‌کنند نه با جنس مخالف در نوشتارهای سالهای اخیر از این افراد با نام «همجنس‌باز» یاد شده است. باز به نظر من، «همسان‌گرایی»، اصطلاح جامع‌تری‌ست برای این افراد و از آنها به نام مردان «همسان‌گرا» و زنان «همسان‌گرا» می‌توان یاد کرد. برای مردانی که جامعه زنان می‌پوشند و آرایش و کردار زنان به خود می‌گیرند، به تقلید از بیهقی، می‌توان گفت «مردان زن‌گونه» و به زنانی که خود را مرد می‌نمایند، «زنان مردگونه». این اصطلاح جنبه «بیمارگونگی» این روش و کردار را می‌رساند.

دوستدار شما و «ایران‌شناسی»

کمال سجادپور

شیکاگو، ۱۶ مه ۱۹۹۴

*

... پس از عرض سلام و تشکر از محبتان، ذیلاً چند سطر در پاسخ آقای کمال سجادپور نوشته‌ام.

تا آن‌جا که ایراد نویسنده گرامی مربوط به یادداشت بنده می‌گردد، در پاسخ عرض می‌کنم:

۱ - بنده به جای پسوند ism - صورت آلمانی آن را ismus - بکار بردم. چون واژه را به خط فارسی نوشته‌ام ایرادی بر آن نیست، ولی شاید بهتر بود صورت ism - را، که ما فارسی‌زبانان با آن بیشتر آشنا هستیم بکار می‌بردم.

۲ - ترجمه voyeurism به «نگاه ورزی» یک ترجمه لفظ به لفظ است. حال آن که این واژه یک

لنینگراد به اهمیت او اشاره کرده‌ام.

لاغراندام، خوش پوش، سخت فکلی که دهانش را وقت گفتگو غنچه می‌کرد و لفظ قلم حرف می‌زد. اسم این آقا پرویز ناتل خانلری بود که صادق هدایت به او لقب خانلرخان سوم داده بود، دیری نگذشت که هم‌رنگ ما شد و شعرهایش را برای ما خواند و از وزن شعر صحبت کرد و آنچه خود سروده بود عاری از معانی و مضامین قلبی بود که در عرض هزار سال در اثر تکرار در ادب فارسی به ابتذال کشانده بودند. به‌زودی دوستی با صادق هدایت گل کرد. به هنگام ایجاد مجلهٔ سخن این دو با هم یار و یاور شدند. چند شعر او را از همان زمان یا دوران بعد هرگز فراموش نمی‌کنم:

زاغ را میل کند دل به نشیب

عمر بسیارش از آن گشته نصیب

دیگر این خاصیت مردار است

عمر مردار خوران بسیار است

بزرگترین و باارزش‌ترین خدمت خانلری به فرهنگ ایران که برای ترویج و پرورش فرهنگ ایران اثراتی باقی گذاشته انتشار مجلهٔ سخن است. این مجله نیازی بود که جوانان فریفتهٔ ترقی و تعالی احساس می‌کردند؛ شمار روزافزون دانشجویان و دانشمندان می‌خواستند برای رفع دشواریهای تازه‌ای که همراه پیشرفت علوم و فنون با آن مواجه بودند چاره‌ای بیابند. تحول در شعر و ادب و فرهنگ نیز یک امر لازم بود و در این زمینه مجلهٔ سخن راهگشایی می‌کرد.

برای نخستین بار در یک مجلهٔ فارسی شعر نو و قصه و داستان در دسترس دانشجویان و فارغ‌التحصیلان قرار می‌گرفت که تا آن زمان در مجلاتی مانند بهار و دانشکده مهر سابقه نداشت. صاحبان قلم اوج نثر فارسی را گلستان و تاریخ بیستی می‌دانستند و کسانی را که پا از این خط

چند هفته پیش او را در خانه‌ام در برلن بوسیدم و تصور می‌کردم بار دیگر او را در تهران خواهم دید. به خانوادهٔ آنها بگویند که شریک دردشان هستم و سلام مرا به آنها برسانید.

در سالهای ۱۳۰۹ تا ۱۳۱۵ ما هر روز گرد هم می‌آمدیم، صادق هدایت که نقل مجلس ما بود. و مجتبی مینوی که با امثال فروغی و تقی‌زاده و خلخالی نشست و برخاست می‌کرد. با ما هم دم‌خور بود و مسعود فرزاد که شعر می‌گفت و نمایشنامه‌های شکسپیر را ترجمه می‌کرد و بندهٔ حقیر که با انتشار کتابکی، جوجهٔ از تخم درآمده‌ای بودم و جوای نام.

روزهای خوشی بود. دوستی و وفای و سرخوشی و شور و ستیز و کوشش و تلاش و امید و آرزوی کامیابی ما را تشویق به کار می‌کرد. در آن زمان پروفیسور ریپکا به ایران آمده بود، تا پژوهشهای خود را دربارهٔ نظامی سر و سامان دهد و پیش دانشمندان به تکمیل و تعمیق تحقیقات خود بپردازد. در عین حال می‌خواست با جوانان تازه‌کار هم آشنا شود. به او گفته بودند «ریبه» اسمی بود که فاضلان و ادیبان جاافتاده، امثال سعید نفیسی و نصرالله فلسفی و رشید یاسمی و دیگران به شوخی به ما داده‌اند. در کافهٔ رزنوار جمع می‌شدیم. می‌گفتم می‌خندیدیم، همدیگر را دست می‌انداختیم و آنچه در چپته داشتیم نقل می‌کردیم. دیگران، اسم و رسم‌دارها هم ما را جدی نمی‌گرفتند و مسخره می‌کردند که داریم ادای نویسندگان و گویندگان را درمی‌آوریم.

روزی پروفیسور ریپکا همراه جوانکی که در دانشگاه برای راهنمایی استاد چک، در اختیارش گذاشته بودند به دیدار ما آمد. جوانکی بود

اغراض آنها را هم رعایت کند.

اما خانلری فرهنگی این خصلت را داشت که درک کند سیاست امری گذرا و روزمره است و انسانیت و درستی و همرنگی جاودانی‌ست و این فضایل را نمی‌توان فدای اغراض روز کرد. در دوستی با من و امثال من هرگز خدش‌های وارد نگردد. هر جا که موقعیت می‌یافت حتی در زمانی که ساواک از اسم من مانند جن از بسم‌الله می‌ترسید از ابراز لطف و عنایت کوتاهی نمی‌کرد. در سفری به خاک روسیه در ملاقاتی که با عبدالحمین نوشین دست‌داد این علاقه یا بی‌علاقگی به مقام او را از راه به‌در نبرده بود. نوشین به من نوشت خانلری همان است که بود. همان حرفهایی را می‌زند که می‌زد.

وقتی در مجله‌ای قضاوتی درباره کتاب من کرد که اصلاً و ابداً با واقعیت جور نبود از او دلخور نشدم، به خود گفتم تو بودی چه می‌کردی. در کف شیر نر خونخواره‌ای / غیر تسلیم و رضا کو چاره‌ای.

پس از انقلاب چهار هفته در تهران به سر بردم. دیگر خانلری زمین خورده بود و در زندان بود. تلفنی با عیالش گفتگو کردم و به ایشان دلداری دادم و اظهار ارادت کردم و به او سلام رساندم. در سفر دو ماهه سال بعد در ایران فرصت یافتم فقط از چند دوست ایرانی دیدن کنم. یکی از آنها خانلری بود و ما همدیگر را دیدیم و در آغوش گرفتیم که گویی آب از آب تکان نخورده‌ست و او هنوز هم همراه ما و من بوده است. اینک او نیست. تن او را به خاک سپرده‌اند. گمان نمی‌کنم از خانلری وزیر اسمی برده شود، اما شعله‌ای که او افروخته هنوز روشن است. خدمات خانلری به فرهنگ ایران خاموش نشدنی‌ست.

بیرون می‌گذاشتند به مسخره می‌گرفتند. بحث درباره هنر و هنرمند و موسیقی و نقاشی و آنچه در فرهنگ اروپا در عرض چند صد سال راه تحول را پیموده و در تشکل اجتماع نقشی ایفا کرده و روشنفکران ایران از آن بی‌بهره مانده بودند، برای عاشقان ترقی و تکامل در پیج‌های بود که می‌توانستند ایران آینده خود را در آن تصور کنند. دوره‌های ۲۶ ساله سخن گروهی نویسنده و گوینده و هنرمند پرورنده است که همه آنها مدیون خانلری هستند. تمام تلاش و کوشش او در عرض سی سال مبتنی بر این اصل بود که فرهنگ عقب‌مانده ما را در دوران اختناق و استبداد به مرحله پیشرفت اروپا برساند، و البته متوجه بود که این جهت‌گیری نه‌تنها یک مسأله فرهنگی، در عین حال یک موضوع سیاسی را هم در برمی‌گیرد.

در همان شماره‌های نخستین سخن به یک نکته اشاره می‌کند که به علل سیاسی و اجتماعی مردم ایران از پیشرفت بازمانده‌اند و به این نتیجه می‌رسد که آگاهی از رموز سیاسی و عقاید اجتماعی یکی از احتیاجات جامعه ایران است و باید آنها را از جنبه علمی مورد دقت قرار داد. بر پایه همین اصل مرد فرهنگی تدریجاً به مرد سیاسی تبدیل شد. خوب به خاطر دارم که در همان اوان انتشار مجله سخن همراه خانلری، پیش ملک‌الشعراء بهار که در آن زمان شاه و وزیر از او حرف‌شنوی داشتند رفتیم، با امید این که با استفاده از نفوذ و آبروی او در پیشبرد مجله که درآمد و مخارجش با هم نمی‌خواندند کمکی بگیرد.

بعدها به کمک وزیر دربار و نخست‌وزیر وقت که از دوستان سابق نیاکانش بود به وزارت هم رسید و سپاه دانش را که بعدها دیگری به اسم خود قالب زد روبراه کرد و خواهی نخواهی ناچار گردید

خانم شهنواز اعلامی به همراه نامه خود این دو شعر را برای «ایران‌شناسی» فرستاده‌اند:

دو شعر کوتاه برای ایران

ای ایران!

از باغبان‌تورا طلبیدم،

چندان که گل به باغچه روزگار داشت

به من بخشید.

ای افسوس،

یک موی بوی تو به تن آن همه نبود.

*

بیم دیدار

به کوی یاد تو آن قدر عاشقانه نشستم

که سنگ کوچی به آهنگ عشق کرد ترنم

تمام عمر نشستم در آستانه مهرت

ز یاد برده، تمنی، طلب، خروش تکلم

به درگه تو بمیرم، گرم به پیش بخوانی

بسوخت خرم‌ن شب چون ز صبح دید تبسم

برلن، ژوئن ۱۹۹۴

در آخرین شماره مجله ایران‌شناسی (شرح

حال جالبی تحت عنوان «نامه‌ای از مرحوم دکتر

قاسم غنی به استاد و پیر معظّم و شیخش در مشهد»

به قلم توانای دکتر مهدوی دامغانی چاپ شده بود

که خوانندگان خراسانی را به یاد وطن و بزرگان

آن مرز و بوم انداخت. پیرو نوشتار استاد مهدوی

این‌جانب شرحی از شادروان حسینعلی راشد

خطیب نامور رحمة‌الله علیه به‌خاطر دارم که چون

تاحدی با دکتر شیخ حسن خان عاملی ارتباط دارد

برای استحضار خوانندگان می‌نگارم:

گویا دکتر شیخ حسن خان عاملی طبیب و

جراح معروف آن زمان مشهد اعتقاد خاصی به

مرحوم حاج آخوند ملاعباس تربتی پدر مرحوم راشد داشته و به او ارادت می‌ورزیده است. حاج آخوند ملاعباس مردی بود از دنیا گذشته و ایمان محکمی به خدا و پیغمبر و روز جزا داشت که احتمال خلاف آن حتی در خاطرش نمی‌گذشت، برای هیچ یک از فعالیت‌های دینی پول قبول نمی‌کرد و عاشق خدمت به مردم بود و شب و روز برای هرگونه کاری شرعی و حاجتی که مردم داشتند می‌شتافت. او لباس ساده و کرباسی ده را می‌پوشید و بسیار تمیز و نظیف بود.

یک روز حاج آخوند به خاطر کسالتی با یکی از فرزندان خود به مطب دکتر شیخ حسن خان عاملی می‌رود. اطاق جلو معمولاً اطاق انتظار بود و بیماران در آن می‌نشستند. در اطاق بعد دکتر بیماران را یک به یک می‌پذیرفت. مستخدم دکتر همیشه پشت در نشسته، و در بسته بوده تا آن که یک مریض بیرون آید و مریض نوبت بعدی داخل شود. حاج آخوند در حالی که از پله‌ها بالا می‌رفته و هنوز وارد اطاق انتظار نشده، صدای دکتر شیخ حسن‌خان را می‌شنود که به مستخدم می‌گوید جناب حاج آخوند هستند در را باز کن بیایند تو. خداوند همه آنان را غریق رحمت فرماید.

با احترام

سافرانسيسكو - محمد تقی سبط

از این که مقاله بسیار جامع و جالبی در مجله محترم ایران‌شناسی به قلم آقای مهدوی دامغانی چاپ کرده‌اید که گویای خاطرات بسیاری از سیر تکاملی پزشکی در شهر مشهد است، بسیار سپاسگزارم. از آن‌جا که کلیه آن پزشکان و همکاران را به‌خوبی به‌خاطر دارم و با بسیاری از آنها چه در دانشکده پزشکی مشهد و یا در خارج

هر خانه برای اقامت مراجعه می‌کنند کسی آنها را نمی‌پذیرد، چون مردم خیال می‌کردند آنها مأمورین حکومتی هستند تا این که در یک خانه پس از معرفی که من پزشک هستم و از چنین مأموریتی برمی‌گردم صاحب خانه آنها را می‌پذیرد. در اطاق گرمی با شیر و غذای گرم آن شب را از آنها پذیرایی می‌کند. فردا صبح پدرم با دادن انعامی از آنها قدردانی و تشکر می‌کند اما همراه او، به علت سرمای شدید آن روز را در آنجا می‌ماند و فردا به طرف قوجان حرکت می‌کند و پدرم تنها خود را به مشهد می‌رساند. آن خانواده همه ساله در پائیز که برای زیارت و درمان به مشهد می‌آمدند، پدرم از آنها پذیرایی می‌نمود.

چون جناب آقای دامغانی مفصل از مرحوم شیخ حسن خان عاملی و خدمات ایشان ذکر نموده بودند، و در سالهای آخر کار و زندگی ایشان من در مشهد مشغول طبابت بودم، ذکر این موضوع بیفایده نیست که جمعی از سایر همکاران پزشک به خاطر خدمات ایشان در باشگاه افسران مشهد گردهمایی ترتیب دادیم که جمعی از پزشکان در آن شرکت داشتند. عکسی گرفتیم توأم با عکسی از پدرم تقدیم می‌دارم تا در صورت تمایل در مجله محترم ایران‌شناسی به چاپ برسد. خود این‌جانب پس از فراغت از تحصیل در دانشکده پزشکی تهران، در دانشکده پزشکی مشهد به کار مشغول شدم و همچنین به کار طبابت پرداختم. در ۱۳۳۷ به امریکا برای اخذ تخصص آمدم و پس از فراغت در ۱۳۴۲ به ایران بازگشتم و با همکاری چندتن از پزشکان ابتدا مؤسسه پزشکی تهران کلینیک را در خیابان ویلا و سپس بیمارستان و مؤسسه تهران کلینیک جدید را در خیابان شاه عباس (قائم‌مقام فعلی) بنا نهادیم که همچنان در

از دانشکده همکاری نزدیک داشتم یادآوری بسیار خوبی بود. از این محبت جناب عالی و آقای دامغانی مجدداً تشکر دارم. ضمناً جناب آقای دامغانی ذکری از پدر این‌جانب سید رضا معزی کرده بودند. ایشان سالهای طولانی در شهر مشهد مشغول طبابت بودند. قبل از ۱۳۰۰ تعداد اطباء در مشهد بسیار محدود بود. در مطب همه‌گونه خدمات پزشکی انجام می‌شد. هفته‌ای یک روز، مطب برای بی‌بضاعتها رایگان بود. سایر روزها اگر کسی امکان پرداخت حق ویزیت را نداشت سوآلی نمی‌شد. روزهای چهارشنبه عصر مطب اختصاص به آبله‌کوبی داشت که با مایه‌ای که از صحنه تبیه می‌شد انجام می‌گرفت به‌طور رایگان. از پدرم وقایع فراوانی شنیدم که اجازه می‌خواهم یکی از آنها را ذکر کنم، در اواخر سلطنت احمدشاه در قوجان واقعه‌ای روی می‌دهد (احتمالاً زلزله) به ایشان مأموریت داده می‌شود که در اولین موقع ممکن با وسائل لازم به طرف قوجان حرکت نمایند. در آن زمان تنها وسیله سریع‌السیر موجود گاریهای چاباری (پُست) بود که پس از چند منزل اسب و گاریچی عوض می‌شد و باز به راه خود بدون توقف ادامه می‌داد. زمستان بسیار سختی بوده، با برف و سرمای فوق‌العاده، به هر حال ایشان خود را به قوجان می‌رساند، به درمان مجروحین و بیماران می‌پردازد. پس از فراغت از درمان بیماران پس چند هفته قصد عزیمت به مشهد می‌کند ولی به علت بسته بودن راه و برف فراوان تصمیم می‌گیرد خود با اسب و یک همراه به مشهد برگردد. شب اول را در بین راه پناهگاهی پیدا می‌کنند ولی شب دوم در نزدیکیهای یک آبادی با حمله گرگها روبرو می‌شوند. به‌هر صورت خود را به آبادی می‌رسانند. در آبادی به



سالمایش، بزرگان مشهد، به منظور قدردانی از شیخ حسن خان عاملی بزرگ مروف آن روزگار، مجلسی در دانشگاه افسران مشهد برپا کردند.

در این عکس شیخ حسن خان عاملی، در بین بزرگان مشهد، بر روی صندلی نشسته است.

شاید حتی، در اساس، به کار این گونه بازخوانیهای لازم زبان می‌رساند.

نکتهٔ اولی که دربارهٔ مقاله جلب توجه می‌کند زبان آن است. مراد اشاره به عبارات گاه نامفهوم و اغلب «بارد» آن و معرب‌نویسیهای مکرر نیست که این گونه مسائل را بالمآل باید به حساب سلیقهٔ ادبی و زیبایی‌شناختی نویسندهٔ آن مقاله و نیز دشواری برخی از مباحث آن گذاشت. حیرت‌آورتر از این گونه عبارات، نفس برخورد آقای دباشی با زبان است. در یادداشت شمارهٔ ۲، در توضیح این که چرا به جای استفاده از برابری متعارف برای برخی واژه‌ها، واژه‌هایی نو پرداخته‌اند، می‌نویسند: «اصراری به «صحت» یا «برتری» این انتخابها بر معادلهای دیگر ندارم. این اصطلاحات به زبان و قلم من راحت‌تر می‌نشیند تا بسیاری اصطلاحات دیگر». در پس این تواضع ظاهری، استبدادی سخت زبان‌بار نشسته. اگر قرار باشد هر مقاله‌نویس فارسی‌زبانی اصطلاحات را صرفاً به این اعتبار برگزیند که «به زبان و قلمش» راحت‌تر می‌نشیند و به شجره و نسق و کارآیی واژه‌ها اعتنایی نشان ندهد، حاصل کار چیزی جز هرج و مرج زبان‌شناختی نخواهد بود.

هدف مقالهٔ آقای دباشی، آن‌چنان که از عنوانش برمی‌آید، بررسی «ترتیب کتابت و تهذیب ابواب» گلستان به مثابه نمودی از «عدالت» نزد سعدی است. گرچه مقاله نخست ظاهراً بخشی از میزگردی دربارهٔ مفهوم «عدالت در ادبیات کلاسیک فارسی» بوده، اما آقای دباشی، به عللی که دست کم بر من خواننده روشن نیست، بر آن شده‌اند که از «عدالت» در مفهوم متعارف آن سخن چندان نگویند و نویسند. در عوض، می‌نویسند مرادشان از عدالت «مستند عام‌تر این

خدمت مردم می‌باشد. این‌جانب پس از ۲۹ سال خدمت در مؤسسهٔ تهران کلینیک در سال ۱۳۶۶ به امریکا آمدم و فعلاً نیز در یک مؤسسهٔ دولتی در حوالی سانفرانسیسکو مشغول به کار می‌باشم.

با سیاست فراوان از جناب عالی و جناب آقای مهدوی دامغانی که نام بسیاری از کسانی را که در گذشته‌اند و یا در قید حیاتند زنده و بازگو کردید.

با امید موفقیت برای جناب عالی

کالیفرنیا، تیرماه ۱۳۷۳

دکتر خلیل معزی

یکی از خوانندگان خراسانی ایران‌شناسی دربارهٔ مقالهٔ «نامه‌ای از مرحوم دکتر قاسم غنی به استاد و پیر معظم و...» استاد مهدوی دامغانی نوشته‌اند دکتر شیخ حسن خان عاملی پنج پسر داشت به نامهای: باقر، داراب، ناصر، پرویز، و رضا. در مقالهٔ مورد بحث صفحهٔ ۷۳۹ سطر ۵ و ۶ نام داراب و رضا از قلم افتاده است.

.....

بازخوانی متون قدیمی ادب پارسی در سایه‌روشنهای نوین تحلیل و تأویل متن گامی است لازم و ستودنی، و در عین حال راهی است ناهموار و بالقوه پر از جاه و جاله. مقالهٔ آقای دباشی، «تأملی بر صناعت روایت در گلستان» (ایران‌شناسی، سال ششم، شمارهٔ اول، بهار ۱۳۷۳، ص ۸۸-۱۱۸) قدمی است گرامی در این راه. اما تأملی بر مقالهٔ ایشان، به گمانم، نشان می‌دهد که صناعت روایتش و نیز روش و فرضیاتی که این روایت بر آن مبتنی است چندان کمکی به درک بهتر گلستان و یا شناخت ساخت و پرداخت روایت آن نمی‌کند و

کلمه، یعنی مقولات «توازن» و «تعادل» است، آنچه میان افراط و تفریط قرار می‌گیرد.»

از سویی دیگر، ایشان می‌نویسند که در قراءت گلستان سعدی باید «از زیر سلطه حکومت استبداد متافیزیک معنی» دور شد و «بر مدار جدیدی از تأویل دست بر خاصیت غیر قابل نقصان و ترجمه روایت روایت نهاد.» به‌رغم طمطراق لفظی این عبارت، مرادشان از «متافیزیک معنی» ظاهراً این قول امروزه به نسبت قدیمی‌ست که واژه‌ها معنای مطلق ندارند و معنایشان را باید در چهارچوب متن (و متن تاریخی تفسیر یا ظهورشان) شناخت. اما ایشان از این قول بدیهی به این استنتاج بعید می‌رسند که در دیباجة گلستان «کلام با خودآگاهی تمام به خودنمایی می‌پردازد و هر جنبه دیگر کلامی، حتی «معنی» را مجال حضور نمی‌دهد.» به گمان آقای دباشی تنها «با تخریب متافیزیک معنی‌ست که می‌توان به زیبایی‌شناختی روایی راه یافت.» اما به گمان من مقاله ایشان نه «متافیزیک معنی» را تخریب می‌کند و نه گرهی جدی از کار ارجح‌شناسی زیبایی‌روایی گلستان می‌گشاید.

اولاً، مگر کاربرد مفاهیمی چون «عدالت»، «تعادل»، «افراط» و «تفریط» و نیز عباراتی چون «کلامیت کلام، روایت روایت، گویایی گویش» همه در حکم خودنمایی مفردات معنایی نیست. مطلق انگاشتن «روایت روایت»، و کسوف کامل معنی، آن‌چنان که به گمانم نتیجه اجتناب‌ناپذیر روش توصیه شده در مقاله آقای دباشی‌ست، کار تأویل متون را به چنان هرج و مرجی دچار می‌کند که مثلاً خواننده‌ای می‌تواند، با استناد به روش آقای دباشی، به این استنتاج برسد که در مقاله ایشان هم هیچ «معنایی» مجال حضور پیدا نکرده است.

اگر در دیباجة گلستان «معنی»، آن‌چنان که آقای دباشی ادعا می‌کند، مجال حضور ندارد، چرا نمی‌توان ادعا کرد که مثلاً مراد پیامبرانه آن دیباجة «تخریب متافیزیک» مقاله آقای دباشی‌ست. آیا تنها با تکیه بر مفردات معنایی — که همه بی‌شک آغشته به تاریخ آن زمان و این زمان‌اند — نیست که می‌توان یک یا همه این استنتاجها را ناروا شمرد؟ به عبارت دیگر، آنان که به سیاق آقای دباشی، بر «کلیت روایت روایت» چنین تأکیدی یکسویه دارند با این تضاد آشکارا روبرو هستند که تنها با استمداد از مفردات معنایی می‌توانند نظریات خود را بازگو کنند.

به علاوه، «زیبایی‌شناختی روایت» به هیچ روی به این معنی نیست که مفردات معنایی در آن روایت مجالی برای حضور ندارد. همان طور که روایت در کتاب مستند یادداشت شماره ۲ مقاله خود آقای دباشی نشان داده، زیبایی‌شناسی روایت و شگردهای روایی هر متن بخشی از «معنایی» آن روایت است. در واقع زیبایی‌شناسی روایت تنها زمانی چیزی جز لغاظی و کلی‌گویی می‌شود که در تحلیل و تأویل خود از متن، شگردهای روایی را نه صرفاً در کلیت متن که در یک یک عبارات و بخشها و در انتخاب یک یک کلمات برسد و آن‌گاه با تکیه بر چنین بررسیهایی، به استنتاجهایی در باب ساخت کلی روایت برسد. جای چنین بررسیهایی در مقاله آقای دباشی سخت خالی‌ست، انگار این جای خالی در مقاله با یادداشتهای مفصلی پر شده که گاه ربطی اندک به متن دارند و بیشتر باید در حکم تعارف و تجمل‌پرستی تحقیقاتی‌شان شمرد.

از سویی دیگر، این حکم آقای دباشی که «کلیت روایی روایت کلیتی غیر قابل نقصان به

ثنوت‌های معمول و حاکم از قبیل ذات و صفات، اصل و فرع، ظرف و مظروف یا مبتدا و خبر است» حکمی‌ست در عمل ناشدنی. صرف رابطه خود مقاله آقای دباشی با گلستان، نوع تسلیم اجتناب‌ناپذیر به ثنوت‌های معمول میان راوی و مروی، متن و منتقد است. در واقع درست به‌خاطر همین اجتناب‌ناپذیری این ثنوت‌هاست که هر تحلیل و تأویلی از سعدی، یا از هر متن دیگر، به نوعی روایت بدل می‌شود. در عین حال، خود مقاله آقای دباشی هم پر از «ثنوت‌هایی» چون رابطه دیباچه و متن، عنوان هر باب و متن آن است. مهمتر از همه این که به گمانم تأکید یکسویه آقای دباشی بر «کلیت روایی روایت» سبب شده که ایشان به جزئیات روایت عنایتی درخور نشان ندهند و حتی وقتی به این جزئیات توجه می‌کنند، استنباط‌هاشان عجولانه جلوه می‌کند. مثلاً: درباره باب اول گلستان می‌نویسند: «باب اول گلستان به ضرورت در سیرت پادشاهان است. فرهنگ سیاسی سعدی، در دخولی (نا) خودآگاه به سیاق روایی او، محل و شروع و حرکت روایت گلستان است — سعدی ضرورتاً از «سیرت پادشاهان» می‌آغازد چرا که کلام ملوک ملوک کلام است... اولویت زیبایی‌شناختی روایت شروع گلستان را از باب بهترین کلام می‌بیند در فرهنگی که بهترین را معادل پادشاهان می‌داند.»

اولاً، مگر تأویل «معانی» باب اول به «کلام ملوک ملوک کلام» نوعی تکریم و تسلیم «(نا) خودآگاه» آقای دباشی در برابر «استبداد متافیزیک معنی» نیست. به علاوه، قراءت آقای دباشی از باب اول به گمانم سخت سطحی‌ست. می‌توان با تأملی دیگر در این باب، و عنایت ویژه به «روایت روایت» آن، و توجه به شگردهای

روایی و مفردات معانی‌اش به نتیجه‌ای درست خلاف نتیجه‌گیری آقای دباشی رسید و ادعا کرد که در باب «در سیرت پادشاهان»، کلام ملوک به هیچ روی ملوک کلام نیست. خلاف آن است. می‌توان ادعا کرد که این باب در واقع نوعی نقد تلویحی از کلام ملوک است. مگر در همین باب نیست که اشاراتی به این مضمون می‌یابیم که از «تلون پادشاهان برحذر باید بود». مگر داستان‌هایی از جنس حکایت آن درویش مستجاب‌الدعوه نمی‌خوانیم که دعای خیرش برای حجاج این بود که «خدا یا جانش بستان»، به گمانم اگر بخواهیم به سیاق آقای دباشی، باب اول گلستان را بازتاب «فرهنگ سیاسی» سعدی بدانیم — که البته روشی ناکامل است و با قول خود آقای دباشی درباره «غیر قابل نقصان» بودن کلیت روایت تضاد دارد — باید به جای احکام کلی چون «کلام ملوک، و ملوک کلام» به شگردهای روایی و روندهای زبانی سعدی عنایت کنیم.

در یک کلام، آقای دباشی در تلاش خود برای برحذر کردن خوانندگان سعدی از دام «اعتقاد نسنجیده و نیازموده به اولویت و ارجحیت «معنویت» و «سیرت»، یعنی دامی که به ادعاشان «اکثر قریب به اتفاق نقد ادبی فارسی» به آن دچار بوده، خود به دام دیگر و شاید خطرناکتری افتاده‌اند. به رغم ادعای «تخریب متافیزیک معنی» به استبداد متافیزیک معانی خاص خود تکیه زده‌اند و با روشی از درون ناساز و ناسازگار، به صدور احکامی کلی درباره «کلیت روایت روایت» بسنده کرده‌اند و در این میان یکی از مهمترین اندرزنامه‌های تاریخ ادب کلاسیک پارسی را به «اعلامیه اولویت، تمامیت و یگانگی زیباشناختی کلام» و «براعت استهلال آن» (؟) تقلیل

ثنوت‌های معمول و حاکم از قبیل ذات و صفات، اصل و فرع، ظرف و مظروف یا مبتدا و خبر است» حکمی‌ست در عمل ناشدنی. صرف رابطه خود مقاله آقای دباشی با گلستان، نوع تسلیم اجتناب‌ناپذیر به ثنوت‌های معمول میان راوی و مروی، متن و منتقد است. در واقع درست به‌خاطر همین اجتناب‌ناپذیری این ثنوت‌هاست که هر تحلیل و تأویلی از سعدی، یا از هر متن دیگر، به نوعی روایت بدل می‌شود. در عین حال، خود مقاله آقای دباشی هم پر از «ثنوت‌هایی» چون رابطه دیباچه و متن، عنوان هر باب و متن آن است.

مهمتر از همه این که به گمانم تأکید یکسویه آقای دباشی بر «کلیت روایی روایت» سبب شده که ایشان به جزئیات روایت عنایتی درخور نشان ندهند و حتی وقتی به این جزئیات توجه می‌کنند، استنباط‌هاشان عجولانه جلوه می‌کند. مثلاً: درباره باب اول گلستان می‌نویسند: «باب اول گلستان به ضرورت در سیرت پادشاهان است. فرهنگ سیاسی سعدی، در دخولی (نا) خودآگاه به سیاق روایی او، محل و شروع و حرکت روایت گلستان است — سعدی ضرورتاً از «سیرت پادشاهان» می‌آغازد چرا که کلام ملوک ملوک کلام است... اولویت زیبایی‌شناختی روایت شروع گلستان را از باب بهترین کلام می‌بیند در فرهنگی که بهترین را معادل پادشاهان می‌داند.»

اولاً، مگر تأویل «معانی» باب اول به «کلام ملوک ملوک کلام» نوعی تکریم و تسلیم «(نا) خودآگاه» آقای دباشی در برابر «استبداد متافیزیک معنی» نیست. به علاوه، قراءت آقای دباشی از باب اول به گمانم سخت سطحی‌ست. می‌توان با تأملی دیگر در این باب، و عنایت ویژه به «روایت روایت» آن، و توجه به شگردهای

داده‌اند.

با عرض ارادت، حسین غیائی

کالیفرنیا، ۵ مرداد ۱۳۷۳

*

بر طبق معمولِ مجله ایران‌شناسی، رونوشت نامه‌های آقایان عباس میلانی و حسین غیائی برای آقای حمید دباشی فرستاده شد. ایشان در پاسخ تلفنی اعلام داشتند:

«از جواب دادن به نامه‌هایی از این قبیل معذورند، و قضاوت درباره مقاله «تأملی بر صنعت روایت در «گلستان»: ترتیب کتابت و تهذیب ابواب به مثابه نمودی از «عدالت» نزد سعدی» (ایران‌شناسی، سال ۶، شماره ۱، بهار ۱۳۷۳، ص ۸۸-۱۱۷) را که مبتنی بر موقلاتی تخصصی‌ست، و این نامه‌ها را، با خوانندگان محترم مجله ایران‌شناسی می‌دانند.»

مجله ایران‌شناسی

... به امریکا آمدم، اما فرصت سفر به واشنگتن و دیدار جناب عالی فراهم نشد. به قول قائم مقام باقی عمر ایستاده‌ام به غرامت... مقاله مربوط به دکتر شریعتی بیانگر واقع‌نگاری و «پاک نویسی» که بی‌غرض‌نویسی جناب عالی باشد بسیار جالب بود و آگاه‌کننده. اگر همه رقم‌زنانمان این چنین رقم بزنند خاصه در مسائل اجتماعی و سیاسی نه کاغذ حرام می‌شود و نه وقت خواننده. متأسفانه اکثراً چنین نیست. حبّ و بغض در قلمرو «قلمزنی» آفت است و امثال شما فاضلان با فضیلت باید که دفع چنین آفتی را بفرمایند.

ارادتمند، عزت‌الله همایونفر

۲۸ اوت ۱۹۹۴

عباس میلانی

گروه علوم سیاسی و تاریخ، کالج نتردام،

بلمانت، کالیفرنیا، ۱۵ ژوئن ۹۴

مجله ایران‌شناسی، شماره ۱، بهار ۱۳۷۳ عزّ وصول بخشید و از مطالعه قسمت‌های مختلف آن بخصوص «سفرنامه شام»، و «یادداشت» آقای دکتر یارشاطر، «عدالت از نظر نظامی گنجوی» و «معرفی دستنویسهای عبید زاکانی» حقیقه لذت بردم تا این که به مقاله آقای حمید دباشی رسیدم که موضوع آن «تأمل بر صنعت و روایت در گلستان» است. با مطالعه هرچه بیشتر مقاله کمتر چیزی دستگیرم شد. از دوستان دیگر استفسار کردم آنان هم اظهار ناامیدی می‌کردند و می‌گفتند ما هم چیزی از این جملات و کلمات و لغات نفهمیدیم. بالاخره یکی از دوستان اظهار داشت فلائی مثل این که من و تو سواد نداریم و فارسی درست نمی‌دانیم. چون اظهارات این دوست برای من مشکلی ایجاد کرد اجباراً مزاحم شما شدم و برای مرور جناب عالی که مسؤول این مجله هستید قسمتی از آن مقاله را نقل می‌کنم: «کلیت روایی روایت کلیتی غیر قابل نقصان به ثنوت‌های معمول و حاکم از قبیل ذات و صفات، اصل و فرع، ظرف و مظلوف و یا مبتدا و خبر است الی آخر» (ص ۹۷). فارسی ایشان از فارسی چند صد سال پیش یعنی از تاریخ و صف‌ودره نادری ثقیل‌تر است. امیدوارم که اسائه ادب نکرده باشم. غرض از تحریر این نامه آن است که به نویسندگان بفرمایید به قول یعقوب لیث به زبانی بنویسند که [حداقل یک درصد] فارسی زبانان آن را فهم کنند...

توضیح

نامه شما در مجله چاپ خواهد شد. ولی او پیش از آن که مجله ایران‌شناسی منتشر شود، رونوشت نامه خود را حداقل برای عده‌ای که در پیشگفتار و سپاسداری کتاب معایب الرجال از آنان سپاسگزاری کرده بود، فرستاد. دو تن از دریافت‌کنندگان این نامه، به خانم نجم‌آبادی جواب دادند. آقای احمد مهدوی دامغانی در پاسخ خود به وی نوشت که پنجاه و سه مورد اغلاط شما را در نسخه پیش از چاپ معایب الرجال تصحیح کرده‌ام، و آقای محمود امیدسالار در پاسخ به خانم نجم‌آبادی نوشت وقتی پیش‌نویس کتاب معایب الرجال را برای اظهار نظر من فرستادید، متوجه شدم که شما الفبای ویراستاری را نیز نمی‌دانید... آقایان مهدوی دامغانی و امیدسالار رونوشت نامه‌های خود را خطاب به خانم نجم‌آبادی به مجله ایران‌شناسی فرستادند. متن هر چهار نامه مذکور در مجله ایران‌شناسی (سال ۵، ش ۳، پائیز ۱۳۷۲، ص ۶۹۰-۶۹۸) چاپ شد. گمان می‌رفت که با چاپ نامه خانم افسانه نجم‌آبادی و آقای محمد توکلی طرقي ماجرا پایان می‌یابد، ولی خانم ویراستار طی نامه مورخ ۲ نوامبر ۱۹۹۳ به MESA Ethics Committee و طی نامه مورخ ۹ فوریه ۱۹۹۴ به مدیر عامل MESA از جلال متینی شکایت برد. از این موضوع اساسی بگذریم که MESA و سازمانهایی نظیر آن به هیچ وجه صلاحیت رسیدگی به چنین مسائلی را ندارند، ولی مجله ایران‌شناسی به احترام این مؤسسه علمی، طی یک سال گذشته به نامه‌های آن سازمان جواب داده است.

ماجرا از این قرار است که ویراستار در «پیشگفتار» و «سپاسداری» کتاب معایب الرجال نوشته است: «سپاس من از استادان و همکارانی که

کتاب معایب الرجال نوشته بی‌بی‌خانم استرآبادی، ویراسته خانم افسانه نجم‌آبادی در بخش «نقد و بررسی کتاب» این مجله (سال ۵، ش ۲، تابستان ۱۳۷۲، ص ۴۳۶-۴۴۲) به توسط بنده مورد بررسی قرار گرفت و محاسن و نقائص آن بالحنی محترمانه که شیوه عمومی ایران‌شناسی ست ذکر گردید.

خانم نجم‌آبادی این «نقد» را نپسندید و طی نامه مورخ ۱۱ آبان ۱۳۷۲ به مسئول بخش نقد و بررسی کتاب مجله و نویسنده نقد نوشت که در آن مقاله، صلاحیت علمی و تواناییهایم در ویراستاری کتاب مورد تردید قرار گرفته و به من توهین شده است، تنها بدین سبب که زنی به ویراستاری کتاب پرداخته است، در حالی که اگر ویراستار کتاب به جای «افسانه نجم‌آبادی»، «جلال نجم‌آبادی» می‌بود، مورد ایراد قرار نمی‌گرفت. خانم نجم‌آبادی فراموش کرده بود که در همین مجله ایران‌شناسی، کتاب خاطرات علم به ویراستاری آقای علیقنی عالیخانی وزیر سرشناس رژیم پیشین ایران نیز به توسط جلال متینی در کمال دقت مورد بررسی قرار گرفته بود و محاسن و کاستیهای آن ذکر گردیده بود، در حالی که ویراستارش «افسانه عالیخانی» نبود! زیرا در کارهای علمی، تعصب قبیله‌ای و قومی و نژادی و زن و مرد بودن و امثال آن جایی ندارد. سپس آقای محمد توکلی طرقي به‌عنوان همکار «نگرش و نگارش» سی خانم نجم‌آبادی - نه یار و یاور و همکار وی در ویراستاری کتاب - نامه‌ای موهن درباره نقد کتاب مورد بحث به مجله نوشت. مجله ایران‌شناسی، پس از وصول نامه خانم نجم‌آبادی طی نامه مورخ ۱۰ نوامبر ۱۹۹۳ به‌وی پاسخ داد که

از راهنمایی آنان در ویرایش متن و آماده‌سازی پی‌نوشت‌های توضیحی بسیار بهره برده‌ام: عباس امانت، محمود امیدسالار، محمد توکلی طرقي، احمد کریمی حکاک، ری متحده، محمد جعفر محبوب، احمد مهدوی دامغانی و محسن مهدی».

بنده در مقاله خود عطف به عبارت فوق‌الذکر نوشته‌بودم: «... تاکنون در ویراستاری متون ادبی و غیره رسم بر این جاری بوده است که ویراستار هر مطلبی را که از شخصی نقل می‌کند، آن را با ذکر نام وی می‌آورد تا رعایت امانت شده باشد...» و در پایان همان پاراگراف افزوده بودم که «... اگر این نظر درست باشد، آیا بهتر نیست که ویراستار محترم در چاپ دوم کتاب بدین شیوه عمل بفرمایند...» خانم نجم‌آبادی این عبارت را در نامه ۲ نوامبر ۱۹۹۳ خود خطاب به کمیته چنین ترجمه کرده است که به هیچ وجه با متن فارسی آن برابر نیست:

مورد بحث. خانم هاگوبیان در نامه مورخ ۲۹ اوت ۱۹۹۴ خود به من پیشنهاد کردند برای این که پرونده این موضوع — پس از مدتی قریب یک سال — بسته شود، تنها پاراگرافهای سوم و چهارم نامه‌ام را در مجله چاپ کنم و از چاپ پاراگراف ششم آن (موضوع اظهار نظر کتبی آقایان احمد مهدوی دامغانی و محمود امیدسالار) خودداری نمایم. بدین جهت است که در این جا تنها به چاپ پاراگرافهای سوم و چهارم نامه مورخ ۲۲ اوت ۱۹۹۴ خود خطاب به مسئول محترم MESA Ethics Committee می‌پردازم:

"In my review, two points have been criticized:

1- "The editor has used great effort, and succeeded to offer a

... تاکنون در ویراستاری متون ادبی و غیره رسم بر این جاری بوده است که ویراستار هر مطلبی را که از شخصی نقل می‌کند، آن را با ذکر نام وی می‌آورد تا رعایت امانت شده باشد...» و در پایان همان پاراگراف افزوده بودم که «... اگر این نظر درست باشد، آیا بهتر نیست که ویراستار محترم در چاپ دوم کتاب بدین شیوه عمل بفرمایند...» خانم نجم‌آبادی این عبارت را در نامه ۲ نوامبر ۱۹۹۳ خود خطاب به کمیته چنین ترجمه کرده است که به هیچ وجه با متن فارسی آن برابر نیست:

"... It implies that I have dishonestly used other author's material without proper acknowledgement..."

و آن‌گاه خانم نجم‌آبادی از مسئولان MESA خواسته بود که جلال متینی باید از من عذرخواهی بکند، که البته هرگز چنین عملی ولو به صورت شفاهی انجام نپذیرفته است.

به نظر من حداقل «راهنمایی» افراد صاحب‌نظر به ویراستار هر کتابی (از جمله خانم نجم‌آبادی که به بهره بردن از این «راهنمایی»ها اعتراف کرده)، آن است که فی‌المثل به او بگویند فلان کتاب یا مقاله را هم در این زمینه مطالعه کن، این مطلبی که نوشته‌ای نادرست است، مطلب را کوتاه کن، یا توضیح بیشتر لازم است، اعراب این

ance from others, because using old Arabic texts is within the competence of experts who have spent many years studying them. This remark notwithstanding, I did not accuse Dr. Najmabadi of plagiarism. I rather added, "If this opinion is correct, wouldn't it be advisable for the honored editor to act accordingly in the second edition?" My sentence, as you see, is conditional, meaning that the editor should acknowledge separately every annotation if she has received help for it from those individuals."

* * *

... ضمن عرض سلام و تجدید مراتب مودت،
در پیرو مقاله «تاریخ‌های ادبیات عربی» مندرجه
در شماره ۲ سال ششم آن مجله گرامی زحمت
می‌دهد: دوست فاضل بنده آقای دکتر حمید دباشی
حفظه‌الله تعالی متذکرم ساختند که تاریخ ادبیات
عربی را که جناب دکتر عبدالمحمد آیتی ترجمه
کرده‌اند تألیف استاد حنا فاخوری‌ست که بنده
سهواً مؤلف آن را استاد دکتر عمر فروخ پنداشته
بودم. موجب امتنان مخلص خواهد بود که این
توضیح را امر به درج فرمایید.

ارادتمند، احمد مهدوی دامغانی

کمبریج، ۴ آذر ۱۳۷۳

critical edition of this book, in every respect similar to the weighty, old texts of history and literature. For this effort she deserves our gratitude." (*Iranshenasi* 5/438)

2- "In her introduction, Dr. Najmabadi has thanked eight scholars for their help, saying: 'In editing the text and preparing the explanatory annotations I have greatly benefited from their guidance (rahnamai)'" (*Iranshenasi*, 5/440)

"Professors Mohsin Mahdi, Mohammad Djafar Mahdjoub, and Ahmad Mahdavi Damghani, who are professors of Arabic and Persian Literature and Islamic Philosophy, are among the eight scholars who have helped her. My understanding from the above mentioned acknowledgement was this that through the help of these scholars she has been able to make use of old Arabic texts and write her annotations. Consequently I remarked in my review that, according to an established tradition among scholars, the editor ought to have acknowledged every single case where she has received help and guid-

ماهنامه



از انتشارات بنیاد فرهنگی پر

هیأت تحریریه:

علی سجادی، حسین مشاری، بیژن نامور
نقد و بررسی کتاب، زیر نظر: کوروش همایون پور
شعر، زیر نظر: رؤیا حکاکیان
اخبار فرهنگی، زیر نظر: کتایون

چاپ: امیر منوی

ماهنامه پر از آغاز سال ۱۹۸۵ تا کنون
هر ماه، بدون وقفه و بهنگام منتشر شده است

«انتشار پر تلاشی است بخاطر: ایجاد فضایی مناسب برای طرح، بحث و روشن کردن مفاهیم استقلال، آزادی، و عدالت اجتماعی (مفاهیمی که کج اندیشی درباره آنها باعث این همه کشمکشهای سیاسی و مرامی و قومی شده است) و کوشش برای تبدیل این مفاهیم به باورهای استوار فرهنگی.»

Par Monthly Journal

P.O.Box 703

Falls Church, Virginia 22040

Tel.: 703/533-1727

بهای اشتراک:

ایالات متحده: یکساله ۲۵ دلار امریکایی

خارج از ایالات متحده: یکساله ۳۲ دلار امریکایی

from that of the Egyptian Mamluks, Timur called himself a friend of Ali and his House. Because of this orientation, all of the important social movements of the period had a Shii-Sufi patina. Among these movements was the Horufi sect. In the 14th century, a sect came into being which believed in the sanctity of the "Word" and the mystery of the "letter." In the beginning, the sect was persecuted. The belief in scriptural mysteries was manifested in an attempt to "interpret" words esoterically by means of calculating the numerical values of their letters.

Fazlollāh Astarābādi, the sect's founder, claimed that the inner and true meanings of the letters and words of the Qoran had been revealed to him. Since this new "revelation" began with his appearance, he declared the end of the religion based on the revelation of the prophet Mohammad. He believed that all names and their referents to be manifest through the 32 letters of the Arabic-Persian alphabet. Therefore to comprehend these letters is to understand God, man, and the world of existential reality.

The author of the article then surveys what others have written about the Horufis from several points of view and then speaks of the sect's survival and spread. He concludes that most studies of the Horufis concentrate on the chronological and etymological aspects of their doctrines, while the sect's social and philosophical dimensions are ignored. He also outlines the problems that confront Horufi scholars and adds that the Horufis left many prose and verse works behind in Persian and Turkish. He divides the sources and materials for the study of Horufism into four categories: 1) Specific primary sources attributed to Astarābādi and his successors; 2) more general primary sources contemporary with the sect; 3) "Secondary sources": Literary biography and other books that make reference to the Horufism; and 4) "general sources:" historical sources from the 14th and 15th centuries that deal with the social and political conditions of the time. The author then goes on to detail the sources under each heading. The first part of the article is published in this issue of the journal.

The Travelogue of Áshikâgâ Átsuujî

Hashem Rajabzadeh

Áshikâgâ átsuujî (1901-1983) was an important Japanese Iranologist who wrote works on ancient Iranian practices and customs and a history of Iranian kingship . In 1988 a Festschrift dedicated to him was published in three volumes. The first volume contains a travelogue of his trip to Iran taken in 1934-35 when he attended the Ferdowsi millennial celebration and when his Persian was weak. During this trip two famous Iranists, Henri Massé and A. Christensen, were his companions. The travelogue contains his impressions of the people, lands, and buildings he encountered. While he was in Tehran , he studied Middle Persian with Rezāzādeh Shafaq who renamed him "Āsheq-āqā " to make his name more familiar to Persian speakers.

In 1965 he returned to Iran and witnessed the changes that had taken place there during the intervening thirty years. In an article on Asia and modernism, he contrasts Iran with Japan in their different approaches to modernity. In Iran he saw a country where religion and science are at odds and where many years will have to pass before the people of Iran will be able to accommodate the new sciences to their traditional lives. Before the process of true modernization can take pace, he felt, the doctrinal roadblocks to innovation must be addressed and compromises must be found.

The Horufi Movement: A Study of the Sources and New Research

Ali Mirfetrus

Before discussing sources, both old and new, related to this movement, the author states that in addition to the political influence of the Horufis, Timur (1368 - 1404) also changed the social and religious character of Iran. The influence of Timur, was notable in the area of Sufism, which was of particular interest to Timur, and in Shiism. Though he himself was a Hanifite Sunni, to distinguish his state

Hāfēz's poetic theorizing. In his discussion he points to two basic practices found in ancient Greek mathematics: 1) the idea of arriving at truth by using a series of theorems which follow from certain logical axioms the truth of which cannot be proven but which are intuitively obvious and; 2) the study of ideal forms which correspond to existing realities in the way that, for example, a triangle corresponds to certain objects which are nearly triangular in shape.

The author points out that it is rare among Persian poets to find generalities, but in the poetry of Hāfēz, the generalizations reach the level of an almost mathematical abstraction. Like the pure forms of mathematics, they have an existence which transcends the mind of any one man but remain understandable to all men. The mathematical principles of precision, symmetry, elegance and above all, a firm foundation in experience are all at work in the poetry of Hāfēz, especially the last, for the poet never strayed far from experience. According to the author, interpreting Hāfēz requires penetrating the view of concrete language to reach the abstractions behind it.

The author says that in recent years most experts on Hāfēz have concluded that the poet had his own school called *rendi*. He then gives the various definitions of this term which have been suggested by the experts. He believes that no one school of interpretation is sufficient to understand Hafez. The poetry of Hāfēz is too complicated to be contained in any one school of thought. According to the author, Hāfēz, in his school of *rendi*, embraces many different schools of thought just as mathematicians, in mathematics, embrace many mathematical theories. In mathematics, two separate theories, each consistent within itself, might contradict each other just as Euclidean and Elliptic Geometries do. In the poetry of Hāfēz also, we find contradictory systems, each system being consistent within itself. A good example would be the frequent change in outlook from determinism to self-determinism or vice versa. The author believes that the contradictory results of the analysis of Hāfēz's poetry stem from efforts that are based on this school or that. This is as absurd as an attempt to analyze all of mathematics using the axioms of one theory, say, Euclidean Geometry. In the author's opinion, the most important step in comprehending the school of *rendi* is to identify its various systems of thought and discover the axioms on which each system is based.

Mahdjoub divides Zākāni's works into two basic categories; the serious and non-serious. The serious writing consists of verse in various forms: 41 panegyric odes; 4 stanzaic poem; 39 lyrical poems; 28 fragments of poems which contain references to the poet's life; 58 quatrains; and long poems, the most important of which is the *Oshshāq-nāmeḥ* (Book of Lovers). The last is a weak work hardly comparable to the great romantic epics of Nezāmi or even of Amir Khosrow. The only serious prose work is perhaps Zākāni's first attempt at writing, the *Navāder al-Amsāl*, a collection of aphorisms in Arabic which is wholly derivative.

The author divides the non-serious works into those which are undoubtedly Zākāni's and those which are of doubtful attribution and which appear in relatively recent manuscripts of Zākāni's works. Among the spurious works Mahdjoub identifies the famous mock-epic "Mouse and Cat" and the anti-horoscopes *Fālnāmeḥ-ye Toyur*, *Fālnāmeḥ-ye Vohush*, and *Fālnāmeḥ-ye Boruj*. In the next installment of his series of articles, the author will discuss the meaning and value of Zākāni's works.

Mathematical Outlook in the Poetry of Hāfez

Saeed Ghahramani

Ghahramani, who is professor of mathematics at Towson State University and the Whiting Engineering School of The Johns Hopkins University, writes that one of the characteristics of Hāfez's poetry is that it is susceptible to many interpretations. For this reason those belonging to various intellectual, ideological, and philosophical schools see the poet as sympathetic to their way of thinking. He adds that in order to recognize the various intellectual and artistic dimensions of Hāfez's poetry, like any other phenomena, we must never for a moment lose sight of scientific methods. He also reminds readers that although he does not know to what extent the poet was familiar with mathematics, Hāfez, he writes, has followed the same path as a mathematician does when he wants to fashion a theory. Hāfez followed this methodology in his creation of a theory of *rendi* or "bohemianism." The author's purpose in writing this article is to show the correspondence between mathematical theorizing and

our aims by means of destroying the national identities of the peoples of the south [Iran, Afghanistan, and Turkey]. In any way possible we must get to the warm waters, sweet fruits, large sources of food and raw materials that await us there." Zhirinovski stressed the necessity of war in carrying out his policies. In his remarks he also referred to Iranians as "barbarians" and added that after the destruction of the southern nations, "We will turn to the spread of our great civilization and culture" (!?)

To those who say that Zhirinovski should not be taken seriously because he is an extremist, etc., the author responds that his remarks clearly manifest traditional Russian imperialism vis-à-vis Iran. Zhirinovski does not use diplomatic language to express this doctrine. The author of the article treats his main topic under the following headings: 1) The role of the western nations in "de-Iranification"; 2) Less well-known Russian incursions into Iranian territory (a reference to 5 invasions that took place between the 9th and the 12th centuries along the Caspian littoral and in Azarbaijan and Aran); 3) Invasions that took place after the establishment of diplomatic relations between the two countries (from the time of Shah Abbās I until the Soviets); and 4) incursions carried out by the former Soviet Union.

The author then reminds his readers that though Zhirinovski's words are not taken seriously by many, he expresses a foreign policy that is consistent with what leaders of Russia have been saying since the founding of the state in 800. Since its foundation, Russia has expanded to occupy large parts of Asia including the Caucasus, Transoxiana, and parts of Khorasan, all territories that had belonged to Iran. Zhirinovski's speech, then, should be a warning to the leaders of Iran and to all Iranians that, though the Soviet Union is no more, the historical tendency of Russia to gobble up territory is alive and well.

A Study of the Works of Obayd-e Zākāni

Mohammad Djafar Mahdjoub

In previous articles in *Iranshenasi*, the author examined the manuscripts of Zākāni's works. In this article the Mahdjoub studies the contents of the writings of one of Persian literature's greatest satirists. He is preparing an edition of Zākāni's complete works after years of study.

Abstracts of Persian Articles

The Bear and the Honeycombs*

Jalal Matini

The lead article of this issue of *Iranshenasi* is devoted to a study of the inimical political relations between Iran and Russia from the ninth century until the dissolution of the Soviet Union. The author has used a recent interview with Vladimir Zhirinovski, leader of the Democratic Party, published in the London-based Arabic language daily *al-Hayāt* as a pretext for raising the issue of Russia's imperialistic policies toward Iran during several periods in their bilateral relations: 1) prior to the founding of the Romanov Dynasty; 2) The three centuries of Romanov rule; and 3) Under the seventy - year rule of the Soviet Union.

Among the things Zhirinovski said in the interview were: "In Asia we are not interested in Japan, China, and India (meaning the countries of the sub-continent), nor are we concerned with Israel, Jordan, Syria, and Iraq; however our interests in Afghanistan, Iran, and Turkey make these countries like tender morsels that belong to us and that we must swallow. " To carry out this territorial ingestion, he said, "Let us allow the Azeris, the Armenians, the Tajiks, the Kurds, and the Abkhazians fight among themselves. Let the Afghans tear one another apart... Let the thirty million Kurds rise up against the oppression of Iran and Turkey. We won't kill anyone. Of course tens of millions of Kurds and Turks will die... We must realize

* All translations are by Paul Sprachman

THE ENCYCLOPÆDIA IRANICA

With six volumes already published and a dozen more to come, *The Encyclopaedia Iranica* has already established itself as the finest and most comprehensive general reference work on the Iranian world.

From the great Iranian philosophers and poets to the plants and animals of the Iranian plateau, from the ancient Iranian kingdoms of western China to the economies of modern Iran and Afghanistan, *The Encyclopaedia Iranica* draws on the knowledge of hundreds of scholars all over the world to treat its subjects with unparalleled breadth and precision. It is essential for libraries, scholars, and individuals interested in the Iranian cultural heritage.

The Encyclopaedia Iranica is a major project of Columbia University's Center for Iranian Studies and is supported by the National Endowment for the Humanities and the generous donations of a number of individuals and public and private institutions.

The Encyclopaedia Iranica is published by Mazda Publishers, a leading publisher of scholarly books about Iran and the Middle East.

Volumes Published To Date

Volume I: 1026 pages: \$285.00

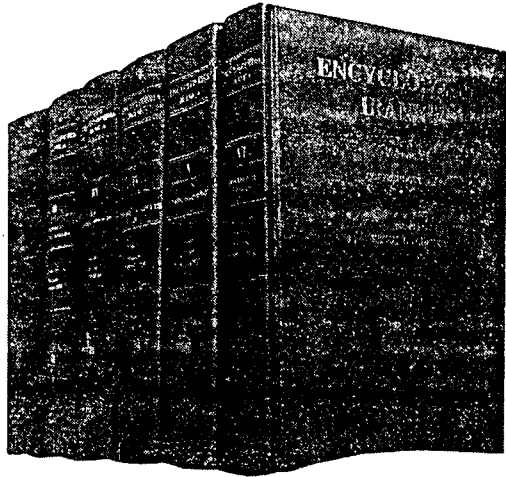
Volume II: 912 pages: \$285.00

Volume III: 912 pages: \$285.00

Volume IV: 912 pages: \$285.00

Volume V: 912 pages: \$285.00

Volume VI: 704 pages: \$195.00



ACT NOW!

Order *Encyclopaedia Iranica* for your home, office, or library today.

How To Order:

Please contact the publisher directly

MAZDA PUBLISHERS

Dept. M

P.O. Box 2603

Costa Mesa, California 92626 U.S.A.

Tel.: (714)751-5252

Fax: (714)751-4805



انتشارات مزدا

Contents

Iranshenasi

Vol. VI, No.3, Autumn 1994

Persian

Articles	471
Book Reviews	620
Iranian Studies in the West	628
Short Reviews	638
Selections	652
Miscellany	670
Communications	677

English

Abstracts of Persian Articles by:

Jalal Matini	The Bear and the Honeycombs	19
Mohammad Djafar Mahdjoub	A Study of the Works of Obayd-e Zakani	20
Saeed Ghahramani	Mathematical Outlook in the Poetry of Hāfez	21
Hashem Rajabzadeh	The Travelogue of Āshikāgā Ātsuujī	23
Ali Mirfetroos	The Horufi Movement: A Study of the Sources and New Research	23

Editor :
Jalal Matini

Iranshenasi

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES
A Publication of Keyan Foundation

Associate Editor :
(in charge of English Section)
William L. Hanaway
University of Pennsylvania

Book Review Editor :
Heshmat Moayyad

Advisory Board :
Peter J. Chelkowski,
New York University
Djalal Khaleghi Motlagh,
Hamburg University
M. Dj. Mahdjoub,
University of California, Berkeley
Heshmat Moayyad,
University of Chicago
Z. Safa, Professor Emeritus,
University of Tehran
Roger M. Savory,
University of Toronto

The Keyan Foundation is a non-profit, non-political, charitable organization dedicated to the promotion of Persian culture and the maintenance of its traditional values. The Foundation was established and registered in December 1988 in the State of California. All contributions to the Keyan Foundation are exempt from income tax in accordance with the provisions of the U.S. Internal Revenue Code.

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

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor : Iranshenasi
P.O.Box 1038

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

Telephone: (301)279-2564

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

Annual subscription rates (4 issues) are \$35.00 for individuals,
\$24.00 for students, and \$65.00 for institutions.

The price includes postage in the U.S. For foreign mailing, add \$6.80 for surface mail.
For air mail add \$13.00 for Canada, \$26.50 for Europe,
and \$33.50 for Asia, Africa, and Australia.



Transhenasi

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES

Abstracts of Persian Articles by:

Saeed Ghahramani

Mohammad Djafar Mahdjoub

Jalal Matini

Ali Mirfetroous

Hashem Rajabzadeh