مجلة تحققات ایران شناسی

موضوعات:

همایون فولاد پور - هایده ریعی
مهدی حائری یزدانی
احسان پارسا اطر
شهیر عدل
حسن ضیایی
فرزانه یزدانفر
سید ولی رضا نصر
احسان پارسا اطر
فرزانه میلائی
برگزیده:
علی اکبر دهخدا
نقد و بررسی کتاب:
حورا پاوری
احمد کاظمی موسوی
رامین چنگل‌گر
سرپرست دیجیتال
د. آ.
مجله تحقیقات ایران شناسی

هرات مشاوران
گیتی آذری، دانشگاه کالیفرنیا - برکلی
پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیویورک
راجر سیروی، دانشگاه تورنتو
ریچارد فرای، دانشگاه هاروارد
محمد جعفر محبوب
سید حسین نصر، دانشگاه جرج ویسندگی
احمد پارسآبادی، دانشگاه کلمبیا

مقاله‌های معرف آراء نوشته‌گان آنهاست.

نقد مطالعه «ایران‌نامه» با ذکر مأخذ مجازات برای تجدید صلاحیت نام‌های با بختی از نظر از مقالات موافقت

کمیسیون‌های لازم است.

نام نامه‌ها به عنوان سردبیر مجله به نهادی زیر فرستاده شود:

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

تلفن: 1990-657-1990 (31)

پیام اشتراک
در کشورهای امریکا، با احتمال هزینه بست:
سالانه (چهارشماره) 30 دلار، برای دانشجویان 18 دلار، برای مؤسسات 55 دلار
برای کشورهای هنگامی 60 دلار
بشت عادی 780 دلار
با بست هولنی: کانادا 12 دلار، اروپا 22 دلار، آسیا و افریقا 39/5 دلار

روزهای کامپیوتر و تنظیم: مؤسسه انتشاراتی «پیج»، واشنگتن، دی. سی. 300244-14880 (202)
The views expressed in the articles are those of the authors
and do not necessarily reflect the views of the Journal.

The system of transliteration used by Iran Nameh is the Persian Romanization
developed for the Library of Congress and approved by the American Library
Association and the Canadian Library Association.

All contributions and correspondence should be addressed to:
Editor, Iran Nameh
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.
Telephone: (301) 657-1990

Iran Nameh is copyrighted 1982
by the Foundation for Iranian Studies.
Requests for permission to reprint
more than short quotations
should be addressed to the Editor.

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

The price includes postage in the U.S. Foreign mailing: add $6.50 for surface mail, $12.50 for airmail and $12.00 for Canada, $22.00 for Europe, and $29.00 for Asia and Africa.

Typesetting: Phototypesetting And Graphic Enterprises (PAGH), Inc.,
3000 Connecticut Ave. Washington, D.C. 20008. Tel.: (202) 234-2470
جایزه

بنیاد مطالعات ایران

به بهترین رساله دکتری در رشته ایران شناسی

بر اساس طرحی که به تصویب هیئت امتیا نیت بیان مطالعات ایران رسیده است، از سال 1984 بنیاد مطالعات ایران به بهترین رساله دکتری در رشته ایران شناسی از طریق مسابقه یک هزار دلار جایزه برداخت کرده است.

برنده این جایزه در سال 1989 خانم جهین دیویس کیمی از دانشگاه کالیفرنیا در برکلی است.

موضوع رساله: تناوب‌ها در هنر همایشی

برنده این جایزه در سال‌های قبل عبارتند از:

سال 1988:

آقای عباس علیزاده از دانشگاه شیکاگو

موضوع رساله: گله داری متحرک و بدین آمده جمعیت پیچیده در مناطق کوهستانی ایران

سال 1987:

خانم الموت دگتر از دانشگاه هامبورگ، آلمان

موضوع رساله: پسوند در زبان خطی

سال 1986:

خانم گیانا شایگان از دانشگاه هاروارد

موضوع رساله: این سینا و زمان

سال 1985:

خانم آی آن برجی از دانشگاه شیکاگو

موضوع رساله: نهایه برخوردها ایرانیان مقدم دو شهر منابع و سنی با فرهنگ امریکا

سال 1984:

خانم فرح گلانتشاپ از دانشگاه ویکسین

موضوع رساله: نحوه پرداخت ایرانیان مقیم دوره سنگین و سنی با فرهنگ امریکا

سال 1983:

خانم سارا صادقی از دانشگاه دانکرک

موضوع رساله: شبکه‌ی مطالعات ایران باشد.

در آخر بیان مطالعات ایران باشد.
فهرست
سال هشتم، شماره بیستم، زمستان ۱۳۶۸

مقاله‌ها:
1. همايون فولادپور-هایده ربيعی
2. نگاهی تازه به داستان زندگی و قباد درآمده به کتاب انساگان
3. برخی از ویژگی‌های مشترک شعر فارسی و هنر ایرانی
4. آغاز عکاسی در ایران و نخستین عکاس
5. مشاهده، روش اشراق، و زبان شعر
6. بحیت پیامون نظام فلسفه اشراق شهاب الدین سهروردی
7. تحلیل از شیوه نگارش آخوندزاده
8. فرهنگ ایران در سرزمینی دور دست
9. مجلس برگزاری نادروز: شعر نادر پوربرادر و غربت
10. برگزیده:

نظر و بررسی کتاب:
11. حورا باوری
12. احمد کاظمی موسوی
13. رامین جهانگیرلو
14. سهراب ذیح
15. د.آ.
16. ظهور جدید

نامه‌ها و نظرها:
17. احمد مهدوی دامغانی، جلال خالقی مطلق
18. حسین فرهودی
19. ترجمه خلاصه مقاله‌ها به زبان انگلیسی
نگاهی تازه به داستان مزدک و قباد

و امکان این اخبار قرار این و تنقیح آنها به شناسایی طبایع اجتماعی بستگی دارد و این روش بهترین و مطمئن ترین روشی است که در تنقیح اخبار و بازنشستنی راست آن از دروغگویی و بر طریقه تعمیل راویان مقدم می‌باشد. زیرا به تعمیل راویان نمی‌تواند مفهوم‌های مطرحگر هنگامی که بدانند که خبری بی‌متن ممکن یا مبتنی است، و در صورتی که خبر معاوض باشد آن وقت مراحل به جر و تعمیل سودی نخواهد داشت. و... قانون بازنشستن حقوق بی‌باثل درباره ممکن بود یا معاله بعض اخبار بهانه بود که به اجتماع بشنوه یا عملان درگیر و این مسائل را نکشیدگر بازنشستی. کیفیت ذاتی و طبیعی اجتماع، آنچه عارضه وی اهمیت است و آنچه ممکن نیست بر آن عارض شود.

این خلاصه، مقیم،
ترجمه محمد پروین گتبابدی، ص ۱۳-۲۶

داستان خروج مزدک در روژگار قباد ساسانی (۴۳۱-۵۳۱) و روابط او با آن شاه از
مزیج مسکن در این دستمان که می‌گیرد و آن را از مقدمات تعیین کننده تدریجی بهبودی می‌شمارند. که در قرن هفتم میلادی در ایران روی داد. یعنی توان گفت که خطوط کلی دستمان زمک و قباد موضوعی «اجتماعی» است و اختلاف های پژوهشگران در ایین زمینه تناها برسر جزئیات است.

با این حال، جوئیده‌ای که با نگاهی سنجشگرانه در این دستمان بینگرد، هم از نخستین گام با دومشکل برگ روبرو می‌شود و هرچه پیشتر رود بر مشار مسائل برخاسته از این دو مشکل افزوده می‌شود.

مشکل نخست، که از نظر روش مشنا کلسیک دی‌تاریخ، این در مورد طرح‌های در می‌شود، مشکل منابع است. همین‌گونه که جلوی به تفصیل خواهیم دید، قبیل ترتیب منابع پردازی دسته‌ایند که به ما رسیده، دست کم به مدلیزه‌ی زمانی فرضی روی می‌داشته‌ایند. در وهمگی از میانه‌های قرن نهم میلادی (قرن سوم هجری) به بعد نوشته‌ی هدیه است. در عوض در آثار نویسنده‌گان هم‌رژه و قدیم انسوئیون (576-531) که در دریای آریان مزدک با ازیش شخصیتی که آن‌ها فهمیده‌اند، به دسته‌ایند به باشد، یافته‌ی مثبی که در این آثار به جمله می‌خورده و به دسته‌ایند آنچنان که در منابع بعد آمده، شاهیت دارد، اثبات‌های گسترده باشد. اما نام مزدک و شخصیت او و روابط با قباد و تمامی جزئیات این دستمان تناها بر نوشته‌های پسین، بوزرآ آثار مؤلفان عرب و ایرانی، استوار است.

مشکل دوم از نوع نظریه است. اگر فرض را برآن نهیم که هرچیزی در زمانی شدنی نیست و هر جامعه و زمینه منطقی، داراد که امکانات آن را معین می‌کند و تناها روبیدادی در آن ممکن است رخ دهد که با آن منطق بخوانند، آنگاه ناگریسم به‌فیکه، که ساختار نظام ایران ساسانی، آنچنان که از منابع بازمانده آن‌ها روی آورد مریم آید، منطقی داشت که شکت دشواری مانند راهی ماجراجویانه مانند ماجراجویانه مزدک و قباد را تاب باورد.

این مشکلها و پیامدهای منطقی آن‌ها ما را برآن داشت تا نگاهی تازه به بررسی این دستمان پیدا نمی‌کنیم و منابع موجود را از دیدگاه تازهای بسنجیم و اگر نوان پاسخگویی به
نگاهی نازه به داستان مزدک و قیادت

دشواریها را نداریم، دستی کم برای طرح آنها بكوشیم.
منابع تاریخ حکومت قیادت و خسرو اول بر دو دسته است: منابع مستقیم، یعنی آثار باقی‌مانده از نویسندگان همورگان‌ایشان و منابع غیر مستقیم، یعنی آثاری که در دوره اسلامی نوشتethe به اما نویسنده‌ها به منابع مستقیم دسترسی داشته اند و از آنها که برخی از منابع مستقیمی که در اختیار ایشان بوده به دست ما نرسیده، زاگری امروز خود این آثار «دست دوم» را نیز جز متن اصلی تاریخ ساسانیان به شمار می‌آورند.
اما همان‌که گفته‌یم، از ماجرا مزدک در منابع مستقیم هیچ نشانی یافته نیست.
نامه‌ها، بدون رعایت و ترجمه‌ی زمانی، نخست قبیه‌ی ترین روایت‌هایی را که نویسنده‌ها، هیچ‌وهی در حکومت قیادت و هیچ‌واهی در حکومت قیادت به دست داده‌اند و به ما رسیده، رویت بندی و به اختصار باлагرمی که همیشه خلاصه‌ای از تاریخ حکومت قیادت را بر اساس نوشته‌های معاصران قیادت و خسرو اول به دست می‌دهیم و در بخش‌های مبهم که کوشیم تا درپرتو تنیان اخیر از روایت‌هایی دوره‌ی اسلامی را به‌رسیم، اما از آنها که اینهمه به درازا می‌کشد تری‌فندی که در همین جا بازی را که همین‌سویی با خوانندگان روشنی بدانند درپی به هدف‌ی به این کار پرداخته ایم و مرانجام می‌خواهیم به جوا بررسیم: به گمان ما، داستان روابط مزدک و قیادت، آنچنان که در روایت‌های عرب و ایرانی آمده، افسانه‌ای بیش نیست. «مواد خام» این افسانه از رو به‌بادهای سال های ۴۸۸ تا ۵۲۲ (دوران حکومت قیادت ویکی دوم سال حکومت خسرو) مرگ‌شده، اما ترکیب آن‌ها اندک. اندکی در۲۰ نداهد آن‌ها از و عزید ساسانی به بعد و به گونه‌ای ناهمگون صورت گرفته و رویت‌ها گوناگونی از آن پیش آمده و با گزینه‌ی زمان برخی و برگ آن نیز افزوده شده است. هدف این پرویش اثبات این فرضیه است.
در ضمن این یا نیز باید یادآور شویم که ما منبع تازه‌ای نیافته‌ایم و منابع ما همان‌هایست که نولد که و کریستنس و کلیما و دیگران در اختیار داشته‌اند.

1. حکومت قیادت برپایه‌ی روایت‌های عرب و ایرانی

کمابیش تمامی تاریخ نویسان عرب و ایرانی داستان مزدک را آورده‌اند، هرچند روایت‌های ایشان بسیار متفاوت و در سیاری زیمینه‌ها ناهماخوان و ناهمسان است.
مهم‌ترین این تاریخ نویسان عبارتند از: عقیقی (دوم قرن سوم هجری، نیم‌هی‌دهم قرن نهم میلادی)، ابن تیمه (درگذشت ۲۷۶ هـ/۸۸۹ م)، ابن تیمری (درگذشت حدود ۲۸۱ هـ/۸۹۳ م)، طبری (درگذشت ۳۱۰ هـ/۹۲۳ م)، سعدی بن بیشکور (ارتیکوبیس)
درگذشت ۱۳۱۸/۹۴۰/۳۲۸ (۹۵۶/۱۳۳۳) میلادی، مصطفی (نیسان دوم قرن پنجم هجری/نیمه دوم دوم دهم میلادی)، فردوسی (درگذشت ۱۳۱۸/۹۴۰/۳۸۱ میلادی) در تاریخ از این دوره، که گویا در جمله اول قرن پنجم هجری (قرن پنجم هجری/قرن دویست و دو میلادی) مورد تکریم قرار گرفته است، نوشته شده و به پاس آن شناخته نیست، و نیز در فراس نامه که در آغاز قرن ششم هجری (قرن دوازدهم میلادی) یافته شده و به این بخش نسبت داده می‌شود نیز نخاط که درباره دانستنی‌های آنها به دست داده. خواه‌ی نظام الملل نیز در سیاست نامه‌ای نسبت به لندی درباره خروج مزدک آورده که به گمان اهل فن از مزدک نامه می‌گوید که گویا قصه‌ای بوده است به زبان پله‌ای، در دیدگاه مانکندیانی چننکی و بهرام نامه، که در اوایل ساسانیان نوشته شده. به دست ما نرسیده، اما مؤلفان دیگری چون فردوسی و ثامبی و نویسنده فراس نامه نیز از آن سود جسته‌اند.

ابن روایت‌ها سخت گوناگون و اغلب ناهماهنگ‌اند. اما با پیش‌آمیزی از کاستی های برنک روایت‌ها و از اختلاف‌های جزیی دیگری که به هر روایت استقلال می‌بخشد، می‌توان بر بیان دوم مثلثی کلی برای زمان ظهور مزدک و نوع روابط او با دربار ساسانی چهار دسته روایت یا چهار «خانواده» باشناخته که جه‌بی از ارزیابی منابع مشترکی مایه می‌گیرند. نزد طبری چند روایت ناهماهنگی یافته می‌شود که ما آن‌ها را به کمک حروف الفبا (طبیعی - الف، طبری - ب، طبری - ج) مشخص می‌کنیم. ۲

خانواده اول

قلیدیمی ترین منبعی که به دست ما رسیده و نام مزدک در آن آمده تاریخی یعقوبی است که در آن، پس از بیان کوئیه روی باددهای عهد قیام و در آغاز شرح حکومت ائم‌الیوان، اشاره‌ای نیز به مزدک واندیده‌ای او شده است. خلاصه روایت یعقوبی چنین است:

پس از نیمیت، بلایه پرش پشت پرش هزار سال پادشاه بود. پس برادرش قهرمان پسر فیروز بادشاه شد و بیشتر که کودک بود تدیر کشور را به سوخرا و اکثرا و او را کشت. آن‌گاه مهمان برنیش داشت. سپس پیامبر قهرمان را از پرتاب‌های خلع و حبس کردند و پسر فیروز را به پادشاهی برداشتند. پس قهرمان به فرزندان از نیمیت را خیانت و به کشور هیاطلی (سرزمین هفتالبان، در نواحی شرق و شمال شرقی ایران) روى نداد و بیک سال
نگاهی نازه به داستان مزدک و قباد

نژد شاه هیاطلله ماند تا لشکری باو همراه کرد. سپس به کشور خود رسید. و پادشاه با دست گرفت و نیرومند و با شوکت شد. قباد با رومیان جنگید، شعرها ساخت و ناحیه‌ها آباد کرد. آن گاه فرزند خود آناشیروان را وی بهتر خوش کرد.

پادشاه قباد چهل و سی سال بود. سپس، آناشیروان پسر قباد پادشاه یافت.» [او] مخالفان خود را بخشید و مزرع [مزدک] را که می‌گفت باید زنان و اموال مردم شترک باشند و نیز زنده بدن برخوردار را که در کیش مجنون بدعت نهاده بود و بیان‌اند این دو را کشت. مردمان نیزگر و پا شجاعت را مقدم نداشتند.»

این روزی سخت زندگی است به طبری چی، که در آغاز تاریخ حکومت انوشیروان آمد است. اما نژد طبری «مزدک» نباید آنیینی است که "زرادشت این خرکان" نهاده است، و دعوت او به "برایی در مال و زن" پیامدهای عملی نیز دارد: "[مزدک] فرماییگان را یکدیر بزگان برانگیخت و... راه غصبت برای غاصب و راه سرمای ستمگی باز شد و بقایان فرصت همبازی یافتند و به زنای دست یافتند که هرگز در آنان طمع نمی‌توانستند است و مردم به بلی ای عظیم افتادند که کس مانند آن تنشی بود و کسی مردم را ازپری روی بدعت زراعت پسر خرکان و مزرع پسر بداماد بازداشت و بدعت آنان را از میان برداشت و آن جامعه که برای روش ثبات و زریندند، بسیار کس بکشند و گروهی ازمانو بان را نیز بکشند و آنی مجنونان را استوار کرد..."

در روزیت بعقویی چند نکته هست که گذشته از روایت‌ها بسیار کوتاه و ناچار ناقص، در همه روایت‌های دیگر دیده می‌شد. این روایت اسات از شخصیت سوخاری کشته شدن او به فرامان قباد، خلع قباد و بازگشت او به سلطنت، و سرانجام عزوف ترین اصول آبیان مزدک يعني اشکار زنان و اموال. اما قباد از ماجرات مزدک پیکره به دوست است و برکناریش از سلطنت از مبارزه قدرت در بالا ترین سطوح حکومت ما به گمید. هم نژد بعقویی و هم در طبری، ج ماجرات مزدک در حاشیه رو به بهداشت آغاز حکومت انوشیروان عونان می‌شد: مزدک مغلب، با دست بالا بدعت گذراند، دینی است که با به این روایات، کسی می‌تواند رابطه ای با دربار ساسانی ندارد. اندیشه‌ها های این آشوب هایی نیز برانگیخته که در نزدیک آن معین شده و هن مدت آن، اما منطقتاً باید انگلی پیش از این بخت نشست انوشیروان رخ داده باشد، شاه تازه که الک ارغام‌های خواهید بزگان و روحانیون را با خود همراه کنند و اقتصاد خود را نشان دهد، کاری یا اثبات و پیروان او را یکسره می‌کنند. اما این روایت خرپانی و باورکننده با روایت‌های دیگر ناشناسی است. در
روایت های دیگر: چنین انقلابی و رهبران به دربار ساسانی کشیده می‌شد.

خانواده دوم:
روایت‌های ابن قطبیه، سعید بن بطریق، مقدمی و نیز طبری به دراین دسته گردید. مسعودی نیز روایت‌های دارد که می‌توان جز این خانواده شمرد. ابن قطبیه در خویش به حکومت قباد اختصاص نداده و ناجار در روایت او از روی‌دادها ناقص است. آنچه سعید بن بطریق آورده صورت کامل روایتی است که ابن قطبیه نیز از آن سود جسته. خلاصه روایت ابن بطریق چنین است:
مردم «النَّاس» از حکومت قباد ناخصشندند و قصد جانش را دارند، اما از وزیر او سوخته می‌ترسد. پس می‌گویند تا شاه را به او بدهند کنند. سرانجام قباد سوخته می‌شود و پس از آن مردی «مرزیق» [ژردک] نام با پیروانش بر آمده و از این دوره گوید: «خداوند روی زمین نهادی تا به برابر یمان بردگان قسمت شود چنان که هیچ کس را بر دیگری برترا نباشد؛ اما بردگان برهم هست می‌کند و هر کس از بزرگ‌ترین سرداران به این نزدیکی‌ها گیرد. اما ما برای این کار نظرت می‌کنیم و از این داردان برای نادران می‌گیریم و از آنان که بسیار دارند می‌ستانیم و به انگک داران می‌دهیم و اگر کسی از خوانسته و زن و خدمت‌کار کالا زیادی داشته باشد آن را به می‌سی برداشته و او را به دیگران برابرمی کنم، فاطمیان خی حس حس حقیقی بیش از دیگری نداشتته باشد.» مزدکیان با خود کنند هر چه اندک‌ترین بر خانه‌ها و زنان و اموال مرمی؛ کاری‌ها به می‌گیرند و نیز می‌شوند و قباد بر دیکا می‌کند که کس را نداند راه نیست زندانی می‌کند و یکی از دایی‌ها او به نام رامف (جاماسب) را بر چایی می‌نشانند. اما [ژردک] پسر سوخر به باره گروهی از برگران پارس در دوازده ایشان قدم علی می‌کند و سپس از پیروان مرزیق را می‌کشد و قباد را به‌خاتم بارم آورد. اما مرزیقیانی که جان سالم در بردگان آتشکدر از قباد قبادت می‌کنند، آنان مرزیقی را می‌کشد. («و لبیز می‌بیاید بقیه من مرزیقیانی که گرفت قبادتی»). با لیکاران و هنگام اندازه‌گیری در کشور بر پیشداره، پیشانی و دیگری بر او و از بارم قباد را بر خاتم. او رهبران مرزیقیان را از کشور مرزیقی راند و اموالی را که هوا واران مرزیقی از مردم گرفته بودند به صاحبان اصلی برخی گرداند و با چند فرمان وضع زنان رهبر شده و فرزندان نام‌کشی شد.
نگاهی نازه به داستان مزدک و قیادت آنان را بقاآده می‌کنند.

در این خانواده، وجه سیاسی-اجتماعی آیین مزدکی بر رویه مذهبی آن ساهمی می‌اندازد. با این‌نهایت، می‌توان قبیله از گروه‌های قباد به مزدکی مسخری می‌گوید و هن این بطور صریح. مقدسی با بدن‌گمانی به این نکته اشاره می‌کند. در طبریه - ب نیاز اشاره‌های مهمی به این نکته آمده است.

از طرفی - ب چنین برای آن که قباد با مزدکی مقایسه نشان داده بوده، چه روايت چنین به پایان می‌رسد: «قباد پیوسته از بهترین شاهان پارسیان بود تا وقتی که مزدک او را به آن کارها واداشت و ولایت آشکنی شد و کار مراهرا بی‌بایی گرفت.» اما در سطور پیشتر به روشنی گفته می‌شود که همچنین قباد با مزدکی از سر ناجاری بوده، چه او را به خلخ تمدید کرده بودند. و انگیزه، بی گمان از او خوشبخت نبوده‌اند، چه وی نبوده او به زندانی می‌افکند و برادرش را برخت می‌نشاند، ونه تنها او گاه‌هاکاری می‌شمارند و از او می‌خواهند تا زناتش را همگانی کند، بل قصد جنجال را نیز دارند و در آن‌داده او را به گمان و قربان آتش کشند. در اینجاست که زمین‌پا به میدان می‌نپید، بسیاری از مزدکیان را می‌کشد و قباد را از نو برخت می‌نشانند، اما سرانجام خود نیز به فرمان قباد و به تحکیم بقایی مزدکیان کشتی می‌شود!

آهار اشکالی به مزدکی دشمن قباد را تراز طبیعت - ب است، اما او نیز احتیاط به خرج می‌دهد و این نکته را به صورت یک نقل قول در پایان «فصل قباد و مزدک» می‌آورد.

گفته‌اند که قباد ماردی رواندار بود و از خزنده‌مرد و کیفر دادن به‌هزار داشت. و در روگزار او، مزدک قباد کرد. و غوغا بر او گرد آمد. و کار ایشان بالا گرفت. و شاه از مقاومت با ایشان درماند و ایشان منکران خویش را می‌کشتند. سپس بر قباد شوریشند و اوها از ایشان‌اهاشی خلخ کردن به زندان افتکندند و برادرش جامبه را به شاهی برگردندند. آن‌گاه زمین‌پا سوخا با گروه بارانش. قباد کردن و گروهه بسیاری از مزدکیان را گریختند و پادشاهی را به قباد بازگردانندند و قباد از مزدکیان کناره جست و می‌گوئند که وی با ایشان بیعت کرده بود.

خلاصه، در این دسته روابات ظهور مزدک در مدت زمانی پیش از زمان ۹۵۶ م (سال برکناری قباد) روزی می‌دهد. جنبشی از درس‌رسار کشور بلوغ‌الی‌خیری برای می‌کند و به برکناری شاه می‌انجامد که گرچه به کمک زمین‌پا به بازگشت به نشینند، اما بازگشت‌شیش دشواری برای مزدکیان نمی‌آفرینند و به رغم همه‌همه‌هاهی که برشان روا
دانستن‌های فقیه‌آمیز همچنان ادامه می‌یابد و تنها با به‌کارگیری رسیدن انتخاب‌ربرزات (سال 1330) پایان می‌گیرد. ۱۱۱ این‌جهت، گفته‌های از روایت‌های مقدسی، در این دسته از روایات آین منفی‌کن در دربار هوادرانیاقتِه است.

خانواده سوم:

روایت‌های دینوری، نهایتِ ازبین، فارس نامه، ابن اثیر و طبری - این ازاین خانواده است. در اینجا قباد به مزدک می‌گردد و هم ازاین روزست که به دست برزگان و رهبران دینی ازباده‌ها برکنار می‌گردد.

طبری - مجموعه آذاری می‌گوید: «وچون ده سال ازباده‌ها قباد گذشت، مودبان موردی به تام مزدک و یاران وی شده بود.» ۱۱۱ اما از اینجا به بعد روایت با طبری - می‌آمیزد و هفده سطر بعد از نوپردازی‌های جدایگانه دیگری آمده‌است. پس ازنقل‌روایی‌های ما طبری - ب خوانی‌شده و ازاین پیش آمده، می‌گوید: «اما، به گفته برخی از آگاهان به تاریخ پارس، برزگان پارسی قباد را در بنده کردند از آن‌رو که به مزدک گروه‌های به‌ود. و برادر شاپوری، را برجای او نشان‌دادند» ۱۲ ازاین روایت به کم و کامیست با روایت‌های که در طبری - البته مدت شهریاری جاماسب شش سال آمده است.

روایت نهایتِ ازبین، با چند تفاوتِ جزئی، با روایت دینوری، که در زیر خلاصه آن را می‌آوریم، یکی است: «شوخین» [سوزران] لشکری برگزگ می‌آورد، تا انتقام شکست پیروزی را بگیرد.

خانواده ترک [شاه‌های‌هیاطه] به اولین‌نشیه صالحی کن و اولی پنیرد و با همه اسیران جنگی و اموالی که فیروز‌زاده داده بود به ایران بازمی‌گردد. چون باشی ازبین چهار سال شهریاری درمی‌گذرده، شوخبارادر او قباد را یک‌پشتی نشانده که گرچه پیش از پانزده سال ندارد، اما سخت دانه‌ها و هوشمند و گشاده دست و آینده نگر است. اما م론د جنده‌ای به او ندارند، که در حقیقت شوخی‌های که کورگان‌ها می‌گردند. قباد پنج سال خودداری می‌کند. سپس شاپور از خاندان مهرانی به‌نرد خود می‌خواند و به دست اوشکرا به بند می‌کشد و می‌گردد.

در دمینه سال حکمران قیام، مزدک نامی اهل استخوان‌زاده اول در آید و ارفته‌ای به دین مزدکی می‌خواند. قباد می‌پنیرد. اما پارس‌نام سخت‌بر و خشن‌گیر می‌شود و دربی
کشف او بر می‌آید. قباد از آنان پوزش می‌طلبد اما پوزش او را نمی‌پذیرند و او را برکار و در بند می‌کنند و برادرش جاماسب را به اپادشاهی بر می‌گیرند. قباد به باری خواهرش از زندان می‌گردد و با پنچ تن از نزدیکان خود از جمله زرمه پسر شوهر، رؤی به کشور هیاته می‌نیشد. چندین بعد، شاه هیاته، دربار و عده‌ای از ایالت‌های ایران، لشکری می‌زند نفر به او می‌دهد و او به ایران می‌نیب و چون به تیسفون نزدیک می‌شود، یزدگان که از نیوپرکنی پوزش او پیشی‌مانند، همگی با جاماسب به پیشواز آمده و به خصوص می‌طلبد. قباد این‌‌را به خشک و وارد کاخ شاهی می‌شود. سپس به جنگ رومیان می‌رود و چند شهرباز از جمله آمد و میافایقین را به گیرد و شهرها به بسیاری می‌سازد و اتیوپیان را چنان‌که می‌دن کود و پس از آن به سال فرمان‌رایی درمی‌گردد. فرمان‌رایان چون به پادشاهی می‌رسد فرمانی می‌دهد تا: «مزدک بن مازیار» را پاپ‌ورد و او پرورانش را می‌کشد.

در روزی نامه و در روایت ابن الامیر نیز دو یا یکی اصلی خانواده سوم، یعنی گرویدن نصب به آیند مزدک و خلع از می‌دهد و نزدیکان به این‌‌را گزینی می‌شود، دیده می‌شود، اما ادامه این روایت‌ها به خانواده چهارم مزدک تراست.

در روایت ابن اثر، مزدک پس از کشتی شدن سوخاری خروج می‌کند و از آنجا که زنان با محارم را مجازی شریان و اتیوپیان زنان و اموال را می‌طلبد کارش بالا می‌گیرد و حتی قباد از آوازیپری می‌کند. سپس روزی به قباد می‌گوید، امور و نیت من است که از مادیر اتیوپیان کام گیرم. قباد می‌پنیرد. اما اتیوپیان نزد مزدک می‌رود و دست به دامن اموی می‌شود و حتی پاپی را می‌پوست تا سرنامی را در دستی‌ها است. اوضاع زندگی مردم سخت به هم می‌زند و اغلب پدریپس و پسری‌پدری را نمی‌شناسند. چنین است که در هدفین و سائیر به قباد می‌دند و بزرگان جمعی می‌شوند و قباد را برکار می‌کنند و اتیوپیان را به خانواده می‌دهند و به قباد‌شناسی می‌کنند که خود را بسوزاند تن مانده‌اند پاک نمی‌پذیرد او به زندان می‌افتد. دنباله روایت ماندن روایت دینوری است.

روایتی که در فارس نامه آن‌ها به سیار داستان وارتر است. در اینجا نیز روند رو یاداده تا باندگی قباد به سلطنت، رو به بهره‌ها با بقیه روایت‌های خانواده سوم یک‌یک است. اما از آنجا به بعد حتی سپک نوشته عرض می‌شود و صورت یک قصه‌مردمی به خود می‌گیرد و از اینجا می‌توان احتمال داد که نویسنده آن از مزدک نامه بهره‌گرفته که به ژاور از منابع اصلی روایت‌های خانواده چهارم نیز بهره‌که در جای خود خواهد آمد. از همین رو
از آوردند خلاصه روایت کمالی‌یش درازقفارس نامه‌چمی بوشهر و به آوردند گفته، مهم‌هم که تنها در این روایت دیده می‌شود بس می‌کنیم. می‌نویسد: «از شویم این طريقیت به جهان برپایه بشریت و از اطراف دست به آوردند و برگزینه فارس جمع شندند و قباد را برگرفندند و محبوس کردن و یادداشته‌ای به برادرش چاماسب دادند و مدک برگرخت، به آذر بیان رفت و ابتدا او لعن‌ویله از کوچکان رستادند که گویند با سباده‌های فارس نامه‌نده آنها کمی است که دریافت‌که به یک‌جا کار خراب است و نمی‌شود به خیال نوشیزی مدکر را کمالی‌یش سالی به حال خود را کرده‌تودور به انوشیروان برسرد و کار او را بیاند.

بایری، خانواده‌های دوم و سوم در زمانه گرویدن قباد به مزدک، ناهماهنگی، وی هر دو زمان خروج مزدک را پیش از برکناری قبادی می‌دانند و میان این دو برای پیوندی برقرار می‌کنند. حال آن که در خانواده‌چهارم چنین پیوندی در میان نیست و مزدک در طول حکومت به دوم قباد ظاهر می‌شود.

خانواده چهارم:
در اینجا قباد به دست بزرگان و به علت کشتن سوخاری برکنار می‌شود و به کمک زرهمباری برخور و نشیند. مزدک آین خود را به او عرضه می‌کند و او می‌پذیرد. مزدک در بیک مناظره دیده که به کوشش انوشیروان برپا می‌شود محکم می‌شود و به فرمان انوشیروان همراه با پرورش به قتل می‌رسد. کشته شدن او در برخی روایت‌ها پیش و در برخی دیگر پس از مرگ قباد روی می‌دهد. از نظر صوری، ویرگ زمانها هر دو روایت بر جهت ترشش در جنبه داستانی است.
برخی از روایت‌ها بسیار دراز است و در آنها نه‌تنها های خیال‌پردازانه‌ای از جمله گفته‌های میان چهروهای اصلی داستان به می‌خورد و روش است که دست‌کم یکی از منابع اصلی آنها چیزی در رضیف کتابِ قباد بوده. روایاتِ ایوانفی‌گچانی (در گذشته ۳۷/۹۷ مها، ثامینی، ایوازی، فردوسی، برونی) (در گذشته ۴/۴۸۰ ۴۸۰) و نوپسنده‌گی نامه محمل التواریخ از این خانوادگان است. از سوی دیگر، این روایت‌ها نکات مشترک بسیاری دارند با فصلی که خواه» نظام الملك در سیاست‌نامه به مزدک و روابط او و قباد اختصاص داده و آن‌ها که سراحة قدسی و است، چپ‌سا که از مزدک نامک‌با بره‌روی از روایت به گرفته شده باشد. اینک که در دو روایت فردوسی: پس از آگاهی از شکست پیروز و کشته شدن او، می‌شنود و بزرگان تلاش را بر
نگاهی تازه به داستان مردک و قیام تخت می‌نشانند. قیام که به دست هیتالیا اسره شده است به همت «سورفرا» آزاد می‌شود و در حالی که راهی به گرمه می‌پردازد، سورفرا، که فرمانروای حقیقی کشور است، پس از این حال سال ولاشو را برگنارمی کند و قباد را، که شانزده ساله است، برچالی او می‌نشاند. اما...

همی‌رسان کار‌های سوئفرای قباد اندیر ایران نبود کدخدا ۱۶ تا سرانجام پس از سال قباد، به تحريك اطرافِان، سوئفرای را به کمک شاهور راچی درنبند می‌کند و می‌کشد. اما کشتن سوئفرای شورشی برک گرمی انگیزد: چو آگاهی آمده به ایرانیان خروشی برآمد و در ایران به درد برانشافت ایران و برخاست گرد سباهی و شیره همه شدیکی نبرند نام قباد اندیری همگی به کاخ شاهی می‌روند و دشتان سوئفرای را می‌کشند و جاماسب را شاه می‌کند و زنجیر برپای قباد را به نهند و او به زمره پسر سوئفرای می‌سازند. اما زمره قباد را می‌بخشد و درک خواهد اکثریت هیتالیا می‌روید و داستان را می‌گوید و خوشیا لکه‌‌سری‌ سی‌هزار نفرمو ای ای می‌کند به شرط آن که اگر قباد «گنچ و کلاته» باراپاد، ولیت چگانی را به او بدهد. قباد می‌پنیر و باز می‌گردد و در ایران فرانتانگان قوم برای پرهیز از خونریزی و بازشنایی پای ماه بیگانه به کشور پیاده به پیشواز قباد می‌روند و شاه گناهنگان و از جمله جاماسب را می‌بخشد و برگان برآوآفرین می‌خوانند و ورا گشته آن شاهی آرامش ۱۷ پس از جنگ سال قباد که همه کار شکورا را راست کرد هست به دیار روپ لکه‌‌کرده کشید و آن مرز بی‌پای با خاک یکسان می‌کند، جزو شهر را که از آن آرا امان می‌خوانند: بیامونشنیان زند و برناب دین بزرگ هی و نویوز و جشن سده میکی هندیا و ییکی فارسی بی‌ادبیان آدر آمزم آتش‌سکته مدت نامینی پس از آن، بیامند ییکی مرد مزدک به نام گرانـایه میری و دانش‌فرش با نزد شیشمار دستور گشته

۱۶

۱۷
ترا آن که خشکسالی سختی می‌شود. مزدک تهیه‌نگاران را به تاراج انبهارهای گفتم بهم‌انگیزد و در بر اپرخاش قباد آن از خود را پیچیده می‌آرد که چکیده‌اش این است که زن و خانه و چندی به خشیشانه است می‌خندید. کس با توان‌گریکی ست

چه بشندید درین اون شفیا زیبایی به گفتنار او بوشدا؟

تا روزی مزدک از قبادان می‌خواهد تا کسی را به پنیش، این مزدک که فراموشی کرد. کسی به
تنید سری بازمی‌زند و هنچ ماه فرصت می‌خواهد تا نادرستی اندیشه‌های مزدک را نشان
دهد. سپس از هر سو برایانان و دانایان را دارا می‌خواند و در بر اپرخاش قباد ماظوره‌ای میان
ایشن و مزدک بریبا می‌دارد. موبمان به دو اصل نبیاند آین مزدک حمله می‌کند و
پیامدهای آن را برکه‌های شمرند:

چه دانند پر کش که باشد برد؟

چوه مردم برای بو در جهان

جیهان زین سخن پاک و برای شود

نباشند پیدا کنند و مبان

نباشند که این بده به ایران شود

تو دیوانگی داشته در نفت

گفتنار موبمان در قباد کارگمردی افتاد و اوزدنک، یارانش، آرائه‌های هزار
نامورا، را به کسری می‌سپارد که جز مزدک همگی را در باز کاخ خوشنویش سرازیر در
خاک می‌کارند و مزدک را بر فراز ایشان بردازم کشید.

روایت شاه نامه با آنچه جمالی در مرور اورده را تا نمایانی ندارد. اما در اینجا
طبع‌تیهام راهیت قباد با مزدک تا حدودی دگرگون است و آین تاریخ یک‌پایه‌ای عملی
و خیم تری دارد: پس از آن که خشکسالی پیش می‌آید و مزدک آن را جنگ خود را عرضه می
کند، «سفه و غوغا» نمای گرد می‌آید و دست بر اندازه و مالا کسانی گشاشید؛ قباد بر
زشت کاری های ایشان چنین می‌پوشد، «نخست از آن را که مزدک را باس می‌دارد و
دیگر از آن را که تو درهم شکستن ایشان را ندارد.» ۴۰. فنون با این که از گرد و کشور
آشفته و سیاست پریشان و ملك باپریمانی می‌شود و کار به جایی می‌رسد که دیگر هچ
کس مالک خانه و زن و دارایی خوشن نیست و مزدک‌کن چنان قدرتی می‌یابند که به
قباد می‌گویند، اگرگیری می‌دهند و هر این‌چه می‌خواهیم نکنی «سرت را مثل سر
گوسفنده می‌برم» (ذبّنایک ذبح الفوت) و مزدک خود به مادر قباد (۱) جش رأیر
اما پیرا رمانجا اورا منصور می‌کند. انشویوین مناظره را برپا می‌کند و مزدک
نگاهی تازه به داستان مزدک و قباد

محکوم می‌شود. پیروانش قصد جان قباد و انوشیروان را دارند. قباد از این که از آنان پشتیبانی کرده سخت بیشتر است، اما دیگر پیشیگان سودی ندارد. قدرت مزدکان هر روز می‌افزاید و قدرت قباد هر روز می‌کاهد. تا سرانجام از اندوه یکداری شود.

انوشیروان را جانشین خود می‌کند و به خواری می‌میرد. 

ابوالفارج داستان مزدک را در حاشیه تاریخ شاهان حیاتی حکایت می‌کند. او از برکناری قباد و مناظره مزدک و ویکنان سختی نمی‌گوید. اما گذشته از این دو نکته، روایت به ویژه تالیبی نزدیک است.

روایت مجمل التوازی نیز به سر نکات اساسی با شاهانه همکاری است، هر چند از آن کوتاه‌تر است. اما در مجمل نقش دینی مزدک روش‌تر است: هنگامی که «قحط افتاد مزدک بن بامدادان موبی موبود» ۱۸ بهرین نیز مزدک را به «موبود موبود» روژگار قباد معرفی می‌کند. 

پایه‌ای از همسگی این روایت ها از منبعی گرفته شده است که به ظاهر منبع اصلی و ای به یادگان منع نظام الملك بوده. نکات اصلی قصه در اسناد نامه چنین است:

«مزدک بن بامدادان که به روزگار قباد موبی موبود است، نیمی پیامبری داند و از روش اختران درمی یابد که در رعیت او پیامبری ظهور کند و او توانا می‌افتد که این کس خود او باشد. پس بنگان خود را می‌گوید تا از جایی نقیبی پزند که سر ازمان آتشگاه بپرورد. پس دعوی پیامبری می‌کند و می‌گوید که می‌توند آتش را به سخن آری، می‌خواهد او گاهی دهد. می‌سیکی از کسانی که در سوراخ زیر آتشگاه می‌نشاند و قباد و ویکنان به آتشگاه از روند مزدک آتشی را به زبانی می‌آورد و قباد به او ایمان می‌آورد و از آن پس هر روز او به خود نزدیکتر می‌کند و «مربد می‌بهرد به رفیق و هو و هو به خسته جهت موافقت پادشاه» ۲۰ از ویلیت ها و بازدید ها روی به درباریم نه بچن با واقا در عشرده مزدک می‌شوند و لیکن لشکریان بیشتری رفته نیمی کنند و تنها از هریک پادشاه دم‌گی و بنستند و از ویکنان هیچ کس در نظر مزدک نیمی شود. ۱۱ مزدک چون می‌بیند که پادشاه درمی‌بیند و از ویکنان که دردو رزیک بوده می‌گونه، مال می‌خواهد راز یکان می‌بیند و می‌گوید، «مال بشخشنی ست میان خلق. و به‌بابا که از مال یکی گر مرحغ کنند.» و چون قباد و همکاری او را به ابایت مال راضی می‌کند، ابایت زن را درمانی می‌آورد و از آن روز مربد می‌بهرد او پیدا رفته نیمی کنند که «آگر مردی بیست مرد را به خانه خوش به میمانند بردی. این همه مهمانان‌یک به یک برخاستند و زن او را به
کار داشتنی و تو عبید نداشتنی.» آنتونیو وریکا در تفلان به مهمان کم می‌فرستد که «چرا در معنی مزدک سخن نمی‌گوید؟... اگر شما خاموش باشید مال و نیک زن شما رفت و ملک و دولت از خاندان ما رفت.» و به بزرگان پیام‌ها می‌فرستد که «سودای فاسد بر دیر غلبه شده است و عقل او خلک کرده است چنان که مصرف می‌کند. از مفسدت باز نمی‌شناسم. در تدبیر معالجه ای باشید.» برخی از بزرگ‌انگر که قصد کرده بودند به مزدک برگردند، از جهت انوشیروان، که در آن هنگام هرچه ساله بود، یا پس می‌کشند و مخالفت می‌بیند با مزدک که نیز در ابراز آتش سختگو کاری از پیش نمی‌برد. تا روزی مزدک بپیت آنتونیو را می‌طلبند. اما او سپری‌امیزند و اویل روز می‌شادند. نگاهی می‌بینند نمی‌بینند. چون پس می‌بود سال‌هایی می‌گذرد، و چون می‌آید نهایی او را نزد قباد می‌برد و روز به روز می‌بودند در مجلس مناظره کارا بر مزدک سخت می‌کند و پس از برنشست بی‌پدیده‌ای آینه او به گوید. «نوآمدهامی که نسل‌ها و مال‌های مردمان به یک‌باره‌ی تباه کنی. این تلک که برای دخو نشسته است و پادشاه است پسر ملک فیروز است و پادشاهی از پدر علما است.» چون یا مزدک حکم‌ها یا نزد صاحب امر بی‌پرده گفتند او نسل برداشته است؟ چون نسل برداشته شده او پادشاهی از این خانه برختی؟ و متعزه و کنتری در توانگری و درویش بسته است. چون مال‌های گردد متعزه و کنتری از جهان بخیزید کنتری‌کسی با پادشاه برابر پادشاه بلکه پادشاهی باطل گردد. تو آمده آی که مال و پادشاهی از خاندان ملک عجم به فنا بری.» مزدک که از پیام‌دهی درمی‌ماند، از قباد که خواهد تا می‌توان را یکشک و چون قباد نمی‌پذیرد که او در درل گردد و گوید که پادشاهی با آتش مشورت کند. روزی بعد آتش تکه‌ای از دهل و جگر قباد را از طبل تا زوربگردید و دو تن از اپریان مزدک بر قباد شمشیر می‌کشند. اما مردان انوشیروان او را نجات می‌دهند. سپس انوشیروان یکی از نزدیکان مزدک را می‌گیرد و راز سخن گفتن آتش را از زبان او بیرون می‌کند و با قباد بی‌پرده گود و شاه از مزدک گردد که مزدک پروران بسیار دارد براوا او از دره قباد درمی‌آید. در مناظره دیگر مورد بچن وامی نماید که محکوم شده است و رو به شهر خود می‌نهد. انوشیروان نیز به مهندیسی قباد به مزدک پروران می‌دهد که می‌خواهد به آمین وا درایی و به حیله‌ای مزدک را وامی‌دارد تا یا یا می‌دارد تا یا یا می‌دارد تا یا یا می‌دارد. مزدک چنین می‌کند و جبریده پیش قباد می‌آورد و می‌شمارند. «دوزده هزار مرد برآمد از شهیری و روستایی و لشکری.» پس به پیامک مسلم کردن ایشان مزدک را وامی‌دارد تا همگی را در روی می‌پیمایند به دربار فرا خواند و او...
نگاهی نازه به داستان مزدک و قیام
چنین می‌کند و می‌آیند و آن‌ویوراون همگی را در میدانی سر به زیر درخاک می‌کارد و مزدک را بر زبان می‌ای تا سیبی در خاک می‌کند و قیام را نیز نخست در خانه می‌نشاند و مسیس بند بر می‌نبه و خود برخخت می‌نشیند.

برای پرهای از به درازا کشیدن بیان ازاندازه مطلب، در اینجا با‌گو‌یی که‌ترین و مهربانین رویایت های موجود از مازاج‌ها مزدک را به پیام می‌برم و از آوای روایت های جدیدتری نااقد ترو که اهمیت تر که هیچ نکته‌ی تازه‌ای برای روایات نیست افزاید، چش می‌پوشیم و در بخش بعدی به شرح رویدادهای برجسته حکم‌ت قیاد بر اساس متابع باقی‌مانده‌ای روزگار خود ار و جانشینش می‌پردازیم. اما به آین باید نکته‌ای درباره «منابع» پهن‌های داستان مزدک که توضیح دهیم. احاسان یارآثری ضمن برخشاری منابع آن‌ی مزدکی که نوشید: [*معلم پارسی میانه* که در قرون نهم و دهم [میلادی] نوشته‌شده، برخلاف انتظارات اطلاعات بسیار ناچیزی در اختیار ما می‌گذاشته‌است.]۴۰ اما به نظر می‌رسد که همان اطلاعات بسیار ناچیزی را هم در اختیار ما نمی‌گذارد. داستان مزدک و آن‌ی او در واقع، رویایت موجود به زبان پهلی ندارد.

حکومت قیاد بر پایه آثار هرمز‌گاران او
در این دسته تنها دو رویایت از دویسته‌ای خارجی به دست می‌رسیده است: یکی سالنامه (کرونبیک) یشیوا (با زیرنویس) معروف به استیلیت درویلین، که در آغاز قرن ششم میلادی نوشته شده؛ و دیگری تاریخ جنگ ایران و روم، نوشته پروکوپوس که، در مقام مشاور بلیزریوس (Blisarius) سردار بیزانسی، خود در جنگ با قیاد شرکت داشته است. مثال‌الاس، نویسنده بیزانسی نیمه‌ی اول قرن ششم، نیز تفاوتهایی به فعالیت‌های مانویان در ایران کرده است. آگنیاس (حدود ۵۲۲-۵۸۲ هی‌مروزگار) قباد نوبه، اما از آنجا که به اسناد بایگانی شاهی دسترسی یافته بوده، روایت‌های او از حکومت قیاد اهمیت‌ی اساسی دارد.

یشیوا کشی‌شی بود که درواخر قرن پنج‌مین و اوایل قرن ششم در شمال استرس اوین نیز نتیجه‌ی هدایت نخستی دوگه‌ی قیاد به امپراتوری روم شرقی (۴۰۵-۴۵۰) بود. سالنامه اوین از ابتدای این جنگ، حدود سال ۵۰۷ میلادی به زبان سریانی نوشته شده. و بیشتر به شرح رویدادهای این جنگ اختصاص دارد. اما برای راه بردن به علته و انگیزه‌های لشکر کشی قیاد به این نبرد، نویسنده مطالعات نیز
در پایان تاریخ اخیر ایران، از زمان پیروزی به بعد، می‌آورد. اینک چکیده‌ای از این مطالعه:
پیروز کماییش مربوط بود از اینیان ها (مهمان‌تیرو روم شرقی) می‌گرفت و در عوض مانند هجوم کوشانیان یا هونها به خاک ایشنان می‌شد. وی می‌پایه بود دنگ هونها رفت. بار اول به دنگ آن‌ها افتاد ما زنون، امرایش تو مهر قرقیی، با پوله خود جان او را خردید و پیروزی به ایران بازگشت؛ اما به رغم پمانی که به آنها بسته بود به دنگ آن‌ها رفت و گرفتار شد و گرامید و گرفت از دنگ، اما چون هنر و جهش فراهم نمی‌نماید، قباید را نزد ایشنان گروگان گذاشت و بازگشت و با سنت نمایش‌های سنجک، مانده‌ی غرامت را فرشتگان و قباید را آزاد کرد و خود برای پارسی به سرمیون هونها لنشکر کشید اما باز شکست خورد و خود نیز سر به نست شد. پس از آن‌ها به سر برادرش بلافاصله شاهی کرد که مردی افتاده و نیک دوست به دشت او خانه‌های خالی و کشتوری را خراب یافت و یونانیان ها نیزی، که خود در گیر گنجگ بودند، کمکی به او نکردند. پس، بلافاصله از آنجا که پولی برای نگهداری لشکر کشته‌شان نداشت، درچشم ایشنان خوارش. میان نیز یاز بیزار بودند که یک بانو تا قانون های ایشنان را پردازد و سر آن داشت که در شهر هاشمن گربه بسازد؛ و چون دبند که درنیم مسیح انجی ندارد، اما گرفتند و کور کردند و سر برادرش پیروزی به قباید بر جای او نشانند. قباید به امید دریافت کمک از زنون فرشتگانی را باعث کرده کرد، اما در این میان زنون مرد و آنان‌تازیبر جای او نشست. پس قباید به آنان‌تازیبر فرشتگان که ب پولرداری آماده جنگ شو، آماده، [آنان‌تازیبر] سخن گستاخانه‌ای را شنید و از کرداری رشت او خبردادند و دانست که فرحة پرده می‌گرفت و راز کردن را شورش برداشت و آتش‌کشیده‌هایی را به پارسیان در امریمان بشدت بودند و پر را کردن و مغایی را که در مردان ایشنان بودند کشیدند. قباید مربایانی را با لشکری راهی امریستان کرد [تا آنان را کیف‌دار دهد و به پرچم آتش بازآورد.][۴۷] اما امریمانی او لشکر را شکستند. سپس نمایی کادیشیان (Kadishaye) بر قباید بیزارند و نامذگانی با وی (Tamaraye) نیز از شریف در آمدند و راهی و غزنوی در پیش گرفتند. بیزارند نیز از قباید بیزار بودند، «چرا که به زن‌هاشان اجازه داده بود نزد کنند»! عربیان، که زیر فراموش قباید بودند نیز چون آشفته‌گی کار کشور را دیدن سر به‌شرک
تغییر نازه به داستان مرکز و قیادت

برداشتند و تا جایی که می‌توانستند در خاک ایران می‌تافتند و هرچه می‌پاپندت به تاراج می‌ورودند. در این میان مریوان نیز کاربریستان شد و گروهی از امپراتور ایزکورنند و سر آن داشتند که دیگری را بر جای اورشانند. قیادت به گمان آن که زمان مناسبی یافته است باز فرستاده ای دردی باید راهی دربار امپراتور کرد. اما آن‌استاژ از پرداخت سر باز و شورشیان را نیز درهم شکست. پژورگان پارسی در نهایت هم پیمان شند که قیاد را به جهت اخلال ناپاک و قانون‌های نابندهای پارس کنند. چون قباد از این داستان آگاه شد، ناج و تخت خوی را ها کرد و به دربار شاه هونا گریخت.

برادرش جاماسپ برخت نشست. دخترپوست در چنگ به چنگ هونا افتد و شاه هونا او را به زنی گرفته بود و ازا دختری داشت. قباد این دختر را که خواهر زاده‌اش بود، گرفت و داماد شاه هونا شد و هر روز خواهش پیش بدرنست می‌برد که لشکری به او بدهد. آن‌طور که تواناد پژورگان را بکشید و بپرخت نشیند. تا سرناج خواهش اوپریختند شد و با سهیارزی به ایران بپرگشته.

جاماسپ از پرکوپس او گرفتند و او برآورد و پژورگان را کشت. سپس به قوم‌های و کادیشین پیام داد که اگر در چنگ با پیونیان با او همراهی کنند از سر گناه‌هایشان درمی گذرد. عربان نیز خود به باری او شوتابند. ایرمانی پیم آن داشتند که قیاد به خواهان انتقام آتشکده‌هایی را که و ایران کرد بهونه دانستند و از این رو نمی خواستند زیر فرمان او درآیند. پس قیاد با مهربانی اتوبو روى به اورمنیان نهاد اما هنگام آنها را و ایران نکرد، بل با ایرمانیان به کرد که ایشان را به پرسنت آتش نیز واندارد به شرط آن که در چنگ با پیونیان باز او باشند.

به این ترتیب، قباد زمینه نخستین شکرکشی خود به خاک روم شرکی را فراهم می‌آورد و روز بیست و دوم اوت سال ۵۲۰ پا تمامی لشکرکاری با و به همراهی هونهایی که با او بودند از اردیبهشت شهر «آمید» دربین النبرین را محاصره می‌کنند. ۵۰ ادامه کتاب شروع می‌شود رو بسیاری (Amida) این جنگ است.

روایت پروکوپوس (در گذشت در حدود ۵۲۰ م)، تاریخ نویس سامدار بیزانسی، تمامی حکومت قیاد و دربار می‌گیرد و جنبش بسیاری حتی چند قدر در آن آمد است. پروکوپوس مورخ رؤیا ریده‌دار عهد بود یونجه‌اکوس (۴۲۷-۵۲۵) بود و از سال ۲۴۷ به بعد، فشارفرمانه‌های بیزانسی پلیزیاریوس چش و در رکاب او در چنگ با قیاد شرکت جست. مهم‌ترین اثرات پاسخی چنگ‌های هاست شما هفت کتاب. چگونگی برخت نشست قباد و شرکب شاهی او در کتاب اول این اثر آمده است. اینک چکیده‌ای از روایت او:
پیروز دوباره سرزمین هر دو هفتالیه هجوم برده. بار نخست در دو ماه افتاده و پس از آن که در پایندی سرزمین واد کرد که در راه‌پر و کیفیت کرده‌اند، او را گذاشته‌اند به سلماست بازگردید. اما به سوگند خود بیانند نمایند و جنگی بعد پارسیان و هم پیمانان ایشان را گردآورد وباین هم پارسیان راو را کَنش جهت شناخته شد. اما این بار نیز در دو ماه افتاده و پس از پارسیان که ملی گشته‌اند اردشیر پارسیانی که در سرزمین خود مانده بودند قیاد را به شاهی بزرگ‌تری در آن هنگام ایران با اجگزار گردیده شد تا آن کهقیاد نفرو تخت قیاد را استوار کرد و دیگر فایل آن باید ایشان نبودا. هنوز هیا مدت دو ماه ببرسیان فرمان راندند. ۴۵ «چون می‌دانستند ممکن است حکم‌های بریوند در دیده حکم‌های پارسیان می‌گردند شد و بعضاً در امپراتوری فتح نهاد و از جمله قانونی گشته‌اند که می‌گفت پارسیان باید با زنان‌اند به اشترک یافته‌اند. و این قانونی به هیچ روز خوشه‌ای عامل مردم نفیقت و هم‌داران شند و برای شیرین و مرد را بزرگ‌تر کنند و در زندان به زنجر کشیدند. مسیح ملاش برادر پیروزا به جای او نشانده‌ندن.» پایان نکنند. ۴۶ بلاتخ انجمنی را فراواند تا سروشیت قیاد را روشند کند. در انجمن نیت‌بندی یکی از زیرگان که گشته شد نام داشت، خواهان کشتن قیاد شد، اما دیگران رأی او یگی سیستمی و قیاد را در «زندان برادری» به بند کشیدند. ۴۷ قیاد به پای از زن و یکی از بزرگ‌ترین پارسیان به نام سیاوش از زندان گرفت و به سرزمین هر رفت و دختر شاه ایشان را به زنی گرفت و جنگی پس از آن با لشکر کرده‌گر به ایران بزگ‌شکت و بدون درگیری به کاخ شاهی آمد و بلاش را گرفت و کور کرد و سیاوش در سالهای ترین فرد شد و «آریستان سالان» لقب گرفت. ۴۸ کشوره به پن قیاد بریوند و ار ان شد، چرا که در کارداران و کوشش‌های گیس در او برتری نداشتند. ۴۵ اندکی پس از آن، قیاد برای پرداخت پولی که به‌هفتالیه بدهکار بود از انتظام‌های خویا نوست. اما اون نداد. قیاد به ارمنستان هجوم برده (۵۰۰ م) و در تارانته ۵۳۰ شهیر آمد را گرفت که در سال پس از آن، در پارسیان مقدار طلا به رومیان سپریس داد. جنگ تا سال ۶۵ به درازا گشید. اما از سال؛ ۵۰ به بعد قیاد در درد بی‌جویی می‌گفت، چرا که در حوالی سال ۵۰ هنگام نزدیکی شریتش ایران حمله کرده بودند. در سال ۶۵ امضای پیمان صلح هفته سالانه با بیاتی شیری ایران حمله کرده بودند. در شریح و شریح کرسی آوراد و کاریون ها با بیاتی و «گُذرگاه خز» در شمال‌ی ایران در نواحی گرگانی را پیکر. ۴۵ اندکی پس از روزی کارآموز بسیاری (اول آبان ۵۱۸)، قیاد دچار نگرانی
شده، چه یقینی داشت که نمی‌تواند هیچ یک ازرسانش را بدون دردسر بر جای خود بیشاند. قانون پسر به‌زیگر و کاووس را مقدم می‌داشت، اما قباد او را دوست ندایش، پسر دوم او جنگنگ و برخی‌تست یک بو و بارسیان نیز او را ساخت می‌ستودند، اما از آنجا که یک چشمی کورش به‌زیگر بود به حکم قانون نمی‌توانست شاه شود. قباد خود به خواستار شهیرای پسر کوچکتر خسرو بود و چون می‌ترسید که پسر آزار بارسیان بر خسرو بخشوند به یوسنتوس پیشنهاد کرد که ایران و روم از انجن دست بردارند و یوسنتوس خسرو را به فرندین پذیرفته و دریافت خویش. «چه تنهای ازای راه می‌توانست ثبات حکومت را تضمین کند.» دو طرف نمایندگان بر می‌گذراند که در مرز گرد می‌آیدند که کار صلح و پذیرش خسرو به فرزند او خویش یک یوسنتوس را به انجام بردند. نمایندگان یکی نسخه سباوش و ماهبود (بی‌پتیدس) اند. اما مذاکرات به چاله نمی‌رسد. سباوش و گذاری سزمینی به ایران را می‌خواهد و رومیان نسخه پندرد و شیوه‌ای که رومیان برای فرزند خویش با کنند برای ایرانیان پذیرفته نیست. خسرو به خوده تا جهله آمده‌ها را به‌ین درونش شوید با خشم بزمن گردیده. پس از آن ماهبود نزد قباد از سباوش به می‌گوید و او را متمم می‌کند که آگاهانه مذاکرات را به بنست کشانده‌است. دیگر دشمنان سباوش نیز اتفاق‌های دیگری بر آور می‌زنند و ازجمله او را متمم می‌کنند به این که نمی‌خواهد به شوه‌ی ایران بزید و به سنتنای پارسی پانند نیست و خداوندان پیگانه‌ای روی ترسند و زن خود را که نازه در گذشتگی‌های بود به خاک سردیده است. دواوران سباوش‌ها به مرگ محکوم می‌کنند و قباد، گرچه سباوش‌ها سخت دوست می‌دارند و جوان و شهرداری خود را نیز و امیدار او بود، پای درمیانی نمی‌کند، چه آنجانه‌که خود می‌گفت، نمی‌خواست قانون‌های پارسیان را زیریا نبند.» 61

به دنگ پس از کشته شدن سباوش، قباد در آن می‌شود تا گرجان را که مسیحی و زیر فرمان او بودند، به پندرد دین خود وادارد. شاه گرجان، گرگین، نزد یوسنتوس می‌شتابد و ازاوکمک می‌خواهد اما کمک رومیان بسنده نیست و گرگین با نزدیکانش از برادر لشکری که قباد به گرجستان می‌فرستد، می‌گردد.

چندی بعد یوسنتوس می‌میرد و یوسنتوس برچه او می‌شیند (اوت 527) و جنگگیران ایران و بیزانس ازرس گرفته می‌شود. 61 در میان این جنگ قباد ناپدید می‌شود (531) و ماهبود را می‌خواند و ازترس خود در مورد یانشینی اش با او سخن می‌گوید. ماهبود به او سفارش می‌کند که وصیت نامه‌ای بگذارد و در آن خسرون را یانشین خود کند. نگارش وصیت نامه را ماهبود به‌رعده می‌گیرد و پس از مرگ قباد، کاوسوس
در طولıp حق خود به تخت و تاج بر می‌آید، اما ماهوبدی گوید که شاه تازه‌گیری را برای بزرگان گزیده شود. «بس کاوس کاری در کف انجمنی از بزرگان نباید، » چه گمان داشت که از می‌جای مخالمی با او نخله‌ی شد.» ۲۵ اما در انجمن ماهوبدی وصیت نامه قیاد را می‌خواهند و بزرگان نیز، «با به یاد آوردن فضیلت قیاد،» یک زبان خصور را به شاهی پرمی دارند. ۶۳

آگنیایس، شاعر و حقوق‌دان بیزانسی (حدود ۳۶۷ – ۵۸۵)، برن آن شد تا کار پروکوبیوس را به پایان برد و برای خود حکومت یوستیینوس بین سال‌های ۵۵۲ و تا ۵۵۸ را در نوی می‌خود خود پاتنیست. اما این اثر در برای تاریخ ساسانیان نیز به‌علاوه و پیش‌تر دارد، چه سالنامه‌ای از حکومت شاهان این سلسله همراه با خلاصه‌ای از رویدادهای برگشت که روزگار هریک از ایستیمان در آن آمده و این سالنامه، آهنگان که خود آگنیایس می‌گوید، بر بنیاد استاد بایگانی شاهی خواهش می‌کند که باید آثار مهم در این زمینه را در اختیار او بگذارد و آن‌انه‌ای که آن کام و کارهای شاهنشاهان در تاریخ‌های رومیان بیاید چنین می‌کند و سرگیوس به امانت تمام این اطلاعات را از روی آن اسناد به پروکوبیوس و می‌گوید، و به آگنیایس می‌دهد. بنا بر این، می‌توان گفت که آن‌ها آگنیایس در دبیرخانه روزگارهای ایل قیاد آورده و این‌وارت دستی حکومت قیاد در عهد خسرو اول بوده است. نکات عمده روایت آگنیایس چنین است:

پس از کشتی‌شدن پتروس در جنگ با هفت‌تالیان، پلاشک، که نرم خوی و از خوشونت بیزار بود، بارها سال فرمان رانده و پس از این برادرزاده قیاد بر تخت نشست. او، «بارها به جنگ با رومیان برخاست و بارها بر همسایگان برپاره پتروس شد. دوران او سراز دوره آشور و جنگ بود. در ویژه‌بارا رعایایش سخت و سختگل بود. نظام اجتماعی را با سخت‌مان داشت و در دست‌گاه سیاسی بیدسته‌ی اقتلاعی گذاشت و سنت‌های دیرسال‌آن با زیر و رو کرد. و حتی می‌گویند قانونی آورده بود که زبان باید مشترک باشد.» ۶۵ و از آنجا که این قانون‌های شدید بود تا در این زمینه، گناب روز نباید، بزرگان خوش را آشکار کردند و در یافتن سال‌های کهن‌شیرین او یکی چه در شیرین و اقدام کرده بودند و در «زندان فراموشی» افکنند و واکنش را بر سر جام‌سپ نهادند که، «سخت نیک خوی و دادگر بود. به‌سون [بزرگان] پناه‌نشسته که کار و را به می‌خود راست کرده‌اند و آن آن پس می‌توانند در صلح و آرامش بزند. اما دیری نمی‌کرد که قیاد به پا آوردند از زندان

۳۰
نگاهی نازه به داستان‌های وقایع گریخته و به سرزمین هفت‌ثالان رفت و به شاه ایشن پناه برد ۶۸. شاه هفت‌ثالان او را به گریمی پذیرفت و دختر خود را به او داد و همسایه‌نشینی کنندگی برگزیده او نیز تا به ایران بازگردید و تاج و تخت خود را بازسازی کردند. پادشاه رومه‌ای ایران نهاد و با وسیده‌ای اجام‌آمپاره خرده‌ندایان که‌اره‌کرد و پادشاه یی در صحرای برجخت نشست و سی سال دیگر نیز فرمان راند.

پروپوهسکنگان مدن در میان باستان‌نگاران مدن‌زدگی از دو نسویدن بیژانسی دیگری نیز داده‌های گوناگونی در مورد (Theophanes) و (Malalas) (حدود ۴۹۱ - ۵۷۸) و قبایل نگاره‌های بیزانسی سوری زاده، اثر دارد به نام (Chronographia) گاهانه. در همین کتاب که رپیده‌ای جشن یا از آفرینش تا سال ۵۸۵ با شاید ۵۷۴ در بر می‌گیرد، اما یک‌گاه نسخه‌ای باقی مانده از آن تا سال ۵۳۳ می‌شتر می‌رسد. بنیهای آی که شایان توجه است این است که دانشمندی بریتنیکا (VI. p. 523) در شرح احوال ملالاس می‌نویست که او این اثر را به پاپان نیبرد و آخرين بخش کتاب به‌هم‌جهدم مدت‌ها بعد به وسیله یک نویسنده ارتدکس نوشته شده است. اگر آنچه امروز مربوط به تاریخ مزدک شمرده می‌شد، نیز در همین بخش آمده باشید، از آن همچون یک سند از هم‌مان روزگاران ازمانی می‌رود. باری، آقیه ملالاس نوشته و پروپوهسکنگان مدل آن را اشاره‌ای به داستان‌های مزدک می‌شمارند، چنین است:

در همان هنگام [یعنی در روزگار امپراتوری پیوتراپاتوس] و در نتیجه در زمان پس از سال ۵۳۷، آنیم مالیان از توده از سرزمین پارس پیش می‌رفت بود. چون شاه پارسیان [قباد] این خبر را شنیدند در خشون شد و می‌دانان پارسی نیز به خشونت رسیده چرا که مالیان اسفاقی برای خود بگردن به‌ودن که نامش اندوراز (Bardarzal) بود. پس شاه پارسیان داد و حکم کرد تا تمامی مالیان را با استفشاان بگردن و چون ایشان را آوردن، به لحاظ که آمده بود فرمائی داد و سربازان خمش در مالیان نیبانند و تمامی ایشان با استفشاان بگردن و دیگر روحانیانیان پیش چشم شاه که‌سه شنیدند. از این گذشت، شاه تمامی دارایی ایشان را گرفت و کلیساهایان را به مسیحیان بخشید و نیز فرمانی به رسید که فرمان که هر مالیانی که نیز بگردن باید در آتش بسوزند. و تمامی کتاب‌های ایشان را نیز سوزاند. این است آنچه بستگر (Bastagar) پارسیان که پس از تعمید تیموتی (Timothee) نام گرفت، جکایت می‌کند.

روایت نولفاتس (درگرشته ۸۱۸) کمپینی بک فرد و نیم پس از روایت مالالاس و گویا در فاصلة سال‌های ۱۴۸۱ نوشته شده و گرچه اصل آن را از مالالاس گرفته
اما برخاش و برگ آن افزوده است. در ضمن، آنچنان که نولدکه و دیگران آوردنهان، سال ۲۶/۵۲۴/۵۲۸/۵۲۹ و نزدیک تئوفانس حدود ۲۵/۴۷۱ است. ۷۱ از ترجمه آنچه کریستین از قول تئوفانس آورد، با چند تفاوت ناچیز در جمله بندی چنان‌است:

"اما قباد، پسرپز در دیگر روزنامه بسیاری از مانویان را با استفافان اندرزرس (Indarzares) و مشاوران پارسی‌ای که به دین ایتان درآمده بودند، کشت. چرا که پسر سوم پنشخوارگر (Phthasuaras) که قباد از دختر عود زامیک داشت -مانونیان پرورش داده و او را به دین خود دوآورده بودند؛ و به پنشخوارگر پیشین دادند که: 

"ربی در پرده ای است و اگر امیر موبدن یکی از پرادرن توبا به شاهی برآمید بنابر یکی از خودشان پروزش رود. ما می‌توانیم با دعاوی او در دل مردان بی‌دزدی که کاره را بگیرد و ترا شاه که ناگهان به صدا مانوی را در همه جا استوار کنی. "، و اوت یونیکر که اگر به شاهی رد دانست. چون این سخن به گوش قباد رسید، فرمان داد تا برای روز من عیسی پارام بهانگ زندگان و واندوکر کرد که قباد تا اور دیگر پنشخوارگر را به شاه کرده. و همیشه مانویان را در روزشان برعه بوتران به داراریان؛ و اوازی دیگر موبدان (رود غنی و دیگر موبدان و اسقف مسیحیان) را که به شکن ورزیده‌ای بود و قباد دوستش می‌دارست، همگی را فراوانی. چون هرگونه در آن، هو به مانویان کرد و گفت: "دین شما دلشین می‌باید، از همه نرمی خواهم در زندگی خود شاهی را به پسر پنشخوارگر وانهم. پس دریک سوگر آیت‌آت او را به شهیران پرگمیدنی. "مانونیان که ازبی‌خون سخت دلبر شده بودند، دل آسیب و دردگریان جدا شدند. سپس قباد که سربازان را به درون خوانده بود فرمان داد تا مانویان را با استفافان پیش قسم موبدن و اسقف مسیحیان از دم شمشیر گذرندند. سپس فرمانی به هره‌سر افسانه‌ای که مانویان یکه را بی‌بند بسوزند و دارایی ایشان را برای خزانه شاهی بگیرند و کتاب باقیان را در آتش افکنند.

تا اینجا منابع اصلی حکومت قباد و داستان مزکر را دیدیم. حال همان‌گونه است که ارتش روابط های مؤلفان عرب و ایرانی را درپرتو آنچه از هر موضوع می‌باید و انوشیروان برجا مانده، بسنده‌ایم. این کارنامه ما را از سنجش روابط های پروهشگران می‌دن بی نیازی را کن. چرا که برای سنجشگری بین‌بین باید به بروز کوشش‌های که در "آرایش و اپرایش" این منابع شده نیز پرداخته‌ایم. اما حال مجزای برای این کار نیست و ناجاریم آن را برای آینده بگذاریم و در اینجا به چند اشاره‌گذاری به مناسبه کار کنونی
نگاهی نازه به داستان مزدک و قباد
خود، بس کنیم.

۳- بازنگی ارزش روایت‌های عرب و ایرانی
می‌خواهیم بینمی‌روایت‌های عرب و ایرانی تا کجا با روایت‌های همروزگاران قباد
و انوشیروان همخوان است. یعنی چه‌بخشی از نوشته‌های موجود در آن‌ها حکمت قباد
را می‌توان بیش و کم، و با توجه به مجموع منابع، نشان داده که واقعیت شمرد. اما پیش از آن
نگاهگیریم در درستی این روش بخش کنیم.

احسان بشاراطر در مقاله «آینه مزدکی» در تاریخ ایران کمی پر مدرن را آغاز بخش
مرورخی به منابع، درباره تاریخ نگاران همروزگاران قباد و انوشیروان می‌نویسد: «[این]
به دلیل بی‌علامتیهایی به مسائلی دیگر ایران خیلی کم به آموزه‌های مزدک پرداخته‌اند و
آرش تاریخ در این زمینه‌ها عموماً دیدگاه‌های ساسانی را باز می‌تاباند.» ۱۷ اما ایشان
برای توجیه این سخن کمترین دلیل یا قرینه‌ای به دست نداده‌اند و با یک جمله، از
سپیدی، به مسئله سکوت منابع پوناتی و سربانی در مورد مزدک نپرداخته‌اند، و از سویی
دیگر، در برداشتن منابع پذیرفته‌ای هیچ گفتگو باقی نگذاشته‌اند. اما این حکم چیز
چون و چرا دارد. آگاهی‌شدن‌ها می‌توان بازگویینده «دیدگاه دستگاه ساسانی» شمرد. اما
برچه یا به‌اپی چه می‌توان درباره یک‌شواه و پروکوبیس نیز چنین سخنی گفت؟ کشش
مسبحی ای که در اینجا می‌زیست و قباد را آت فریب داد و از حمله بلاهای آسمازی به
شمارمی‌آورد ۴۷ و چون و براتوری ستمکار تصور‌بری می‌کرد، چرا باید بازگوینده دیدگاه
دستگاه ساسانی شمرده شود؟ وانگیزه گذشته چندین بار باشد. یک‌شواه سال‌ها پیش از
تاریخی که پر و هوشگران بودن مغلوب شدن مزدک به دست می‌دهند در گذشت بود.
یاراشاطر، همچون بسیاری دیگر، بر آن است که قبل از موجود کیان حدود سال
۴۲۸ روی داده‌ها و می‌گوید که تا چنین پیش از آن مزدک کیان چنان نفوذی در دربار و برقاب
داشته‌که می‌توانستند در امر محبی همچون تعیین جانشین شاه دخالت کنند. ۷۷ باین
حساب، به چه دلیل «دیدگاه دستگاه» در سال‌های آغازین قرن بی‌این درباره چه چیز
برجوسته‌ای چون مزدک سکوت کند؟

۱۷ واما در دوره پروکوبیس، او نه تنها در مقام تاریخگزاری می‌کوشید تا خود برای
نگارش تاریخ‌نگاران استدلال فراهم آورد، بل در مقام مشاوره‌بانگیری برای از
اطلاعاتی که به گمان‌ران، منی کشیدن درباره اوضاع داخلی و وضعیت سیاسی
ایران به دست آورده با خریدریه شد. وانگیزه خود بروشگاه منی‌گوید که درباره ماجرای
خلع قباد و زندانیان شدن و گریز او چند روایت در اختیار داشته است. و پس از شرح ماجرای زندانیان شدن قباد در «زندان فراموشی»، می‌تویند زن او با دلبایی از زندانیان به دیدار رفته و آنها جامه مهر ایشان را عوض کردن و زن برچالی قباد نشست و قباد در جامه زنان گریخت و گریختنی تا دوسمه روزنپنیمان ماند. و پسی می‌افزسد، «اما درباره این که پس از شکار، شدن نیزگان ایشان زن به چه سرنوشتی چه دارآمده و چگونه او را چقدر دادنی نمی‌توانی با اطمنان سختی بگویم، چرا که روایت‌های پارسیان با هم نمی‌خوانند. ازین رو از آآوردی آنها جشم پوشندم.»87

و اما درباره مالالاس، او روایت‌ها را از قول ایرانی ای نقی می‌کند که گویا سمتی رسمی داشته اما از این رسمی برگشت و به مصیبتی گرو به بوده. چه چیزی می‌توانسته چنین کسی را از گفتگو همه دانسته هایش باز بردارد؟

اما فراتر از همه این مسئله، مسئله «دیدگاه دستگاه» است. این اصطلاح حکایت از حکومت یکپارچه‌ای دارد که از روی دادها روایت یکپارچه‌ایی همیشه با منافع خود به دست می‌دهد و همه ایرانیان آن همان روایت را یکسان با هم بگویند و به سیاست‌های از حقیقت را از دیدگاه همانی می‌دارند و با منافعی چنگال می‌برند و در کشورهای که سلطنت و اشرافیت و روحانیت در مقام سی نیروها منافعی چنگال می‌بینند، هر چیزی که از دیدگاه یکپارچه در سر به درک دارد و در گذشته‌های میان ایتاتان در فصل‌های کمتر از نیم قرن (از شکست یپشون در 1848 تا برنتخت نشست خسرو در 1351) به چنین جهانی سیاسی بهبودی بوده؟ درچنین فضای سیاسی «دیدگاه دستگاه»، و روایت رسمی آیا یکی و یکسان توانای بوده؟ درچنین فضای سیاسی آشظهر و یکپارچه‌کشی دستگاه ناگویی به شمار می‌کردند دیدگاه دارد. یعنی اگر لیبرال منطق را با چنین دنیای کنیم و آنچه را که پژوهشگران مدرن درباره نفوذ مزدکان بر شاه و درباریان می‌گویند پنیریم نگریم، این نتيجة می‌رود که یکی از این روایتهای رسمی باید روایت خود مزدکانی می‌باشد. باراوندی از سیاست چنین روابطی نیز مزدکان ماند و کاپوس پسر پرزگ و (و درنتیجه نخستین دعوت تاج و نخست) و می‌باشد که از باراوندی به ناحیه‌ای که نیز مزدکان شدند چگونه می‌شود گروهی که کمی چهار قرنی شاه و ولیعهد و سه‌سالار کشور را به خود داشتند بر «دیدگاه دستگاه» کمتر اثر نمی‌نبینند؟

بازی، از چهار دسیمه روایتی که دیلمی، درباره خانواده‌ای بوده و از ویژه‌شناسی که دیلمی در اینجا داستان مزدک همچون روان یکسانی در همان‌بودن

تاریخ حکومت انتخابات آرده می‌بیاید. مزدک پیامبری است که در آخرین سال‌های
۴۵

نگاهی تازه به داستان مردک و قیام حکومت قیام با درآغاز عهدهنوشیروان‌اندیشه‌هایی ناسازگار با نظام موجود را تبلیغ می‌کند و هوادارانی می‌پایید و به روایتی، آتش‌های هم برمی‌انگیزد و انشواران نژاد فرمان‌می‌دهد یا او و پروپانش را بکشد. کشتی ایشان را ایرانی ای که به مسیحیت گروید و در نتیجه به مسائل دینی دلیل است. برای مالالاس بازمی‌گوید و او نیز آن را در تاریخ خود می‌آورد. این داستان گویا در منابع رسمی نیم آیین و آگاهیاژ از آن بی‌خبری می‌ماند. سکوت پروپانیوس چه بسا به دلیل یبی علاقه‌گی او به مسائل دینی و فرعی بودن این رو گاه و به ارتباط بودن آن با زندگی سیاسی باشد. ناهنجاری روایت مالالاس با روایت بعدی یکی در درضیت نام پیامبر است و دیگری تفاوت یکی دو ساله ای در زمینه زمان رو پیداد و این ها حال شدنی و در مجموع ناجی است. در این دسته روایت نکته خردبندی با به چشم نمی‌خورد و اگر پرهغشدار مدین از میان مجموع روایت‌های این ماجرا تنسا این دسته را به جدی می‌گرفتند و یا مزدد را به حوزه تاریخ سیاسی نمی‌کشیدند. دیگری یا اعتراف بیان‌دیدی نمی‌ماند. چه روشن است که آنچه نمی‌توان پنیریفت رابطه مزدد با دبری ساسانی و نقش‌تیم کننده ای در روند و پیدایه سیاسی روزگار قیام است، و گرنه پیداش پیامبر با یک مصعل اجتماعی در هشت پیام در دوره ساسانی به خودکی خود هیچ امری شگفت‌انگیز و خردبندی نیست.

باری، وضع روایت‌های دسته‌ای دور فرق می‌کند: در اینجا نیز سخنی از مزددی که مسجد در میان نیست، اما بکار راه قیاد کار مزددیان شمرده شده و این نکته با آنچه در منابع قبیلی آمده ناهنجار است. پیشوا و آگاهی‌های رسنی می‌نویسند که بکاری قیاد کار بزرگ‌کان بود. پروپانیوس از «عامة مردم» (§1768) سخن می‌گوید. اما او نیز چون پیشوا و آگاهی علت اصلی شریعت (عامة مردم) بر قباید را قانونی می‌داند «که می‌گفت پارسیان باید با زمانشان به اشتراک بایمانند»، و این اصل را منابع عرب و ایرانی به مزدد نسبت می‌دهند. ناگیر زبانی نتیجه گرفته که قباید را مخالفان این قانون بکار کرده بودند و إنه مردکیان که در روایت‌های عرب و ایرانی تبه‌گانه حیاتی و خواستاران این قانون معرفی می‌شوند.

این دسته از روایت‌ها ناهنجارترین صورتی است که از مزددی و قیام پرداخته است: هواداران یک فرقه مذهبی پادشاه را خوار و سرانجام خلع و زندانی می‌کنند. یکی از زیان‌ها و فواید این که پدرش را پیشتره یکنید نگه داشته که، در برای این فرقه قد علم می‌کند و سیاسی از ایشان را می‌کشد و شاه را بازی بر سر کار می‌آورد. اما این چنین که گویی چیزی رخ نداده، فرقه کندا و رهبر آن را به حال خود می‌گذارد و
ایران‌نامه، مال هشت‌م

ایران که خواهان اشتراک اموال و زنان‌ن‌های هم‌چون گذشته انتیشیه هاشان را به کار می‌برندند و از کشور آشفته‌های بزازاری می‌سازند که در آن مال و ناموس هیچ کس در امران نیست. و به رغم همه آشوب‌هایی که برنا کرده‌اند و همه گنده و به رغم همه بلاهایی که بر سر شاه آورد، اما بزازاری چنان و دوازده که می‌توانند او را وادار کنند با یارا و خراش را یک‌یک‌بکشند. و وضع به همین صورت می‌ماند تا سرانجام شاه می‌میرد و پرسش برخت می‌نشیند و کاره‌ها را به سامان می‌آورد. برایش چگونه می‌توان یکی روابط‌های را چیزی بیش از انسانی شمرد آن‌گاه که می‌دانست این کشوری حساب و کتابی که از آن سختی می‌رود ایران سامانی است که از ابتقردته‌های زمان خود بود و شاه درمانده کم‌خروید که در اینجا تصویری شود همان قباد سامانی است که بیش ازجمله سال برای امریات‌بری بزرگ‌فرمان راند و آن را به‌سمی نیرو‌مندتر از آن‌گاه یافته به برای یا جانشین‌گذاشت؟

روایت‌های دسته‌چهارام نزد آموزان سنجش در پژوهان دیرین را تاب نمی‌آورد. همچنان که دیدیم، در این خواهانه ماجروز مزک در اوایل دوره‌های حکومت قباد و در زمانی نزدیک به برخت نشست انسان‌های روى می‌دهد. اما دوستون باقی مانده از قرن ششم کمترین نکته ای نمی‌توان یافت که روایت‌های فردوسی‌ها یا تغلقی درباره آیوب و هرچ و مرچ برگ در طول حکومت دوم قباد را تأیید می‌کند. ۱۱ بر عکس، پروکوپوس می‌نویسد که پس از آغازگشت قباد، و به‌پیش‌اندارت او، کشور نیرومند و امن شد. آگاسیاس نیز نیرو‌مندتر شدن قباد را تأیید می‌کند. ۲۴ وانتکیه، به شهادت پروکوپوس، قباد از سال ۵۶۷ هی به بعد درگیر رشته جنگ‌های دیدگری با روم‌ان شد که تا پایان عمر او به درازا کشید و از جنگ‌ن‌پاد آن نزد دیگری نشکش کشی به گرجستان بود. بنا براین، تصور که در چنین وضعیتی در گذارآیب‌های داخلی نیزی بود به‌اشت کردن‌پرینست. و بوزه، نزد پروکوپوس نکته‌گذری هست که این روایت‌ها را به اعتبارتر می‌کند. می‌گوید، روم‌ان و پارسیان از دربار عادت داشتند جاوسانی به خرج خزانه‌نگاه داند و اینان نهانی نزد دشمن می‌شناختند تا بیشتر در آن‌جا چه می‌گذرد و در نزدیک‌گشت به سرمایه‌‌رواندان خود گزارش می‌داشند. جنگ‌ن‌پاد از ازبنا می‌باید، یکی از جاوسانی که پارسیان به بیژنیس شخصی دیده که ۲۳ درخواست کرد و نزد امیراتور پیش‌بینین‌ست یا رفت و سپارد چیزها را که در میان بربرها [پارسیان] می‌گذشت قباد و بوزه‌ای این را که اقوم مساتر برای آسیب رساندن به روم‌ان آماده می‌شوند تا بوزد وارد نخست ایران شوند و به سواه ایران بپیوندند و از آن‌جا به سبزین نازیوان بازی‌ها.
نگاهی نازه به داستان مزدک و قیاد

این جاسوس ایرانی می‌دهد مربوط به قرارهای نظامی قیاد است؛ اما از آشوب در ایران و آشفتگی در دیدار با ساسانیان کلامی نمی‌گوید… یا آگاه هم گفته چیزی درخواست گفته نیسته، چه پروکوبوس کوماکترین اشاره‌ای بدان نکرده است. بنابراین، روایت‌های خانواده چهارم نیز، در زمینه نکات اصلی داستان قیاد و مزدک با استند قدمی ناهمخوان است.

وابا این‌هسته، از دیدگاهی یکسره منطقی، همه‌همگی نیاز و پذیرفتنی ترين روايت از این داستان همین خانواده چهارم است: در درگیری‌های طبیعی میان نهادهای حاکمیت، شاهی یکی از بزرگ‌ترین نبایندها می‌شود. که در پی دیگری‌گان برای می‌شود و برادرش را برچالیش می‌شانند. اوی‌ها که شاه بگرامیها بان‌گر گرد و تاج و نخت خود را بازمست یاده‌ایان. استیشه‌های یک رهبر دینی (درچنده روایت ورودان مورد) فرضی به او می‌دهند که دود حیث را از بزرگ‌ترین نسبت‌های در می‌شه نیز به پشتگرده می‌شود یا به میان می‌نهند و سرنشین آن کف به در می‌روند. چرا که این اندیشه‌ها با بیننی نمایانگری انتقادات. چنین است که بزرگ‌ان و روشنایان و پسر شاه دست درست هم می‌شه نیز و رهبر دینی و پروران او را کشید و تیرش را را نشانند و شاه را نزیه روایت به ابزاری شیان می‌شانند و به روایتی برکنار می‌کنند. حال آن که در خانواده‌ی سوم، برخلاف عقل سلیم، مرید تاج‌ور را می‌گیرند و مراد آشوری پیرناون فردست ترش را تا می‌سالی دیگر به حال خود می‌گذاردند. اما این روایت منطقی، همچنان که دیلیم؛ تاریخی نیست.

می‌ماند خانواده سوم: قیاد به دست بزرگان، به چهت گری پیشش به میزدک، بی‌کنار یا بزرگان می‌شد. اما، بازی به قدرت می‌رسد و مسئولیت دیگر حکومت یک کنده و تیپا پس از مرگ اولم که انوشیروان مزدک و وهادراتش را می‌کنند. بیشترین این روایت این کجا با متابع قدمی هم‌خوان است.

نخستین نکته‌ای که بدرک نمایانه را برمعه‌ای سلطنت، مشاهده نام مزدک است. در میان آثاری که به دست می‌رسد، ایام نام در هیچ یک از نوشته‌های یک پیش از قرن نهم میلادی (قرن سوم هجری) دیده نمی‌شود. پروهشگران در مرده بیراین مشکل معمولاً سکوت می‌کنند. تنها کلمه‌ای کوه‌نشین است تا توضیحی دست و پا کند. به گمان او انوشیروان مزدک از مزدک بیژن‌پور که برآت ناامن، حتی خاطر نهوا دست و پا کند و در تمجید خود از خدائان نامه‌ای است این روایت. ۱۴۰ هـ/۷۶۰ م، بود که نام مزدک را زندگی کرد و در ترجیح خود از خدائان نامه‌ای است این روایت. ۸۴ این توضیح‌البنه بی‌پایه است: جگون به پدیده ساسانیان می‌توانست
تاریخ نویسی چون پروکوپیوس را، که یکی از پایه‌های از آوردن داستان مزدک، بزادارد؟
و حتی آگیپاپلیم که آگاهانه تنبه‌مند به این، رحم را دیده بود و دوست مترجم او
سرگیویوس نیز چنین می‌رود بازداشته و فرمایشات او به که از مزدک یا از تاریخ بیزانسی
سننی نگفته بود و یا حتی آگیپاپلیم که خود سرگیویوس نیز، به رم آمد و شد در دربار
ساسانی، نظر به سانسور خروجی چنین از این داستان نشیم‌بوده، دربارهٔ شیعیان چنین می
توانیم گفت که سال‌ها پیش از پرتوخت نشنخت خروج اول (۵۳۱) در گذشته بوده. این
دعاوی که، مزدک چنان شخصیتی نبود که ناشه به گوش مورخان ییگانه پرند با آنان
آوردن نام او، را سویم‌ند بشارند پنیرفتی نیست. گفتن‌و کردایری که او نسبت داده
می‌شود چندان شگفت‌انگیز است و داستان اینچنین با سرنوشت شخصی قیاد و با
و نگذگی سیاسی کشور آمیخته است که اگر حقیقت می‌دانست، بی‌گمان آوانآه او در
میان ایرانیان و همه کسانی که به وضعت سیاسی ایران اندک دلستگی داشتند
می‌پراکند و جاوسان بیزانسی داستان او را به گوش فرمان‌وايان خود می‌رسانند و
نوسنده‌ای چون پروکوپیوس، که در تاریخ بارها از شخصیت‌های پارسی بسیار کم
اهمیت ترانم می‌برد و در زمینه مسائل سیاسی و درباره شخصیت‌های سیاسی قصه‌های
بی‌سابارنفل می‌کند و حتی افسانه‌ای را در باره ماهی‌گیر و پیپر و مروریان نام پتروس
شناخته‌ند می‌باید گویم، بی‌گمان از آوردن نام چنین شخصیتی تعمیم کننده‌ای
نسمی گذشته و این داستان شگفت آور ناگفته‌نیست. اما مسئله‌نیا نام‌زدک
نیست. چه گذشته‌نیست از اینم او، هیچ شخصیتی نیز در آثار هرئومزیاران قیاد و خروج‌یافت
نیسته که از دوران دومیک‌اندک شاهکی به او داشته باشد. درحظه ششم، نمی‌دانم
نوسنده، غلام‌مند به رو پیاده‌ای دربار ساسانی درباره مزدک با چهره‌ای شبه، یا او
کتمترین چنین شنیده‌اند، نه سفیران و فرستادگانی که نیک‌روی یا معین خود پیاد
می‌کنند. ۴۴ نه جاوسانی که به گفته پروکوپیوس از دیرباز ایرانیان به روم و رومیان به
ایران می‌فرستاده‌اند، نه در اسناد خزانه‌های کشتی‌نشانی از دیده‌مندی می‌شد، نه
سرگیوس متجم می‌زند و صنایع ترسیم دارد با گذشت حساب، ناچار باید فرض، را به آنجا گذشته
که در قرن ششم خرد و کلکان روطبه چنین بودند که آینده‌گانه از داستان مزدک و قبایل برای
نبرد! با یکدیگر باور کرد که تمامی ماجرا مزدک و آن آشوبها، و آشتفگتی‌ها که
می‌گویند همه به سبب محملانه را دیده به چشم نام‌بر می‌آمد و به گوش نام‌بر
نیست رسد. این به مالالاس از قول ایرانی مسیحی شده‌ای می‌گوید که مانویان از نورد
ایران با گرگفته، بودند و اندوز و نامی را نیز به اسقف برگزیده بودند و همگی به فرمان، شاه
نگاهی تازه به داستان‌هایی که همیشه بی‌پایان می‌ماند.

کشتی‌شان کشته شدند. اما این همه چیزی است که مالاکسی و گرید. به نظر یگانه رابطه است. مانند، به روانی‌شان، با روانی‌سانی این است که به فرمان‌های رهبر و پرورش‌گر را می‌کشند. یکی یکی درون این است. باز که می‌گویند یا گرفتگی‌ها و آشفته‌ها یا بیداری و اشکال‌های آشفته‌ها و آشفته‌ها سوختش‌شان این نیرویی تخلیه پر از به دیدنی است که بر زبان‌های شاعران است تا در خور پژوهشگران. برای آن که کارای این اندیزه‌ریز تا آن‌جا بالا گیرد که پاپیش به دور رسانی کار خود را ادامه می‌دهد. پس آن گاه که کلیسا می‌نویسد که در روانی‌شان مالاکسی از نام‌دان اندیزه‌ریز (بي گمان) به مزدک نظر دارد.\(^{87}\) حکم‌که می‌دهد که به پنجمان باید ایستاده نیست و اگر بود تحلیل‌های روانی‌کاویان ما هم در این تحقیق راه دهیم می‌گفتیم که این «بی گمان» را فقط برآ آن نوشته که بر گمان‌های خودش چهرو شود. گمانی‌اند، اگر در منابع دست نبریم و حرف طبیب و فردوسی را در دهان مالاکسی نگذاریم و حدد و گمان خود را (متنوی) نشماریم و به اجماع اهل فن دل نسابریم و فقط منابع را که داریم در نظر بگیریم، ناگزیریم پذیریم که در منابع باقیمانده از قرن ششم کمترین نشانی از مزده که چهار یا همانند او یا صاف نیست. این از خود «پیام‌پرورتاریابی». \(^{89}\) حال بینی‌اند از پیام انتقال‌یابی او در آثار پیشینیان چه می‌یابیم.

آیین اجتماعی مزدک، چنانه روانی کردانه، دو اصل برجه‌سی دارد: اشتراک اخلاقی و استراحت زنان. اما از طرف نسبت در نوشته‌ها همروزگارانی قبیل و خروج هنگام اثری دیده نمی‌شود. از یک‌دیگر گرفته تا آگاهی‌ای، هیچ نویسنده‌ای که رویکردش اشکالی به این امر نکرد. از این‌جایی که از بارشین ازدیک کمترین ربطی به چنین اصلی داشته باشد، سخن‌ساز نرانده و کلاهی درباره شوری‌های توده‌ای برای برقراری اشتراک اخلاقی و نشانه‌گذاری که با دوام بازی‌های که خواست اشتراک اخلاقی در این مورد (برنامه‌ی قبیل افزوده شده و مؤلفان عرب و ایرانی آن را بازگو کردند و با آن‌ها که در روزگار آن‌ها بیگانه تعاملی نشانی که به شمار نمی‌آید، پژوهشگران مفرد همگی آن را پذیرفت و، و در بایانات‌های آن ترایش‌های حذفی و نهایی تأثیر نمایند. جالب اینجاست که آن‌چه موجب شده تا برخی از پژوهشگران مدرن
قباد‌پدایشی دادگر به شمار آورند گزویدن فرضی او به اصلی است که هم‌مرزگزارانش کمترین خبری از آن نداشتند. (مگر آن که فرض کند خبر داشته‌اند و برای ندادند.) ازجمله احساس پارشایش می‌نویسد: «قباد مردی بود با گزارش‌های آزادمانشان (و سودای عدالت درسر داشت...)» تنها منبعی که می‌توان برای چنین حکمی سراغ کرد یکی عبارتی است از طبیعت که به نقل از هشام اب‌محمد کلی یکی می‌نویسد: «قباد زندیقی نکورای بود و از خون‌ریزی بیزار بود و با دشمنان به مدارا رفتار می‌کرد.» ۱۱ دیگر سخنی از حمایت اصفهانی که می‌گوید سلطنت قباد به آمار رسید چرا که او در دنیا زندگی اخیره‌ای بود.» ۱۲ مسیس ارجاعی به مقدسی، که عین مطلب طبری را با کمی پس و پیش بازگفته است، ۱۳ و سرانجام ارجاعی به بخش بازدهی کتاب اول پروکوپیوس («I.xi») (که ظاهراً غلط چاپی است، چه دریخب خازده‌م مطلبي‌نیست که در این زمینه به کاری بپیاد و مقصود باید با خشخاش نمی‌باشد). در اینجا (کتاب اول، بخش نسیم، بند ۱۹، ص ۷۵) پروکوپیوس می‌گوید قباد در شهر آمد و اطراف آن هیچ بنایی را و یران نکرد. اما همین پروکوپیوس بیش از آن (کتاب اول، بخش هفتم، بند ۳۰، ص ۸۵) می‌گوید است که قباد جوان سرانجام آمد را گرفت قطرال عام بزرگی به راه انداخت تا آن که کشش پیش مخنی دلخوری به وی گفت. پس فرمان داد تا کشتار مردان شیر را پس کند. اما داراییشان را به غارت بپرید و خودشان را به برگردی بگیرند و یزدگانشان را برای خود یا برگریزند. مازارودی شروع خود را در کاره خشونت قباد نوشته می‌گذرید و عبارت آگاهیاس را که می‌گوید او با زبان‌آرا، نگاه و ستگل بود نیز نادیده می‌گیرد. چه همین یک خبر پروکوپیوس بسن است برای آن که روشن شود که قباد چگونه «از خون‌ریزی بیزار بود» و «با دشمنان به مدارا رفتار می‌کرد» ۱۴.

این از اصل اول «کمونیسم مربوطی». حال به اصل دوم پیروزیم:

همچنان که دیدنی، مسئله برققرار اشتراک زنان به دست قباد درمنابع قانونی آنها است. اما جای باید این نشست که همان پروه‌گرگرانی که به هر شگردی می‌کوشند تا به دستاویز جمله‌ای از حمایت و عبارت از مقدم و بیش از فرودی برای اصل نایفانتی اشتراک مواج ویژه بتراشدند، در اصل استراک زنان به کمک‌گرایی بدان بدهند. (و البته اقرار باید کرد در این یک زمینه روشن ایشان درست است.) کریستس کونشی‌نی می‌کوشند تا به این اصل معنایی کمایش افلاطونی بوده. ۱۵ پارشایش می‌نویسد: «با اندکی روشن بینه می‌توان دریافت که به کار بست شنیم اصولی ناممکن می‌بود.» ۱۶ اما به جای آن که این اندیشه
این‌که چه قانون‌یا اقدامی ازرسی قباد موجب شده بود تا برقرای اشتراک زنان بهو نسبت دارد شود، دانسته نیست. اما نگاهی به اخلاق جنسی و «حقوق خانواده» در آن دوران نشان می‌دهد که این حوزه برای بسیاری از مسلمان‌ها به دور افتراقیاتی بوده است. در ارین نوشته‌جای ورود در جزئیات حقوقی نیست. اما اشاره‌واریادوارشوریم که حقوق ساسانی گذشته از چند زنی، دو مهری را نیز به رسمیت می‌نشاند. و این در ماتکاکه هزار‌دانست‌ها، که مجموعه‌ای از احکام حقوقی و به زبان امرور «روهی قضایی» آن دوران است، به روشنی آمده: اگر مردی به زن خود می‌گفت: «نرا سردار خودت کردم»، زن مطلبی نمی‌شد، اما اجازه‌ی می‌یافت که همزمان به ازدواج «چکری» با مرد دیگری نیز تن دهد. و در جای دیگر گفت می‌شد که مردی می‌تواند «پادشاهانز» خود را به همسری موقت به مردی بدهد که برای نگهداری کودکانش نیازمند زن است، به شرط آن که نیاز او زایده‌کوتاهی خودش نباشند و خواهش خود را به گونه‌ای شایسته عنوان کند. ۱۹ این نمونه‌ها هم نرسید اخلاقی جنس در ایران ساسانی در نشان می‌دهد و هم این نکته که هر مداخله‌ای در این حوزه می‌توانست به سادگی دستاویز بروید تهیه‌های گوناگون شود. چون در بررسی تاریخ حکومت قباد یک نکته را باید پوسته دنیای حقوق و آنان کاربرد سیاسی نسبت داده برقرای اشتراک زنان به قباد است: قهر حاکم در نهایت دوم آخرىن پنج زیر این پوشش دیدنی‌اخلاقی برکنار کردین قباد را توجه‌کرد و از آن چه‌هنا چرا برای پوشیدن اتکی‌های حقیقی مبارزهای که به چنین سرانجامی انجامیده بود سود می‌جنست. می‌توان تصویر کرد که تهیه (اباحه) به قباد هم‌زدای با یک کودتا بوده است و از هم‌سیاه رومی توان در آن با یک‌انگلیسی نگریستند. و اگر بتوان به مرطوم‌اتکی‌اه آگاهان اطمنی‌کرد، می‌توان نشانه‌های این با یک‌نگریسی را هم در قرن بشم نزد تاریخنویس بیژن‌نیزی شایت ۱۹ با توجه به این نکات، و با نظر داشتن بسیاری از ایرانی‌ها و ایرانیو نیست، می‌توان حس داشت که قباد به گونه‌ای مداخله‌ای در حوزه حقوق خانواده کرده بود که، گرچه به خودی خود اهمیتی نداشت، اما چه‌گونه به دست داده بود برای جریان به توجهی کودتایی بر
پدر او که اگر این جلسه هم نمی‌توانست به بداندی درکرده و آن‌ها را سپرده خود به خود برگشت و آن‌ها را به خود برگشت. در طول چند هده پس از مشکلات برخورداری حکومت ساسانی با چهار بحران سیاسی برگزیده رجوی می‌شود: برکناری و واش، برکناری قباد، واگذشته قباد و سرانجام مسئله تغییر جانشین او و که به کننده شدن سیاست می‌انجامد. از این چهارمورد تنها واگذشته قباد است که با اینگونه‌هایی که علی ثورانی شده می‌شود؛ چه نیازی به دنی کارنیست. قباد بادشاهی است که با گردد تا یا وکلای خود را بازیستند و همین که هیچ کس دربار برای او این‌گونه می‌باشد. از کننده نشانه آن است که کار او به خود خود روا شده می‌شود. حال آنکه، در هر سه مورد گیری‌های پیروز در مبارزه قدرت مبارزه خود را زاینده انجکش‌های دنبال و پیروزی خود را پیروزی دین جلوه می‌دهند. ولی شاپادشاهی است که تنها راست کردن کار کشورپس از مشکلات‌های پیروزی را ندارد. اور ولاکنار و کورمی کنند به این‌جا به کننده قانون‌های دینی را پاس می‌داشت و می‌خواست در شرکت‌ها گراخور را بازداید. یک قباد بر آن است ب‌کردند شیخیره را، که پس از مشکلات‌های پیروز و برکناری واش در برابر روحنیت و اشراقتی مسئول ناتوان شده، بدان بازگرداند (به یاد داده باشیم که اگر به سیاسی سخن می‌گویند)، اما کامیاب نمی‌شود. پس او را برکنار و در بند می‌کنند و می‌گویند: سر آن‌ها داشت که در این بدعهد نه نه و نه را به نه و نه واورده. در کشاکش بر روی کنز مشکلات سیاسی و جانشین قباد سیاوش که خواستار شاه شد، خسرو نیست شکست می‌خورد و خسرو و هواوارانش او را به محاکمه می‌کشانند و به مرگ محکوم می‌کنند به این بدانه که خداوند بی‌گناه را می‌پرستند و جسد زنی را به خاک سپرده است.

در این روزگار ساسانی یکی از دوران‌های مشروطه‌ای قدرت سیاسی است و نقشی نزدیک به نقش حقوق در جامعه کهنی دارد. و نزدیک به کننده نظام سیاسی ساسانی که از آن، دست کم در ایران بسی از اسلام، یک نظام بی‌پاگانی می‌بوده در این است که دوباره مشروطه دارد: شیخیره و دین. از نظر و طبیعتی است که در آن اتمام‌های دینی-اخلاقی رابطه ویران یکیده‌های سیاسی در روند مبارزه قدرت باشده (بوژه هنگامی که مسئله برکناری کردن شاه در میان باشید که بحکم مقام شورخ خود نماینده نهاد شیخیره است. برای پرآرایشگری که به تاریخ آن دوران می‌پردازد، این گونه اتمام‌های تبدیلی تواننسته یک درگیری سیاسی به شمار آید. بنیان یافته که به محض حسن شرایط از آن دوران توانی می‌شود، بسی به‌صورتی می‌توان آن را به جد
گرفت و یکی از سویی با خرد راست درآمد و از سویی دیگر نشانه‌های روشنی از درستی آن در دست باشد. و باش باید این‌ها نیز راه‌پر رفت و اگر نشانه‌روشنی نزدیک درست باشد باش باید تا جایی که می‌شود کوشیدن از ساختگی و فرم‌ایستی نیوآی آن مطمئن شد. مختصر باید در چنین اظهارهای همان گونه بکر بگردد که امروزه در بدان‌های پس از کودتا یا در کیف‌نفرست‌های فرم‌ایستی می‌گردد. اما آن‌گاه که سنجش برنابیز خرد را به یک سو نمی‌دهم و به بهبود نشانه‌روشنی نیز اعتبای نمکی و بر عکس به‌کوشیدن تا برای آن توجهی بیابم و جای خالی سند و نشانه‌ها را با روایت‌های پر از انتقاد چند قرن بعد پر کمی نا به جایی که حتی کارا وارونه کنیم و روایت‌های که را در پی نوشته‌های نو «تأویل» کنیم، به زبان‌آموزند در داد تبلیغات رسمی افتخارات ایم. تا چه رسد به آن که در آثار مردم هم‌مردم‌گر روی بیداری آنچه را که نشانه‌نادرستی اظهار است نادرد به عقل بگیرید یا به پایی فرض درستی اظهار، آنها را خطا ببشاریم.

۱۰۱ آری، در آثاری که تفاوت نشان‌های هست که روایت عرب و ایرانی قیاد و مزدک را از این‌ها نابلقنتی تر می‌کند. یک‌شوفا در همان یا که از بقایاری فرآیند زرادشتنگان بسست قیاد سخن می‌گوید، می‌افزاید که قیاد ارمنیان زیر فرم‌ایستی را آزار می‌دارد مردمی خواستند آتش پرست شوند. اما در گذشته خود از آتش پرست پرست یک بود، و آن‌جناحان که کم‌ماقیش تماشای منابع عرب و ایرانی می‌گویند، به فرهای مانوی گرونه بودند، دیگر به چه دلیل می‌توانست چنین کرده باشد؟ چرا باید می‌کوشید تا دیگرونه را به دینی دواناره خود از آهن را گرونه بود؟ و حتی اگر با پاره‌های شوید و بگویم که مزدک کتیب آن‌های مانوی نبود و می‌کی از گرویشی از نژادیتی بود، بازهم مشکل حل نمی‌شود: چرا قیاد آرمانی خواسته‌بود تا به همان «فرآیند»ی بگویند که خود برگزیده بود؟ یک تک‌تسنیم، که تناقض را دیده، می‌نویسد: «این که قیاد، شاه مردانه آن‌جناحان که بی‌شوقی می‌گوید، ارمنیان را به دلیل سر بازدند از آتش آزار داده باشد، چندان واقعی نمی‌نامید.» ۱۰۲ شک‌گنتا یا، این واقعی نمی‌نامید که پادشاهی ساسانی کوشیده باشد تا گسترش آن‌های دلشاخ خود از اسراییلی پیش‌یناره رهبان کلیسای زرتشتی را به دست آورد و از سویی دیگر بپنود معنوی دسته‌ای از رعایای خود را با نبر و مندترین دشمنی، به‌عنف امپراتوری روم شریک، ببرد، اما این واقعی نمی‌نامید که هریک پادشاهه به دین رسمی کشور که یکی از دوپایه مشروطیت ارمنی‌واپیش بوده، پشت کرده باشد؟

چندین بعد، این پروکیوس است که تقصیب دینی قیاد را تأیید می‌کند. به گفته او،
باب درنجگ پس از کشته شدن سیاسی، قباد می‌کوشید تا گرجیان («ایبریا») را به گرویدن به زشتیت وادار و این ماجرا درنیماهاتر اول دهه قرن ششم، به‌عنوان پیش از تاریخی که برای قتل عام «مزدکیان» در می‌کردند و در دوره‌های روی می‌دهد که، با برپیشر، روایت‌های عربی و ایرانی و مدرن، جنبش مزدکی هنوز برپا و کوشش بود. اما، اگر برای چنین جنبشی وجود داشته و قباد نیز بی‌آن گرویدن به بود، چگونه می‌توانیم کوشش او را برای زشتیت کردنش گرجیان توضیح دهیم؟ پارشانی که در دویوانی پانویس به این نکته اشاره کرده، زشتیتی را در گفتگه‌های می‌گذراند و می‌نویسد: «[به گفتگه پروکوپیوس] قباد گرجیان را واداشت تا از آباد (زشتیتی) پیروی کند»، 14 البتة معنای گیومه در اینجا روش نیست. آیا منظور این است که قباد گرجیان را واداشته بود تا از آباد («مزدکی») پیروی کند؟ گیرم که چنین بوده باشد. این قبادی است که چنده وچون این آباد آشنا شود. چرا که لابد قباد به گرجیان گفته بود که این آبادی که یاده روایت کنند چیست و چگونه است. پروکوپیوس می‌نویسد: «و هم در آن هنگام [به‌عنی پس از قتل سیاسی] قباد می‌خواست آنان (به‌عنی گرجیان) را به پنیرش آباد دین خود وادار و به شاپآتن، گرجیان، فومان داد تا در همه کار آنان رفتار کنند که عادت پارسیان است و بی‌یکه به هیچ روش می‌گذراند خود را در خاک نکنند بل پیش بپرودان و سگان بیفکنند.» 5 به نمایش انگیزتن و زندگی ترین و یزایی این «زشتیتی» چیزی بیش از یکین نبوده؟ می‌بینیم که فرض کوشش قباد به‌هیوسیونوس شکایت می‌کرد که درپی زشتیت کردنش ایشان بودند و به‌زاغی آن که، به گفتگه پروکوپیوس، گرجیان روهی به بیانی می‌نهد و به یوسیسونوس شکایت می‌کرد. و از آن‌جا که به طلب دمک رفته بود، اگرچه زشتیت خوامت‌های قباد نمی‌افزوده، بی‌گمان چیزی را از آن نیزنا که فرم برای خوده؟ می‌کوچمی می‌توانیم گفته که دران هنگام قباد حکمرانی می‌نهد و می‌گوید که در زمان محاکمه سیاسی، قباد کم‌کم از انگیزه‌های شوم تبلیغات مزدکی به هراس افتضاح بوده و هر روز بیش از پیش از زشتیت گذشت شد و به خود می‌آید و فلسفه برگزیده گرجیان نوز برای آن بود که خدمتی به آنی رسیده کرد به‌اشت. 15 اما این فرض نیز گم‌گشات از فرض پیشین نیست. چون این مدعی شیش می‌آید که این چگونه شاکی به دین بازگشت‌های است که فرقه مرتی را که زیرچشم و دسیش است به حال خود می‌گذراند تا با خیال
آسوده به کارهای نفرت آور و تبلیغات شوشان، ادامه به هدف و خود برای خدمت به دین رسمی کار می‌کرده‌است. آیا کسانی که در مقیاسی، زندگی می‌کنند؟ حال، شا به کنان، بزرگان و جنگاورانی که با گیل را به راه راست بیاورند، چگونه راضی می‌شوند و چه به خانه و زندگی، شان را در جنگ مزدکیان از خدا به خیر؟ را کسانی که در دریای مأموریت، دینی راهی، گریشان شوند؟

البته این ابراز تنه در این یک مورد وارد نمی‌شود. در روایات دسته‌سویم داستان مزدک کامبیش سی سالی به دو زیگم کشید، اما آن‌همه آشویها و آشفتگی‌ها که می‌گویند کوچک‌ترین اثر بر پرسی‌سازی خارجی امپراتوری ساسانی‌ان نمی‌نیاید، به شاهد سروکرپوس و آگاتیاس، بخش بزرگی از پادشاهی قباد در تجربه جنگ و نیز در جنگ‌هایی می‌گذرند که بیش‌تران را خود آغاز کرد. همچنان که در حوالی سال های ۴۰۰ و ۴۵۰ پیش از آمده که قباد هرمزیان در دو جبهه به دو سوی امپراتوری بزرگ‌شده در جنگ باشند: در شرق و شمال شرقی با هونها و در غرب و جنوب غربی با بیزانسیان، ایران در روزگار دراهنشاهی یک دوره هزاره‌ای است تا تاریخ و جنگ طلق. اما جگون، می‌توان باور کرد که کشوری از درون درگیر آشوب و انقلاب، باشند و با آن‌همه آشورگان و انقلاب‌های درون خود را رها کنند و با همسایگان، از در جنگ درآیدن و چنین نیرو و توان جنگی نیز از خود نشان دهد؟ گیوریم که قباد خود مزدکی بود؛ گیوریم که چنین به مزدکیان و مزردیان ایمن داشت و پشتگرم بود که به رغم آن‌همه می‌گفتند و می‌کردند، می‌توانست پایتختش را به ایشان بسپارد و راهی جنگ شود. تا زاهه در این صورت هم می‌باید به‌پذیرن که مزدکی بسیار بدی بود، چون به رغم آن که اصل اشتراک اموال را پذیرفته بود و اجازه داده بود تا درکشور خودش دارایی‌های دارایی‌های دارایی‌ای دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ها دارایی‌ه
همیشه و مقامي عقلش به كارش نمی رسيد؟
کریستنسن که می کوشد به هريهاي شده براي «کمونیسم مردکی» بک وجه
واقعي براشد، می نويسد: «ضعفی که درپی آشورهاي كمونیستی گريگانگر امپراتوری
ایران شد، ضمن آن که مانع نشد کا قباد به جنگ با روانان برخورد، به بار نبرد
عمرو از قبيله کندی اجراه دادا تا المنذ را، از سلطنت حیر برادرانده و خود با پاشاهی
آنچا را غصب کند.» ۱۸ شکفت آشوری که خودش در تیسفون روي می دهد و بیگانه
اثرش در حریم پدیدار می شود!
افزون بر آنچه گفتگه شده، نکته دیگری نيز هست که عمده ترین ضعف روابطی
خانواده سوم است: چگونه بود که درطول این سالها کسی مزاحم زدک و پروانش
نشد؟ چنان که دیديم، در این خواناده از روابطهاي پرگان قباد به جهت گرو بدن به
مزدک برگردانه و دنده آن گرفته، اما همین کاری که كارخود زدک ندارند وا او پروانش
فرودمی ترخ را به حال خود می گذارند. اما اگر براسي چنان پایلوت یبدی شده بود و آن
کارها و سخنها را که می گورند کرده و گفته بود، چگونه می توانست از چنین تخت
وتازی یا جان سالم به در برد؟ چگونه که می شود این آورش وگری چون زدک را پاگانزند تا
کار خود را به بگیرد و آگاه یا بپراکند که تنا پذیرش آن بس بود برای آن که پدیداهی
را به خواره از شهرهای بی فکری؟ در میان مؤلفان عرب و ایرانی تنها نیستند فارسی نامه
کوچیته تا برای این پرست پاسخی به دست دهد. به گفتگه او، پس از برگردانی قباد
مزدک به آذرگزبان گریخت و پروانش بر او گرد آمدند و «شوقتی عظیم داشت
چنانکی قصد او نتوانستند کرد.» ۱۹ اما این سخن پذیرفتی نمی گشت. نخست از آن‌ها
که اگر مردکیان قدرت ایستادگی درباره حکومت ساسانی را می داشتند نمی گذاشتند قباد
را بدانه سادگی برگردانند و حتی پس از آن نيزا با چنان قدرتی نمی توانستند آرام
بنشینند و زندگی بودن قبل نيز انگزش دیگری بود برای آن که سر به شورش بردارند و بکوشند
تا او را برهمانند. قباد نيز، اگر هم به چنان نیرومندی می داشت، به چاگی گریختن به
سرزمینی بیگانه، روه آذرگزبانان می گذاشت. و انگیزه، از رهه ی دو مصعه که بگذرد،
همه متابع عرب و ایرانی در این نکته هم سخن اندازه که مردک و پروانش بسادگی - و به
گفتگه برخی دریک روز کشته شدند و همچنین ایستادگی هم نکردند. و توقیف – و مالا ضعیف
هم - که یا گویند به «مردکیان» اشاره می کنند - روابط می کندن که شاه دستور
می دهد مانویان و استفانیان را باورند و بکوشند. اما اگر مردک در همهان چند سال
نخست چنان «شوقت عظیمی» به هم رسانده بود که حکومت ساسانی در برآورش در
نگاهی تازه به داستان مزدک و قیاده

می‌ماند، بی‌گمان از پیست و چند سال دعوت آزاده‌انه (و به قولی، یافتن هواوادارانی در میان اشراف) دیگر از چیزی فلک هم زیبی نمی‌کشد. چگونه می‌شود کارای و یارالش را چنان آسان ساخت؟ این نکته به تنها بس است برای آن که خانواده‌ی معروف روایت‌های عرب و ایرانی را بی اعتبار کنند.

تا اینجا تناها به بررسی مبانی داستان مزدک و قیاده‌پرداختی و کوشیدنی‌ها نارسایی‌ها و ناهماهنگی‌های این مبانی را نشان دهم و پرسش‌هایی را پیش کشیدیم که از خود این مبانی ما به گیرده. هرچند در اینجا نیز از بسیاری از ازکنندهٔ ها گذشته و بسیاری چیزهایی را ناگفته گذاشته‌ایم. حال هنگامی که یک آنچه گفته شد نکته دیگری نزیب‌فزاییم که به اینجا می‌رود به تحلیل مبانی ما به گیرده. و این نکته گرچه در پانه‌ای می‌آید، اما در حقيقة آن‌ها‌هایی کاری برده است و هم‌آنچه پیش از این آمد، به یک اعتبار کوشش‌هایی که (فیت) برای اثبات حکمی است که به حکم خود پیش‌بینی‌ها درست شماره‌شده بود. می‌داریم مزدک که نخست از دیدگاه امکان نگریستیم و هم‌پیش از بررسی همه مبانی، به این تنبیه رسیدیم که این داستان در دویندی امکان نمی‌گنجد و ناپاپیاری نتواند راست بوده باشد. از این دیدگاه، پرسش این است: آیا ایران ساسانی امکان آنرا داشته، نوشتاری آنرا داشته که کماپیش چهل سال به دست پادشاهی برآمی خواه بگذارد؟ آیا جامعه‌ای که بر تزدایی استوار بوده می‌توانست اندیشه اشتراک زنان را در گسترش‌های رسمی خود راه دهد و آرزو نیاورد؟ آیا جامعه‌ای که در آن نظام طبقاتی مقدس شده‌است می‌شود توان آنرا داشته که از زبان کسی که ضمن بقای این نظام بود اندیشه اشتراک اموال را بشنوید و تبعاً به ماند؟ در این پیوستن داستانی درنکته را باید پیوست در نظر داشت: و یکی از بهترین پیش‌بینی‌های ایران ساسانی از سوی علی‌بیگ، جابجایی قباد در آن نظام ازسیوهی دیگر ایران ساسانی جامعه‌ای است استوار بر خود و ماکیاییت و این هر دو هم در آن گرده می‌خورند و آمیزد و کارکرد و پروره «شاه» را می‌آفریند که هم‌اکنون رودیره، یکانانه نمایندگی و سختگویی نظام است و به‌انگار ارادة آن، چرا که نتیجه‌ی آمیزشی به‌نیا بیان دیدن آن است: «شاه است چون خون شاهانه دارد و مالک» (اسبی) همه چیز است: ملک از آنلا وست. می‌تواند فرمان بدهد، می‌تواند قانون بگذارد چرا که از خونه‌های گم نیست. می‌تواند هرچه را که می‌خواهد بگیرد یا بیفکند چون مالی اوست، اما درست از همین ره‌رو از آنجا که می‌تواند هرچه می‌خواهد بکند و بگوید است که نمی‌تواند هر چیزی را به‌نواخته‌ی نظامی که درطول قرن‌ها بیان خواسته را به یک کس نامه‌ی جدید و ممکن دارد، در عین حال چنان می‌کند که آن کس به راستی بیانگر خواسته آن
باش و پیشایش روش می‌کند که آن که بازیگر نقض این کس همه‌ست نوان می‌شود در حقيقةت چه چیزهایی را می‌تواند. خلاصه، نظامی که چنین جایی به یک فرد در دهد چنان می‌کند که اوبا نظام بایمیزد. یعنی کسی که به چنین جایگاهی دست می‌یابد، دیگر فرد نیست، کارکرد (fonction) است؛ شخص نیست، شاه است، و یا تنها تا چنین شخصی ماند که شخصیت‌شان را از آن خود کنند. یعنی تنها تا چنین آزاد می‌ماند که تا نگریز برای باز شنازند و بدان گردن نهاد. اما اگر دچار این پندازدارشود، که می‌تواند خوامت خود را بر «شاه» تحمل کند، اگر بیچاره آن که بهداهنی شاه باشد به‌خواهان سخن خود را در دهان شاه بگذارد، مختصر، اگر پندازند که خود میره است، افرش را می‌گردد و افسارش می‌کند. یعنی به تنها پایه‌های تختش چنین زیرپاشای می‌لرزد تا او را از شاهی بدانند، بل ای بسا می‌شود را هم برسر این مسودای خامنه. البته این نامه‌من نیست که فردی دچار چنین پندازه‌ای شود. اما چنین فرد پندازه‌ای را بیدار می‌کند یا بیدارتری را به جای اومگرازند. و نظامی که نتوانند چنین کند، نظامی که پنداشتنا به و توان نداشته باشد که دربار این گزندی و اکتشفتی نشان دهد و آن را دور دارد، نظام فروپاشیده درهم شکسته‌ای است که هرگونه توان دفاعی از ازدست داده است. در عوض، این نامه‌من است که نظامی از آب‌ترین‌تری روزگار خوشی باشد و چهل سال چنین کشاکش را تاب بیاوری ونه تان فروپاشد، بل شکوفار و نیرومندتری نيز بشد.
آویون مزدکی، چنان که روایت گردیدن، ضد شاه است. و شاومزدکی نتایج است در مفهوم. شاومزدکی یعنی سه گونه گیرد! یعنی پیام‌ها ای که به حکم خرد نمی‌توان پذیرفت. و این را برخی از راوی‌های داستان مزدک و قباد آشکارا گفته‌اند. در سیاست نامه‌ای، انسویمان به پرگات پیام می‌دهد که «سودایی فاسد بر پرده‌ای گالب شده است و عقل او خالی کرد» است چنان که مصلحت از مفسدات بازهم لنست. در تدریپ معاملی‌ای باشید.» ۱۱۴ و موبید سالخورده به مزدک می‌گوید: «تواندکای که مال و پادشاهی یزباندان ملوک عجم به فتای بود.» ۱۱۵ و در روایت شاهنامه موبید فارس آشکارا دین مزدک را دیوانگی می‌خواند و به‌اومی‌گوید:

۱۱۴ زدن آوران این سخن کس نگفتند؛ دیوانگی داشتند درنفت.

۱۱۵ و پروکوپوس درباره قباد می‌گوید: «کشور به یمن ای استوریا و امن شد. چرا که در کارداران و کوشش هیچ، کس برای برتری نداشت.» ۱۵ برآزمایی می‌توان کسی را که شمشش از چنین یاد می‌کند از کمترین عقل سالم و ببهر شمرد؟
از هر دیدگاهی که بی‌گریم، داستان مزدکی شدن قباد برای نمی‌ماند. این داستان‌ها منابع استواری دارد و به این خورده است که آید و ناجار باشد افسانه اگاهی به‌شکلی شود. در باره چگونگی پیمایش این افسانه می‌توانم چند فرضیه بیش نهاد. از آن میان، این که به گمون ما به واقعیت نزدیکی‌تر می‌نماید این است که این داستان‌های خیال پدیده‌ای مربوط به اندک‌اند. اندکی از آمیزش دور و برد تاریخ ساخته و برخی از این است که بخش برکارشدن قباد است در واخر قرن نهم، و در درجه دومی درده آخر حکومت او (در فاصله سال‌های ۵۲۳ تا ۵۲۹) یا به‌بسیاری می‌رساند که دو سال اول حکومت انگیزه‌ها در باره این فرآیند و این و پیش‌نشان آن چندان جنیزه نمی‌دانم. اما گرچه بخواهیم به هر چیز مزدک را چهره‌ای تاریخی بسیاری از افسانه‌ای‌ها، می‌توانیم گفت که او پیش‌رو این فرآیند یا بوده است. کشش‌‌ها مقام شاهی و زندگی‌‌ها به دراکان‌ها از عمد در رتین موضوع‌‌های قصه‌های مربوط به هم، و دیدنی‌‌ها اخلاقی جمله داده انگیزه‌های اصلی برکاری قباد به آمیزش این دور و برد در قدیمی‌ترین اجتماعی‌یاری بسیار بسیار و بالاگرفتن کشاکش میان نهاد شاهی و کلیسه‌ای زرتشتی در تاریخ یکی عصر ساسانیان نیز به نوبه خود زمینه‌ی برای شک‌ها و برد یافتن این افسانه آماده‌تر کرده و دور نیست که بخواهیم از انعکاسات و آن از آن از اتحاد های باشند و هدایات این درونباد به‌کسیگی می‌زدند. ناهماهنگی‌های منابع عرب و ایرانی و وجود چندین روابط ناهمخوان نیاز نشانه‌ای آن است که این داستان درستی‌شناختی داشته و به‌سا صورت‌های دیگری نیز از آمیزش بوده‌اند که به‌دست ما نمی‌رسیده. و این را پیروی می‌کنند از روایتی از حماسه درافت که "فتنه مزدک" را از روی‌یادهای حکومت جامع‌سی‌می‌شمارند. اما از اریترای این فرضیه و فرضیه‌ها دیگری که می‌تواند از زمینه‌ی پیش‌نهاد موضوع جداگانه‌ای است و از حدود موضوع این نوشته‌های می‌شود.
پانزده‌ها:

۱. در نوشته‌های پروهشگران مدرن، ما تنها به یک مقاله کوچه برخوردیم که در واقع بی‌بون داستان مزدک ترید


۲. پرخی از استادالله جاهی مابه آن آمده آن نزدیک است، با این حال ما خیلی وامدار ان نیستیم؛ این استدلال‌ها جنابان به‌دسته است که آن لحاظ‌ای که نگاه سنت‌سنجارگان شوید، به خودی خود و بدون کوشش فکری حقیقی به ذهن می‌آید.

۳. اشاره و اشاردآوری می‌شود که روست که در تحقیم بی‌بدنی مابه همان روست کریستن است (ن. ک، به حکومت شسته قاباد) اما از انجا که متعلق کاروا تسهیل از جان، نتیجه تحقیق، ببدن ما مبنی نبوده است، دیگر چند هم‌مرز نزدیک دارد.

۴. جمعیت مان، ص: ۱۴۹۴ ، ترجمه فارسی، ص: ۲۱۴.

۵. یادآوری می‌شود که هرچگونه تحقیق فارسی متنی را در اختیار داشته‌ایم مطلب را از روی تحقیق نقل کرده‌ایماما به خود اجازه داده‌ایم که برای رونمایی از بندیکت مانند به متن، گل‌هگاه در تحقیقاً دست بر پریم و آنین بابت از مترجمان ارجمند این آثار پیش‌پریم، می‌ظُلیم.

۶. اثر، ص: ۱۴۹۴ ، ترجمه فارسی، ص: ۱۴۹۴.

۷. اثر، ص: ۱۴۹۴ ، ترجمه فارسی، ص: ۱۴۹۴.

۸. اثر، ص: ۱۴۹۴ ، ترجمه فارسی، ص: ۱۴۹۴.

۹. اثر، ص: ۱۴۹۴ ، ترجمه فارسی، ص: ۱۴۹۴.

۱۰. اثر، ص: ۱۴۹۴ ، ترجمه فارسی، ص: ۱۴۹۴.

۱۱. اثر، ص: ۱۴۹۴ ، ترجمه فارسی، ص: ۱۴۹۴.

۱۲. اثر، ص: ۱۴۹۴ ، ترجمه فارسی، ص: ۱۴۹۴.

۱۳. اثر، ص: ۱۴۹۴ ، ترجمه فارسی، ص: ۱۴۹۴.

۱۴. اثر، ص: ۱۴۹۴ ، ترجمه فارسی، ص: ۱۴۹۴.

۱۵. اثر، ص: ۱۴۹۴ ، ترجمه فارسی، ص: ۱۴۹۴.

۱۶. اثر، ص: ۱۴۹۴ ، ترجمه فارسی، ص: ۱۴۹۴.

۱۷. اثر، ص: ۱۴۹۴ ، ترجمه فارسی، ص: ۱۴۹۴.

۱۸. اثر، ص: ۱۴۹۴ ، ترجمه فارسی، ص: ۱۴۹۴.

۱۹. اثر، ص: ۱۴۹۴ ، ترجمه فارسی، ص: ۱۴۹۴.

۲۰. اثر، ص: ۱۴۹۴ ، ترجمه فارسی، ص: ۱۴۹۴.
شماریسیاری از پیراهن اوکاکت و قیادت را بازپرداخت نشاند (ص ۲۴۴). یعنی این قبیله داستان مزدک را پیش از آغاز حکومت دوم قیادت به پایان می‌برد. اما کشته شدن مزدک به دست زرمه‌برد هنچ رواپیش دیگری نیامده است.

۱۱. طیرزی، متن: ص ۹۵، قارسی، ص ۱۳۴-۳۹؛ فارسی، ص ۱۴۰-۱۴۵.
۱۲. همان، متن: ص ۳۴۰؛ فارسی، ص ۱۴۰-۱۴۵.
۱۳. همان، متن: ص ۲۱۷-۲۱۸ و ۲۴۸-۲۴۹.
۱۴. این اثره متن: ص ۲۴۱ به بعد؛ فارسی، ص ۸۱ به بعد. در ضمن پایان دو کاه که این اثر رواپیش همانند خانواده‌های دوم نیز حکایت می‌کند و می‌گوید به قوی نزد زرمه‌برد که خروج کرد و مردگان سیاستی را بکشت و قیادت را دور در دوباره پرداخت نشاند.

۱۵. قارسی، ص ۸۵-۸۴.
۱۶. نوروز، ص ۱۲۶.
۱۷. همان، ص ۱۳۴-۳۳.
۱۸. همان، ص ۱۴۰.
۱۹. همان، ص ۱۴۳.
۲۰. همان، ص ۱۴۱.
۲۱. همان، ص ۱۵۲-۱۵۰.
۲۲. همان، ص ۱۵۳.
۲۳. همان، ص ۱۵۲-۱۵۱.
۲۴. همان، ص ۱۵۳.
۲۵. همان، ص ۱۵۱.
۲۶. همان، ص ۲۰۲-۲۰۰.
۲۷. همان، ص ۲۳-۲۰۰.
۲۸. همان، ص ۲۶-۲۶.
۲۹. مجموع کتاب‌های به‌شناسی، ص ۱۱۷.
۳۰. نظام الملک، ص ۲۴۱.
۳۱. همان، ص ۴۴-۴۴.
۳۲. همان، ص ۴۴.
۳۳. همان، ص ۴۴.
۳۴. همان، ص ۴۴.
۳۵. همان، ص ۴۴.
۳۶. همان، ص ۴۴.
۳۷. همان، ص ۴۴.
۳۸. همان، ص ۴۴.
۳۹. همان، ص ۴۴.


۴۱. آنچه کرسیسین تحت عنوان منابع به‌شناس در حکومت شاه قیادت (ص ۲۳-۲۰) آورده بروشین در مدل مدعی ما را تاشان می‌دهد.
در اینجا در روایت پروکوپیوس یک اشتباه بزرگ به چشم می‌خورد. او حکومت املاسیا را به پس انریکوی بل در فاصله دو حکومت قباد می‌گذارد و حکومت جامبسب را از قلمرو می‌آورد. یا این همه، با این نبوده، با توجه داشت که نهایی ارویه به باری مانند قرن ششم می‌توان اصلاح کرد و آگلایاس نیز به این اشتباه پروکوپیوس اشاره نکرده است. که:

Agathias: IV, xxx, 5; p. 134.
53. Procopius: I, v, 1-2; p. 31-33.
54. Ibid., I, v, 3-7; p. 33-35.
55. Ibid., I, vi, 19; p. 49.
56. Ibid., I, vii-x; pp. 49-83.
57. Ibid., I, vi, 6; p. 85.
58. Ibid., I, xi, 25; p. 91.
59. Ibid., I, xi, 31-37; p. 93-95.
60. Ibid., I, xii, 1-4; p. 95-97.
61. Ibid., I, xiii, 1ff; pp. 103ff.
62. Ibid., I, xxi, 21; p. 201.

این شیوه گریش شاه به آنیه در قافلة تندر (چاپ مینوی، شیراز، خوارزمشاه، چاب دوم، 1340، ص 33 و 78) آمده بسیار هم‌مانند است و فرض می‌کند این ماهیت و اشتباه نام و لقب آرمان پروکوپیوس را قدرت می‌کند. نشانه‌های دیگری نیز هست که در دستی‌اند این فرض را تأیید می‌کند اما برای کوچکی سخن از آوردن آنها در اینجا چشم می‌پوشم.

64. Agathias: IV, xxx, 4; p. 134.
65. Ibid., IV, xxvii, 6-7; p. 130.

با این نبوده داشت که آگلایاس درباره «آشور و جنگ» می‌گوید مربوط به روابط خارجی است و این ارتدود متن به روشی برمی‌آید.

66. Ibid., IV, xxviii, 2-3; p. 131.
67. Ibid., IV, xxviii, 4-8; p. 131-132.

8. در این است که ما به نوشته‌های هیچ یک از این دو نویسنده دسترسی نیافتیم، و آنچه در اینجا می‌آورم از روی ترجمه‌ای است که کریستنسن در کتاب خود از روایت‌های این دو نویسنده درست داشته است. اما مقایسه ترجمه کریستنسن با آنچه پژوهشگران دیگر (به و ژبر نولد که و کلمن) ارتقای مالالی و تشویقی آوردند نشان می‌دهد که نخست، ترجمه در عرب احتمال است و از نگاه دیگر، ندایش دو نویسنده مطلب مهم دیگری در این زمینه یافته نمی‌شود.

9. به نقل از کریستنسن، ص 18.
نگاهی نازه به دانسته مرکزی و قیادت

71. نولدکه، ص 246-465 وینژن که توصیباتی کلی در مقایسه با آن را بیان نمی‌کند.
72. به نقل از کریستنسن، ص 1918-1919.
73. Yarshater: p. 993.
74. Joshua: V, p. 5; XLVIII, pp. 34ff.
75. Ibid., XLVIII, p. 37.
78. Procopius: I, vi, 9; p. 45-47.
80. Procopius: I, vi, 1; p. 30.
81. همچنان که پیش از این می‌شود، جمله آگنیسی که می‌گوید «دورانیا قدر است اگر در این واژه‌ها یا در این واژه، ترجمه کلمه در متن بررسی شود»، به روابطی خارجی محکوم می‌شود که در روزگار قیادت کمک‌های می‌کند. بهروز لنجینگ بود و این از بستریت عبارت‌های آگنیسی نیز نمی‌آید: ارسالی در روابط قباد است با رومن و همسایگان دیگر. (عبارت شماره 12) و می‌سی در دو روزی دیگری نیست به روابط اویا رعایای می‌رسد.
82. Procopius: I, vi, 19; p. 49.

و اما در مورد آگنیسی، به من می‌زنیم دیجیتی نافذ و بی‌خوابی‌ها با راه‌های کمک بگیریم. عبارت مورد نظر ما (کتاب بیشتر) به چشمه بیشتر و هشتم، پنجاهم (تیر 8) در ترجمه‌های سه‌بلد (more restrained نیز متن شدید بی‌خوابی‌ها) در دو رویایی که به "خویشتن‌داران" برگرداند می‌گوید: "واژه‌ی پونه که است و می‌تواند "خویشتن‌دار" نیز می‌تواند بدهد و می‌تواند پیش یا به "خویشتن‌دارن" برگرداند. اما به هر روی این واقعیت است که بیانی است به سلف‌می‌گشت به سلطان‌سرا راجعی از جنگی از مزدکی بوده.» بست و خود برای به راه است که جنگی را وامی دارد تا نیروی فردی را به "خویشتن‌دارن" برگرداند. که این وامی بکار می‌آید. بیان‌کرده که فردی و غیره تصور می‌کند هم‌چنین هست بجعند خویشتن‌داران. در ضمن کریستنسن نیز برای مورد برخی را به "خویشتن‌دارن" برگردانده است (ص 17).

86. Joshua: XXV, p. 17.
88. پارشورای (ص 131 (2012) همان با نولکه (ص 192، پانوپس 3 و کریستنسن (ص 132) اندورزرا صررت

تحمیل شده "الدرزرگ" می‌دارد اما آن را به اقتباس می‌کند که لقب شریان نامی می‌شاند و به روايی با نباید از مقام‌ساز خویشی بوده و می‌تواند: "(شوری) از احتمالاً همان "الدرزرگ" است که با "برمالاس" و "نتوانانی" کلمه‌ای مزدکی را در فنران کشش‌ریزی می‌کرد و در دوازده کشش که کتاب صد. "البای" مالاس و "نتوانانی" از "پایانه و مزدکی" نامی نبرده‌اند.

89. Beiträge..., p. 44 (Proletarischer Prediger).

در باره‌ی زبان و روش و شیوه استدلال کلیمه می‌توان یک کتاب نوشت.

90. Yarshater, p. 1020, 1021 n. 4.
92. Yarshater: p. 1021 n. 4.

کل روایتی که پارسی‌شناسان بدان استفاده کنند چنین است: «پس از آنکه حاکم بر آن می‌گردید، از جایگاه‌های امروز ریاست خود را به سامیان می‌دهید، نگهبان ملک‌های این کشور را می‌دانید و به‌عنوان نگهبان وی کشورهایی از آن را مدیریت کردید.» یعنی، سامیان را به فرماندهی خود می‌گردید. این روایت باعث شد که سپاهان ساسانی و بسیاری از حاکمرانان پیشین، به‌جای سامیان را به عنوان قدرتمند و نفوذگری می‌دانند.

93. دیده‌ربانی نسبت به سامیان را به‌عنوان قدرتمند و نفوذگری می‌داند.


96. Yarshater: p. 999.


100. "He even reputed to have made a law that wives should be held in common."

در اینجا تنها عنوان های آمده که در متن به آنها ارجاع داده شده، عناوین ها ترتیب حروف الفبای فارسی است.

ابن النصر، الكامل، قاهره، جلد اول، ۱۳۶۹ (به فارسی: الكامل ابن النصر ترجمه مریم به بخش اخبار ایران از محمد ابراهیم پاسانی پازایی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۴).

ابن بلخی، قوس نامه، به کوشش لوئی ارین هیل، کمیسیون، کمبریج، ۱۳۲۱.


ابن قتیبه، کتاب المعافر، به کوشش لوئی ارین هیل، قاهره، ۱۳۲۳.

ابن الفرج اصفهانی، کتاب الاغنی، یل، ۱۳۸۹.

Eutychius (Sa'id-ibn-e-Batriq): Anales, ed. de L. Cheikho, Beyrouth, 1906 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptores Arabici, Série III, T. VI).


لالبی، غزه‌ای که پیروی می‌کند و سپس، ترجمه رفنده از زوریک، پاریس، ۱۹۰۰.


incerه حمزة اصفهانی، تاریخ سنی ملکه‌های بزرگ و کوچک، به کوشش مولانا، لیپزیگ، ۱۳۴۴.


(به فارسی: حمزة ابن حسن اصفهانی، تاریخ پیامبران وشاهان، ترجمه دکتر جعفر شریان تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۲.)

دیموری: اختصار قطری، به کوشش عبدالمدین عdek واقعه، قاهره، ۱۳۶۹ (به فارسی: اختصار قطری، ترجمه صادقی نشات، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۶۹).


سید ابن طریق (ن. ک. به کوشش مرکزی: شبه‌سری سامانی، محل و محل، به کوشش م. برادران، انتشارات دانشگاه الازهر، جلد اول، ۱۹۱۰ (به فارسی: العلم و الجاهل، ترجمه سید محمد علی جلابی نامی، تهران، چاپخانه علمی، بدون تاریخ) (شده آین مرکزی در منصب رییس به بعد و در تاریخه ص ۲۶۴ به بعد).

طبری، تاریخ الرمل والدکی، به کوشش محمد ابوالفضل ایراهیم، قاهره، جلد اول، ۱۳۷۴ (بخش هفتم، جلد بی‌شماری، چاپ دوم، (به فارسی: تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاییزه، تهران، جلد دوم، (چاپ دوم (۱۳۶۷ (به آلمانی، یک بخش مربوط به دوران ساسانی به ترجمه و تحقیق نلدکه با عنوان Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sassaniden, Leyden, Brill, 1879.


Frye (R. N.): "The Political History of Iran under the Sassanians" in: The Cambridge History...
درآمدی به کتاب اسفار

آسفار نام کتابی است از صدرالدین ابن ابراهیم شیرازی (۱۰۱۰/۱۴۴۰ م) معروف به «ملاصدران» و «صدرالمنتظمین». اسفار جمع شعری به معنی راه نوردیدن و سفرهای کردن است نه چنان‌که بعضی از خاورشناسان فهمیده‌اند به معنی «کتاب». این کتاب در مقامی ویژه نامیده کرده‌اند یعنی: «بدانه‌که اولیای حق و پذیرفته‌گان طریق معرفت را چهارمرحله در راه پمودن است. نخست راهی است که آن‌ان را از خلق گسترش ان و به سوی حق می‌گرایند. دوم راهی است که از حق آغاز می‌شود و در آن با حق در حق یگانه جویی می‌کنند. سوم، بازگشت از همان سفر نخستین است از حق و با همپایی حق به سوی خلق. چهارم، سفری است که از جهتی در برای مرحله پیش‌بینی دومین قرار دارد و این سفری است که به خانای آقیان در نأیا آقیانه یا روزبه پیش‌بینی می‌کنند.» (اسفار، جزء اول، سفر اول، ص ۱۲۳)

چون به نظر نویسنده کتاب تمام جهان هستی از این‌چهارمرحله بیرون نیست و فلسفه‌هم دانشی است که از جهان هستی همانگونه که هست بحث می‌کند، بهین جهت اول فلسفه خود را در مقدمات این سفرهای عرفانی و عقلانی طرح ریزی کرده است. در یک تحلیل عرفانی دیگر همین مربع را دو قوس صعودی و نزولی می‌داند که دو ضلع افقت آن از طرف زیرین به فنای مطلق در «قاب قوس‌سین اودنی» می‌رسد و از طرف زیرین به هواهی اسفال السافینه «هیولاه اولیه». در این نکته که آیا این سفرهای چهارگانه جهش‌های عقلانی و فکری است یا سلوكهای عرفانی و یا هر دو، بحث است. آنچه از سخن خود نویسنده به دست می‌آید
نگاهی نازه به داستان‌های مزدک و قباد

of Iran, Vol. 3 (1), 1983.

— Christensen(A.): Le Règne du roi Kawād I et le communisme mazdakite, Copenhagen, 1925 (Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskabs historisk-filologiske Meddeleler, IX, 6, 1925.

— Klima (O.): Beiträge zur Geschichte des Mazdakismus, Prague, 1977 (Dissertationes Orientales, 37).


مجمل التواريخ، گردیه متن و ترجمه فرانسه آزمون: د روشنایی آسیابی (Journal Asiatique)، دوره سوم، جلد چهاردهم، 1842.

مسعودی، کتاب النبیه والاشرف، به کوشش دکتر، لیدن، چاب دوم، 1876.


(به فارسی: النبیه والاشرف، ترجمه آوای باپنده، ثبت، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، (1349، مروج الذهب، متن و ترجمه فرانسه از بارمه ذمن زن و خدا، ترجمه پارسی، جلد دوم، 1343.


مقدسی، کتاب الیه والاشرف، به کوشش هوارت، پارس، چاب دوم، 1863.


(به فارسی: مقدسی، تنها مقدسی، آفرینش و تاریخ، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، ثبت، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، 1349.

— نظام الملكی: سیاست ناهض (سیرالملک)، ثبت، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، 1341.

— دولت که (ن. ک. طریبی)

— «نهایت الأریب فی اختصار الفرس و العرب» به کوشش اداره پراون، در روشنایی انگلیسی آسیابی، 1900، (Journal of the Royal Asiatic Society)


(Joshua: تyatwa (ن. ک. به: پیغمبر، تاریخ، جلد اول، 1620 (به فارسی: تاریخ بقایی، ترجمه دکتر محمد ابراهیم آبینی، ثبت، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، چاب دوم، 1347).
این است که سفرهای عقلانی از سلوكهای عرفانی چنین یک نسبت و این هر دو به باری یکیگونی رهوان حقیقت را به آن منزل مقصود می گزارند. همانگونه عرفان و فلسفه در تمام مراحل و تشکیل وجود در کتب اسفارهای چندین است که این كتاب را در میان همیشه کتاب‌های فلسفه اسلامی ممتاز کرده است و توپسند نام این هماهنگی یا ترکیب تحلیلی فلسفه و عرفان را "حکمت متعالیه" نموداده است.

برای این که بدرستی از هنیه "حکمت متعالیه"، که شالوده کتاب اسفار است، آگاه شوید، باید به اختصاریاد آور شویم که در سیر و سلوک عرفانی، سفر الکریکی از مرتبه "نفس" است به مقام "قلب" و از مقام "قلب" به مقام "روح" و از انجا به سر منزل مقصود، که به زبان قرآن کریم بهبست پرهیزگاران است (سورة الشمال، 90). سفر دوم که از حق و با حق و به سوی حق است عبارت است از سلوک عرف در کمال و جمال و جلال و ذات و اسامه و صفات حق تعالی تا آنگاه که فنای مطلق حاصل گردد. سفر سوم به گذشت عارف است از سوی حق و با حق و به سوی خلق. در این مرحله عرفان که به فنای مطلق رسیده است، به مقام "باقی به برائه الله" نائل خواهند شد. و این هماهنگی است که می توانند در عوازم "جبورت" و "ملكوت" و "ناسوت" سیر و دیدگاه کنند و تمام مشاهد و مندرج وجود با از دیدگاه عارفان خود بگذارند. این سفر هم که به آخر رسد مرحله اخیر که سفر از حق و با حق و به سوی حق است پیش می‌آید. در این مرحله عارف نه تنها تمام جهان هستی را از آغاز تا انجام و از انجام تا آغاز با شهود روبیخ خود به صورت "بی‌گانگی در هم‌گانگی" مشاهده می کند، بلکه در مقامی است که با انتار الیه خود بر تمام روش‌هایی (وجودات) و تاریک‌های (مالیات) و همه زرتشتی و زیبایی و درون‌بیاب و برون‌بیاب آفرید با همه آمادگی‌های با کثرت، آگاه می شود. با چنین جهان بینی‌ی مطلق سالک به مقام نبیوت و امامت می رسد و به مسئد "خلفیه الله فی الأرض" می نشیند. و چون وجود او حقانی و در "صراط مستقیم" است توجیه به کتای بوجود هرگز نمی رسد. و آن دو مرحله هم دانسته و هم توانا است و هستی او در هستی خلق و هستی خلق در هستی او است. بنابر این، حق را در آمرتبی روبیخ و تشبع احکام و ولایت مطلق دارد. آن‌ها اوی گوید و می‌اندیشد عین حق است و تمام عوامل وجود گواه راستی او هستند. این‌ها همه مراحل سلوكهای عرفانی است. در نهم سیر فلسفه نیز به مواصلات همین مراحل و مقامات فیلسوف با نبردی اندهیش و خرد برای دستیابی به حقیقت هستی هم‌گانگی که هستی می‌کوشد و می‌کاوشد. در نخستین مرحله از اندازه‌نشدن در موجودات و نظر در آفاق و انسن با دلیل "این"، که از معلول به
علمت رسیدن است، به وجود باری تعالی و صفات جمال و جلال از رهمن می‌شد که این خود نوعی از خلق گستن و به حق پیوستن است. و در مرحله دوم خرد را سرد که از تفکر در وجود میابد به وجوه مطلق و از این ارث ایجاد که آن بساط و وحدادت و علم و آزادت و حیات و اراده و همه اوصاف جمال و جلال اورا در این خود سیرو سلوك عقلانی در خلق است که همطنبا و دومن سلوک عرفانی است.

مسیح از هستی مطلق و نظر در احتیجات ذات او با دلیل «للمی» که ازعلت به معلوم راه یافتن است، که کسی نصول چنانکه داشت را از میان یگانه آفرینش به دست آورد و نظام کلی جهان را از عالم جهورت و ملکوت اعلی و اسلف گرفته تا عالم مبسوط و نمازوت با بیشتر عقلانی می‌هر می‌سازد و این مشاهده سیر از خلق با حکم به سوی خلق است که با سوپای شهید عرفانی دماساز است. جهان درمن مرحله تفکر و پژوهش انیش در خود آفرینش است که چگونه موجودات با یکدیگر دری می‌آیند و از چه روند اختلاف و تضاد بدید می‌کند و بیان این آمیختگی اختلاف چیست و ما خود از این سرای به کدام سرای خیس‌پیمانی خریداری می‌کنیم که بدن مقام وسایل جهان بیننی می‌رسند حق رهبری و کشیوری دارند زیرا یکی مقام شبیعی از مقام وسایل نیست و ولایت است که درک حقیقت آن تنا برای عرفان کامل امکان پذیر است و تصویب دو زمانی آن برای رهبان خرد و پیشروان فکر و اندیشه.

چون منظره اصلی کتاب اسفاراین است که همه جا این هماهنگ عرفان و فلسفه را مدل سازد و این کاری اختلاف و تضادی که میان این دو مشروب به نظر می‌رسد ممکن نمی‌باشد، از این نوپشتند کتاب از تیرپای روش‌های متداول و معروف حکمت و کلام و مسلمکهای تصور و عرفان، که اقرار به گونه‌ای به اصول و مبادی خود مقید می‌ساخته‌اند، دوری جسند و بروآ شده که روش بتری را پایان گذاری کند که بهترین روش و مشروبی متفاوتی با یک نظر تحلیل و انتقال بررسی گردند و ازندباده رودی دیگران رهایی یابند. از اینرو، این گونه حکمت را «حکمت متمایلی» خواندند است. «حکمت متمایلی» که نام دیگری است باید کتاب اسفار، به معنی روش بتری در فلسفة است که نو شدن در تمام مسائل فلسفه به کار می‌برد. این روش در اصطلاح زبان شناسی جدید «زبان برتری» (meta-language) نامیده شده است. این درمقیده کتاب (جزء اول، سفر اول، ص ۲۰) می‌گوید: «کسانی که بخواهند این کتاب را بخوانند و بپیشه اول باید در ترکیه نامه از خواهش‌های آن بکوشند («قد افعل از زکه» و قد خاب من دسته‌ها») و اساس معروفت را استوار سازند و از ویراه عواهم صوبه که نادانند بیزاری جوید و به گفته‌های
فلسفه بافان، هرچه باشد، اعتماد نکنند، زیرا این چه‌گونه‌ای‌ست و چه‌گونه‌کننده‌ی
فکر است و شما ارزاست و حقیقت جویی‌ی می‌لغزند.

کتاب اسفاربر طبقه همین روش ابتدایی حکمت برتر، در سیاست‌ی از مسائل
فلسفه، پس از فراختم از تحقیق و بحث، از آیات فرا ملی و احادیث حضرت محمد
ص و اثناء اطهار (ع) گوگه می‌آورد و با قدرت بی مانندی که در تفسیر و تطبیق آیات و
روایات با آیات و نظریه‌های فلسفه‌دادری، می‌توان گفت که از این جهت نیز بر سایر
کتاب‌های فلسفه و کلام اسلامی برتری یافته است. این امتیاز هنگامی چپ نظر می‌کند
که کتاب اسفار را با نوشته‌های غزالي و دیگر منکل‌من از طرفی و کتاب‌های فارابی و ابن
سینا و دیگر فیلسوفان، از طرفی دیگر، مقایسه کنیم. در حالی که گروه اول مطالب
اسلحه کلامی خود می‌کوشند با ظاهر آیات و روايات و دلایل خرد را به اعتبار و
سمت بیانی بشمارند، دسته دوم مسائل فلسفه را به از دیدگاه منطق می‌گذارند و تنها
غازگه‌های نظریه به دلایل سمعی می‌افکند. اما کتاب اسفار از این هدف روش دوری
جسته و هرگز آتش مناظره و چنال، را می‌دانند فلسفه و دین بر می‌انرژ و بنده، هم‌گونه
که اشاره شده بس از ابتدای بحث بر مبنای روز برتر حکمت متعالیه به آیات و
روایات به عنوان گواه صدق مدعی خود چنگی که زندگی از از الامن برداشته شد.
با این ترتیب، مشاهده می‌شود که چگونه اسفار میان عقل و دین و تصوف رابطه‌های
هم‌داری برقار کرده و حقیقی را به چای خور می‌گذارد.

نظریه «اصالت الوجود» نه تنها یکی از شاهکارهای ایکتاری کتاب اسفار است بلکه
نظریه‌ای است که تمام سازمان حکمت متعالیه بر بیانی بنا بر اصل الوجود اسلامی شناخته شده است.

باید لحاظ برای شناخت کتاب اسفار شرح مجدد و حل مفهوم تصویری حکمت متعالیه لازم است
که اگرچه به احترام، با این نظریه آشناشد. از این کوشش، تصویری که صدرا از وجود
و اصالت آن ارائه می‌دهد توضیح و تفسیر همان مزیع هستی است که در آغاز شالوده
کتاب خود را به آن نبوده است.

خلاصه معمای اصل الوجود این است که ما هرچه از گوناگونی‌های جهان در دمی یا باید
در تجزیه و تحلیل ذهنی به دو مفهوم متناوت تفسیر می‌شود که یکی را «ماهیتی» می‌گوییم و دیگری را «وجود». به عبارت دیگر، یکی «چیستی» است و دیگری
«هستی». بدون تردد هرکدام از این دو مفهوم کاملاً قابل انطباق به واقعیت عینی است
که آن را «فیره محقق» در خارج می‌نماییم. بدین قرار که همی می توانیم از ماهیت شهر
گفت و گوی کسی و نیز با اشارة حتى به گوییم: «اين یک درخت است» و هم از وجوه آن و گوییم: «اين یک هستی است». اما، در عین حال، می‌دانیم که آن هرچه باشند یک چيز بیشتر نیست، يعني درخت است و مفهوم هستی از ماهیت‌ی آن انتزاع شده و یا هستی است و مفهوم درخت از این هستی خاص به دست آمده و دوست در حقیقت (فرد محقق) جدا گانه ای ندارد. کتاب اسفار حکمت متعالیه خود را از همین جا شروع می‌کند و با دلایلی نشان می‌دهد که برخلاف آنچه شیخ ایراق شهاب الدين سهروردی تصور کرد، مفهوم هستی مفهومی است که بدون شناخت هیچ چیز دیگری واطعه از فرد محقق در خارج به ذهن می‌آید و بدون علم به آن فرد تطبیق می‌کند و تمی اشیاء افزاد حقيقة و بی واسطة وجودند و ذهن ما ماهیت هرچیزی را نمی‌پذیرد از شناخت و از روی شناخت وجود آن چیزی می‌تواند درک نماید. ولی با این حال، ماهیت درک دومین ذهن می‌باشد، یا در حالتی که درک نخستین و بی واسطة ما از واقعیت‌های عینی اشیاء وجود است. و این درک نخستین درک حقيقة است که واقعیت اشیاء را مستقیم و بدون پیروایی به ما اراذل می‌دهد. اما درک ماهیاتی، هر چیزی که باشد، به جز گوییم و پیپرایه نیست، زیرا هر ماهیتی آن‌گاه قابل درک است که لاق در ذهن وجود یابد و چیزی که نه در خارج موجود باشد و نه در ذهن نه ماهیت است و نه چیزی دقیقر که بتوان آن را تصور نمود. خلاصه آن‌که ماهیت شناخت باواسطة اشیاء است و وجود شناخت بدون واسطة. و برطبق این اصطلاح، وجود اصل است و ماهیت چیزی است که از روی اعتبار وجود به دست می‌آید و بدين قرار («اعتبار») است؛ اما («اعتباری نفس الامری») است و اعتبار محض به معنی‌نام انگاری (nominalism) (نیست (چیز اول، سفر اول، ص ۳۸۱۳۸۲). صاحب کتاب دراین زمینه می‌گوید: «آگر واقعیت هر چیزی بی واسطة وجود خاصی است که برای آن حکیمی ایجاد نمی‌کند، پس واقعیت و اصل متوجه نیز به نحو اولویت به حکیمیت وجود است. و همانگونه که سه‌بندی است که اولویت دارد نه آن چیزی که به سه‌بندی آن‌پیش افتاده است، وجود نیز از پیش خود موجود است و نخست‌اول دنیای از پیش خود هستی ندارند. بلکه آن‌هست و حکیمت وجود طرف حسمی بریبدند و ملاصدرا بحث خود را در همین موضوع با شیخ ایراق ادامه می‌دهد و مررآنگی به اصالت وجود می‌رسد و راه و راه برای دیگر مطالب اسفار، که مهم‌ترین آنها «وحدت وجود» است، هموار می‌کنند. برای درک بختی رابطه میان اصل وجود و سایر مسائل، خصوصا وحدت وجود، باید به تفسیر حجاج ملاهادی سیوازی توجه کرد (اسرار الحکم، ج ۲ اسلامیه تهران، باب اول، مقدمه اولیه) که می‌گوید علم عبید به نبود و وجود عبید به «نبوی» و واحیت یعنی
«نحوه بُوّد». أُجري برستي معني ماهيت «نحوه بُوّد» باشت دیس هیچ مانعی به نظر نمی‌رسد که کرایت اشیاء همه شناخته و تجربات حقیقت یکتایی باشدند و آن حقیقت، بدون این که یکتایی و یک‌گانگی خود را از دست بدهند، درنوده‌های گونا‌گون ظهور و تجربی نمایند. زیرا تمام کرایت‌های ماهیت‌های، از عالی‌ترین گروه تا ذرات زمین و آسیاب، هم گوناپوشیده‌ای یک واقعیت عینی است که آن، هم واقعیت یک‌گانگی یک است. اما آگر برستی، همان‌گونه که نویستند کتاب می‌گوید، واقعیت‌های اشیاء به وجود است و وجود هم بر اساس مسلک وحدت وجود، جز حقیقت‌یکتایی و کشتار ناپایین‌هست، پس می‌باشد دید که معنی وحدت وجود در مقابل کرایت‌های ماهیت‌های چیست. و در این آنکه آیا فلسّه می‌تواند این چنین ادعایی را به‌پذیرد؟ ملاصدرا به خاطر این که پس از اثبات اصلت وجود بتواند طریقه درک منطق‌ی وحدت و وجودی را که محصول اندیشه خود امتیاز، یک‌بودن، نظریه تشکیک‌ی خاصی وجود را پیش‌انجام می‌کند. بر طبق این نظریه، وحدت وجودی که به عنوان یک طرح حکیم‌مان در کتاب اسفار بحث شده با وحدت وجودی که شاید کبیر محیط‌داری عرب‌یا پایه‌گذاری کرده تفاوت کلی دارد. از نظر شیخ، وحدت وجود با هیچ‌گونه گرایشی گسترش نمی‌یابد و تمام گوناگونی‌هایی که با مشاهده‌اند با عقل درک می‌شود، هرگونه که باشد، انتگریت خیال است و (کرایت‌بین) فرد دو بین با احول است. علم و فلسفه هم حجابی است که دیده‌های یک‌تاییان یارف باید آن را به یک سوژه و خویش را از کرایت علم و عالم و معلم رهایی بخشند. از این دیدگاه، هرگونه منطق و حکمتی نگمه‌فوفر و جداوی سر دادن است. اما حکم‌متعالی برآیند که آن‌چه را در سلوک مشاهده حضوری می‌توان کرد، می‌توان به کرسی حقيقی فلسفه نیز نشاند. بدين چهت، وحدت وجود را با نوعی کرایت، که از طریق تشکیک خاص است‌نت‌گر کردند، سازش می‌دهد. صدرالذین در تشريح این نظریه می‌گویند، هرحا که نامی از کرایت به میان آید نباید آن را متناقض با وحدت پنداند. فی‌المثل، کرایتی که از اختلاف متبرک شد و ضعف یک نور، از جمله نور حکمتی و همچنین کرایتی که از شیبی و کمی عدد با درازی و گونه‌پوشی یک خط هندسی پایین می‌آید، هیچ کدام منافی و مضاد با آن ضایع نیست که زیربناده و پایین‌نadbه گرایش آن کرایت است. زیرا همان وحدت است که در این کرایت‌های ظهوری می‌باید و همان گوناگونی نور است که جامع شیده جلوه می‌کند و تا یکی ضعف و یکی دیگر اثر نمی‌باشد. درازی و گونه‌پوشی یک خط نزدیک علت همان گوناگونی طبیعی ریاضی طول است که اینگونه تفاوت را از خود نشان می‌دهد. از همه بالاتر، اعداد که ذاتی آن نوع کم‌عطفی می‌باشد، غیر از توسعت اعتبار وحدت
نیستند و هرچه دامنه واحد گستردهتر گردید مراتب عدد انفکتور در شود. اینکه زیر یک کلاس، به نظر نبودن کتاب، هنگامی وحدت نیست بلکه مقرر آن و نشان دهند و هدف است. آن کاهشی که منافی و مصیبا و هدف است و نوعی از انتخابات «قابلیت» به شمار می‌رود. راب و با وحدت منحنی پیمایش جمع، اختلافاتی است که از اجتماع و فصول و عوارض خاص و علامات ماهیتی برمی‌خورد. و چون اساساً وجود ماهیتی از ماهیتی نیست، درسیر این گونه اختلافات ماهیتی واقع نیست و در نتیجه از آنسب‌های کهن وحدت شکن برنکار است. بلکه وجود نیش با کاهشی مقرات است که گویای صدق و حدت از هدف و از میان‌گردد و تر این منصور (افزار، جزء اول، سنفر، اول، ص ۴۳۲-۴۳۳) می‌گوید: «چون دانستن شد که حقيقة و وجود حقیقتی است یکتا و بروکار از هرگونه اختلاف جنسی و فصلی... به این نتیجه می‌رسیم که نتایج در افراد این حقیقت یکتا به

گویا گوینده تشکیک کی است، مانند بزرگ فروردی، پیام برخی، توانایی و ناتوانی...»

بر اساس همین تحقیق، بینان گذرگاه اصلی وجود، به قاعدة «کتیر در وحدت و وحدت در کتیر» دست می‌یابد که بنا بر این وجود بیشتر به نظره و مطلوب نهایی خود، بعنی «وحدت وجود»، نزدیک می‌سازد. زیرا «تشکیک خاصی» از دارایی این امتیاز است که به گفته خودش، مانند نور، «ماهی اقتصاد آن عین ماهی الاقتصاد است». بدنین قرار، همانگونه که نور شدید و نور ضعیف فقط در حقیقت نور بحا یک گانگی دارند و اختلاف آن‌ها هم تناها در فرمولیتی که این حقیقت نور است، پس درنور بودن هم با یکدیگر متحدند و هم مختلف. بیشتر گوینده، افراد و وجود هم در وجود با هم متحدند و هم

مختلف.

قاعده «کتیر در وحدت و وحدت در کتیر» که در فلسفه مشهور است، از زمان

بسیار پیش‌تر در میان بعضی از حکومت‌های یونان مانند پاوه، و هیپپولیس و هیپپولیس افراد، اما چون با اصول منطق اسطوئی سازگاری نداشت و به نظر جمعی مانند تئیفیم ریسم سیستم، فیلسوفان بعد آن را تذکر دادند. هگی هم که از این زبان گفته‌گویی کنند، به اساس منطق موضوعی خود، بعنی «دیالکتیک»، این بحث را پیش می‌کنند، که دیگر فیلسوفان آن را تذکر دادند و این نتیجه‌است، است ابزارهای منطقی ای اسطوئی را جواب‌گردید. اما

صاحب کتاب اسفار معتقد است که علت شکست این قاعده این است که منطقیان نتوانسته‌اند کتیر‌های مقاتن با وحدت را از کتیر‌های مقابل با وحدت جدا کنند و با

یک مغالطه منطقی همه اقسام کتیر را با یک مقیاس منجر به و همه را به حکم "جمع

میان تئیفیم" محکوم کرده‌اند. ولی اسفار معتقد است که اگر ما شرایط تئیفیم منطقی
درآمدی به استخاره

رو به نحو کامل، از تکنیک طرف، و معنی "تشکیک خاص" وجود را از طرف دیگر
بدین‌گونه با همان مقياس متصل ارسطوئی می‌توانیم این معنی را برطرف کرده و قاعده را قابل دفاع اعلام کنیم. ملاصقا برای تکمیل شرایط نتایج به‌حذف معروف "حمل" را
پیش کشیده و یک شرط دیگر بر شرایط هشگانه‌ای نتایج منطقی می‌افزاید. شرایط
هشگانه‌ای در این شعر - که گویند آن معلوم نیست - آوردی شده است:

در نتایج هشت وحدت شرط دان وحدت موضوع و محصول و مکان وحدت جزوه و اضافه، شرط و پلو گو و فعل است، در آخر زمان
ازنظر حکمت متعالیه این شرایط ضرورت دارد وی کفتایت نمی‌کند. "حمل
اوّلی" و "حمل شایع صناعی" را نیز باید از جمله شرایط در نظر گرفت تا تحلیل منطقی
نتایج تکمیل گردد. بر این اساس، قاعده "کرتش دو وحدت" به آسانی به دست می
آید و همینکه این قاعده به دست آمد، می‌توانیم آن را در مسیر حقیقت وجود به کار بریم و
تضمین عوامل هستی را به همراه کرتشات به حقیقت یگانه آن بازگردانیم. باری، مقصود این
است که نظریه وجود در حکمت متعالیه به گونه‌ای است که نویسنده فیلسوف همه
مسائل فلسفه را به معیار آن بررسی می‌کند و این نظریه‌نام جامع طرح شده که هم با
وحدت وجود تصویف می‌سازد و هم با تمام کرتشات که فلسفه و علم را تشکیل می‌دهد.

ازیرا در اصطلاح می‌توان یک واحد مقول به "تشکیک خاص" است که تمام
اشیاء و موجودات را در بر می‌گیرد، ازعشت الیول گرفته یا معلوم اخیر از وجودات
حقیقی‌تای ذهنی و حتی موجودات تخیلی، تا آنها که به نوبه خیال از وجود خیالی
به‌همند می‌شوند. این‌ها هم نمودی از حقیقت بکاتی وجودند. یا در این زمینه (جزء اول
سفر آخر، ص53) می‌گوید: "توجه کنید به سعی و شمول نور وجود و افاضل همسانی آن
که چگونه با وجود یکپارچه بر همه مفاهیم و معانی، حتی برینقیم‌ها خود، حکاک می‌بینیم، و
عدم مطلق و مستحکم وجود است، بازمی‌تابد..." خلاصة این‌نکه، نظره هستی
صرحالمتتأیین همان ممکن است که در آغاز مقاله اشاره کردیم و همچنین حتی اوهم
و تخلیت و معاهیم علم و مستحکمات از این مرحله هستی بیرون نیست. کتاب اسفارهم
نسخه نوشته‌ای از همین مربع است. اما با این همه، این طرح مربع در عمل بدق رعایت
نشده و تحلیل نویسنده از نظر دوم و سوم در ارتقاء با سفر از حق به حقوق وحق به
حقیق خلق، ضعیف است. سفر دوم از جهان و افراد به‌خاطر اینکه بر حقیقت
بخش طبیعیات فلسفه است و اصطلاحاً "علم مادون" خوانده شده و نمایشگر سفر از
حقیق به حقوق حقیقی نیست، مگر این که جهور و عرض و مباحث حركت و عوارض جسم
شیوه بیان در کتاب اسفار:

کسانی که با زبان فلسفه آشنا نباشند، از سقراط و افلاطون و ارسطو گرته تا فارابی و ابن سینا و ابن رشد و سایر فلاسفه شرق و غرب، هر کدام روش و یوزوایی را در بیان خود اختیار کرده اند. کتاب اسفارهم روش «سیل و معنی» را پیش گرفته و همچون سقراط نوآوران حکم می‌رود با بیانی ساده و شیوا شفاهی خود می‌سازد تا به جایی که گاهی تصویری می‌شود همه مشکلات فلسفی به آسانی در آن حل و فصل شده است.

اما در این شیوه و دلننشی به بدون تریدن رفیدنی نیز هست، یک ضعفی که به هوشماران می‌فهماند که درک مطلب به این آسانی و روایت هم نیست. شیوه بیان اسفارهم از روایی گفتار برخوردار است و هم به سوز و ساز عوران آنگاه، حتی در سری‌بیاری از مسائل پس از ادای رساله‌ای فلسفه آموزی راه کشید و شهید را پیش گرفته و از حکم نظری به مراجع حکم‌بر عرشی بر می‌شود. معمولاً پژوهشگان حکم نخست به دام کشید کلام آن می‌افتد، اما آنان‌که پیوند را از این شیفتگی در گذشته و با تحقیقات مسائل آن، رو به رو شوند، درمی‌باشد که هر چه بیشتر به کام این مسائل فرو روند مطالب کتاب به پیچیده‌تر می‌یابند و بیشتر تحقیقاتی که تا کنون در این کتاب شده متأسفانه در حیود به بحث در ظواهر کلام بوده و به تجزیه و تحلیل علمی مسائل آن کمتر توجه شده است. اما از لحاظ شرح و توضیح بايد انصاف داد که حواشی جامع ملا هادی سیزواری تا اکنون بهترین و سودمندترین شرحاً است که بر کتاب نوشته شده است.
ابتكارات فلسفه در کتاب اسفار:

بسیاری از نظریاتی که اسفار اثر او دهد جالب و در حد خود ابتکاری است. اما ابتکار همه چی یاد می‌داشته که آراء و نظریات صاحب کتاب کامل به سبب این است. در بسیاری از مسائل آراء دیگران را با تصرفاتی آورد و تنها ابتکار او در ارائه است که بر آنها می‌افزاید. مشابهاً، در بحث علمی بار نمی‌نماید اساسی فکر از آن خواجگر نیز بهترین طویست است، اما صدای اظلالات نتایج تازه‌ای از همان اصل به دست می‌آورد که در چار خود ستناوی است. فهیمی سطحی که به نام او بسیار واقع، به ترتیب کتاب از این قرار است: اصل‌ای وجود در نظریه؛ اصل‌ای وجود در جمل؛ تشکیک خاص وجود؛ نحو اتحاد میان وجود و ماهیت؛ وجود رابط و رابطه؛ ضرورت از لحیه امکان به معنی چه؟ اعتبار وحدت عمل در شرایطی نافذ؛ تفاوت حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی؛ وجود ذهنی؛ تقابل میان وحدت و کثرت؛ عالم هم به حدود زمانی محدد است و هم به پیدای زمانی قلمی؛ نسخه علم با وجود بالفعل؛ اتحاد عقل و عاقل و معقول؛ حکم جوهریه؛ وحدت اتصاله عین وحدت شخصیه است؛ بیست الحقيقة کل الاحیاء و ليس بشیء منهما؛ نفس جسمانیا الحدوت و روحاً البقاء است؛ نفس در عین وحدت عین کثرات قوای خود و حتی عین صورت بدنی خود می‌باشد؛ قاعدة وحدت در کثرت و کثرت در وحدت؛ معاد جسمانی از لحاظ اصول و قواعد فلسفه؛ علم بار نمایی به ذات خود و علم اوبه ماسوی؛ تفاوت میان ارادة ذاتیه و ارادة فعلیه.

پانویس‌ها:

2. ارجاع به اسفار ادریس مقاله به چاب شرکت در تاریخ اسلامی، تهران. است.
3. حاشیه آقا محمد رضا قدسی اوزمی اسفار اثر، جزء اول، سفرنامه، صص 12-13.
برخی از ویژگی‌های مشترک شعر فارسی و هنر ایرانی

derبایه و پژگی‌های هنر ایرانی بسیار نوشته‌اند. در این نوشته‌ها از دید غمانیک و ذوق لطیف در هنر ایرانی، یقین بسی‌یید و نفت است جویی آن، ظرافت و رقصان بودن خطرها زدکو و رنگ‌ها در آن و نیز زیشرت بودن آن سخن می‌رود. اما در این بحث‌ها به شعر که دستمانی عظم‌های هنر ایران است عنايت چندانی نشده و درباره و پژگی‌های مشترک آن با هنرهای تجسمی ایرانی بررسی گردیده‌ای انجام می‌گرفته است.

شعر مهم‌ترین دستاوردهای هنر ایران است؛ هنری است که به دلیل وسمت دامنه و نیروی مردم و شیوع عام آن گسترده‌ترین عرصه‌تجلی آن‌دخی‌ها و احساسات و خلاقیت هنری و فکری ایرانیان به شمار می‌رود. از همین روست که آگر بخواهیم به بررسی وجوه مشترک هنرهای ایرانی در مجموع پردازیم توجه ما به‌پرداخت به هنر دین‌گرایی باید به شعر معلول شود.

در چنین بروی و سنجشی، نه تنها وجه اشکارک بله اباعاد اختلاف در ساختار و محتوای و گستره‌های اهمیتی خاص دارد و هریک به‌نوبه خود در تکمیل تصویر‌نگار
مورد نظر ما می‌تواند و به همین دلیل، در این مقاله از نخست به وجه مشترک و سپس به موارد اختلاف شعر و نقاشی ایرانی و موردیدی که مکمل یکدیگرند خواهان پرداخت.

شاهد نخست تعريف برخی از استادیات نمایه‌ی بنام، مقصود من از شعر کلاسیک فارسی شعر استادیاتی است که بین سده‌های ماهی و دهه هجدهی، یعنی کماهای از زمان رودکی تا جامی سروده شده و تا آن‌جا که به قضاوته مربوط می‌شود، در آن دو مرحله جداگانه می‌توان تشخیص داد. در مرحله نخستین قصاید عموماً به نشاط و تازگی
مضامین و توجه به امیال و احساس‌ها هنرمند به بیانی استوار و نیرومند می‌مانند. در دوران بعدی قضاوت به تکذیب، تضعیف، و تقلید به بی‌روح از کوشش‌گران می‌گرایند. اما غزل راه دیگری سپرده است. در دوران کلاسیک، غزل از طریق و نشان‌گرخ و گراش به سوی لذت محسوس دوری شود و به تأمل و سپرده، احوال درونی رومی آورد و نیاز عرفان مایه می‌گیرد. زبان آن نیز به موازات این تحویل ظریف ترمی شود و بر این افزوده می‌گردد. حافظ در اولین مسیر قرار دارد. کمال صورت و منا در درشت او/آن است که راهی برای ایالتی بی‌خاستی از اب و باقی نمی‌ماند. در حقیقت، شرایطی با حافظ به‌مزیت می‌رسد که سوی دیگر آن شیبی است که مرزهای به‌انتحال خود پیوند دارند. غزلیاتی که پس از حافظ سروده شدند عالیاً از تازگی و روانی و طراوتی که نشان‌گر اشعار بی‌خاسته است نشته و تنه‌ی زندانی قابل‌های خشک صورت است بلوک یا ناپدیدنی، استفاده‌ها، استعارات، و تشبیه‌ها نیز عموی قدیمی تشکیل است. در این گونه غزلیات مضمون و امتا غلب پای بند قالب و صورت و اوزان بی‌روح آنها ماویه‌ی جز کلیه‌ها کهنه و فرسوده در بردادرد.

اکنون باید به خصوصیتی از شعر فارسی پردازی که هما دوران‌های ادبیات ایران را شامل می‌شود و جوهر مشخص و گویای خوی صنعت ایرانی و درحقیقت، در انواع نگاره‌های مختلف ایران یافتنت و آن همان چنین جهانی و انتزاعی شعر فارسی است. شاعر ایرانی بی‌خاسته از آن که دلم‌شغول جلوه‌های عینی واقعیت باشد، دلسته برداشت دوخته و خیالی خوی از آن و نگاه را به اشیاء و واقعیت‌های عینی نه به صورت فردی آنها، بلکه به صورت نوعی آنها است. شبیه صمصام و تصویر فردی همان‌کنترل از شعر شاعر ایرانی دور است که از پدیده مینیاتورسازی ایرانی. در این عرصه اغلب شاعران و شعری‌سازی ایرانی کمالی می‌بایست محال است که بتوان معقول یک شاعر از خیالی دیگر باز شناخت یا تازه گونی را که ساقی روهمی یک بوده است و برای امواجی می‌تواند از نویسانی که الهام به خشخاشی و مسعود سعد بودن، تشخیص داد. همین‌گونه، از پادشاهان فاطمیان و ایزدگانی که محدود می‌شود سریانی یا موضوع مربوط به یک آب و تاب شاعران دربار و زبان خود بوده‌اند نمی‌توان از این راه چه‌گاه‌های مشخص و جداگانه‌ی به دست آورد. «و ای ای دربار» و «منفی» و «پیر باده فروش» و «محتسب» و «زنده آبادی»، که از شخصیت‌های اصلی حافظ و شاعران هم‌اکنون یا یک، بیش از آنکه موجودات واقعی زند و مشخصی باشد صورت‌های نوعی و انتزاعی بسیاری، بتدریج در شعر کلاسیک، تا جریانی مکوس، مفاهیم انتزاعی چون زیبایی،
شادی، عقل، سرنوشت، مرگ، زندگی، تشخیص و فردیت می‌باشد و در قالب افراد زندگی و ملموس در می‌آیند. خزانه‌های ذهنی که از طریف، یک رشته صوتی و از طرف دیگر، عده‌ای مفاهمی فردیت یافته‌ها را شامل است، مبنا مضامین منتیست که زیمنه خلاقیت‌شاعر را فراهم می‌کند. کامیابی شاعر در آریدیان گردیده‌ها آنها تا از مضامین کهن و توانایی او دربیار ساختن اثرش با الهام از عواطف انسانی و اندیشه‌ها و الا است.

چون به هنرهای تجسمی ایرانی برگردیدم، می‌بینم که برداشت‌های مان از شعر در مورد آنها نیز صادق است. در نقاشی نیز مان به بیش از دنیای انرژی‌های روحیه شوم. نقاشی‌بیش از آنکه تحت تأثیر صورت فردی و پیدایش‌چیزهای باشد، با کار گذاشتن سیاه، روشن و چرم‌پوشیدن از ضروریات مناظر و مرايا (پرشکتیو)، به زحمتی به چنین صورت‌نویسی دست می‌یابد. این ترتیب و با به کار بردن چنین شیوه ساده‌ای است که ما ناگهان خود را دربری جهانی می‌پاییم که به پله‌ای خصوصیات فردی و جزئی، چنانچه به چشم می‌آید. دور است و در محدوده زمان و مکان خاصی نیست. چنین جهانی به مرزهای گذرا و ناپایدار اشیاء فردی و موجودات مشخص محدود نیست، بلکه از جاودانگی و پایداری ناملموس «نوع» برخوردار است. هنرمند با رهانیت‌های خود از قید و زیگ تشکیل می‌فرنده می‌توانند آزادانه به آن‌چه که ازنظر او برای هدش می‌هم است، پردازد.

این فرار از طبیعت نگاری (ناتورالیسم) حالی صفا و سبک‌بازی و آرامشی به نقاشی ایرانی می‌بخشد و نقاشی با تجربه اشیاء و نمایندگی صورتی نوپا، همانگونه که در شعر فارسی می‌بینیم، با پله‌ای دیگر به نقاشی انرژی‌زایی و نزدیک‌تری می‌شود. نقاشی به تنهای خود را پیش در جهارچوب موجودات و مقولات متفرگ و نوعی مانند "عشقت"، "معشوقیت"، "ساقیت"، "رامشگری"، "شاوزاده"، "حکیم" محصول می‌کند، بله بای‌ترسیم صحن‌های "شکار" و "نبرد" و "باغ" و "بز" و "درگاه" نیز از صورت‌نویسی و صحن‌های متفرگ و مکرر به هم جوید. چنین صحنه‌ها و تصاویر یکوسیون عناصر و دستمزه‌های اصلی هنر نقاشی اند، همان‌گونه که شاعر نیز در بیان احساسات و انگیزه‌های خود به وصفها و استعفاها و تشییع‌ها و تمام‌های محدود و مکرر نویس روز می‌آورد. مضامینی چون "شکوه از رقاب" (چهسا خیابی)، "گروه‌های جام جام در طلب بهاد" با "تشویش می‌درفسل گل" همان‌گونه در شعر ایرانی متداول است که صحنه بزم و باغ در نقاشی ایرانی.
نقاشی در اثر خود حتی از صحنه‌هایی نوعی که از یک فارسی اقتباس شده بوده، می‌گیرد. برای مثال، همان‌گونه که صحنه‌هایی مثل "زداینی عیسی"، "نبیش مناع" به هنگام زایش او، و "زارتی مربی" پیکر مصلوب به دره عصر رسانده مکرر نمایش داده می‌شود، در آثار نقاشان ایرانی نیز صحنه‌های مکرر مانند "بروادنین سبز" زال را، "کشتند صبر به دست رستم"، "آب تی کردن شرین" و "دزدیده نگرنیشین خسر و را"، "کوه کنی فرهاد در بیستون"، "فرود رفنی یونس در دهانه‌ها"، و "رود اسکندربه ولادی چشمانداز در طلب آب حیات"، مشاهده می‌کنیم.

چهارده ساز و پرده‌ای به حالات و جنبیات دقیق صورت، که در نقاشی دوران پس از رضاخان اروپا مقامی برای خود یافته، در نقاشی ایرانی مورد اعتنا نیست، همان‌گونه که افراد مشخص در شهر فارسی به چشم نمی‌خورد. البته این درست است که نقاشی ایرانی در آغاخانیان حدی نمایانگر مضامینی نوگونه و گونای توجهی "بدون" به جنبیاتی است که در سده‌های نهم و دهم و یازدهم بدرپی درمی‌نیشید. این نیز درست است که، همان‌گونه که از نقاشی‌های نسخه که دموته (Demotte) یا نقاشی ایرانی با تصویر عواطف و یا یک گروهی فردی به یک گروهی نیست. با این‌همه، روش و گرافیک اساسی نقاشی ایرانی در مجموع می‌را به نتایجی می‌رساند که در پیش به آن اشاره کردیم.

این تلاش مداوم برای کشیدن تصاویر ویکن به صحنه‌های نوعی، این گرافیک هم‌شکلی به تعمیم دادن جزء و مجزه کردند فرد، این پرده‌ای به جنبیاتی به جای دنبای واقعی، برخلاف نظر ماسیونی و اینگونه‌ها. این آن را نشانی از انرژی الفبایی به دنبال و اعتقاد به نمایندگان همه‌چیز جزدا شرده‌اند، باکر بی‌نشر ناشی از نجیب، رقيقة می‌باشد و پایان‌ها، و به که بست رساندن، و تصویر ماندن گردان و کاهش با مانندی باید مشاهده شود. این گرافیک است برای نمایندگان مشترکان پایدار آشیاء و مرم. این مایل است به ضبط و جاودانه ساختن جوهری نوعی جزها که هنوند را از جهه و یا یک‌گروه‌های ناباید. و گذرا آنها دوربی کند.

شگفتی این است که گرچه شاعر، همان‌گونه نقاشی، به آن‌چه مشخص و ملموس و خصوصی است به اعتنا می‌ماند، اما اثرش را با به‌گیری از عواطف و احساسات این جهانی نیرو و نشان می‌بخشد و گیری می‌کند. کافی است به توصیف‌های جاندار و درخشنده که از مبارز و خزان و زمان‌ها در اشاره که همان‌گونه آن‌ها است بنگرند، و یا از حضور مداوم باده درصورت گوناگونی، یا از صحنه‌هایی دلکش باغ و بوستان باد کنید تا به
یاد آریم که جهان شعر فارسی از دنیای فرش و نقاشی ایرانی هم سرشارت و باشکوهی است.

در حقیقت، آنها که نقاش به دلیل غیبت سایه-روش و پرهایکیونی تواند برداشته خود از دگرگونی های رنگ و فضا بنمایاند، شاعر، فاقد از این دنیای محدودیت هایی، در تکمیل تصور بری که مقصود نقاش است، کامیاب می شود. حساسیت حیرت انگیز نخستین شعری های کلاسیک ایران نسبت به دگرگونیها و تنوی دنیا در طبع که از کمترینست، و شکوه صحبتهای (Monet) و (Turner) و (Bonnard) و (Renoir) و (Bonar) گشته از از تضاد میان تجريد پسندی، از سویی، و نشانه به عواطف انسانی، از سویی دیگر، در هنر ایرانی تضاد نمایانگر دگرگانی نیز دیده می شود، و آن تضاد میان صورت و محتوایی که سرچشمه دیگر چیزی شویند، و در آن ساختار ساختاری را کلاسیک و برداشت و محتوایی را رمانتیک بايد شمرد. شعر قره‌سی در صورت سخت پای بید برخواه عروسی تبلیغی است که از راهغرقه و در طبق سالم آنها ما را موزون و خوش آهنگ نگر استوارت ساخته است. اما در محدوده همین قواعد انعطاف ناپذیر، شاعر در آفرینش معانی و ترکیب مضمون و تنظیم محتوای آزادی بی نظیری بهره می‌دهد. از همین روست که در بریغ غزل شاعری می‌تواند، مثلاً، در غزل نخست خسند بی مشایق را توصیف کند؛ در غزل دوم به هجراها بهبود پردازی؛ بیت سوم را به بی قراری خود در فراغ دلدار اختصاص یافت؛ در غزل چهارم به کمک استعجاری به نمایداری زندگی اشاره کند؛ و در غزل پنجم از پروری رهیش شکوه سرده و همین گونه تا پايان در هر بیت اندازه و معنای تازه‌ای عرضه کند.

حتی در منظومه‌های روابطی، شاعر اغلب از ریاضی مطلب اصلی دور می‌شود و از ته به حاشیه‌های جنگی و وطن نمایی که رهیسی در مورد راهپیمایی، راه‌پیمایی در منظر بلندی که در کار خود به صرف دفت بسیار در تصویر گُنگی با درختی یا دیواری یا کوهی که لازم بود موضوع اصلی او نیست، در حقیقت از حصر در مضمون اصلی دور می‌افتد.

این نوع پرداختگی مضمون و بی‌اعتنایی ظاهری شاعر به رعایت نظم و ارتباط آنها، در غزل به اوج می رسید که بهری آن از رشته‌ای از مروری‌هاهای نامه‌گون نامیده و پی اکنگی مضمون‌شناسی را حاصل صفحه و اتفاق شمرده اند و سبب شده است که بردی نقدانی
شتاب‌کار غزل فارسی را از هر نوع نظام منطقی مضمون و وحدت موضوع نهی بدانند. اما همانطور که چنین نقادانی همگونی ظریفی را که در حال و هوای شعر ایرانی وجود دارد درنیافته اند و توجه نکرده اند که رشته‌های پیدایش بازیکی میان مضمون و ضرورت خیال و الافا غزل وجود دارد؛ رشته‌های پیدایش پنهان و ناخودآگاه که اغلب همانند پلی نامزدی ایبای یک غزل را به هم ارتباط می‌بخشد. وحدت صوری غزل، که زاده وردن و قاب‌افزایش آن است، همانند وحدتی است که در طرح فرش ایرانی می‌بینیم، که مرزهای منبع و طرح و زمینه‌ای منظم دارد، درقالبی به هم پیوسته. اما گذشته از این وحدت صوری، در غزل نوعی هماهنگی ناملوس و ناپدیدار مضمون بی‌ظاهر از هم گسیخته را به یکپی‌گری می‌دهد.

این «وحدت درنتیجه» را در کارنامه‌ای ایرانی نیز به آسانی می‌توان دید. برپایه نقاشی او عناصر گوناگونی چون انسان، جویان، نباتات، و بنا را می‌بینیم که به هرگونه از آنها جدای از دیگری، توجه‌ی خاصی به آنها می‌کند از اینکه ارتباط میان آنها و موضوع اصلی نقاشی بی‌پدید باشد. درنتیجه، انسان مستند‌نویس‌های نامگونی و ناسازی‌ای باشد باشد. با این همه، نقاشی به هماهنگی حیرت انگیزی در کارش دست می‌یابد که با خلاف شعر از جراح و هوای و ربط پنهان تصادف یافته، رنگ‌یافته، نمی‌آید، بلکه محصول به هم پیوستگی و هماهنگی رنگ و طرح است. این چنین است که اشیاء و عناصر بی‌ظاهر از هم گسیخته در قالب طرحی دقیق، که نشان‌گر تسلیت هنر نقاش است، هماهنگ و یکپی‌گری می‌شوند.

پس از ذکر گرایش انتزاعی هنر ایرانی و توجه آن به لذت حسی و صریح و وحدتی که در عیسی پراکندگی مضمون دارد، اكنون باید به جنگه تزیینی و آرایشی هنر ایرانی پرداخت، که پژوهندگان بحث بر آن تأکید کرده‌اند. ایآ شعر در روش ساختن این جنبه از هنر ایرانی نقشی دارد؟

اکثر دوست‌دآوران در تاریخ ادبیات ایران، سخت کوششی است تا ثابت کند شعر ایرانی در اساس مصنوع و زیست شارنیست. چنین نظری، به گمان، درباره شعری نخستی و غزلسراپیان بر جسته ایرانی صادق است، چه اینان نخست به عرضه انداشته‌ها و عواطف و انتقال معنی توجه داشتند و مسیح به آرایش های لغزش و صنایع بدنی به آن همه، نمی‌توان اکنون کرد که شعر فارسی مانند نقاشی و معماری و خوشنویسی ایرانی، در مسیر خود باگذارمهمی به وجوه تزیینی و بدنیی به‌خشه‌های است، ولی نتیجه‌ای از آن گرایش به آرایش و زینت در شعری بگیره و اثر آن در معماری و نقاشی
پیکی نیست.
در معماری، همچنان‌که از تزیینات ماده‌ای در سده‌های چهارم بین‌بند به گچ برای دوستان مغول و سپس به کاشی‌ها رنگ‌یک و خوش طرح و کاشی کاری مفرغی دوران تیموری و صفوی می‌رسم، می‌بینم تزیینات به کارکرد بنا زیانی نمی‌رساند. در معماری مذهبی سده‌های نهم و دهم که شاهکارهای جون مسجد گورد شاد و مسجد شاه اصفهان پادشاهد آن هستند به آنکه به ساختمان معماری آسیایی برساند، نویسته است پچیده طرح، رتو یهای تزیینی را با برگ و به نماش خیره کننده‌ترین نقش‌ها به‌پردازد. از همین رسته که مناره‌های رفع گنبدی شاهنتهای بزرگ و حضن محاط با حجره‌های طاق دار یکه ماده‌گی و بی پیاپی ساختاری خود را نگاه داشته‌اند.
چنان دستور دهی به پاری یک شکر ساده میسر شده، و آن دو بعد با می‌رویدن تزینات رو نبوده است که به هرنماد اجازه می‌دهد با آنکه در ساخته نبا و کارکرد فضا دخالت کند، به اجای پچیده‌ترین طرح و تزیینات پردازد. گیرایی برخی از این تزینات رو نباید در سده‌های نهم و دهم چنانست که گویی نقش و کاشی‌کار بی‌بهر از معمار میدان آفرینند که داشته‌اند.
در بخشای از این بن‌ها نتایج میان تزینات شاه و دلنشین رو نباید با طرح ماده و بی آذین معماری با آن و رضایت میان صورت و محتوا در شبها نپرست. اما در نقاشی‌نشین تزیینی جزء‌یادی نابنیاب و ذاتی آن است و تکه بر این عصر در هنری که در چنان حضور بصری مقامی عمد دارد، کاملی طبیعی است، و گرچه گرایش بی‌حد به این جنبه، رفته رفته جوشش و تنش نقاشی ایرانی را از او آواز خود می‌کاهد، اما ماهیت‌های تزینی با چنان ذوق و طرفنی در نقاشی ایرانی به کار رفته‌اند که خود به تنهاپی و نه به عثمان عالمی فرضی می‌توانند بیننده را چون طرح‌های تزینی فرش ایرانی، غرق در لذت کنند.
اما، طبعیت و عایش شعر فارسی تاب پیرایه‌ها للفظی و تزیینی بیش از اندازه را ندارد. همان‌گونه که در بسیاری از آثار منظم و منشور فارسی می‌توان دید، این پیرایه‌ها وقتی از هر معدودی فراتر رودن، از مایه شعری کاهند، حال و هوای آن را سنگین و زبان آن را دشوار می‌کنند.
شعر فارسی در پیرایه‌ها نوزش به تعادل مطلوب در این زمینه دست یافته است. این تعادل را در عالمی ترین و جهش در غزل‌خاطرات سعدی و حافظ می‌توان یافت، چه در شعر آنان.
میان پراپایه‌های ظریف لفظی و صنایع بدنی‌گر با انگیزه‌های زرف و عواطف پر درمانی ترازی برقرار است. اما در نونه‌های نازلی شعر فارسی صنایع شعری به استفاده‌ها و تشبیعات دور از ذهن و باربک اندیشی بیش از حد و هرندی را چنین و پادافکس تنظر اینچه و که در چینس مواردی، شاعر بیش از آنکه تقریباً نگران می‌باشد و محذوفی شعرخود باشد متوسطی ظاهر مصنوع و آرایش آنتست.

خوشبختی‌ای نمونه‌ای دیگر از هنرهای است که در آن گام‌هایی اصلی قربانی جبههای تزینی می‌شود. در دوره‌های متأخر این هنر، خطاطان شیفته‌نامی دایره‌ها و سیرمنحنی‌ها را بروز دو خطوط است که دیگر انتقال مغنا، که یاری اصلی است، از نظر همیشه ماند. تماشای قطعه‌های از خط شکسته با یک و خصای ظروف و لطیف بیش از اندیش‌ها، بی گمان تجره‌ای خست لذت داشت است، اما خواندن آن به دوشواری حل ممکن است.

با آنکه که، اینجا درباره جبههای مشترک شعر و نقاشی ایران گفته شده، شاید این نکته روشان شده باشد که شعر فارسی و هنرهای تجسمی ایرانی هر دور، در طول تحلیل خود، یک راه سه‌عددی می‌باشد. تحلیل را می‌توان سیری از از پایه‌ها و سادگی و نیرومندی نخستین به سوی اطلاعات وقت و زیست‌پسندی دوران‌های بعد و فرد کردن تحلیل که پیوسته با گرایش به تصویر زیبا و کمال صوری همراه بوده است.

برای تکمیل آنچه تاکنون گفته شده، اکنون باید به برخی از وجه اصلی‌تریدن انجام شیر و نقاشی پردازیم. در میان همه هنرهای ایرانی، شعر به سبب گستردن کامل ترین آن ازقام و برجه و مترجمی شکسته نظر به دو مورد است. چه، تنها کامل‌ترین عرضه ظهور احساسات زنده و ذوقی مورد است، بلکه گنجینه‌های زرف ترین انگیزه‌ها و احساسات آن‌انه‌ها. با بهره‌جویی از عامترین علاقوی هنری و گرایش‌ها فکری، شعر فارسی به صورت مثبت‌ترین صنعتی تجلی چشمان بین مردم ایران در آمده است تا آن‌جا که دیگر هنرهای ایرانی، در مقایسه با شعر، همه میدانی تتفکر دارند و منظری محدود.

در نقاشی ایرانی تنها با تصویر بخشی از واقعیت رتوهمست. در نتیجه، این تصویر از جنگ بسیار محدود است. یکی این که نقاش ایرانی چندان در تأملات فکری و برداشت‌های ندیشمندانه از زندگی نیست و از همین رو گام فراهم و منادهایی که تنها از جنگ برداشت‌ها برای آیی در آن خالی است. یکی از نقاشان کلاسیک ایرانی با انگیزه‌های دلخواهی که برآورده بسیار از نقاشان بودایی و مسیحی سابقه انداخته و آثارشان را少吃یسنی عواطف زرف مفید و احساسات عمیق مذهبی
کرده، بی‌گمانه مانده است. علاوه بر این، نقاش ایرانی کمربندی‌های لیبرالیستی در انتقال مفاهیم «ترانزیکتیون» توانا نبوده است. زیرا چنین توانایی نیازمند آگاهی وریز از نبوغ وارزش‌های همپوشانی بر گرفتن و سروش ساخت انسان است. در نقاشی ایرانی، تمام پارهای از وجود انسان و بخشی از جهان و فضاهای آن ترسیم می‌شود، بر خلاف نقاشی‌هایی که دیده نامحدود از عالم دارد که در آن انسان به صورت عاری از گذرا جلوه گرفته می‌شود. نقاش ایرانی تنها به این قانون است که فضایی تنه و محصورا صحت

نمايش پديدهای مورد نظر خود سارد.

در چنین قالب محدودی است که نقاش ایرانی توصیف شکوه و درخشش جهان خارج را هدف خود قرار می‌دهد و می‌کوشد با بهره‌گرفتن از نگرش‌های دیده‌نواز، پردهای دل ایگزیکس بیانریزد. در نقاشی‌ای ایرانی با آنگونه استایل رنگ و خط سر و کار داریم که مانند ادام خوش خوراکی که جزبه خوراکی‌های لنین الگویی ندادار، از ازایلیاند رودی زشت و زندگی گریزان است. کار چنین نقاشی با نگه‌داشتن محیط موسیقی ایرانی که دردی عیمی را با تفکر درونی و آرامی بخش و صفا پرور آمیخته، اختلافی آشکار دارد.

این محدودیت‌ها که در مورد نقاشی بر شوهرم در شعرفارسی نمی‌پایین؛ شعری که آدمی را با همکاری و اندوهند، با همه عشق و کیهان، با همه عقل و جوش در طی حیاتی نیاییدن در جهانی رازگاه و بی کرائه و ناشناسی و صف می‌کند. با بجنب مایه‌های وحشانی، شعرفارسی به اندیشه‌هایی زرفت، به دیدگاهی و بررسی احساسی شریفتی دست می‌یابد. این هم به فلسفی و دید عرفانی، شعرفارسی را نتنها عرفیت تجلی احساسات و عواطف مفتر استان ساخته بلهکه آن را به‌نگه‌گذاری مدل کرده است که در آن افراد جوییده و اندیشه گرمی نتوانند هم به طلب رضا و آرامش باتن و هم به دریافت الهام و ارشاد برخی‌نداز.

گرچه موسیقی و معمایی ایرانی نیزی می‌توانند بحق مدعی و یزدگردهای والا و الهام بخش باشند، اما این شعرفارسی است که به عمل غنی معنی و زیویت بی‌پیشش در طی قرون بر دیگر هنرهای ایرانی پیشتر گرفته است. به سبب چنین و یزدگردهایی و به اعتبار وسیله کار پربرازش، که کلمه باشد، گویاری ودیده‌ای است که می‌تواند ما را به

یافته و یزدگردهای مشترک هنرهای ایرانی رهشان شود.
پیامدها:

1. نگاه کنید به:


2. این ملاحظات در مورد شاعران نخستین ایرانی که مصداق پیدا می‌کنند به قهر دلار آن‌انه و همینطور در آثار ناگاشان پیش از دوران تیموری، توجه بیرنگی به فرد و جمعه سازی از ویدیه می‌شود. اما پربرک جمال‌های از نظر به رویدن و جریان‌های اصلی هنر ایرانی است تا اگر این بای توجه به شاعران و همان‌طور با آنان شمار.


5. برای ارزیابی این نظریه نگاه کنید به:


آغاز عکاسی در ایران و نخستین عکس‌ها.

آغاز هم‌هم عکاسی در ایران، گذشته از ارزش‌های ویا احساسی عکس‌ها، به دلیل آنکه مجموعه‌ای وسیع از اسناد و مدارک درباره ایران عهد ناصری و دوره‌های پس از آن به دست می‌دهد، حائز اهمیت است. عکس‌ها از نظر تحقیق درباره معماری و مورد شناسی و جزئیات ارزشمندند، بیشتر به یکی از عکس‌های ترین مجموعه‌های عکس در ایران در «آلبوم خانه» کاخ سلطنتی گلستان در تهران به صورت فهرست شده موجود است.

اولین شکل عکس‌برداری در سال ۱۸۵۴ از شیراز به صورت داغ‌تریپی برای بررسی به نمایش گذاشته شد. نخستین گزارش از عکس‌برداری در ایران توسط کاظم‌الدین فرج محمد حسن خان اسفراینی‌پور (ص复苏 ولیه) در سال ۱۳۸۰ در «شماره‌های ارزشمند» نسخهٔ اول آن‌ها شده است. از نظر داستان‌بررسی شاخص‌های صنعت عکس‌برداری در ایران که در سال ۱۳۸۵ شمسی، تاریخ آن بی‌خیال بوده‌است، اظهار نگرفته می‌گردد.

تأريخیه مختصری از این اختراع همراه با اطلاعات گرانیت‌ها و جالبی برای من هر عکسی در ایران می‌آورد. از جمله درباره داگروتی‌بی، می‌نویسد: «در اواخر عهد شاهنشاه میرمحمد شاه غازی [۱۲۵۰-۱۲۶۴ ق/ ۱۸۳۴-۱۸۴۸] مسیر ریشارخان که اکنون [۱۲۹۶ ق/ ۱۸۷۹] زبان انگلیسی و غیره مدرسه دارالفنون را معلم است با زحمات زیاد بر روی صفحه نقره عکس می‌انداخت.» (مراتب البلدان، ج.۳، ص.۲۱)

دهسن پس از آن به سال ۱۲۸۸/۱۳۰۶ می‌آمده اقدامات هیئت قدرت‌آمیز حاکم به سلطنت در مبارزات این کشور و دیگر کشورهای ایران اسلامی و عرباندی اجلاب به اعمال شیعی و روایی و انتشار عمل عکس، که آن را فتوارفاطی نامید، از خصائص بی‌نظیر دوستسپاتی و اعمال عکس را که مسیر ریشارخان آورده بر روی صفحه نقره می‌انداختند احساس زیادی که کشتار عکس نامی باشد و ابتکار شماره‌اً صادق عکس و موقع عکاسی‌ها در دارالخلافه طهران و سایر برداشته‌های ایران صاحبیت و اشکالیه به کمال دارد...

از مطالعات پیش‌گیری چنین بر می‌آید که این محقق به عنوان یک درباری دوران زبانی و خواصت با ناخواسته، اندکی هم‌هم دوران محمد شاه را نادردیده گرفته است. بر اساس نوشته‌های رئول ریشار می‌توان گفت که «دورین» داگروتی‌بی‌بی در سال ۱۲۶۳ ق/ ۱۸۴۷ میلادی را دربار می‌کرد که این کسی است که در سال ۱۲۶۵ ق/ ۱۸۴۸ میلادی مسیر ریشار اولین می‌کند. اما هم زمان و اما مشهور هم پیش از او شاهزاده ملک قاسم میرزا فریدون فتحعلی شاه، در آذربایجان عکس می‌انداخته است. اینجا ما به معرفی این دو پیشگام هنر عکاسی در ایران و آثار ایشان که نزدیک به تمامی آن از زمان رفته با گمشده است می‌پردازیم.

ژول ریشار، معروف به «مسیر ریشارخان» در سال ۱۸۱۶ با احتمالاً در فرانسه به دنیا آمد. در اصل از رومی‌خونی و از نوع «Autrey» نزدیک گری Grey در ایلات فرانسه کوانته‌بود. خانواده ایرانی بازماندی از ریشار می‌گویندک برادرش‌ها کاربینال ریشار اسقف اعظم پاریس بوده است. وی در خاک ایران به هنر عکاسی و نیز به منابعهٔ مانند «ژول ریشار و فرانسوا‌ماری بنیان ریشار دولورن» de la Vergne/Lavergne (۱۹۰۸-۱۸۱۹) که در
ایران‌نامه، سال هشتم

به مقام استفهام اعظم پارسی، گماشته شد وجود ندارد. زولریشار سال در انگلستان اقامت داشته و علاوه بر فرآیند زبان انگلیسی با مقدمات پرشرکت نیز آنها شده است. وی در تاریخ دوم رمضان 1260/1887 و در ماه و اردیبهشت 1260/1386 در ایران ترک می‌کند و از طریق بنادر ماسی، استانیل، و ترابزون، از راه تبریز، در 12 شوال 1260/1444 در ایلام فرانس بوده و در پاریس کارگری می‌کرده، زنی اهل جامانده که در ایران به خانم محتومه مبدل شده و در حرم سلطنتی نفوذ سیاسی داشته. مادام عباس در 24 دسامبر 1260/1844 زولریشارا با حبیبی به درباری برداشت تا تصویر ناصرالدین میرزا و عباس را بر صفحه نقره ثبت کند.

به گفته زولریشار در آن تاریخ محمد شاه دو دستگاه ثبت عکس بر صفحه فلزی داشته است که یکی از آنها را ملکه و یک دیگری را تزار نیکلای اول با وی هدیه کرده بودند. با وجود آن که هر دو دستگاه به دستورنامه همراه بوده، گویا هیچ ایرانی و یا خارجی نمی‌توانست یک این دستگاه را با کاربرد. به این دلیل، پس از آن که مادام عباس به درباری اطلاع می‌دهد که زولریشار از چگونگی استفاده از این دستگاه‌ها آگاهی دارد او را دعوت می‌کند تا از ناصرالدین میرزا و عباس و عزت نسل خواهرش عکس بگیرد.

در اوایل 1261/1845 وزیر مخنذر و کاردار سفارت انگلیس در تهران تعدادی از داغروپیپه‌های زولریشار را به نظر محمد شاه می‌رساند. و او در این کار می‌ستاد. محمد شاه زولریشار را به حضور می‌پذیرد و از اولی خواهد که با اسbab عکس، باصطلال آن زمان، از اول عکس بگیرد.

در همان سال میرزا ابولحسن خان ایلی و وزیر امور خارجه، به ثولریشار اطلاع می‌دهد که سفیر بخواهد در دربار ایران از او خواهد می‌کند به منزل وی رفته و از او عکس بگیرد. زولریشار به همراه میرزا ابولحسن خان به منزل سفیر می‌روند و سپس از زولریشار دعوت می‌کند تا برای گرفتن عکس از خان‌ها به بخارا بروند. اما زولریشار با اشاره به اعدام و واکنش یک افسر انگلیسی در بخارا دعوت او را رد می‌کند. زولریشار چندین بار تصویر محمد شاه و حاج میرزا آقاقی صادراست را حاصل کرده که به دنیال آن نامش در فرهست کارمندان دولت ایران ثبت می‌شود. در همان سال سفری نیز به اروپا برای خرید اشیاء مورد نیاز خود و سفارش‌های شاه می‌کند و سال بعد (1262/1846) به ایران باز می‌گردد. نمی دانیم که خریدهای این سفر و سفر بعدی وی در سال بعد، تا چه
آغاز عکسی در ایران

حدد با عکسی ارتباطی داشته است. با وجود اختلافها و پیشرفت‌های نازه در زمینه عکسی، در ایران همچنان آزادگی روزهایی به موازات دیگر روزهای تا سال ۱۲۸۲/۱۲۸۳ برای گرفتن عکس استفاده می‌شده است. و تولای ریزهای زمین در برای گرفتن عکس به همان شیوه ادامه می‌دهد. در سال ۱۲۸۲/۱۲۸۳ میلادی، محمد شاه از زول ریزه به‌عنوان رئیس دیروز متفق عباس‌زاده و شاهزاده و خیام را به سر گرفت. از آن به بعد زول ریزه روزهایی انجام و تغییر مختلف به‌دراز رفته است. بی‌گمان در آن زمان، زول ریزه، مالک قاپسی میرزا را دست کم به نام می‌شناسه، امرآ در خاطرات خود به توطئه‌ای که در حاصل میرزا آقاسی طرح ریزه یک مامک قاپسی در آن شرکت داشته، اشاره می‌کند.

با درگذشت محمد شاه، جانشین او، ناصرالدین شاه، وابستگی زول ریزه به هیئت کاپاندان دولت ایران را به‌تصویب می‌کند. ۱۳ زیرا که عشق وی به عکاسی به‌اندازه‌ی بود و سال‌ها بعد زول ریزه را ماموریت می‌کند. اما زول ریزه به‌دلیل نرسیدن پول، سفر خود را در اصفهان متوقف می‌کند و شاید به علت حرص به پول ماموریت را عمق می‌دهد. (Luigi Pesce)

گذارید. چند سال بعد از این واقعه، در ۱۲۸۲/۱۲۸۳ لویی بخشی افسر این‌بابایی به‌خوجب‌ی ازبتخت جمشید و پاسارگاد عکس می‌گیرد و به‌شایان تقیم می‌کند. کتاب دوگوی‌بنویزند ریزه را مرد خصیصی معرفی می‌کند که به‌انواع معاملات و ازجمله عبیقته فریشی ۱۳ دنبت زده، رباخواری می‌کرده و توانته بوده‌خود را وجویی نشان‌پذیرده که صرف نظر گردید از یا مشکل بوده و به‌این ترتیب موقتی‌های کمابیش درکنشان برای خود در ایران را به‌وجود آورده بوده است. اما قیزی از آن به‌نیکی یاد می‌کند. نام او در شماره‌ی اولی استادان مدرسه دارالفنون قرار دارد و همچنین عضو وزارت انطباعات و درالترجمه دولتی بوده و در‌آواخر سال ۱۲۸۲/۱۲۸۳ ناصرالدین‌شاه به‌أولی قب اتمن می‌کند. زول ریزه به نسبت یک خانمی چهارجویی‌ای به‌سربیک زن در سال ۱۲۸۵/۱۲۸۷ در حضرت پیامبر عزیز با کیفیت بسیار نیشند و به‌دين سلام می‌گردد و انداز را برای خود انتخاب و در خوست‌ها تابعیت می‌کند که در خوست‌ها او پنیرفته‌شده می‌شود. پس از آن به‌خوای‌زیکی از وگردان و ازدوجی می‌کند و از او صاحب فرزندی به‌نام هنام‌پوش (می‌پرسته ملک معروف می‌باشد) می‌شد که او نیز را پدر خویش می‌کرد. ۱۳ فرزند دیگری از زول ریزه‌ب به نام کس‌ماند دفتر انگیز کاریخانه دارودود، که در ایران ناپا‌شناسه است. زول ریزه در سال ۱۲۸۳/۱۲۸۷ در تهران فوت می‌کند و در
گورستان آب انبار قاسم خان در راه تهران-شهری به خاک سپرده می‌شود.

تایکنون هیچ یک از داگروتیپ‌هایی که توسط رئیس ریشدار گرفته شده، یافته نشده است. اما یکی ذکاء در باداشتهای خود (۱۳۶۷/۱۹۸۵) در بار ابزار معمول ارگ سلطنتی تهران به سه تابلولهایی که از ره داگروتیپ‌های او کشیده شده و در کاخ گلستان موجود بود، اشاره می‌کند. در زمان سال ۱۳۶۱ شمسی با همکاری وزارت دالایل و کارکنان کاخ گلستان برای یافتن این تابلوله‌ها کوشیدم، ولی معلوم شد که سالم‌ها پیش هنگام بازسازی کاخ گلستان و شمسینی آنها را به جای دیگری برده‌اند. اما یکی از تابلوله‌های محمدشاه که از ره داگروتیپ‌های او کشیده شده است، احتمالاً در کیفیت کاخ‌های سلطنتی ایران موجود است. در زیر بخیه از تابلوله‌های تصویرنامه‌ای شاه و محمدشاه که توسط کمال الملک گزاره نقاشی‌شده تصویر شده که تابلوله‌روش داگروتیپ‌های مسیروی ریشداران نقاشی شده است. به راحتی یکی ذکاء از جمله در پای تابلوله از محمد شاه چنین نوشته شده است: «شکل شاه مرحم است که آن را هم مسیرو

ریشدار با داگروتیپ اندکی است در ۱۴۰۴ و شاه مرحم در سال دهم و هشت سالگی بوده است. عمل خانه زاد محمد غفاری ۱۳۹۸.»

شاهرخ‌زاده ملک قاسم میرزا فرزند فتحعلی‌شاه، چنین به نظر می‌رسد که شاهزاده ملک قاسم میرزا نخستین ایرانی ای باشد که با داگروتیپ‌ی در حدود سال ۱۸۶۷ و ۱۸۷۳/۱۸۵۰/۱۸۸۰ همزمان با رئیس ریشدار آشنا بوده و آنها کار می‌کرده است. و چه با پیش از پر از رئیس ریشدار ایران به این فیکتلی داشته است. 

نباینها و پر از رئیس ریشدار در مورد برجه ناشنوخته مانده است (بامداد در تاریخ جنگ ایران، ج۳، ص ۱۳۸، شرح کوتاهی درباره زندگی او داده است).

ملک قاسم میرزا در خواب ۱۳۶۷/۱۳۶۲/۱۸۰۷/۱۸۸۰، دختر ایام‌الله خان افتخار اروی ممتول صد. او بایست و پر از رئیس‌ی شاه بود و با گلین خانم دختر نیک میرزا بزرگ قائم مقام هزاوه، خواهر میرزا ابوالقاسم قائم مقام، ازدواج کرد.

در نوجوانی نزد برادرش شاهرخ‌زاده عباس میرزا ولیعهد به آذری بایجان رفت. عباس میرزا اداره بخش‌هایی از ایران را به‌عنوان مأموریت‌های دیگری نیز به او سپرد. در سال ۱۳۶۵، حاکم ارومیه بود و معتاد به دلیل که خداوند و رایش با مدرک توسط عباس میرزا موزول می‌شد. در ۱۳۶۸ از آذری بایجان به تهران آمد که فتحعلی‌شاه او
را به خراسان نزد عباس میرزا می‌فرستند. بازگشت او، از خراسان احتمالاً پس از مرگ عباس میرزا و به‌دست آنارخی جمادی الثانی، ۴۴۴ ق.بوده، زیرا یکسال بعد، ملک قاسم میرزا در نقده کردستان بود که جاسوس پرکینز (Perkins) مبلغ مذهبی ایرانی به او ملاقات می‌کند و تحت تأثیر کوشش‌های میسیونهای امریکایی در زمینه آموزش و پرورش قرار می‌گیرد. ملک قاسم میرزا در ۱۲۶۷/۱۳۳۷ درنامه‌ای به پرکینز اطلاع می‌دهد که مدرسی از شیوخ به مدیریت یک کشیش از اهالی هند تاسیس کرده است و از میسیونر امریکایی می‌خواهد برای کتاب‌دنیا بفروستد و در ۱۲۵۳/۱۳۲۷ خود به دیدار پرکینز می‌رود. در آن تاریخ دوازده شاگرد در مدرسه نام نویسی کردند. پرکینز و خود و یکی از تحصیل زبان انگلیسی مشغل بوده است و به روایت پرکینز نسبت به دو سال قبل، که میسیونهای با اروپایی ملاقات کرده بود، پیشرفتی‌هایی داشته است. وی از مستریمریک (Merrick) عضو میسیون در خواسته می‌کند برای تدریس به شیوخان بیاورد و او این دعوت را می‌پذیرد. ملک قاسم میرزا به این مدرس عشق می‌ورزد و برای جلب تصویت آنها به فرستادن بچه‌ها به مدرس مقرر کرده بود خانواده بچه‌هایی که به مدرس می‌آیند از پرداخت مالیات معمولاً شونده و در دوره‌های آموزشی تاکید بسیاری می‌کرد. پیشرفت‌های حاصل در این مدرسی بر حمایت از میسیونهای امریکایی می‌گیرد که موجب مسابقه‌ای آنان می‌شود. محمدرضا دارای میانه می‌باشد و را به ریاست مدارس خصوصی آذری‌باجان منصوب می‌کند. اولین فلاندن ملک قاسم میرزا را مردی اهل تاسیه و بلند اندیشه معرفی می‌کند که در امور مذهبی به آزادی فکر و مناسب معتقد بوده است.

در سال ۱۲۵۵/۱۸۴۴ ملک قاسم میرزا همراه جمعی از شخصیت‌های مملوکی از جمله میرزا مقدم باشی و محمد ظاهریون و کول قروی، در توتینه‌ای علیه حاج میرزا آنی اسمرائظم قدرتمنده شرکت می‌کند. در آن زمان محمد شاه بیمار بود و حاجی برای پیش از مرگ شاه به سود منصور خان ایشان آنی اسمرائظم معتقدالدوله فعالیت می‌کرد. حاج میرزا آسی اسمرائظم را کشف می‌کند و به فرمان‌دهانه ملک میرزا به تبیین بازگردانده و تا مرگ شاه در ۱۲۴۴/۱۸۸۸ بدون هیچگونه شغل یا منصبی در آنجا ماند. شاهزاده ملک قاسم میرزا در سال دوم دو برکار بسیار آروده خاطر و دلسرد که در تاریخ ۱۲۴۷/۱۸۸۳ با او در تبیین ملاقات می‌کند، می‌نویسد: «هرآنچه درباره ایران می‌گوید نشان می‌دهد که هیچگونه بود. گذارو یه هموده (Xavier de Helle) که در تاریخ ۱۲۴۷/۱۸۸۳ با او در تبیین ملاقات می‌کند، می‌نویسد: «هرآنچه درباره ایران می‌گوید نشان می‌دهد که هیچگونه
توهمی درباره اوضاع رفت بار این کشور ندارد. اما علی رغم انتقاداتی شدیدی که از اوضاع و احوال افراد می‌کند، بعید می‌دانم چنانچه موافقیتی پخش آید با توانایی از آن استفاده نموده و منفید واقع شود. او اطلاع است که نسبت به رز مگرد حیرص است و تنها فکر کشیده‌گلبای بدون دریسر زندگی است.» (دُهل، جلد سوم، ص 8). با مرگ محمد شاه و سقوط حاکمیتی میرزا آغاسی و به تخت نشست ناصرالدین شاه با کمک میرزا تقي خان امیر کبیر زنگبهای موافقیت‌های کوته‌مدت برای شاهزاده به صدا در می آید. ناصرالدین شاه پیش از ترک تریز به قصد تهران در ۱۲۳۶ (۱۸۷۶) میلادی قسم میرزا را به حکومت آذربایجان منصوب می‌کند و در میان مقام باقی می‌ماند. مملکت قاسم میرزا پس از بکارگیری به تهران باز می‌گردد و بر اساس تحقیقاتی که در تابستان ۱۲۳۶ (۱۸۷۶) هرها با ناصرالدین شاه به یلاق جاججود می‌رود و در آنجا از جدایی سلطنتی، حرمسری و خدمت شاه عکس می‌گیرد و یک آلبوم عکس به‌شکل هنری می‌کند و این قدمت آن آلبوم عکس این است که در ایران از آن نام برده شده است.

پس از آن به تریز باز می‌گردد و امید ممالک در سال ۱۲۳۷ (۱۸۷۸) چندین بار با اولامقایت می‌کند و در کتاب خود چندین جا از هنر شاهزاده به کرد است. تاریخ دقیق فوت ملل قاسم میرزا معلوم نیست اما حداکثر یافته درحدود سال‌های ۱۲۷۹ (۱۸۶۲-۱۸۶۳) باشد. ۱۴

فلاندن در ۱۲۵۵ (۱۸۸۰) درباره ملل قاسم میرزا می‌نوید: «او به دلیل افکار و الهام میزان معلومات، کنجکاوی و توجیهی که به علوم در آورده نشان می‌دهد بدون شک یکی از برترین نادرترهای مشرق زمین است. علماه، بر فارسی به دست زبان فرانسه، انگلیسی، روسی، ترکی، عربی، و هندوستانی تکلم می‌کند.» (فلاندن، ق ۱، ص ۱۵۱-۱۵۲). کنت دوسرسی، رئیس هیئت ایرانی رایزنی لوثو فیلیپ نژد محمد شاه (۱۸۳۹-۵۶/۱۲۵۵) نبزنده برداشتی از او خواهد داشت با حیرت بسیار خود را با شیری روبرو دیده که برحیث می‌توانست در بولوار این‌لایه‌ها دورپارس قدم بزند. او فرمانه‌ها را به روانی تکلم می‌کند. طنز لطیف‌ی دارد. محمد را مسخره می‌کند و هم‌گام با اروپایی‌ها زندگی می‌کند که نشان دهنده عدم تعصب اولست. بسیار سر به هواست و با سر خود به‌زبان‌های بسیاری تکلم می‌
ملک قاسم میرزا نه تنها اولین داگروتیپست و فتوگراف (عکاس) ایرانی که پیشگام علوم نقشه‌برداری و تأسیس مدارس نوین در ایران بوده، و نیز نخستین کسی است که پیش از سال ۱۲۵۳/۱۳۳۷ به‌نیازهند علاقوی می‌شود. پس از آن که تلاش‌ها و ایشی‌هایش در این زمینه به شکست روی می‌شود در ۱۲۵۳/۱۳۳۷ از جامی‌نامه‌ی پرکینز می‌خواهد تا کتاب‌هایی در این زمینه در ایران یا ایرانی در ایران انتشار دهند و توجه مسیونر امریکایی را به این نکته جلب می‌کند که منطقهٔ برای کشت چغندر و تهیهٔ قد آمادگی دارد. در زمینه پزشکی هم شاهزاده اطلاعات جامعی داشته است. از او برای عیادات بیماران دعوت می‌شده است. در خانواده او گفته می‌شود که ملک قاسم میرزا که نام توانسته صاحب فرزند‌شود، خود را درمان کرده و صاحب یک دختر می‌شود (ادبی الممالک، ص ۳۸۲). 

کنست دوسرسی دربارهٔ ام‌وی گوید: «ملک قاسم میرزا برای هر آنچه که از او پیامدهای این زمینه، نه تنها توانست خود از مواهب پیشرفته و تمدن بهره‌مند شود تأسیس بسیاری در داد.» (سری، همانجا) فلاندن می‌نویسد: «اگر او در اروپا و شرق از فرانسه، سرزمین‌های آزادی، هم‌تحصیل کرده بود، نمی‌توانست بیش از این از لحاظ انگلیسی بهترین می‌شدند و در عقاویدی که نگذشته‌اند به‌درستی به‌نظر این باشد.» 

گزاره‌ی به‌دست‌یافته‌ی که در ۱۲۶۷/۱۳۴۷ در تورینگی با علائم می‌کند، می‌نویسد: «او هیچ‌گاه از کشورهای خارج نشد اما بکثرت تصویری که می‌پرداخت در علوم پزشکی، با مطالعهٔ کتاب و به‌خصوص نشست و بخشیده و گزاره‌ی نمی‌پزشک جهاد فرانسوی (Fré GUI) پرتره‌شی می‌شد. کربه کرد» است.» وی همچنین ارتباط‌های نزدیکی با دکتر لوبن‌لابای (Labat)، پزشک محمد شاه داشته است.

یکی دیگر از پزشک‌های ملک قاسم میرزا عشاق او به‌نفوذی‌اش است. هنرمندی صاحب صحبت‌های چون فلاندن به درون ایرانیان می‌نویسد: «ایران‌ها اصولاً علاقه‌بی‌سیاست‌های به‌هندر و بروزه به‌نفوذی‌شان دارند. تابلوهای نقاشی که کاخ‌ها و حتی منازل میدم ساده را مزین می‌کند نشان‌گر این علاقه است.» وی اضافه می‌کند: «ملک قاسم میرزا یکی از علاقه‌مندترین مردان این کشور به‌نفوذی‌ی است. علاقه‌ای‌ایرانی‌ها به این هنر مرا بسیار شگفت‌زده کرده است زیرا پیش از آن مشاهده کرده بود که هم‌سایگان آنها، ترک‌ها، نیز هنرنمایانی را تحویل می‌کنند.» (همان، ج ۱، ص ۱۵۱). علایق شاهزاده به تصویر نقاشی‌ها نقش بردی به اضافه شخصیت استثنایی او، وی را آماده...
تجربه کردن داگروتیپی کرده بود. ملک قاسم میرزا می‌باشت از داگروتیپی در همان آغازابد آن در ۱۸۳۹ با خبر به‌اشد، زیرا برخی از محلات فرانسوی را پیوسته مطالعه می‌کرد. و بعد نیست که در همان اولی از فردا داشته آن اتفاق به‌اشد. نه او، از ملک قاسم میرزا در ۱۳۶۷/۱۳۸۳ به‌شمار می‌آمد. فرزند امامقلی میرزا پسر ملک قاسم میرزا در ۱۳۸۳ به‌شمار. آن ادیانیان داد که برادر ارشد نصرالله میرزا در حده بیست و تغییرات نقلیه استفاده از جمه عکسی از راه گردش را به‌ارت برده است. یک دستگاه داگروتیپی هم موجود بوده که به‌همیا با آن برای کرده و آن را از کار اندکاینده بودند. بر اساس تحقیقات به‌کنی ذکاء این دستگاه درده‌شرم ملک قاسم میرزا دوباره است. این اشای همه‌ها از گاره‌های دیگری از ملک قاسم میرزا در حسین‌یه ملک قاسمی واقع در شیخان، ملک خانوادگی او، نگهداری می‌شد. این دهکده در نزدیکی عجب‌شهر در ۹۵ کیلومتری برترین بر راه تبریز به‌ترین به مرازه قرار دارد. در ۱۳۸۱/۱۳۷۸ فوریه، دو روپس از انقلاب، بخشی از مهد محل حسینیه را اشغال می‌کنند و پس از آن دوره آن را به‌آتش می‌کشند. این تاریخ بعدها دیگر از اشای موجود در حسینیه اثری یافته نمی‌شود و بعد به‌نظر می‌رسد پس از این حادثه به‌نوان آنها را بازیافت. خوشبختیانه بارا ضیفت در تاریخ عکاسی، عبادالله بر نصرالله ملک قاسمی در حده سال ۱۳۵۸/۱۳۶۷ از تصویر، برخی خود عکسی گرفته که یک کیفی از آن را بر روی کاغذ ابرنیه به عموی خود علیقلی ملک قاسمی هدیه کرده است.

نامی دانیم آیا آن داگروتیپ تاریخ می‌گذرد که شاهزاده در آن عکس باستی ۴۰ سال باشد، و با توجه به تاریخ تولد او داگروتیپ بايد در حده سال ۱۸۴۷/۱۳۳۳ گرفته شده باشد. شاهزاده با اطلاع از عشقم شاه جوان (ناصرالدین شاه) به انواع هنر و از جمله عکس‌برداری در ۱۳۶۶/۱۸۵۰ شاید اولین آلیوم عکس را به شاه تقید کرده است. این آلیوم متعلق به عصر فتوگرافی (عکس‌برداری) است. ناصرالدین شاه خود مقداری عکس به این آلیوم افزوده است. این آلیوم در آلیومخانه (فتوک) گاست سلطنتی گلستان در تهران تحت شماره ۷۳۳ ثبت شده که با شماره ۷۴۵۳ از فهرست تنظیم شده در سال ۱۳۳۲/۱۳۶۵ مطابق می‌کند. ملک قاسم میرزا بر رواه این دو موفق ورق آلیوم نوشته است: «پیشکش بندی آستانه شهریاری ملک قاسم میرزا به تاریخ شانزدهم شهر به‌택ب‌مرجع سالههه ۱۲۶۹».

عشق ناصرالدین شاه به عکاسی بی‌بازی واد بود و عکس‌هايی که می‌گرفت خود
آغاز عکاسی در ایران...

آنان را ظاهر می‌کرد و تحت رهبری او اولین عکاسی مستند در ایران به وجود آمد و توسعه یافت. استادان دارالفنون از اولین سالهای افتتاح این مؤسسه در 1361/1288 به تجربیات مختلف فنی دست زدند. ۳۳ خصوصاً افسران اقامت‌گر عکس از ناحیه تاریخی کرمان و یا اردوگاه‌های نظامی را با عکس نمایش می‌دادند. عکس به خدمت مطبوعات درآمد و همچنین سياست‌ها را می‌نمود. ۳۴ ماموریت‌های برای گرفتن عکس به فرمان شا به صورت گرفته. ۲۲ و دیگران کوشیدند از شاه تقلید کند تا باید خود عکس بگیرند. ۳۶ و به این ترتیب بود که عکاسی از جمله اختصاصی متعلق به شاه و درباریان خارج شد و در تاریخ ایران توسعه یافت. ۴۲ اعتماد السلطنه در سال ۱۳۸۸/۱۳۸۵ می‌نوید، بسیار مشکل است تعداد کارگاه‌های فعال عکس‌برداری را در ایران برآورد کرد (المرکز والی، ص ۶۴). توسه و ایجاد عکاسی در ایران همچنان نزد مردم رو به افزایش بود ولی عکاسی درباری بتندریج فروکش کرد و در زمین جانشینان نظامی شاه از این زمان رفت. گرچه به کمک مظفرالدین شاه هنر سینماتوگرافی ایران در آغاز قرن بیستم طغیع کرد. ۴۵

بانویسیا:

۱. در جریه دیگر از این کشور خانم به باد آستانه و ویژگی‌های انگلیسی «آب rozwiązania» (فنون) کانال گروه در تهران از سال ۱۳۵۲ با نقش زیبای تئاتر، نمره نویسی شد و ریزستی از شعر و ریزابه‌های این قرار داده شده است. به گفته خانم آیا یا در آب راه‌های از ۱۳۹۹ الیکسی شایل ۴۳۲ عکس و دیگر دارد. آقای ایرج اشتر نژدی تا توجه به اهمیت این مدارک پیدا کرده است، از این جهت پایداری به همراهی نشان دهنده قدردانی از آنها در سال ۱۳۷۲ نسبت به تئاتر که در کتابخانه ملی دانشگاه تهران مشخص است. آقای اشتر بند Mendarin Angelo H. Piemontese به همراه اکتشاف عکاسی‌که که در ایران در سال ۱۳۷۰/۸۸ و ۱۳۷۲ به ارائه آنها در آزادی‌های ایتالیایی گرفته شده بود به اهمیت عکاسی در ایران آگاه شد(یرک ک. کتابخانه). می‌توان گفت که درباره عکاسی آن دوران تا کنون در ایران به جای نمایش کتاب آفرع عکاسی است. این موضوع شاخص ۵۵۰ عکس است که گرفته شده و به نظر می‌رسد که اکثر آنها مرتب به اصطلاح باشد (محمد عاصیی، ارنست هولتز، ایران دریکست و ویژگی سال پیش، خشت نخست آسفالی، تیرنامه ۱۳۷۵، ۲۲۳۵).

۲. همچنین مراجعه شود به:

جایی در دسترس قرار ده.

(L. Vaczek and G. Buckland, Traveller in Ancient Lands: A Portrait of the Middle East, 1839-1919, Boston, 1981.)

پژوهشگری در عکاسی در ایران داشته است.

3. یک صفحه می‌کشد به نظر می‌آید که با یک گردو در اینجا نشان دهنده عکاسی در ایران داشته است.

4. بِ. آ. آتابی در "فرسانت آلی پهلوی" (ص 9) می‌نویسد: "دور در دیدگاه عکاسی در واکنش سلطنت محمد شاه توسط افکار ایتالیایی، فرانسوی و روسی به ایران اوردند." ولی هیچ متأختر ارائه نمی‌دهد. تحقیقات ما تیز نشانه‌ای از تأثیر نگری کدکی.

5. هپر اویویف (مددکر المکل) 'این اطلاعات را به محمد فردوی می‌دهد. مرکزیت کنید به عباس ایقالی.


در صفحه 157 این کتاب عکسی از ریشلر خان جاب شده است.

7. تنر، ک. بحی بزه، تاریخ عکس و عکاسی.

8. ظاهرآ پدرداشت عکاسی ایرانی به یک فانتزی از زول ریشلر آقایانه است که به آن‌ها دسترسی نیافته است. خیلی تحقیقی (انیمیشن اندازه) ترجمه فارسی به‌رهیاب برکه‌ها از آن‌ها داده‌می‌شود علی‌رغم ضریب می‌کند. رویکرد مقالات فرانسوی، ترجمه شده، (1323، ص 494) 10-13-14-15-16-11 انتشار‌داده است. زول ریشلر به گفتگوی عیدان، هنگامی که به ایران آمد (همانند، ص 18) علیه برخی از فرانسه به زبان‌های ایتالیایی، ایتالیایی، ایتالیایی، آلمانی، و لا تیب صحتی می‌کرد. اما به فارسی.


10. ظاهرآ، حلزون یک کرد که آن‌ها از انگلیسی معرف ای بوده، این بوده که روی آن که فرانسه در ایران گرندیون تراشینگی دیپلماتیک فعال داشته است. زول ریشلر از 1854 می‌تواند "هیچ فناوری از فرانسه سختی نیکی را بی‌پدر دانست." (تفاوتی ریشه از "مانند"، ص 11).

11. می‌دانید که پیش از زمان دانشگاه دانل و جلوه، از هم آن‌ها فرخی را به صیانت کرده بود. در یک داده‌های به یک میلیون دلار توسط ارائه‌های فرانسه مربوط به ازدید نیکی صدایی که زول ریشلر به راه‌نوازی گزارش شده است، اما از محدودیت صدایی ذکر نشده است.

12. وی در هرمين تاریخ (رسومان 1266/1267) از این که سال و نیم بعد که حقیقی از پیشنهاد نشده شکو کرده که تقدیر آن داشته که وارد کسب شوره (مانند ص 29).

13. ناصرالدین شاه در سفرنامه هم گرفتن این‌ها از نظر ایالات خارجی را که زول ریشلر به جای نمی‌گذارد و از در از ۱۸۲۹/۱۸۲۶ آن‌ها با دسته، پیشتر (سافروناه‌های فرانسه)، باشم چوب مرزا محمد شیازی ملک الكتابات بینی، (۱۸۱۹-۱۸۲۰) ص 278، سی. بازیار ایتالیایی که به ارائه داده می‌کند از جمله در دو میلیون ویکتو و آلری در دنیا است.

14. پیاده ریشلر در ۱۸۲۶/۱۸۲۷ ص 1314/1315 (1935) نوشته می‌کند و در ادامه‌ها.
آغاز عکاسی در ایران

عبدالله درشهري به حاکم سپهده پیشود، او به یک پدری در مرکز دارالفنون فرانسه تنزیه می‌گردد.

۱۵. محمد قزوینی، «نظقات» ص ۸۵ درباره‌ای از آثار نوشته و ترجمه شده عصر، و برای خواننده که خانواده مصنف گفت که می‌تواند نسبت به یک در حدود ۵۵۰ تا ۵۵۵ صفحه فیتو شده است، و دوهم هم که به در حدود ۱۲۵۰/۱۸۵۰ در میانه‌ای که ۴۵ صفحه در نظر گرفته است.

۱۷. در شماره ۱۵۰ میلیون تا ۱۸۵۸ روزنامه و انتقادهای معرفی جنگلی در ایران به دوکرش به‌کار نشده است. که جراحی را نیز معرفی کی بود، مردم تنها دوکرش می‌توانست به این موضوع اشتهار کند (معروف به کاروان سفری، ص ۵).

۱۸. پرکنیکنیتی از امروزه به ایننیچی، نامی که کی بود، اما این موضوع تاکید شده است که شاهزاده دیرزیان با اعضا اسقف‌خانه‌ای های روس و انگلیس معاشرت کرده و تنگی آن را پایان داده است. این موضوع مورد تایید ادبی نیز هست (همان ص ۱۸۳).

۱۹. بدری آنانی بخشی از فکرعلی شیخی می‌گوید ظاهر کردن عکس و روش‌هایی به کار کار گرفته شده را، که ناصرالدین شاه خود در ۱۲۷۶—۱۲۷۸، یک سکته کرده است (آنانی، فرمت لیو، ص ۱۲۰).

۲۰. ارث‌دیشی ازمیی نوشته‌ای اولین کی بود که تهیه و نقاشی کرده بود و پس از او Krizکی به اینجا (Focchetti) که مثالی از عکس‌های اولین کی بود که کلیپون را به یک کاربر (دانسته‌ها ژرف، ص ۳۱).

۲۱. به مناسبت یازدهم از فروردین ناصرالدین شاه و گلستانهای رمان برجسته، آلیون عکس در آلیایان کاخ نگستمت وجود دارد.

۲۲. میانه‌ای از آنانی به نظر می‌رود که مافیونی، ناشری از این نسخه را برخی آنانی در آلیوسخون، رک، بدری آنانی، فرمت آلیوسخون، ص ۸۴، ۱۸۹۰ و ۱۹۰۰. علاقه‌ای ناصرالدین شاه در این زمینه به ایران محدود نشده است. در ۱۲۷۶/۱۸۷۸، کتاب La Description de l'Egypte دوگویی که اطلاع‌نامه آمریکا خریداره فرانسه می‌رود و در یک ماهی است (Gobineau، Les dépeches، p ۲۲۶) به یک خاک‌خوان باشند که به دستور دولت فرانسه در مچیرالملیان سلطنتی اورشلیل ۱۲۸۹ در جلد ۱۲۸۹ و «فدیمینه» چاپ شده بود که عکس‌ها در جلد هم چاپ شده. پس از آن در حدود سال ۱۲۸۹ ناصرالدین شاه در برکناری کمیته و تهیه بردی حاج سیاح سیاحت‌گری می‌کنند و اما ایجاد می‌گذارد می‌گوید (آگر پرسته شده شگفت‌انگیز گذرانند که توانایی اگر خوب کرد که باید با آن ما باید) (ص ص ۲۳) از بی‌پایانی هنرمند خان رشته که به نقل از اولین در مچیرالملیان و فراوان‌سری در ایران، ۳ جلد، نیاوران، ۱۳۵۷ ش. ص ۲۳۵.

۲۳. از جمله که خان پرکان شاخ و هال در سال‌های ۱۲۹/۱۳۰۰–۱۳۰۰ هرگاهی که حاکم بخش‌های مختلف ظرف سیاه و گردبان و دیگران عکس‌های و نظیری مثل از ایستگاه‌های اولیه و فکری در مورد مناطقی که در آنها حاکم بود در آن، همین نامه است.

۲۴. یادداشت‌های هنرمند یکی از سال‌های ۱۲۹/۱۳۰۰ ناصرالدین شاه سه‌مین دستور داده بود عکس‌های از زندگی‌های
کتاب‌نامه:

1. جهانگیر میرزازی، تاریخ نو، (شامل حوادث دوره قاجاریه از سال‌های 1340 تا 1377 قمری)، به کوشش عباس اقبالی، تهران، 1377.

2. نادر میرزازی، تاریخ و جغرافیای دارالسلطنه نیرز (افست از روی چاپ سنگی)، تهران، 1351.

3. محمد قزوینی، «یادآوری‌های تاریخی، وفات عناصرن، ازیاد اشتیای استاد علی‌آقا محمد فردوینی»،(یادگاری، دوره اسماع، خرداد 1366.

4. خلیل تفتی (علم‌الدوله)، مقالات گیلانی، تهران، 1322.

5. میرزازی محمد تقی خان لسان الملک سیاه، تاریخ تورخی، به کوشش ح. قائم مقامی، 3 جلد در 4 جلد، تهران، 1337.

6. سلطان احمد میرزازی عضد الدوله، تاریخ عهدی، به کوشش ح. تقی، تهران، 1355.

7. محمد حسن حسینی، تاریخ گزیده، حقایق الاخلاقو ناصری، به کوشش نصیری، تهران، 1344.

8. حبیب‌الملک، ذکاء عثمان دارالسلطنه در ایران (جابه نام‌ه)، تهران، 1355.

9. عباس میرزازی، دوره امیر، تاریخ نو، به کوشش عماد، تهران، 1349.

10. محمد حسن خان عثمان السلطنه، الماوری، آقا تفتی، (جابه نام‌ه)، تهران، 1355.

11. محمد حسن خان عثمان السلطنه، مرات البلدان (جابه نام‌ه).

— A. M. Piemontese, "The Photograph Album of the Italian Diplomatic Mission to Persia (Summer 1862)" , East and West, XXII/3-4, 1972, pp. 249-311.
حسین ضیاپی

مشاهده، روش اشراق، وزبان شعر

بحث پیرامون نظام فلسفه اشراق شهاب الدین سپروردی

حكمت اشراق، چنانکه معروف است و بسیاری از شارحان و مورخان فلسفه در جهان اسلام اشاره کرده‌اند، متناب خونکی دارد. از سویی ریشه در حکمت فلسفی و خسروی دارد و در برخی از مسائل و مطالب تمثیل و نوشته‌های مجموعه‌نویسان از دانستنی‌ای اسطوره‌ای ایران است. ۲. از سویی دیگر، از روش فلسفی مشتاقی، بی‌روش بردهایی (انالوگی و دوم)، استفاده می‌کند و سخن‌ها و می‌کوشد که بی‌پاس و حدس فلسفی افلاطونی را نظام پردازی کند و آن را در قالبی فلسفی درآورد. همچنین با تأیید و تفسیر فلسفی آیات سیاسی از نکات ظریف قرآنی را توضیح می‌دهد. ۳. در سرانجام، و در نهایت شناخت از کلیات و عناصر، به دلیل لسان الاسیرات، ۴. که می‌توان آن‌ها را زبانی شاعرانه نامیده، به تعظیم می‌پردازد، که "تعلیم اول اشراقی" ایشان خوانان‌اند. ۵. و در همین مقام غایی است که خود فلسفه اشراقی به "شعر" می‌رود.

شیخ شهاب الدین یحیی بن امیرک سپروردی، در سال ۵۸۲ هـ/۱۱۹۱ م بعدهد استور صلاحالدین ایوبی، به گرم دعوت نیوپت و فساد در دین، در شهر حلب، جایگاه حکومت ملک‌های ترکیه به‌کلیه به‌طور درجه‌ای از نمونه‌ای علیاً و امیرنیات که در عهد کبیرکه بود، کشتار شد. ۶. این اندیشه‌گر ایرانی، که را "صاحب الفردی و الملکوت"، "خاکیرالبرایا"، و حتی "المعلم‌الشامی" نامیده‌اند و به "شهر اشراق" معروف است، ۷. به این حکمت و جهان بینی دریگر که میراث اقوام پشت از او و در بارداری اندیشه‌ها الی‌ها و حکمت‌های چندین بزرگ‌مرمر می‌بوده، ساخت‌منی فلسفی و مساقر داد و در این راه از روش‌های برهانی و اصل متعارفی ارسطویی بهره برد و توانست نظامی اصولی بنای کند. او
آنچه را که خود «حکمت بختی» صرف می‌نامد، یعنی فلسفه‌شماره را که تنها تکیه بر استدلال دارد و الیه و مکاشفه و مشاهده و حسس فلسفی را نادیده می‌گیرد، با حکمت دووقتی، که بر عکس، با ریاضات و مشاهده و قوّت تختی و خلاقیت سر و کار دارد، به گونه‌ای هم‌انگین و با معنا درآمیخت و از آن روشه علمی ساخت که «علم الانتار» نامیده شده است. سه‌ورودی خود بارها به سرچشمه‌های تاریخی اسفهانی این حکمت در پیام، منابع اصلی ساختن‌مان یافته و فلسفی‌خود «تلویحات»، «مقاومات»، «مناوج و مطاررات» و «حکمت الاتریاق» اشاره کرده و چهار گروه از حکما و شخصیت‌های اسفهانی را در پیوند و کلکس آن سه‌یم دانسته است. از این قرار: (1) سرچشمه‌هایی که بر تکیه از فلسفه از پنچین چن چن‌نگ‌انگیز و ابتدا فلسفه‌اگری گردید و در شخصیت‌های افلاطونی به‌نام «صاحب الاین و الین» به اوج می‌رسد. (2) سرچشمه‌ای که آفرینش به حکمت با هم‌انگین (وَلد الحکما) است و نزد گروهی از هرآمده‌های پیام می‌کند. (3) از مهم‌ترین سرچشمه‌هایی که این حکمت حکم‌های فلسفی هستند که سرچشمه‌ی آنها کیهون است و او را «مالک الطین» به ترجیع عربی به همان «گلگاه» لقب شخصی‌ارواسته‌ای ایرانی است. این حکمت به وسیله از تشکیلات معمول و پس از توی تکیه‌گذاری در ایران زمین به کار گرفته می‌شود، و با واسطه‌ی (فرآیند کیهانی) و (فرآیند ایزدی) نهم‌شده در این حکمت، حکمت اسفهانی حکم‌های عادی و در اوج کمال می‌باشد. (4) سرچشمه‌هایی که توسط گروهی از هرآمده‌های پیامی می‌بود.

پس از بیشتردن پنچین چن‌نگ‌انگیز حکمت اتکش، سه‌ورودی حاصل آن را چنان‌که به او رسیده است از راه طریق می‌داند: (1) خصوصیات حکمت چن‌نگ‌انگیز، که آن را با استفاده از تمثیل دوران می‌کند و از طریق حکم‌های یونانی و یونانی دست به دست می‌گردد و به دست شخصیت‌های به رصد که سه‌ورودی او را «برادر امکان» می‌نامد (احتمالاً همان دوازده مصرفی است که یکی از سرائین طبقه اول صوفیه در طبقه بندی سالی‌سی صاحب طبقات الاصوفیه است (2) و توسط او به دست ابوزید عبدالرحیم تستری می‌رسد. (3) خصوصیات حکمت خسروانی که از طریق شخصیت‌های اسفهانی ایرانی دست به دست می‌گردد و به ابوزید بسطامی و توسط وی اول به منشور حال و سبیس به ایزبناخون خرقانی می‌رسد. (3) به‌آتش‌نگ انوار حکمت چن‌نگ‌انگیز، ابتدا فلسفه‌ای، افلاطونی به‌نی و انوار حکمت ایرانی، هم از جانب شرق و هم از جانب غرب، ماهی افراگیرهای می‌آید که سه‌ورودی را هدایت کرده و او را در کبد ایجاد (علم الانتار) و (فهیم الانتار) باره‌ی داده است. (4) پس حکمت اتکش مدومن می‌شود و اما با نوجوانی که کوتاه بیان شده، می‌باشد.
لقد كا أن حكمت هرشنردز روح اسطوري استفاده مل كند ودرسياري از موارد، بخصوص في جزئيات مسائل منطقية وطبيعي وبرخوي از مسائل البي، مسائل قلسلة برین، آنها همانند است، اما در نهایت، و در اصل عالج، قصد فلسفي آن با غابت وقصد حكمت مشاهدة صرف، متفاوت است. 11 و، مثالاً، می یوان چینی گفت که چه یان می فلسفی اشراقی و مشایی متفاوتند و آخر در نهایت فلسفه مشاء، بخصوص این رشد اندلیسی وفلسفی لا تینی زبان پیروی دراز پای، مبانی معرفت، اصول شناخت و مبانی طبيعي را از خود طبیعت واضم، موسی می بودن، فلسفه اشراقی همان مبانی را در اصل استوار بینش وکشف وشهد، و در اصل عالج پرایا حکم فلسفی می دانند. پس از مهمترين مسائل درشنساسی چیستی اصل وهم روش فلسفی اشراقی مسئله شناخت می باشد.

خلوصه آنکه، در علم المعرفت اشراقی شناخت بر مبنای اضفاف اشراقی بین موضوع مدرک وشیء مدرک حاصل می شود. این علم المعرفت بتازگی توسط استاد مهندی حاتمی یزدی در کتابی با عنوان علم حضوری 13 به تفصیل مورد بهت دقيق فلسفی قرار گرفته و در این مختصر مجالی برای تجزیه و تحلیل دوباره آن نیست که برآورده یابد. اما باید شارهای به این نوع علم کرد تا نکته ای که درباره رابطه اشراق و شهر به آن خواهیم پرداخت روشنگر شود.

در ساختارهای فلسفی حکمت الاحراق احكام حکس با شناخت يک هستند. حکس خود در رابطه با مشاهده، ازیک سو، وها اشراق ازسیو دیگر، حاصل می شود. پس در شناخت شناسی اشراقی حکس، مشاهده، و اشراق را باید شرح داد.

1. حکس: سبزواری درسهای از زمینه‌های کتابی به‌نام احکام الحکس و «حکم الحکس» را استناداتی صحیح می‌داند. آنچه ماحصل است از حکس فلسفی پیشینی دانسته می‌شود و به آن همان مرتبه برهان داده می‌شود. 13 هرچند این نوع حکس به اصطلاح «آگهینا» یا اسطوره‌ای شیوه است، ولی سبزواری حکس را داخل روش فلسفی اشراقی می‌کند و به آن صرفه‌ای به عنوان موردی منفرد از روش استنادی نگاه نمی‌کند. البته در این زمینه اندیشه این سنگین، که حکس را اول در رابطه با «عقل بالملکه» می‌داند و در نهایت منتج از «عقل قدسی»، بین گیمان در اندیشه سبزواری تأثیر گذاشته است. پس حکس در جوی از شیوه یک بخش از حکم‌ها اکثر معقولات را، بدون امتداد زمانی و بدون نیاز به تعلیم از علمی خاص، فراگیرند. 14

2. مشاهده و اشراق: مشاهده و اشراق با هم اصلی را تشکیل می‌دهند که از نظر
فلسفه ساختمان، پذیرفته اشراقی در تماشای ملت و وجود مانند "قانون" صادق می‌باشد. این اصل در مرتبه وجود انسانی، در عالم محسوس، همچون ایثار حاکم است. بر مبنای این اصل، چشم یا بصر آگر سالم باشد، شیء ب‌ایستگاه شده نیست. در مرتبه وجود محض و عالم انواری عالم غیر محسوس به حس ظاهری هر کدام از انوار مرجعی اثر انورپرتابی بالا تراز خوید را مشاهده می‌کند و به انوار مرجعی پایین‌تری از خود نور می‌رساند که همان اشراق انوار آنها می‌باشد. در نتیجه، علم ارها مشاهده و اشراق حاضر می‌شود. هرگاه موضوع از خود آگه باشد، و به عبارتی، انتی متغیر خود را دریافته باشد، آن را موضوع درک کرده و نمایی، مدرک نیز چون با استفاده از اشراق نور از اصل نور که آن را انوار مرجعی نامیم، منصور شده باشد و لذا قابل درک، از "آن" با لحظه تلاقی آن، در علم حاصل می‌گردد.

این شناخت اشراقی یا به‌های ساختمان علم صاحب را تشکیل می‌دهد. در اینجا قابل اطمینان است که نمی‌توانیم به‌طور کلی از اینکه به یک فصل تری از مسلمانی در حکمت اشراق پردازی می‌کنیم شوی که از اواخر قرن ششم نظام حکمت اشراق شناخته شد و حکمت مسلمان و شعرای ایران از آن بهره‌مند شدند. اینکه با یافتن این در نظام‌های صرفاً مفاهیمی را به جایی نبرده‌اند و خواص نظامی و هماهنگی با آن حکمت و جهان بینی ای که قبلی‌تر کردند حکمت اشراق چون مکافتش و مشاهده‌اش و با همکاری هم‌رازی و خلافت از تمیز شکسته و مشاهده‌اش با استفاده از تمیز گویا می‌دانند، با "کلمات مربوط" که به عبارتی زبان شریعتی پیشک، در بیان آنچه از مشاهده حاصل شده استفاده می‌کند. و همین باعث می‌شود که لسان اشراق، که مسیری از آن را تنا زبان گویای ماهال مشاهده می‌دانند، در رابطه با خلاقیت قوّت‌مندی قرار بگیرد. و این در دید اشراقی نهایت یا حکمتی است بین شعری پس شعر به صورت غایت فلسفه در می‌آید.

شناسایی، که اختیار مهم‌ترین مسئله‌فلسفه اشراق است، آن‌چه به "علم حضوری" معروف است بر مبنای مشاهده اشراقی حاصل می‌شود. هرگاه اضافة اشراقی به موضوع مدرک و شیء مدرک دست دهد علم حضوری یا شناخت اشراقی حاصل می‌گردد. مشاهده، چنان‌چه ذکر کرد، آگر به حس ظاهری باشد ایثار نامیده می‌شود. در نتیجه مختصاتی که به دینال می‌آید مشخص خواهد شد که ایثار و مشاهده در روی فلسفه اشراق به چه معنی است.
مناهد، روش اشراق، و...

معقول) نیست. آرای روح مشاهده، درنتیجه بخش فلسفی، درفسه اشراق بر ذکر به تعقیل
صرف رجحان دارد. زیرا، درنظر گرفتن ذاتیت، فصول و اجتماعات، تا.degree زمان است.
استقرار و پیروی تبیین زمان است، وی مشاهده در دیده «آن»، که بعد زمانی ندارد و
همان لحظه اشراق است، انجام می. گردد. اهمیت تعلیم نوره از این روش درفسه اشراق
روشن تری می. شود؛ زیرا اگر فعل ایسوا را در فرض خاص خودت در نظر بگیریم، موجه
می. شویم که علاوه بر ندرد و مصرف نورهم باید وجود داشته باشند. همیشه، کدامیک
شود؟ و همینطور مشاهده اشراقی محتاج به وجود است. درنتیجه رکن اصلی هم ایسوا و
هم مشاهده را را باید هستی نور دانست. چنان دیگر. که در نظر هست و با استفاده آن با دو
چشم هم بینیم، و چه نور مجری که هستی، با استفاده آن این فلسفی است.

به این ترتیب، رسیدنی می. که در رابطه با مسئله شناخت اشراقی با باید ایسوا را (التبه از
دید فلسفی و فیلسوفشناختی) مشخص كرد. تا تووان اصل مشاهده را تبیین یافته برسی
بررسی نمود. از این جهت، اجمالاً می. پردازیم به بررسی نظریات ایسوا و شرح‌ای از
نظریات فلاسفه قبل از سه و دو روزی را بیان خواهیم کرد. مسئله هشتم کتاب یا تبیین
الکمیقی فارابی، معلم دوم، اختصاصی به مسئله ایسوا و بررسی آراء و نظریات اقلیدسی و
ارسطو در این زمینه دارد. فارابی اصل آن ایسوا را دربار مسئله ایسوا چهاربین
می. کند: «ان ایسوا وجود نباشد، ایسوا آنا تتوان با انفصال نباشد.» و رأی اقلیدسی را
چهاربین می. داند: و اقلیدسی برای ان. ایسوا آنا تتوان با انفصال که با دو
یکینه.» 17 فارابی معتقد است که ایسوا و اقلیدسی نتوانستند به معنی اصلی
غفتار آن دو فیلسوف عظمتی ایسوا را پردازد و درنتیجه وی درآمده گروه نهادی را با
توصیف نگیرد و تعریف کرده. پیروان ایسوا لطفاً خروج. را بیانزد در درک نکرده و
پنداشتند که مقصود او خروج. شیء جسمانی بوده است، که این رأی همان نظر اصحاب
تمالیم ما، اقلیدسی و ایسوا است که ایسوا را بپردازد ایسوا درنتیجه خروج. شیء
یافته. محتوشی از اچه و تلیف آن را شیء مربی می. باشد.

این دسته از ایسوا را تجهیز می. کردن که شیء حاصل که ایسوا خارج می. شود یا
هواست یا ضریب یا آتش، و کسانی دلبلی بر نه یارم آورند. 18 فارابی خود معتقد است
که هر گروه، به علت تفسیر، پی به اصل مسئله نپردازد و در ابتدای که اقلیدسی
مقصودی خروج. شیء از مکان نبوده و هم چنین مشاهده ایسوا از انفصال، استحکام نیا
تغییر در کیفیت نبوده است. و فارابی بر اساس نظریات ایسوا و اقلیدسی، جانانه شیوه او
در آن کتاب است، نظریه جدیدی را در مسئله ایسوا ارائه می. کند که مبتینی است بر این
حرکت، یکی در باصر و یکی در میتی، نظریه ابصار سه‌ورودی از نظریاتی که ذکر کرده‌اند کاملتر و دقیقتر است. در فلسفة اشراق مبنا ابصار اختیاراً از دیدگاه علم طبیعی مورد تحقیق قرار نمی‌گیرد، بلکه سه‌ورودی این مسئله را در اینکه کلی معرفت قرار می‌دهد و قوانین حاکم بر آن را در اصل همان قوانین ماهوره می‌داند. بنیت مشاهده به حس ظاهر و مشاهده به حس باطن بر مبنای یک اصل کلی فلسفی تحقیق می‌یابند. این اصل دارای سه رکن است: وجود و تکثیر نور، فعل مشاهده و فعل اشراق. ابصار مقابل شیء مستانبریا چشم سالم است. 

هرگاه نور وجود داشته باشد چشم می‌بیند و شعاع نور بر آن پرتو می‌افتد و فعل دیدن در مسایلی که مشاء قرار دارد به وقایع می‌پیوندد. نه در خود چشم. فعل دیدن و فعل اشراق در تکنیک «آن» که به عنوان نمونه ندارد، لذا «درمانکانی» که به آن اشاره نمی‌توان کرد، صورت می‌گیرد. در همان لحظه ای که چشم مقابل شیء مستانبری قرار می‌گیرد و البته در صورتی که حجاب و حایلی درمان باصر و میتی نباشد. مشاهده به حس باطن، یعنی مشاهده اشراقی هم بر مبنای هنیم اصل به فعل در می‌آید؛ با این تفاوت که وسیله بینش دیگر چشم سالم نیست بلکه قوانی سالم باطنی است و دربرگیرن اشراق انوار مجرد است، ونه دیگر اضواء نور محسوس در خارج.

نظریه بنیادی به شوی ساختهمن دادن سه‌ورودی به این نظریه که اجمالاً بیان شد در قطعه اولیه فصل‌های از معنی‌تالثاث، از کتاب حکایة الاشراق، سه‌ورودی، چنانکه روش او در این کتاب است، آره دیگران که در بیانی نمی‌داند، رد می‌کند و سپس نظریه‌های خود را ضیاع می‌دارد. 19 پرآموز مسئله ابصار وی ابتداحبیت ولیت شاعراً را رد می‌کند. 20 شاعراً را (هیئت) می‌داند که درک جهی جهیته‌محسم نور است؛ البته آن قطعه از نور که یا به حس ظاهر می‌پیمی، او می‌باید ایضاح تعالیم و ایضاح علم المان را را رد می‌کند که می‌پندارد ابصار خروج شیء‌های چشم است به صورت مخروطی که قاعده آن بر می‌پردازد رأس آن در چشم می‌باشد (مجموعه دوم، ص 19 به بعد) و نیز رای ارسطورا که ابصار را در انطباع صورت‌های دو راهتیت جلبیتی می‌داند، به دلیل آن که انطباع ضروری در جلبیتی محال است، صریح نمی‌داند (همان ص 101). بنابراین، چون به زمین سه‌ورودی و دانسته شد که ابصار به مبانی انطباع صورت مرئی در چشم نیست و نیز به وسیله خروج شیء‌های یا بر این پس نمی‌تواند باشد، تمام در نتیجه مسئله‌ای مستانبری با چشم سالم نوازند بوده، و مقابله ویژگی‌ها که به فعل دیدن می‌انجامند در صورتی تحقیق می‌باید به حجابی بین باصر و میتی نباشد (همان ص 86).
منشأ، دروش اشراق، و

۱۳۵-۱۲۴

به‌زعم سهروردی، حجاب مانن به فعل اندرآمدن مشاهده‌یا دیئی حاجی است که مانن عبورنوری‌شورد و یا علم ووجود نور است، عین تاریکی (هما، ص ۱۸۷)۔ از نظر سهروردی، هر آن‌ها نور ویجتن داشته باشد، وعده مشاهده سالم باشد (یعنی چنین سالم، تکراری کنم، در ا Vânاره به حس ظاهر، وقوای باتنی تزکیه یافته و صافی شده در مشاهده‌ی اشراقی به حس باتن)، و حجاب بین مردک و مدرک نیامد، انیتیت خودکه، مدرک را یک‌باره در می‌یابد و در اونست به آن شناخت حاصل می‌شود، و یا این‌همه در پرتوی اشراق نور است.

حال می‌پرداییم به بررسی یکنوه وجود و تکثرنور، عینی رکن اول مشاهده و ابصار چگونه در فلسفه‌ی اشراق بیان می‌شود، و این یک نیک رابطه با اساس بست ووجود در فلسفه‌ی اشراق هم‌قرار می‌گیرد و هم مبین نیبیغ و دید عمیق فلسفی سهروردی است: نورانوار مبدأ اول و سرچشمه‌ی حیات است، و از نورانوار، که قیام بالاده و وجیه جوی مطلق است، نزدیک ترین نور (النور الأقرب)، عین‌نار اول حاصل می‌شود. این نور به نورانوار یپوسته است و از آن جدا نمی‌شود، و بنابر آن این ناحیه‌ی کلری با نحوه‌ی صدور در نظام اربسطوی، که در آن عقل منفصل از یک‌گانند و تعدادشان منتاظی است، کاملاً منتفاوت است (در اصطلاح نظامی فلسفه‌ی اشراق را «یپوسته» می‌نامیم که این نور مجرده در این نظام یا شمارند).

نورانوار افاضه‌ی نورمی کهن زیرا که «هوست». انواری که صادیقی شیند مبینی هستی را با خود حمل نموده و مالا به همه جامی می‌رساند. با ان برآصل اشراق و اصل قهر رابطه‌ی حاکم‌تی انوار مربیت بالا بر انوار مربیت پایین‌تر (رابطه‌ی انوار مربیت بالا بر انوار مربیت پایین‌تر) و اصل عشق و مشاهده (وابسته به ترتیب خاص خود منظم شده و حركت نظایم بناه‌باست. هستی نورانوار مجزا از فعل او نیست و به واسطه‌ی افاضه‌ی انوار مجزا طولی و عرضی و کلیه‌ی انوار مختلف دیگر، عکم از ذاتی و عرضی، فعل و هستی نور صادر شده و در بناهایت آدمیان هم آن را می‌توانند درک کنند. این نحوه‌ی صدور با نظریه صدور نوافلپلوینی شیخ یونانی افلونین هم تفاوت دارد. زیرا در نظام افلونین، با ان بر کتاب نسخه‌ای از «واحد» «عکل کل» صادیقی می‌شود که ازو منفصل و مجزاست. اما در فلسفه‌ی اشراق، «انوار» تنها به نسبت شدید و وضع نورانیت با یک‌گانگ تفاوت دارند (مجموعه دوم، ص ۱۳۱-۱۴۲).

و اکنون سخنی کوتاه درباره‌ی تکثرنور در فلسفه‌ی اشراق. نور اول نور مجرده است که از دو جهت حركت دارد. جهت اول تحرک مشاهده و عشق است نسبت به
نورالانوار، و یک چهت تحرک قهر و اشراق است نسبت به انواری که از آن در مریت پایین تر هستند. این نور دارای سکونی نیز هست که برخ و هیئت به آن متصلند، و این دو قابل و پیشینه نور وجود دارد. پس از حضور نور اول، این نورالانوار را ماهیان دیدگر حاصل می‌شود، که در لحظه مشاهده برآن بروتوی افکند و برای اشراق نور مجرد دیگری حاصل می‌شود، و یکی با استعفای نور اول (چون نور اول و دیگر انوار مجزه «لطفی» بوده و نور کمالی از آن‌ها عمده‌ی کند، و نیز منعكس کننده تمامی آن‌همه (درک) می‌کند هستند. در مورد نور چهار نور گیبی‌که برای بلافاصله از نورالانوار، یک نور با استعفای نور اول، و بدون متعلق به نور اول را نیز می‌گیرند، و همی در اساس نور‌چهارم هشت نور و نورپنج شانزده نور گیبی‌که برای است به مریت نور انجام می‌گیرد (همان، ص 138-141).

خلاصه می‌کنیم: نور هست، و هر گاه که شخصی واحده سلامت نفس‌انی و جسمانی در مقابل شیء مدرک فرار گیرد و حجابی در میان نباشد و واسطه‌ی فیض از ازیم نرفته باشد، آن شخص (موضوع مدرک) شیء را چنان‌که هست در خواهد بافت و دراو شناخت حاصل خواهد شد و به این شناخت اشراقی و علم حضوری می‌گویم.

میان عاشق و معشوق هیچ حاصل نیست
توخود حجاب خودی حافظ آزمایان برخیز
(حافظ)

اکنون که شُعای از جریانات مسئله مشاهده اشراقی بیان شده کار اثبات نیز بیان مسائل منطقی و ساختاری از این نظریه اشراق هم بشود.

نظام‌های ساختاری با فلسفه‌های تاریخی از ادبیات منطقی - آنجا که این مبانی مربوط به اصول شناخت نسبی و علم معرفت می‌شود - آگاهی فلسفه‌ی ارزیابی می‌گنجاند. فلسفه‌ی اشراق هم آن‌ها است. نیز فلسفه‌ی اشراق، به معنای عام، همان‌ها به موازات فلسفه‌ی ارزیابی حركت می‌کند و یا در بعضی مسائل فلسفی - منطقی با آن در تلاش است. لذا حکم اشراق نخست از نظر «پیان» مبانی معرفت و توضیح روش و اصول شناخت یا ارزیابی اساسی فلسفی است با طرح مباحث منطقی و شناخت مناسبه از ارتباط با چیستی (معرفت) آگاهی می‌شود. برخی از این مسائل صرفاً جزو منطق صوری است، مانند تکوش سهمورده برای قابلیت رژی گزاره‌ای واحد به نام
مفهومی ضروریه نظم، که از آن بتوان گذشت، که فیزیک تمام‌پردازی دیگر منطقی است که در این مسئله صرفه‌جویی که اشکال دوم و سوم قیاس را از شکل اول استحکام دارد، و دیگر مسائل صرفه‌جویی منطقی مانند مسئله استفاده از "سیاه" و رابطه اجزاء با گزارنده استخرگاه، و غیره (همان، ص 437). اما شاید رابطه بتوان گفت که مهم‌ترین مسئله بنیانی فلسفه که به‌گونه‌ای نو و اساسی در فلسفه ایران مطرح می‌شود مسئله "تعریف" است که مسئله است که از لحاظ منطقی و از لحاظ دیگر ارتباط اصولی با مباحث چیستی مبانی معرفت و در راستای همین جامعه که سهرورودی مبانی علم معرفت می‌شود هزاران مسئله صرف را در راه شناختی حیاتی قرار دیگری و این چهار خاندان به زمامداران و تعیینات او فرض است به گونه‌ای، به طوری که این انسان و از مدارج نوین‌ها او، اضافه نمی‌کند، و سهرورودی چنین قول می‌نماید، و چنانچه در این رابطه، واقعیت شکل داده‌های نظم، انسان، باشند، که به هر حال، در رویش با وجود شیء، مقصود از تعریف اصلی است و به‌معنی (همان، ص 218). به عبارت دیگر، سازگاری صرف فلسفی، منطقی و صوری برای سهرورودی ملاکی برای ادراک و اندرکیفیت بشر از رابطه نوین‌ها و سیر به سوی حیاتی برتری و منطقیه نیست. اصولاً آنچه منطق صوری و منطقی مادی را به هم مرتبط می‌کند تعریف است (حد‌تام، رسم تام، و انواع دیگر تعریف) و نیز چیستی یا ماهیت اشیاء بر بیانی تعریف شناخته می‌شود و چون فلسفه "کوششی است درحقیق در برابر ماهیت و حقایق اشیاء" ارژش تعریف در روشن ساختمانی فلسفه ارزشی است بنیایی و نیز تعریف مرحله نخستی تعریف ساختمانی فلسفی است.

و نظریه سهرورودی در آن زمینه بکه از کامل‌ترین نظارت‌های فلسفی در رابطه این مسئله است. وی پیش نویس تعریف را که که وی در نظام فلسفی خود مورد بررسی قرار می‌دهد به گونه‌ای بس استداهنده و بیش مورد حقیقت قرارمی دهد: حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص، تعریف مسقت به اجزاء مفهوم تام.

سهرورودی نظریه تعریف ارسطویی را مورد انتقاد قرار می‌دهد و معتقد است صرف ذکر جنس و فصول ذاتی دلایل برماهیت شیء ندارد، زیرا چنان‌که در رابطه با نظام کیهانی اشراقی بیان کردیم، آنچه در رواق هست مجموعه یا را تشکیل می‌دهد متنقل.
فصل دوازدهم، منفصل است بپردازیه.

به عقیده سهروردی، برای تعریف چیزی به دنبال کلیه «آدیان» متشکل آن و یا «اجتماع» آن دانسته و شمیدا گردیده، و در دنیای بینی شیء نسبت به چیزی نشانه تراز و برتر و پیشینه و در
نسبت به هم زمان و هم ذات، تعریف و سپس شناخته شود. برخلاف حد ارسطویی،
تعریف اشرافی مبنا بر چیزی است که در نظام سهروردی علم الانوار نامیده می‌شود،
پس می‌توان یکی از افزایان در ارتباط با آگاهی «من پرتر» یا «آن‌این متشکلیه». و این یکی از افزایان
فلسفه اشراف است: شناخت نه از قول مولف و قائل رژیه شده، یعنی جدی، بلکه از دو گونه
خیزی در تنش می‌باشد. نور موجود در چنین چنین، گفتیم، بلاواسطه مشاهده می‌شود، و این
می‌توان اصل تعریف و شناخت شیء در فلسفه اشراف است. و مثالاً، همان گونه که
ظرفا در «پیدایش‌سانی متحملی» هوس رابطه شناخت را معین می‌کند، «نور» در
فلسفه اشراف پایه اصلی شناخت است. چنین یکی‌یکی داریم، شناخت در نظام فلسفه
اشراف به‌وسیله «اضافه اشرافی» بین موضوع مدرک و شخص مبنا شناخته و یا شیء
می‌توان از انشاب نباشند که توانایی مشاهده چه چیزی است از جنب نباید که توانایی مشاهده و مکانی باشد. نور چگونه می
شناخت واقعیت واقعی ناتوانی‌ها را از طریق صرف شمارش اجزای دانست؟ اصل چنین
چیزی باید می‌باشد. می‌باشد را چنین‌که هست دریافت، یعنی مشاهده کرد.
مشاهده اشرافی بوده‌می‌زمان‌ندارد و در دیگر آن و بلاواسطه صورت می‌گیرد. در اینجا مشاهده که
می‌باشد شک اشراف استدلال را نه نمی‌کند، ستفانی فلسفه مورد به‌بحث در این جا
چگونگی درک و به دست آوردن نخستین مبنا شناخت است، یعنی تعریف اولین آن
(مآنتند اکتسبامور‌بندیدی منطق‌گرایان). مشاهده و شناخت اشرافی اول شهیدی است
و «علم حضوری» نام‌برده می‌شود. سپس اشرافی از استدلال استفاده می‌کند و روی
برهان را به کار می‌برد و آن شناخت اولیه اشرافی را تحلیل می‌کند و سپس آن را در
نظامی ساخته شده و سازگاری بین آن می‌کند. اما در لغی و دو لغیت، شناخت اشرافی
حمایت نمی‌کند، یعنی به این صورت نیست که بگویم «آ» است، پس... بلکه
شناخت «آ» با برای است با خود هستی آن، و هم امروزه مضاف بی آن.
در تنش‌با آنچه تا کنون بیان کردم و برای اینکه اکنون به رابطه اشراف و خلاقیت
(باشیم، نظام کلی فلسفه اشراف را درنظر می‌گیرم که در
«شاعرانه» نیز اشاره‌ای کرده باشیم، نظام کلی فلسفه اشراف را درنظر می‌گیرم که در
مشاهده، روش اشراق و...

آن چهار مرحله را می‌توان کرد که در برگزارگر اساس این ساختمان پر ارزش فلسفی است.

1. نخستین قدم ضروری در راه حصول شناخت اشراقی، چنان‌که سه‌وردنی برده و به تاکید در کتاب‌ها و رسائل‌های بدن اشاره کرده، مرحله ترکیب نفس و آرمان در هم‌زنی از برای مکاشفه و درک نور الهی است. در این مرحله فرد موضوع مدیرک و به‌شکل حکمی از خود خودیت، از من برتهاش، از انگیزه متقابلی اش، آگاهی می‌شود و با استفاده مشاهده و حدس فلسفی، که پس از ریاضات درازقوش شده است، عالم برت و جهان مبنی و هستی یزدایی را تصویب می‌کند.

2. مشاهده آثار الهی و کسب انتشار اصفهانی از جانب نورالنوار و هورخش بزرگ، خورشید اعظم و همیشه به توسط روان بخش، که همان عمل فعال یا وابحصر است (برابر با چهاربند) (انواره، ص ۱۱۷). این درک نور مبانی شناخت و علم را تشکیل می‌دهد و نفس رهرو می‌باشد که در هر نور مستقر شده و (می‌بیند). بینش مبانی شناخت می‌شود و به خاطر آن موضوع مدیرک در (آینی) بی زمان، و به‌ویژه اندازه، با کل هستی می‌آمیزد. و اینجا فقط که به نمایی درک می‌لَحم با نفس محدود به‌یک آگاه، با شاعری دانه، درآمینشته می‌شود و مرتب می‌شود. نفس آگاه با موضوع مدیرک نفسه سازندگه می‌شود، بی‌منی خلاقی. از خود می‌دهد و بی‌دریغ می‌دهد. می‌دهد نه این‌که بازی‌بستنی. از خود می‌دهد چون با هستی خود نوریکی شده و به قوی افاضه می‌کند با واسطه واقعی می‌گردد.

3. مرحله ساختمان فلسفه و علم صحیح است. نفس که سازندگه شده، موضوع مدیرک خلاص گشته، از حکم‌خواست بخشی و استدلالی منطقی و علم صوری استفاده می‌کند و «تجربیات» خود را که در مراحل ۱ و ۲ به دست آورده در نظامی ساختمان بنده و برمانی مورد تحلیل فلسفی قرار می‌دهد. یکین دست می‌دهد و ساختمان علم بنا می‌شود و به‌ویژه گیرند: یعنی به کار گرفتن روش ساختمانی فلسفی. حاصل دانش درست است، علم صحیح، و ساختمانی فلسفی درایا قابل و قابلیت کامل تحلیل فلسفی مطالب.

4. مرحله تدوین نتایج فلسفی که از طرف مراحل به‌کم‌تا سوم حاصل شده است، به‌عنی «بيان فلسفی». اهل اندیشه اشراقی نتایج تجربیات خود رایان می‌کند و مبنی می‌سازد. درای این مرحله دو نوع بیان با بیان به کار گرفته می‌شود، یکی بیانی فلسفی منطقی و دیگر بیانی تمثیلی-شعری. در این مرحله است که می‌توانم از نو
بگویم که فلسفه در نهایت به شعرمری انجامد. شعر و بیان شاعرانه قدرت الاقای خاصی دارد که بیان فلسفی. منطقی ثابت گه بدان نمی‌توانند دست یابد. به عبارت دیگر، نهایت و درجه اعلای بیان آنچه بر اثر مشاهده دریافت شده بیان شعر است. بنابراین، در خانه شاید بتوان با بازگوش کردن چند بیت شعر مشخص تر کنیم که اشراق از تجربه درونی آغاز می‌شود و آنچه به لحج خیال نقش می‌پذیرد، آنچه را که شاعرا بیانش از درونش می‌گوید، بیانی از حقیقت می‌دانند.

(حرفه) دلی که غیب نمایست و جام جم دارد

(حرفه) زمانی که دم گرم شود چهغم دارد

(حرفه) دل» بر ما عالم غیب را نمایان می‌کند و از تجربه‌ای نمی‌گوید که در میانه جان نمی‌گنجد. «مکان» این تجربه درونی، این مشاهده اشراق، در لامان است، و راه به اقلیمی دارد و رود مسیر. این اقلیم در «ناکجااباند است»، و روا فضای افق‌پوش است و زمانش در رابطه با امتداد مکان که ساخته نمی‌شود. نامش «هورقلاس» و گویی بر این اقلیم همه چیز آشکار می‌شد:

(حرفه) زملک تا ملکوکش حجاران بر گویاند

(حرفه) هرآنگ که خدمت چهندان نما بکند

(حرفه) بیان این تجربه به درکالب شعر، با رمز و تفکیک امکان پذیر می‌شود. و ازجمله خصوصاً این زبان یکی توصیف به تأمین عشق است و رمزدان، دیگر استفاده از قابلیت متضاد؛ دیگری به کنار گذاشتن عقل.

(حرفه) در ازل پژوهیست ز تجلی دم زد

(حرفه) عشق پیدا شد و آنات به همه عالم زد

(حرفه) عقل می‌خواست که آن شعله را می‌افزود

(حرفه) برق غیرت بدرخشید و جهان برهم زد

(حرفه) البته نهاید که کمک که قصد می‌دانم از از عونان کردن «شعر» در رابطه با «اشراق» این نیست که بگویم شعر انسان تحت تأثیر فلسفه اشراق بوده اند، بلکه اینکه اشاره به مبانی فلسفی خلاقیت در شعر کرده باشم. و همین که شاید بتوان بهتر درک نمود که:

(حرفه) قیاس کردم و تدبیر عقل در ره عشق
شاهمه، روش اشراق، و...

جوشنی است که بر بحرمی کشند رقیم

(حافظ)

پایتخت

1. ستون أصلي مورد استفاده در این مقاله عبارتند از: 1) مجموعه اول مصنفات شیخ اشراق، تصمیح کریم، اسلامی، 1945. دوی مجموعه درخشش‌هایی را می‌سازد. مجموعه دوم: مصنفات شیخ اشراق، تصمیح کریم، اسلامی، 1954. در این مجموعه بخش‌هایی از رساله‌های شیخ اشراق مورد استفاده قرار گرفته‌اند. 2) مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق، تصمیح کریم، اسلامی، 1954. در این مجموعه بخش‌هایی از رساله‌های شیخ اشراق مورد استفاده قرار گرفته‌اند.

2. مجموعه تهیه شده به کلام امام می‌باشد که یکی از مشخصات حکمت اولین بوده و از مشخصات نبیت حکمت اشراقی نیز می‌باشد اثره کرده است، از جمله رک. «مجمعه دوم» ص. 100 (مجمعه مسیحی) ص. 178 و نیز اشراهی، ص. 8.

3. مجموعه در رسالات مانند «الزه وعوی»، «هیا این» و جز آنها همواره پس از انی فلسفی مطلب مورد توجه را تامی آمیزی نیز مانند باعث بی‌معنی اتی مطرح می‌کند.


5. رک. کریستین، تاریخ فلسفه اسلامی، ص. 76.

6. مذهبین منفی تاریخ زندگانی شیخ اشراق کتاب «ظله الارواج و روزه الافراح» در تاریخ الحکم و الفلاسة اثر شمس الاردن محمد شیروز وی است، تصمیح نوری، احمد خدیانی، 1907، ص. 131-132. نیز ای ابتکار ابتکاری در طیف‌های تاریخ، تصمیح نوری، حسن، ص. 118.

7. رک. نزهه الارواج، ص. 100-101 و کریستین تاریخ فلسفه اسلامی، ص. 275.


9. هروده درداری قاصری‌شنده هنگام حکمت به تصویل مطابق می‌آورد و نیز به مکتب فلسفی (ادواری) اشاره می‌کند: این بقیه‌ها بر از پراهمه هند هک اعیان زمان خود بودهند دمخت در اسفار مصاحبه واقع شده‌اند (ارواج، ص. 55).

10. «و ما ذکریت من علم الارواج و جمع ما ذکریت علیه و غیره، تساعد کن من سبب سبل الله حضرت و جلّ و هو دفق امام الحکم و رئیس الافلاطون صاحب ایدی و البند» مجموعه دوم، ص. 10 و نیز: «نابنات در شیب السالان من له قدم راستی فی الحکم الافلاطونی انت חשیفی» مجموعه اول، ص. 505.

11. در این نژیفینه سیاسی روحسه شیرازی می‌گوییم است: «و می‌حصرو لب از لا باعث، بل کان حصوله به‌آمریکن نه می‌دی.»
۱۲. میبدی حاتیبی یزدی، علم حضوری (به انگلیسی)، تهران، ۱۹۸۲.
۱۳. بخصوص در رابطه با "تجارب صحیح"، رک. مثال: جمعیت دوم، ص ۳۲۳.
۱۴. رک. التویلیات، الفم الثانی، نسخه نهی، برگ ۱۵۰۰.
۱۵. مثال: رک. انواره، ص ۳۵ به بعد: "یا اگری رصد شخصی، بپظهمی مثل، او شخصی، کبوم ابرهوس او اراشم و غیره...، من ارباب الارضان الجسمانیه، فی امور فنکش، کّیک لا یی‌ی‌ی‌ی‌ی‌ی‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌ب‌b
تحلیلی از شیوه نگارش آخوندزاده

نیمه‌ی دور قرن نوزدهم شاهد تحول فکری عظیمی در ایران بود. در این دوران گروهی از متفکران که خارج از جریان علما و متعانی از دولت مستبد قاجار و توده مردم بودند پا به عرصه وجود گذاشتند. یکی از گروه‌ها که معتقد به پنداشت‌های سیاسی و فکری استبداد حرفه‌ای انسان را تشکیل می‌دهد، درصد برآوردشده که راه حل‌های اصولی برای این مشکلات باید و این گروه علی اساسی فساد اجتماعی و علل عادات و اندیشه‌های رایج در ایران را نادرستی توده مردم و ارزش‌های منسوب اجتماعی می‌پندارند و تنها راه حل‌هایی را روی آورده بودند و در این مورد به علت غرب و شرایط و توسیع آن در میان مردم و در نتیجه بیماری و آگاهی توده می‌دانستند.

گذشت هزاران سال جدالین انقلابی، این گروه که شاهد شکست جنبش‌های شبه شیعه و بابی بودند، ناگزیر به مکتب‌های غیرمذهبی قرن هجدهم اروپا را روي آورده بودند. با توجه به جوی اجتماعی زمان خود تمامی این متفکران می‌کوشندند که آن جنبه از اسلام را که عقاید و مفاهیم غربی سازش نپذیرند، اقتباس کنند. اما ناگفته نماند که این متفکران هرگاه درصد تفسیری دوباره حکمت اسلامی به گونه‌ای که اصلاح طلبان مذهبی در گذشته انجام داده بودند، بریامانند و تنها کوشیدند که مفاهیم و عقاید غربی را با اسلام سازش دهند و هدف‌شناسی اصلاحاتی در جهت جداگانه مطلق و کامل امور دینی از امور دیگر بود. تمامی این متفکران خواهان تفسیر و تحلیل اجتماعی بودند و دوباره اجتماع خود مسئولیت می‌دانستند. هدفشناسی این بود که پیام عصر خود را به هدف برسانند. این پیام هواهاری از عقل، علم جدید، آزادی، و پیشرفت بود. گرچه هیچکدام از این متفکران فعالانه
پیشکسوت این متفکران میزان افتتحال آخوندزاده بود که در سال ۱۸۱۲ در شهر کوچکی در بیرون از بابا‌یاین به نام نوح، که بعداً در سال ۱۸۲۸ ضمیمه هاکی‌روشی شد، به نامی آمد. بعد فیشر ازاهالی رشت، پدرش ازاهالی تبریز و مادرش اهل مراغه بود. میزان افتتحال هفت سال بود که پدرموادی راشیکدلی جد شاندید، وی به همراه مادرش روانه اردبیل شد. در سیزده سالگی به همراه عموی برگ خود که به یکی از شهرهای کوچکی فقیهان منتقل شد به اردبیل رفت و در پرستاری و جنگ ایران و روس در سال ۱۸۲۸ خانواده کوچکی تصمیم گرفتند به نوح، زادگاه فتحعلی، بازگردند.

در نظر که شیعیان اکثریت داشتند، میزان افتتحال آموزش سنی شیعی دیده و به مطالعه علم منهی، منطق، علوم اسلامی، عربی، فارسی، و ترکی برداشت. خانواده فتحعلی وی را تشوقی می‌کردند که به جرگه روحانیان یپندهی، ولی وی چندی بعد راه دیگری در شبیه گرفت و زیرنظرات آموزگاران خصوصی و دوستان عالیه به مطالعه فلسفه و تصوف پرداخت. در سال ۲۲ سالگی به تقلید رفته و مطالعه زبان روسی را آغاز کرد بعد از فارغ‌التحصیل روز روسی، در «دفتر کششی فرانسه‌ی فقهی» به کار مشغول شد و با این کار را تا آخر ادامه داد و به سبب رفاهی که داشت تمام عمر خود را در صرف نوشتن مقالات، نماهیشانه‌های، پانزده‌گی زبان‌های ترکی و فارسی، و مکاتبات با دوستان خود در خارج و داخل قلمرو روسیه کرد.

اقدام در تلفیق که در آن زمان مرکزی فقیه‌بزار شماری امسی آمد، به آخوندزاده این فرصت را داد که با روش‌شناسی برگشت ارمنی، گرجی، و روسی آشنا شود. این روش‌شناسی که اغلب شاعران، نویسنده‌گان، و روزنامه‌نگاران اقتلاعی بودند، وی را با اهداف فلسفی و سیاسی غربی آشنا کردند. آخوندزاده که سخت از آیندیان تاثیر نپذیرفت بوید، نخست به انتقاد از جامعه یی عقب افتاده روسیه تزاری پرداخت. ولی چون خود را با رغم آنکه تُرک زبان بود و جایگاهش در تلفیق گرخت، درخاک روسیه، همواره ایرانی می‌نماید و ایران را وطن خود می‌دانست، درصدد برآمد دلایل عقب افتاده ی جامعه ایران را بررسی کرد و در این راه برابری مورد به انتقاد از ارتجاع سیاسی و مذهبی در ایران پرداخت.

میزان افتتحال انتقاد اجتماعی-سیاسی خود را با کارنامه‌ی نوشته‌ای آغاز کرد.
هدف وی از نمايشنامه نويسی جز انتقاد از جامعه و درنتیجه بيدار كردن مردم نبود.
شيوه واقع گريانه وی در نمايشنامه نويسی، كمدي هاي وى را هم چون آينه اي ساخته
که منعكس كنده نيز ود زشت و زيبايي جامعه اوست. درديكی از نمايشنامه هاي
خود به اسم ملا ابراهيم خليل كمیاگر آخوندزاده از دو شخصيت متضاد براي بيان درد
اجتماع خود كه همانا ناداني و جهل توهنه و اعتقاد پوچشان به اکسير است، استفاده مي
کند. ملا ابراهيم خليل شیاد را درپارا حاجي نوری شاعر روشن بين قرارمي دهد، به
حرف املی خود را به اين عبارت بيان مي كند: "صنعت هي گر كس براي خودش
اکسير و مايه گدنران اوست، ديگرچه لازم كرد پيش مرکمیا گرها یافتند؟". اما اين
صورت كه ابتدا صنعت و مهارت حرفه اي را به اکسير تشبیه مي كند، كه اين خود نشانه
از اهميميت است كه براي فلسفة عمل قاچال است، و از طرفي با استفاده از فلسفه
سر افتدان" به پرورى بن چايه توهنه از عوام فرمان اشاره مي كند.
در كمدي سياستي-اجتماعي وزير خان لنگران، آخوندزاده به انتقاد از جامعه
مرد سالار ايران مي پردازد و با استفاده از نمايشنامه كيهان كاري از یك شخصيت هاي نمايشنامه
خود دامنه انتقاد خود را وسعت مي دهد و تضاد طبقاتي را در جامعه ايران طرح مي كند.
"نسمه" (بمعني زن / طبقة زنان/ طبقة استثمارندگان) را درپارا "خان" (طبقة مردان/
طبقة حاکمه/ طبقة استثمار كننده) قرار مي دهد و در آخر عقيدة خود را از دهان "نسمه
خانان" به اين صورت اما مي كند كه دخترها "رضایت" خود با نامزدي و ازدواج مي كند.
تأكيد وى بر رضایت دختر در انتخاب همسرش دال بر عقيدة وى به اعتياي آرادى به زنان
و ارتباط مقام اجتماعي آنان است.
در نمايشنامه مسووردان حکيم نباتات و درووش مستعلي شاه جادوگر، آخوندزاده بر
جهت سياسى نمايشنامه بيش از جنبه اجتماعي آنان تاکيد دارد و با طنزنيکارى صدارت
حاج ميزرا آقassi را به باد انتقاد مي گيرد و بارديگر از شگرد خود يعنی يدان عقيدة
انتقادي خود به صورت پرسشي استفاده مي كند: "مگر ديهایى من سر بزادر ايرانى
هستند كه مفت خدمت كنند؟ مگر من و پرداز ميزرا آقاسي هستم كه هيچ چي به آنها
ندهم جز فحش و تشبيه!". به بزادر عوض و با استفاده از كلمات مخون، آخوندزاده به
زيان "درويش جادوگر" وضع استفبار پیگیرى سربازان "پي جهور و مجاب" ايران را
در زمان صدارت حاج ميزرا آقاسي بيان مي دارد.
شيوعي انتقادي نترآخوندزاده در نمايشنامه ستارگان فريب خورده به پروف شاه بخوبي
ديدم مي شود. در اين نمايشنامه آخوندزاده ماهرهن زمان وقوع داستان را عقب مي برد.
حال آن که هدف‌شک انتقاد از ارتباط سیاسی و مذهبی زمان خود است. داستان این نمايشنامه که از تاریخ عالم آرای عباسی گرفته شده سرگذشت «یوسف سراج» است که سپاه ملی‌ایان مردم فریب برخاسته نیاز مورد را برانگیزد. شاه خراش بررسی به واسطه تحریک ملی‌ایان چند سلطنت را به «یوسف سراج» می‌سازد. با نتیجه کارکرده بسیاری از سلطنت را بر می‌چیند و خوان عند و داد می‌گسترد. در این حکایت ملی‌ایانی خطاب به شاه صفی‌ی می‌گوید: «در همک سلام مواقف احیادی صریح مالک تخت و تاج را واجب اطاعت و شرف الذات نیمی دانند. این درجه عالی را حق امام و به نیابت امام از محتجه‌های اعلم متعلق می‌دانند... این ملی موسیقی سراج به پیروان خویش تلقین ساخته که علمای گرام به مردم عوام فریب می‌دهند. اجتهاد لامن نیست، و خمس و مال امام دادن خلاف است». برای دفع نتیجه کارکرده، پیروی سراج را چندین به تخت می‌نشانند وی هم‌انی اعلام می‌کند که «حالت حکام ولایات ما سبیل‌شده ااست به زالوها» که خونی مکیده و گنبد کوی شده باشد. صاحب زالوها آنها را گرفته فشاری می‌دهد که ممکن است کرده باشد. بعضی به همین جهت بی‌بند و بعضی به ضعیف و نقاهت برند. آن‌ها که با استفاده از امام «یوسف» برای شخصیت اصلی داستان در واقع نتیجه داستان را از قبیل روانی ساخته است. «یوسف» در این حکایت چه‌چی اشارهای ضمینی به «حضرت یوسف» است و داستان استحصالی یک بر اورفته و سرنجام آن پیروزی حق برابر است. سرنجام این حکایت نیز پیروزی یوسف شاه (طبقة ستمپانید) و ضعیف بر شاه صفی و ملی‌ایان ارتباطی (طبقة ظالم و قوی) است. که این خود جنبه لاتنی داستان را از رساند. آن‌ها که این داستان برای بیان منظور خویش به استعماه دعت خاکی است. شاه صفی و ملی‌ایان مرتجع را به زالوتشیمی می‌کند که خون مردم را می‌مکند و عاقبت مردم آنان را می‌فشارند تا خون مکیده را قی کنند و حقوق غصب شده خود را برپایان. جنبه دیگر داستان انتقاد شدید آن‌زندگی‌های از تئوری سیاسی مذهب دوست‌دعا از امام است. آن‌زندگی‌ها با این عبارت که دین جرده عالی را حق امام و به نیابت امام از محتجه‌های اعلم متعلق می‌دانند. با اشکال به مسئله غیبت کرایای امام دوازدهم و رهبری مجددانامه، مراجع تقی‌تقلید» را به باد انتقاد گرفته، است. و عقیده خویش را در آخر از بین یوسف شاه با آردن عبارت، «اجتهاد لامن نیست» در مورد جدایی دین از دولت و کوتاه کردن دست علمای دین از امور مملکتی بیان می‌دارد.
مرحله دوم در تحلیل فکری آخوندزاده طرح وی برای اصلاح الفبای فارسی-عربی بود. هدف آخوندزاده در این مرحله همان هدف قبلی بود. آخوندزاده که درمان در عقب افتادگی ایران را تکیید از غرب پایه بود، طرح الفبا را برای آسان کردن رواج دانش و مدنیت غربی پیش کشید: «غرور از تغییر خط اسلام این بود که آلت تعلم علم و صنائع مهارت پیدا کرده کافی ملت اسلام شیری یا دهاتی، حضری یا بدلی، دکوراً یا انتاً مانند ملت پروس به تحصیل سواد و تعلیم علم و صنایع امکان یافته ببا دابور ورقی گذراده و رفته-رفته در عالم تمدن خود را به اهالی اروپا پرسانده.» در این عبارت آخوندزاده ملت اسلامی عقب افتادگی را در برای مثل ایفای نقش مسترد کرده و خط را به اسلام نسبت می دهد و خط اسلامی را عاملی می داند که فراگیری دانش غرب را شمار ساخته و ملل اسلامی را ارزیبند به «آهالی اروپا» بازداشته است.

آخوندزاده در راه ارائه طرح خود برای اصلاح الفبا روشنایی بر می گیرد که سپس رنجش علمی امیدهی نشود: «بنیان است که این نوع تجدید هرج و مال خشونت شرع شریف نخواهد شد و علم والای گرام در تعلیم مخالفت نخواهد کرد، زیرا چه قصد سال قبل از این خط کوچک تغییریافته و علم به تغییر رضا یاد داده. امید چنان است که به تعلیم این خط جدید نیز در جنب خط قدیم رضا بهره، خصوصاً که مرام این خط جدید فاقده عین ملت است.»

با این‌همه، هدف آخوندزاده از طرح اصلاحی خود‌نخواهد حمایت از «شرح شریف» بود و نه جلب نظر «علمگان گرام» بپره هدف اصلی وی روان علمی غربی در میان توده مردم بود و برای این کار ایجاد الفبای جدید را واجب می دانست، چنان چه آن را به «خشونت تازه و گرم» تشبیه می‌کرد که «یاباد به رگ‌های [توجه مردم] که چنان ذهن عمودی می‌کشند [ولی] در باطن مرده محسوب می‌شود، رخته شود. » ادوارق آنچه، آخوندزاده را به اصرار در اصلاح الفبا واداشته بود، همانا اعتصاب وی به تحولات آموختی در جامعه و تقدم آن بر تحولات دیگر است: «راه آهن واجب است اما تغییر الفبا واجب از آن است... به علت این که بدون تریبی ملت قوایی فاقدخواهد بحیثه.»

آخوندزاده شکیک نداشت که الفبای جدید به روان دانش غرب خواهد انجامید و روان علمی غربی پیشبرد و تغییر نهاده‌ای سیاسی و حکومت اعتدالی و دموکراتیک برجوی شدن بازار استبداد و استبداد گران را به نبود خواهد داشت: «مگر شما متکر یا متنی هستید؟ آشکار است بعد از انتشار و ترکی علوم، دیستویژن و فنازی‌زم و سبیلتون نخواهد
مقدمه
آخوندزاده ابیام خود را در ایام خود را را اشکارا نیست. ایامی که این خودکی از ویرانیات آخوندزاده به عنوان اندیشه‌مندی است که در ایران عقاید خود تردد و تشویق به خودش را نمی‌دهد. از طرفی، این عبارات روشنگری از اختصاصات شیوه‌های آخوندزاده است، به‌عنوان آوردن واردهای بی‌گمانه با تلفظ فرانسوی یا ترکی آن. سرآر توشنده‌های آخوندزاده در زمینه‌هایی سیاسی و فلسفی پر از راه‌های بی‌گمانه است که از شیوه‌های نروژی (به رغم جانداری و تعبیرهای تازه‌ی آن) کامته است.

مرحله بعد، آخوندزاده با نوشتن رساله‌ای به نام مکاتبات کمال‌الدوله آغاز کرد. آخوندزاده در این رساله انتقاد خود را از دو نهاد اصلی جامعه به مذهب و سیاست به صورت مکاتبهایی از شاهزاده کمال‌الدوله و شاهزاده جلال‌الدوله عنوان می‌کند. این دو اسم واقعی نیست. آخوندزاده نامه‌ی نگاره‌ای را به عقب برده است. در این رساله آخوندزاده عقاید و افکار خود را از زبان شاهزاده کمال‌الدوله (که نامیده روشنگری و قرآن خواهان تمدن غرب است) بینان می‌دارد، و این عقاید را در برابر اندیشه‌های جلال الدین مرافع‌قلی می‌دهد. سعی آخوندزاده در این است که دلایل سنت و منطق ضعیف را از آن جلال‌الدوله قلمداد کند. در عوض منطق کمال‌الدوله را یازده قلم‌گر سازد، و به نقش وسیله‌ای کمال‌الدوله در خواندنی می‌قویشد. هدف‌ش از این تقابل اندیشه‌‌ای بی‌گمانه است که جلال‌الدوله و طبقه‌ای را که جلال‌الدوله نماهنگی آن است به باد انتقاد و تمسخر بگیرد و از طرفی دیگر عقاید کمال‌الدوله را که در واقع اندیشه‌های خود اوست، درست جلوه دهد.

به‌همه جسته است که این کمال‌الدوله را قوت بخشید.

در نامه‌ای کمال‌الدوله آخوندزاده ایران، پیش از حملة، اعراب را می‌ستاید و بیان می‌کند. زیبایی آن را براییان مقصود خود که همان اسیران اعراب و غیر مستقیم اسلام است، در برادر ایران زمان خود قرار می‌دهد: «ای کاش به ایران نیامدنی و احوال این ملت را تاملی نمی‌دهید...» جگرم کباب شد... ای ایران، کو آن شوکت و سعادت باستانی به عهد ایادشان بزرگ نیایه آن گونه شوکت و سعادت در جنگ بتواند کباب و سعادت حالتی مثل فرزنگستان و گونه‌های دیگر به ایرانی انتظار نمی‌دهد.» آخوندزاده در این رساله به سادگی پیش‌تری گرامی و پیش‌تر اکثریت است. جملات کوته‌شده و گاهی به کوتاهی اصطلاح روزمره، «جگرم کباب»
تشهیل از شیوه نگارش آخوند زاده

شد» درآمده است، برای اثر کردن در خوانندگان به افراد متسول شده است و با آوردگی کلماتی مانند آتاق، شمع، نور و ظلمت سمی می کند تضاد بین غرب و شرق را از یکطرف و تضاد بین ایران قبل از اسلام و بعد از اسلام را از یکطرف دیگر، هر چه بزرگتر جلوه دهد. در جای دیگر آخوندزاده در ابراز حس میلی گرایی خود از یکطرف و در ابراز تنفر شاید خود از اعصاب ازطرف دیگر، بعد از توصیف شکوه ایران باستان، ایران را به دختر زیبای معصومی تیشه می کند که مورد تجاوز اعصاب و هشی قرار گرفته است. این تشهای و استفاده از کلمه تجاوز و صفت «وحشی» برای اعصاب میزان علقت وی به ایران و میزان تغذیه از اعصاب (و گیری متقی از اسلام) را نشان می دهد و ازطرف بیانگر این واقعیت است که آخوندزاده چه با تحت تاثیر تصورات از تاریخ ایران دهان خود، یعنی میانه و نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا، بوده است. همچنین در دفاع از جامعه زرنگیان و اشکی ایرانی مستقیم به ایران قبل از حمله اعصاب، آخوندزاده از آوازه کسی بهره جسته است، و با استفاده از این واره مسی دارد که سلطه اعصاب را به ایران به دو راه تاریکی و ظلمت تشهه کند.

آنچه آخوندزاده را به دفاع از ایران و حمله به اعصاب واداشته علاقه شدید او به این مرز و بود است. وی خود را ایرانی می دانست: «آزویی می این است که ایرانیان بدانند که ما فرمان داریم وطن ما ایران است.» ما را شاسته آن است که اساد شرایت بر خاک میهن‌نئان خود بهبودی.» آخوندزاده وارث وطن را در تمامی نوشته‌های خود به معنی کامل سیاسی جدید آن به کار برده است و در بیان متفرقه آن ترکیبات لغو و اصطلاحات متفاوتی آورده است. «خاک میهن‌نئان» در عبارات فوق بیکی از این ترکیبات است.

آخوندزاده که علی نابسامانی وطن را در ارتجاع سیاسی-منهجی جستجوی کرد، ابتدا زبان به انتقاد از سلطان قاجاری می گوید: [بادشاو تو اپره‌ریه] دنیا غافل و بی خبر و دربار خود نشته چنان می دانند که سلطنت عاریتنست ازپویشیدن پسمه فاخره و خوردن افکار لطیفه و تسلط داشتن به مال و جان رعایا و زیرساختان ی بی حذف و انتحار و رکوع و سجود کردن مردم به او و استیادن انسان درفرمان‌برداری او مثل عید دلیل... بادشاه غیر تنهمد و صاحب ناموس ازجنین سلطنت غار بازی داشت و ازجنین ریاست نزاری بیانشاد.» 11 محتوای گفتار آخوندزاده در انجام تحریک آمری است. گذشت آه من که بار دیگر برای بیان مقصود خود طبقه حاکم و توده مردم را در دو قطب متضاد Quarry داده است، در انتظار پوشیده و سربلیش شاه قاجار را تحقیمی کند و به او «غیرت و
ناموس» را گوشه‌می کنند. یعنی دو صفتی که، با به اعتماد وی، شاه قاجار فاقد است.
بعد از انتقال، آخوندزاده زبان به اندوزی گشاید و شاه را به حکومت معتدل ۱۳ و مثبت بر قانون اساسی، تأسیس پارلمان و دخالت مردم در وضع قوانین تری‌می کنند. زیرا معتقد است که توجه طبقه حاکم به رفاه مردم تحت وطن را در آنان برمی‌انگیزد که این خود موجب بقای سلطنت شاه خواهد شد. ولی اطاعت که به مسبب خوی و وحشت باشند دوام و شیبی نخواهد داشت. «پا بیان نادر دیسرت و قهرمانی توان شد و بالا و از اطاعتی که به‌هیچ‌می‌توانند تصرف‌نیا توان کرد. عاقبت به عالمیان معلوم است که تابیه‌شان به‌چه شد.» در اینجا آخوندزاده برای بیان مقصود خود از کتابی تاریخی استفاده کرده است.

به عبارت دیگر، یک به سرنوشت نادر که به دست نوکران خود کشته شد. و بعد از او سلسله افشاریه رو به زوال رفت اشکاره می‌کند، و سرپوشیده به‌شاه قاجار گوشزد می‌کند که اگر او نزد رؤی نادر زاده یک زیبا به سرنوشت نادر دارای خواهد شد. نکته جالبی که در انتقال آخوندزاده از طبقه حاکم باشد گفت این است که ویگره در حکومت مثبت بر قانون اساسی می‌زند، اما زمانی که بای برناهای اصلاحی و اجرای آنها به میان می‌آید، به عنوان مثال ابزار کبیر و فردیک کبیر نام می‌برد. از طرف دیگر، در تشویق شاه به همکاری با اصلاح طلبان به مزایای که تعیین و تریب نمود برای پیام تاج و تخت شاه دارد اشاره می‌کند، نه مزایایی که این تعیین و تریب برای خود نوداده‌اید (زینی پیداری و آگاهی توجه) و شاپای به این خاطر که وی اصلاحات و انتقاب از بالا را به انقلاب مرمی ترجیح می‌دهد.

بعد از انتقال از اشکاب قاجار با آخوندزاده انتقال خود را می‌تویه ملاابان می‌کند: «در معاصر و کوچه‌ها. در هر طرف سادات با شال و عمامة سبز و آبی جلو مردم را گرفته می‌گویند: من به هنوز چنین نمی روم آب نمی آموز، زمین نمی کارم، کشت نمی روم، نمکت می خورم، ول دول می گردم. من از اولاد آن‌جان به این هشت هکم تو را به این روز و این دل در خیانت آدن.» در اینجا آخوندزاده حرف را در این ملاابان می‌گذارد تا شخصیت آنان را توصیف کند. آخوندزاده با را از این فراتر گذاشته به تخته‌دین می پردازد: «الآن در کل فرنگستان و پرگناه دنیا این مثله دیاب است که آیا عقیده باطله یعنی اعتقادات دینی‌هی موجب معاد ملک ول ملت است ایا که موجب دینی ملک وملت است؟ کل فلسفان آن اقلام متفق اند در این که اعتقادات دینی‌هی موجب دینی ملک وملت است. در هر خصوص حتی اشراف ایشان از مخلص حکم بوقل نام که تصنیف چه‌گونه و سلم شده است در این عقیده زیاد بر دیگران غور کرده است و از دلایل این است که ملل تابع
تحليل از شیوه تغییر آخوندزاده

دستگاه پایه که پیرو اقای بل کشیشان و آنان‌گو با هستند در علم و صنایع آن‌ها قرار رو در تنزل می‌باشند. اما سابیر ملک غرب که از اقدامات دینی و اسلامی پیرو عقل و حکمت شدیداند در علم و صنایع روزی و ساعت به ساعت در ترکیه هستند. چه اختراعات غربی و چه ایجادات عجبی از نتیجه علم آیشان در عالم ظهور کرده موجب سعادت و آسایش بنی نظر بشر گرده است و همین آن در سرای علم و معرفت تحقیق باقته است. به‌طوری‌که آخوندزاده با این محور برای اثر کردن در خوانندگان خود دست به طرح مطالعه زده است. ولی خوانندگان قبل از این که به عبارات بعده‌برد جواب می‌سازند یا حذف می‌نمایند به‌طوری‌که زیرا آخوندزاده بایسته‌ای از صفت باطله برای عقاید مذهبی نظر خود را (که از قبول حکمای غرب بیان می‌دارد) به خوانندگان آن را اساس است: دین سدی در راه اسلامی تمدن در دویانه ملل مشترک زمین؛ بن‌خاصیت ملل اسلامی، است و برای متقاعد کردن خوانندگان، آخوندزاده از تجربه ملل غربی و راه‌های آنان از سیاست و سیاست دستگاه پایه و سعادت و آسایش حاصل از آن بهره می‌جوید. راه‌هایی را آخوندزاده در پیروی از عقل و حکمت و توسیع به علم می‌داند. از این‌رو، نیاز از آن‌ها عبارت به دو نتیجه به برده یکی این که آخوندزاده خوائستر اصلاح دین است، دوم این که عقل و انگیزه علمی را بر دین و ایمان صرف ترجمه می‌دهد.

هدف آخوندزاده از اصلاح دین همان‌طور که مانند سازگاری آنان و یا مفاهم غربی و کاهش نفوذ علم‌های مذهبی در جامعه و سیاست است. او که معتقد به اصل عقل و تجربه است و پیشنهاد و ترکی انسان را در پرورش از عقل می‌داند، به‌طوری‌که از این‌ها دین، ابتدای و تقلید را به داشت اقدام می‌گیرد. چنان‌که می‌گوید: «ما دیگر از تقلید بی پایان شدیم. تقلید خانه ما از خراب کرده است. حالا در این صدد هستیم که فلاده تقلید را از کردن خودمان دور انداخته از ظلمانیت به نورانیت بریسم و آزاد و آزادی خیال بشویم.» آخوندزاده بار دیگر برای بیان مقصود خود از استعمار بهره جسته است. ماکسیمی گریفیلد و از نظر آن‌هایی را در شکستن بیان تقلید می‌داند و شکستن این یوغ را تنا در پرورش از خود و روی آوردن به علم می‌دانند. در مقطع بیست و پنجمین جنگ از اشعار خود تحت عنوان «تقلید و ازدواج» آخوندزاده علم و تقلید را در دو کنار ترازو قرار می‌دهد، سپاس به انتقاد یکجانبه از تقلید و اجتماع و این که آن‌ها در دو سرچشمه تمامی اختلافات در ایران هستند، به نفع علم وضع می‌گیرد. آخوندزاده که دین و ورق‌ها را یک‌سومی دانسته و یا دیگر در نامایشگاه‌های مسیحیت‌دان حکایت نباید و در واقع مستند شاه که به آن اشاره کردیم، علم و اخلاق‌ها (خون) را در قالب گویش شخصیت در
برای رکوبی‌گر قرار می‌دهد، به گونه‌ای که در پایان نمايشنامه مسیو زورودان (علم) بر
دروی مستعمل شاه جاودگر (خراشفی دین) بیرون می‌شود.

تاکید آخوندزاده بر اصلاح دین و بر ارتقای مردم به پرویز اعاق و روی آوردن به
علم. برای ریشه کن کردن جهل ظلمت و روانی دانش غرب و در نتیجه پیش‌رفت است:

«مامادامی که علم روان ندادند، و مادامی که به‌پایه (جهل) مردم قابل نیستند که حق را
از باتل فوق دهدن، هر روزیک شیخ احمد بحرینی و هر روزیک باب، یک رکن رابع
ظرر خواهد شد و به عالم فتنه و آشوب خواهد اندما و خلق را سرگردان و بدبدخت
خواهد کرد. چون علم روان یافته راه امثال اینان هم بسته می‌شود و خلق از جبالت و
فتنه و آشوب آزاد می‌گردد.» گذشت از اشاره‌ای ضمیمی به (جهل) عامه و این که
توییده مردم بواسطه جحالت پاسا و بزرگی دست عوام فربان می‌شوند، آخوندزاده طنز
نیش دار خود را متوجه دو جنیش شیخی و دو نیز کاند و رکن رابع را با شیخ احمد
بحرینی هم‌شیش می‌کند و هدفی از این کنایات تاریخی اینست که درمان در جامعه
ایران دین و مذهب گنج نیست، بملک روان علم و دانش و اولویت تغییر نباده‌ای
آموزشی تببیر نباده‌ای سیاسی جامعه است.

اما شکست چه در زمینه اصلاح الفبا و چه در زمینه چپ مکاتبات وی را دچار
افسردگی نمود. این افسردگی حاکی در آخرون نامه ای که آخوندزاده به ملکم خان نوشته
کاملاً پیش‌دار است:

ای مثلی مت عزم نمیده و به آزره‌ها نرسیده و در هر چا نیرمراده به هدف نخورده و از
تاقابلی و کج فهمه معاصرین بستهو آمده.

عاقبت کمال الدله با ترجمه روسی ازچاب بینرون شد. الفبا را لاده پیش بردم و چه
شما... سواد این کاغذ مرا در کتابچهای ثبت فرمایید که بلکه آبندان از اخلاق ما آن را
بجیوش و ازندادن که بود و به دیگر آن بای چه تلاشها کردم و به چالی نرسید، بلکه ایشان

این خبای را از دو به فعل آرنده، اما به ایشان به اعتماد ندارم.»

گذشت از برخی غلط‌های املاکی و اتشیای و به رغم افزای کارگذ و وزرای بیگانه،
نشر آخوندزاده نهایی است جاندار و پرویز تصور‌های تازه. نریشه شیا نیست ولی سرا، زک و
آشکارگو است. طنز نیشدار و بیراست، ولی نبا برای مسخرگ فورنیا نباده‌ای جامعه
به کار نمی‌رود، بلکه هدفی پازه‌گر کردن واقعیات اجتماعی است و شناخت عناصری
که مانع پیشرفت هستند. طنز آخوندزاده در خلال تحولات فکری بسیار بهتر شده
است.
تحلیل از شیوه نگارش آخوند زاده
نشر آخوندزاده ساده است، این سادگی بوضوح در آن نامه به چشم ما خورد. استفاده از کلمات گفتاری یکی از خصوصیات بارزترین این نامه است. نام نبردن از نام شخص (که مسخن درباره اوست) استفاده از استعارات و کتابات تاریخی و قبایل مذهبی و دیگر کنان هم نباید مقایسه متقاضی از دیگر خصوصیات این نثر است.
اما نوشته‌های آخوندزاده در بیشتر افکار و فراموشش های فیزیک مربوط به آن از یک و گذارش در این میان میرزا آقا خان کرمانی آنچه را که آخوندزاده نامه‌ام کنارگذشت به پایان رسید.

پانوس‌ها:

1. قریب‌الونه آمیز، انگیزه‌های از عکس، متعالی آخوندزاده، ص 2، 3، 13.
2. همان، ص 31.
3. همان، ص 51.
4. همان، ص 51.
5. آخوندزاده (به محرر روزنامه حقایق سلامیل، 1390، نامه‌ها، ص 2، 3).
6. آمیز، همان، ص 78.
7. آخوندزاده، نامه‌ها، راهنما به عنوان منی تبون‌الزاهی، ص 288.
8. آخوندزاده، همان، ص 288.
9. همان، ص 288.
10. آمیز، همان، ص 121.
11. آخوندزاده، همان، ص 121.
12. آخوندزاده، مکتب‌های کمال‌الملوکه، ص 22.
13. آخوندزاده، حکومت‌مردانه، را با اصطلاحات دیگری مانند «سلطنت قوی» و یا «کونستیسیون» در نوشته‌های خود به کار برده است که هر سه اصطلاح به معنی نظام مشروطه است.
14. آمیز، همان، ص 151.
15. آخوندزاده، مکتب‌های، ص 249.
16. آمیز، همان، ص 249.
17. آخوندزاده، نامه‌ها، ص 191–192.
18. آخوندزاده، نامه‌ها، ص 131.
19. آخوندزاده، مکتب‌های، ص 183.
20. آخوندزاده، نامه‌ها، ص 332.
کتاب‌نامه:

۵. میرزا فتح‌علی آخوندزاده، القای جدید و مکتوبات، به اهتمام پروفسور حسین محمدزاده، تبریز، ۱۳۵۷.
۶. میرزا فتح‌علی آخوندزاده، مکتوبات، با مقدمه و تصحیح و تجدید نظر. صبحانه، تهران، ۱۳۶۴.
۷. میرزا فتح‌علی آخوندزاده، «مکتوبات آخوندزاده»، القا، دوره دوم، شماره دوم، بی‌پایان، ۱۳۶۴.
۸. فریدون آقازاده، اندرکه‌های میرزا فتح‌علی آخوندزاده، تهران، ۱۳۴۹.
گذری و نظری:
فرهنگ ایران در سرزمینی دوردست

Shangri-La (شانگری‌لا)، وادی افسانه‌ای رمان‌افی گشته (James Hilton (هیلتون)، در هدای است به‌شیطی، پنهان دریس کوه‌های بلند شمال هندوستان. شویه مردم آن زیستن به اعتیاد است و عمر ساکنان آن درا.

هیلتون شانگری‌لا را از سرزمینی الهام گرفته است واقع در شمال غربی پاکستان امروز که آز دو ناحیه هنگه (Nagar) (نقو گر) و هنگه (Gora) (جنگ) که تحقیق شده است. این دو ناحیه در شیط کوه‌های دشوار گردیده‌اند از افغانستان و نزی از دیگر مناطق پاکستان جدا افتاده و تکویه‌ای به نام «خون جراح» (Khun Jara) مشرف به جاده ابرشم، آن را به چین می‌پیوندد. هنگه و نگار ماورد.

نماوندئه افسانه ای خود، شانگری‌لا، دشتی است نفوذ نایبی بوده و از جهان خارج دو افتاده. تا سال ۱۹۶۰ دو روز و اسب آز هنگه و نگار به نژادکننده شریاپاکستان می‌شده و سپس تا سال ۱۹۷۴، که شاهرا قرار در شمال پاکستان تکمیل شده، این دو امکان تماسی با جهان خارج نداشته و به صورت دو امارات کامل مستقل حکمرانی می‌شوند. فقط امکان فرآیند از کشور پاکستان به آن‌ها بوید. معروف است که مردم هنگه و نگار از به‌زمان‌داران سراسر فرانسه ارتش اسکندر مقدسی بویده و مذهب مردم هنگه و نگار نا حضور هزار سال پیش بودایی به نزدیک تاریخ اسلامی ضمین به (Birushis) است. در حضور هزار سال پیش دو شاهزاده شیعه ایرانی منسوون به خاندان فضل الله که به احتمال بسیار از سادات مرحی مازندران بویده اند. از طریق
خواصان و سپس وان (واقع در افغانستان امروز) و بدخشان به هنوز و ناگرمها بحرت کردن و در این دو وادی دو حکومت جداگانه برقرار کردن. در حضور همستای این دو شاهزاده و جانشینان آنها و همچنین با کمک مُنگایش شیعه، که از هندوستان زیر سلطه گورکانیان و از طریق ایالت بالتیستان (Baltistan) در جنوب ناگر به شمال مهاجرت کرده بودند، بوداییان این دو وادی به اسلام و تبعیض غرو بنده. تشیع در این دو وادی با ایجاد فرهنگ ایران و بجایی زبان فارسی همگام بوده است. با آنکه تنها تاریخ‌نگاری دقیقه از سلطنت شیعه در دو امارت هنوز و ناگر در قرون نشان داده‌های اجرای چهاردهم میلادی در دست نیست، نمی‌توان فرهنگ ایران در هنر معمایی باقیمانده از آن دوره پدیدار است، پیوسته در تالارهای قصر بالیت (Baltit) که در قرن سیزدهم (و بر طبق برخی منابع، قرن شانزدهم) بنگشته و در دو وادی جنگزیلو چنین حیات عارفان و زاهدان ساکن شانگردیلا است، که ایران آن را به نمای افسون کننده قلیه‌های سربر کشیده و دشت‌های سرسبز قواردار و دیواره‌های آن را به شعر فارسی آرامش‌اند.

در قرون چهاردهم میلادی چند داعی اسلامی از آیروان ناصرخسرو به ماموریت نبلغی و تاخت پیوندین به هنوز آمادگی و به دنل فعالیت آنان هنوز به اسلام‌گرایی گروید (امروز ۹۰ درصد مدرم هنوز اسلامی و ۱۰ درصدشان شیعه دوازده امامی هستند) در حالتی که ناگر همچنان شیعه دوازده امامی باقی ماند. گرایش هنوز به منابع اسلامی به نفع زبان فارسی بیشتر بوده داد. داعیان اسلامی که از خراسان و بدخشان به هنوز می‌آمندن، هم‌گی فارسی زبان بودند و پاوهای این مذهب را همراه با زبان فارسی در این مناطق بنا نهادند. مراکز مذهبی اسلامی در محلال و«جماعت خانه»‌ها به فارسی ادا می‌شد و هنوزهم می‌شد. در هنوز تا دو نیل پشت اسلامیان خلیفه عقد و نکاح را هم به فارسی می‌خوانند، اما اکنون به دستور کریم آفارخان و دری نزدکتر ساختن اسلامیان به اهل سنت و جماعت، به عربی می‌خوانند. عاطفه و «خلفاء» اسلامی (اسلامیان علماً خود را «خلیفه» یا) «مکتی» می‌نامند) نیز همیشه به فارسی درس می‌گفتند و وظیفه کردند. علامه نصرالدین هنوزی، سرشناس بیشین مرجع منده‌ای اسلامیان در شمال پاکستان، استادی در زبان فارسی و ادب ایران را افتخار خود می‌دانند. اهمیت زبان فارسی در مراکز مذهبی در روسیه‌ها دور افتاده‌تر آشکار است، زیرا در برخی موارد تمامی این مراکز به فارسی برگزیده می‌شود.

در نگارش شیعه سلسله نیز فرهنگ و زبان فارسی با منده کنن درآمیخته است که ساکنان این وادی ایران را سرزمینی مقدس می‌دانند که سرچشمه تمامی منویت و
فرهنگ ایران در سرزمینی دوران‌های مدنیت انسان (آقا خان) نیز اصل ایرانی دارد. اینجا در بیشتر مسجدها و امام‌بزارها (تکیه‌ها) سعادت و علمه به فارسی آشنا هستند و اشتباه به فارسی برای آنها همان همیت مذهبی را دارد که عربی در دیگر قسمت‌های جهان اسلام در سیاست مورد موضع‌ها و مرجعیت مذهبی یکسان به فارسی ادا می‌شود. یک در کلی مذهب در هنوز و ناگرپشت بیان و رواج ده‌های زبان فارسی بوده است.

فرهنگ عامه‌های زبان و ناگر هم ارتباط مستقیمی با زبان فارسی دارد. بسیاری از ساکنان هنوز و ناگر از ترک‌های مهاجران و خان و بدخشاناند. گویش فارسی در هنوز و ناگر همان فارسی منطقه‌های هزاره و فمغستان امروزی است. در ضمن، کمی از چهارصد سال پیش، تا آن‌جا که شواهد اجرا یک برپیدایی می‌دهند، زبان فارسی در نرده‌های زبان ناگر در کنار زبان‌های محلی تدریس می‌شده است. تحقیقات خواص، چه طلای دروس مذهبی ولی شاهزادگان، همگی به فارسی بوده است و تا حدود سایر پیش هست‌های گویش به است، بعثی تا یک قرن پیش از اثبات حکومت گویش‌های فارسی و چاپ در زبان ادیانی به جای فارسی به عوامل زبان رسمیه شده قاره هنوز و حکومت در کنار زبان‌های محلی تدریس می‌شده است. هنوز در کوچه‌ها و باب‌زبان‌ها و ناگر رستمی هنوز کم و بیش به فارسی مخیمی گویش. با آنکه از ادبیات فارسی چندان نیستی این دانسته، اما هیولای فارسی برای زبان فارسی نشانه‌نامه شخصی فرهنگی و اجتماعی است و بدون شک در زبان محلی نیز تنها داشته است.

سفر به مشهد و اعتباث برای زیرهای در میان شیوعی دوازده امامی نفوذ فرهنگ ایرانی را در این مناطق حفظ کرده است. تا قبل از سال ۱۹۹۰ ژیلی زبان با دو واریز زبان مسافرتی در مسافرتی در دو شهر و یا از عراق بررسی شده. امروزه زبان‌های اینه یکدیگر جاده‌ها به‌هم‌شده، هنوز اکثر زبان‌های از طریق زاهدان خود را به زبان‌گفتارها می‌رسانند. اهمیت زبان در فرهنگ عامه فارسی ناگر و بخشیدن به فرهنگ ایران در طی این مسافرت‌ها تأثیر مستقیمی در فرهنگ ساکنان هنوز و ناگر داشته است. کم‌تر به وی آبادی در ناگر بازیافت می‌شود که در آن چندین «مشهدی» ساکن نباشند. بسیاری از زبان‌های در طی مسافرت خود در ایران با زبان فارسی آشنا است.

حکومت‌ها در هنوز و ناگر نیز از زبان امرت برادران فضل الله تا ادغام رسمی این دو وادی در کتائب کتیبان در سال ۱۹۷۴ (و در نتیجه پایان قدرت سیاسی امارات هنوز و ناگر) خود حامی فرهنگ ایران و زبان فارسی بوده‌اند. تماس‌های این دو امرت با دربار
گورکانیان از طریق بالیستان سبب ترویج زبان فارسی به عنوان زبان دربار هنزو و ناگر گردید. بعلاوه، شواهدی در دست است که دلایل از تأثیر حکومت‌های غزنویان و صفویه و افشاریه در امارات هنزو و ناگرمی کند. تأثیر صفویه بخصوص قابل توجه است، زیرا ناگر شاید آخرین نمونه سلطنت شیعه بر طبق اسلوب صفویه بوده است که تاسیس ۱۹۷۴ تداوم یافته است. تأثیر فرهنگی ایران بر امارات هنزو و ناگر در روژگاران اخیرتر نیز آشکار است. لباس رسمی آخرين امیر هنزو خیلی شبیه لباس شاهان قاجاریه است. در دوره آخرين امیر هنزو نیز می‌گوید که در دزبان و ادب فارسی استفاده بوده است. به دیوارهای قصر امیر هنزو در کریم اباد عکس‌هایی از دیدارهای دو شاهبهره زنی و عبدالرضا) آویخته است. نفوذ مستقیم جمهوری اسلامی نیز در این دو وادی چشمگیر است، چنان‌چه که در هر «امام باره» و نشانه و مغازه‌ای عکس‌ی از آیت الله خمینی بر دیوار دیده می‌شود. در ضمن تمامی کتاب‌های تاریخ هنزو تا به آخرين آن، که در سال ۱۹۶۰ نوشته‌اند، به فارسی بوده است.

چستجویه دنبال شانگری‌لاه جیمز هیلتون و آرمان‌شهر معنویت مشرق زمین، این سالیک را در آن سرمایه‌های دور افتاده با چنین پازتایی از فرهنگ ایران رو برو کرد که شاهدی است از افزایش فرهنگ ایران زمین و در عین حال شاهدی از کوناها ایرانیان در روژگاران اخیر برای حفظ نفوذ فرهنگی خود در آسیا.
مجلس بزرگداشت نادر پور

به مناسبت ششمین سال تولد نادر پور و برای بزرگداشت مقام او در داده معاصر فارسی در دانشگاه U.C.L.A. مجلسی به نام "میراث از ایرانیان دانشگاه" در کالیفرنیا برگزار شد که در آن تیمی از از اعضا و صاحبینان درباره نادر پور و شهر ایشان گفت. در نوروز سال گذشته این مجلس به صورت مقامی به سیره و اقدامات این شاعر و هنرمند ایرانی اعجوبه آمیزی و پیشرفت انجامید. احسان بارشاطر

شعر نادر پور

خانمها و آقایان! هموطنان عزیز!
بنده هم مثل همه شما بسیار خوشحال هستم که در بزرگداشت شاعر برجسته معاصر ایران آقای نادر پور شرکت می‌کنم، شاعری که با شعرهای شیوا و خوش آهنگ و بسیار نزج خود کیفیت زندگی ما را روشن بخشیده. حال تازه‌گی چهل سال است که ما از اشعار آقای نادر پور برخورداریم. چهل سال است که ما - اقلاه آن‌ها - که سنگان اجذابه می‌دهد - اشعار ایشان را می‌خوانیم و از اشعار ایشان لذت می‌بریم و زندگی درونی خود را در اشعار ایشان متعکس می‌بینیم.

می‌گویند بهترین نعمت های زندگی را بگیریم است، مثل هوا و آب. در حقیقت باید گفت که شعر حبوب و موسیقی خوب هم از این جمله است. ما یا براگان و یا با پرداختن
ملغ مختصتی می‌توانیم از بتهنسین نفعه‌های موسیقی به‌هم‌بندی بیشتری، می‌توانیم از اشعار حافظ و فردوسی و سعید و نجاس و شعر تعلیصی که نسبت به معاصره‌های لازم بریم.

چرا این شعر این‌گونه نمایانه می‌کند؟ چرا ما هر وقت بخواهیم احساس سر بندیدن کنیمی، هر وقت بخواهیم به دیگران فخر انرژی‌می‌شیم، هر وقت بخواهیم گوییم که ما هم در فرهنگ و تمدن دنیا دستی داشتیم و به،هم بزرگی هم داشته‌ایم، از شعر تعلم و بزرگان انسان می‌باید و باید احترام را به آن آفریند که هم می‌دانیم و شاید هم بده است که شعر از ضروریات آزمایشی مستند. به شعر می‌گوییم که شود زندگی کرد و در حقیقت بسیاری هستند که به شعر نیستند، می‌کنند ولی آیا واقعاً می‌گرددیم خواهیم از آن زندگانی که به شعر نیستند؟ در مورد این سوال، شعر در کل است. شعر ضروری نیست، ولی بشر هم یک خصوصیتی دارد که تنها به خور و خواب، تنها به باوری و نیازهای اولیه اش خرسند نمی‌شود. ما واری خوری و خوراک و مسمک همه ما محتاج یک مقصود بزرگتری هستند. مقصود گسترده‌تری، ویژگی‌های، فراگیرتره‌تری، مقصودی که زندگی درونی ما را رونق و ارزش ببخشد.

اصولاً هیچ یک از هره‌ها زیبا ضروری نیست، ولی در عین حال آن‌چه راکه همه ما به آن می‌گوییم، آن چیزی را که ما به عون‌نامه‌های ولیای تمدن بشری این که برای همان چیزهایی است که ضروری نیست، یا به نظر ضروری نمی‌آید. کمتر اتفاق می‌افتد که از کسی که کاک‌هایی بلند برآورده‌اند یا از کسانی که با حشمت و جاه‌یزستند، از کسانی که زندگی مادی خودشان را به بزگ‌ترین صورتی آراستند یاد کنیم یا از آنها نامی نمی‌باید. گاهی نمی‌شناختیم که این‌ها چه کسانی بوده‌اند. اگر تن چند را در دوره معاصر خودمان بشناسیم از آنها یا از کسانی که به‌روع‌گزار گذشته زیسته‌اند و غذاهای زندگی خورده‌اند خبری نداریم. نام آنها را تاریخ به دست فراموشی می‌دهد است. ولی همه می‌دانیم که هنگام بزرگ ما که غالباً با تنگ‌نیستی زندگی کردند چه کسانی بوده‌اند. اسم به‌زیاد را می‌بینیم، از بزرگ‌ترین یاد می‌کنیم، شرایت یا نویسندگان بزرگ‌اند را نام می‌بینیم.

چرا اینطور است که ما از کسانی که به ظاهر امری ضروری برای زندگی انجام نمی‌دهند یا به همین نمی‌کنیم؟ چرا بر آنها می‌پردازیم؟ شاید یکی از علل این باشد که آن‌طور که به نظر می‌آید و آن‌طور که معرف است شعر و سایر هنرها زیبا غیر ضروری نیستند مگر اینکه منظورها از زندگی یک زندگی بی‌شورو بی‌رونق و محدود
بما شایعه است که بارونی نیازهایی نخستین و مایحتاج به دنباله. ولی امید ما اینست که پس از آنکه نیازهای نخستین خود را بارونی آن مرحله فراتر رفته باشیم و متنهان به دنیا باشیم و به امور دیگری توجه کردیم که زندگی ما اجتناب می‌باشد و احساسات و احساسات دیگری از نشانی و معمایی و محیطی و دسته‌بندی با آن پذیرشی زند. چرا شورای انتخاب نزد ما گرفته است. آیا غیر از این است که شری دریچه‌ای به زندگی نهفته است؟ آیا غیر از این است که شری در حیطه ما را با حیوان زندگی کنیم و به وجود اصلی حیوان بهمگان گردید؟ وقتی که شری خوبی می‌خوانیم با خودمان خلوتی می‌کنیم و به وجود مشترک حیوان بهمگان گردید؛ به احساسات درون‌مان، نگرانی و سوزی‌های باطنی مان، به ونی شیمیایی که زندگی نهایی ما را تشکیل می‌دهد، آن شیمیایی که هر روز و هر دقیقه با ما است، وی بررسی آینده زندگی، بررسی قیود اجتماعی، و بررسی ریای ناگزیری که دامنگیری ماست، هیچوقات آن‌ها نام نمی‌بریم. به همین که می‌رسیم می‌گوییم حالت چطور است؟ جواب هم می‌دهیم که بد نیست. خوب است. سؤال را متقابل می‌کنیم، همین جواب را می‌شنویم. ولی اگر درست دقت کنیم می‌بینیم که قصد سؤال نداریم از آن‌ها که هرگونه کنیم. از عواطف و احساساتی که درون ما می‌جوید، از آنها که گریه‌ها، از آنها که حس‌ها، از حس‌رتیها، از خوشبختی و سوزی‌های نشانی که در درون ماست غالباً نتایجی می‌بریم و نه از دیگران چیزی می‌شوم. زندگی درونی و خصوصی می‌پوشیده است. این شری است که ما را با زندگی واقعی و درونی خودمان آشنا می‌کند، ما را به خودمان برده گرداند، خلوتی می‌کنیم با خودمان برای ما تربیت می‌دهد. مثل ذیل بینن که نوری در نقطه‌های متمرکز سوزان کند شری به نیروی نافذ خیالی نور در تاریک‌خانه‌های خاطر ما می‌اندازد، با نیروی آفرینی هنگام احساسات ما را که گاهی به شکل است و گاهی پراکنده و مهم و گاه برای خود ما هم درست روشن نیست، روشن می‌کنند، درخشان می‌کنند، سوزان می‌کنند. به خود ما آشکار کن که زندگی درونی ما واقعاً چیست. بنابراین بی‌بی‌رود هم نیست اینکه ما شروع را اینبه‌ه به قدرتی تشکیل و به آنها می‌بایست می‌گوییم که اینکه راه آنها را با پیش‌روالا می‌شماریم.

چرا بسا اتفاقی که آمدی که ما به علت حجت با به علت نخوست کاذبی و یا باز به علت آداب و قواعد اجتماعی محبت خود را به کسانی که واقعاً آنها را دوست داریم و اشکاریم کنیم. وقتی زیباتری از برای ما می‌گذارند به حکم خودداری، و ادب فریاد تما را در گلو می‌شکنیم. به پدرمان نامی گویم که واقعاً چقدراً را دوست داریم، به مادرمان نامی.
گوییم، به برداران و خواهران و دوستانمان بروزنمی دهیم. تصور می کنیم که شاید در خداوند می دانند. ولی بعد از نظر از دست می رود چه با سکسته می خوریم که چرا دلم را باز نکرده و نگفته که می‌توانند در زندگی نسبت به آنها مجبور داشته اند. در مورد شعر این حقیقت همبستگی است. من امروز که با خودم فکر می کردم، بیدرم که من شخصاً سال‌هاست که از شعرنادر گوره به تمام معنی لذت بدرادم. در حقیقت، برای شخصی از اینطور است که اگر قرار باشد یک دیوان شعر از شرای معاصر با خودم بردام و هیچ کتاب دیگری بر ندارم و در جزیره‌ای سکنی کنم، اگر دیوان نادر گوره‌ای که چپ شده بود من مسلماً آن دیوان را برمی داشتم و حال که چاب نشیه (و امیدوارم کتاب ایشان تا چهل سال دیگری نه به چپ برود) منتخب ای از شعرنادر گوره را برمی داشتم.

چرا شعرنادر گوره در نظر من بطور کلی مطبوعاتی شعر معاصر ایران است؟ شعری است که بسی از نسما سرویده شده و آب و هوای تازه دارد و شاید یارا ما بی نظیر. ولی اینها هم که شدنی نست هم متعلق به دنیا و دوران دیگری است. اگر بخواهم از شعرهایی که امروز سرویده شده، شعری که جوایزی نیازهای دیروزی اموروزی ما باشد، شعری که خیال‌زنا زه، به زبانی مفهوم و خوش اهنگ در الفاظی خوش تراش و جمله‌هایی شیوا و ریما نشانه باشد انتخاب کنیم، من برای شعرنادر گوره‌ی نیازی به دوستانش معاصر اشعار شعرایی معاصر نیست شناسم. و یک نامه که من با آمری دیگر معاصر پسندید نداسته باشم و از آنها لذت نبرم. بر عكس، ولی هیچکدام از آنها یک نام شناسم که این خصوصیات را با هم مجمع داشته باشد. برخی به شکن و نوآوراند و بقیه نام‌آورند. چند تن تقصی به‌سیار بادی ساختنی اورده‌اند. عده‌ای راه‌گشا بوده‌اند، دو سه تن حماسه‌های مؤثر سرویده‌اند. ولی غالب آنها یکدست نیستند. بعضی‌ها هنوز در راه روشی قرار نگرفته‌اند و هنوز دری بی تجربه‌اند و برخی پیوسته از نگرانی از آنها تهیه‌کننده، ارزون و قافیه گریزانند. هنوز دری برد نفی‌اند. استقلال خیال‌شان به دره‌ای نیست که از وزن مطبوع و نظف خوش آهنگ و قافیهٔ جزا زبان نپید. گفته‌ای در زبان انگلیسی هست که توجه‌اش به مضمون انسنت که یکسایی که به تحویل راه نمی دهد انتقال را اجتناب نابی‌می‌کند.» بعیضی از اشعار ما به تحویل اکتفا نکرده‌اند، انتقال کردن، وزن و قافیه و گاهی دستور زبان و معنی‌را هم کنار گذاشته‌اند و شعرهای گفته‌ی که گرچه بعضی مفهوم است و گاهی هم انسان شرایه‌ای از هنرمندی و شاعری در آنها می‌بینند، ولی مصیر‌ی خود اینکه آخینه‌ای مفید شعررا به زبان اثر خود دور بودنداند. شاید این انتقال در آغاز زمان بود بای این که ما به‌حال از قید...
شعر شهروی که در گمرک متعلق به زمان ما نبود و بخصوص از تصاویر و تعبیرات و تشبیهات بیان و فرسوده آنها فاغ شونم. ولی این، به نظر من، نباید به این معنی باشد که ما جرزینگشکی کاری نکنیم و واکنش که می‌کنیم، جزینگشکی فی نفسه خوب است. اگر خوب است برای اینست که راهی به شعر تازه و نوبده و منظور از شعر نوشناد است که جوانگوشی نیازهای امروزی ما باشد. معنیش این نیست که کسی اهمیت موسیقی را در شعر منکش بسوز و یا یکی از آن فاغ بمانند. موسیقی همیشه در دمام نقطه‌ای با شعرتوم بوته، زیرا نه تنها اثر آن را تقویت می‌کند، بلکه یکی از اجزای اساسی شعر است.

هم‌نظر سرانه شعر نویستن نباید باشد که انسان برای ازدواج و فرهنگ خودش و خالی از میراث و فرهنگی شعر بگوید. جریه در حال زندگی می‌کنیم و روی آینده داریم، قسمتی از حال و آینده می‌گوییم و گوییمها این است. هیچ کس نمی‌تواند از گشته‌اش درون خودش فاغ باشد، بخصوص از گشته‌اش که از امیران‌های هنری و بارون‌اندزه‌ی ادبی است. حسن شعر نادر پور این است که این‌قدر استقلال فکری و هنری داشته که با کمال آشنایی با شعر شرافت متقدم و آثار استادان کهن هیچ‌چنین باید بد و بیندی آن نشده تا شعر او ناتوان شعر قدرتی بشود. شعر نادر پور به نظر من هیجمه تازه بده و هستند در این که پونه خودش را با میراث ادبی ایران و با شعر استادان کهن حفظ کرد. در مجموعه تازه‌ای که به اسم خون و واکنش از نادر پور منتشر شده، به یکی غزل بی‌طرفی برخورد که ایشان تازه‌روهاند و آرژ درست به یاد مانده باشد، این‌طور شروع می‌شد:

مرا عشق تودرپری جوان کرد
دل را در غیری شبانه کرد
به آفاق شیم یک سحر داد
مرا آینده دار آسمان کرد

و بعد در آخران بی‌نتیجه از حافظ نشانه‌اند که برای من تداعی مخصوصی داشته. مدتی پیش بعد از سال تجربه کم حاصل برآمده و لطف دوست صدقی و فاضلی به یکی از خطاطی‌های بسیار خوب تهران، آقا اخوی متوسل شد به عنوان شاهنامه و اسم فردوسی و سایر عبارتی که باید در صفحه‌ای باز جدید انتقادی شاهنامه بیاید – شاهنامه ای که دکتر جلال خالقی برداشت عمیری در تصحیح آن صرف کرده است – و جمله اولی بچه رسیده، بنویسد. وقتی خط به دست می‌رسد بقیدری کلمه‌ی شاهنامه و اسم فردوسی و سایر عبارات را قشگر نشته‌ی بود که من با حال مکنگر این صفحه را جلو چشم گرفته‌ام و تمام کرده‌ام و آن همان لحظه‌ی را برده‌ام که از موسیقی بسیار خوب و
از شعر اعیلی می‌توان یاد کرد. چنان فریقتی این خط شدم که از همان دوست خواهش کردم وسیله شوش تا اخویت بینی از حافظ را برای من بنویسد که من به یاد کارنگاه دام. از تصادف بینی که اول انتخاب کردم همان بینی است که نادر پور در آخر شعرش تضمین کرده:


فراز دانستی

پروپت و غربت

طعام گیس غربت را همه چشیده ایم و همگی می دانیم فضایی آن فقط دوری ازیار و دیر نیست. غربت از هم گستختگی است. تعلیم در زمان است. از ریشه کنده شدن است و درباد کاشته شده. از محبیت متأسوس و ملوف آباه و اجاداتی بریدن است و سرگردان میان نا آن و ناخوسته مانند. غربت گشته را به بد و آینده را به زنجرمی کشش و غربت را حلق آی زمان حال می کند. مطلوب آکنون از گنشته گسته و به آینده پیوند نخورده و صلح ای ناجور بپیکر و آدم و رسم و قوهم دیوانی تسلیم و این از هم گستختگی در مورد ما ایرانیان دو صد و دو شد. از سویی در قرن بیستم میلادی زندگی در مردم ما ایرانیان دو صد و دو شد. از دیگرپس پیوند با قرن جبارده هر مجزه است. و این دو تاریخ هر چند هم گمانند ولی همانت نیستند. شاید جمال نسل‌ها نمونه بازمی‌بینند، به‌معنی مسئول نسل‌ها، به‌معون‌می‌بینند. نسل‌ها نه‌آن‌ها نه‌آدم‌هایم و نه‌ما مادریم، و نه‌ما مادریم. فاصلهٔ میان‌نکن و آن دویش ازافضال مقول دونال است و این جدایی وقتی ازافضال یک سل درمی‌گذرم به مراث‌نمایان ترمیمی، شو و عمق و
گستردگی آی پیدا می‌کند که گاه دردناک است. دختران و پسران ما و مادران و پدران ما هرچند همزمانند و هم زبان، ولی اغلبنه زبان یکدیگر را می‌فهمند و به معنی غیر عصبی و سالم. فاصله میان آنها فقط فاصله چند دهه نیست. شکاف دو جانبدوی متناوت و گاه متعامد است. روایت ناسازگاری دومفهوم از زندگی است. حديث بی‌گاه‌گی است.

با این همه، هجرت به‌راز ما ایرانیان بپیدایی جدید و نااندیشی نیست. زندگی قومی ما شاهد هجرت‌های فردی و گروهی بوده است و شاید بی‌یاده نیست که تقویم‌مان هرسال از طرف فرآیند به‌راز راه را جنی می‌گیرد و از دیدگاه سوابق آرا واقعیت می‌شود که مبدا تاریخ ما آغاز هجرتی است از امامی به مدنی.

بعلوه، فقط مشاجری نیست که احساس غربت می‌کند. بوده‌اند و هستند ایرانیانی که در داخل محدوده جغرافیایی ایران هم احساس غربت کرده‌اند. مثلاً، حافظ، که هرگز جلای وطن نکرد، می‌نویسد:

نماز شام غربی‌سان چون گرده آمیخته به ودای بار و دیار آنجنتان بگریم زار،
به جریح و شمال ایمن شناست کس غرب من، که بجزباد و نیست هرگز غربت در شهر نادر پور هم معنا خاصی پیدا کرده که فقط به مرزها جغرافیایی ارتباط ندارد و همچون رشته‌ای آثار آگاهی او را به مجموعه خون و خاکستری‌بند می‌زند.
گویی این درد درنیاپایی تنین لاهم‌های ضمير‌شاعر نفوذ کرده و اینجا درنیاپای شده است. غربت که پوشیده یا آشکار بر دیده معنی و فلسفی استوار است و ناگزیر به مراتب عمدی و گسترده‌تر از غربت به معنا متفاوت آن است، غربت از نوع خانگی‌ش. غربتی که چنین خوره روح را می‌خورد و جان را می‌کاهد و در ضمن مایه الهام اشعاری بديدة و ممتاز نیز می‌شود.

به شعر «گیاه و سنگ‌نه، آتش» در مجموعه‌ای به همین نام توجه کنید:

با شکوه شوربخی ام،
با سرخش‌خاکی و طبیعت درختی ام،
در کبری خشک غربت زمینیان
از سلسته نجیب آفت‌نامزادام
با سکون سنگ و با تلاش‌های
با شتاب آتش و شکبی آب، زادام
کلمه‌ «غریبت» را همان‌طور که آقای نادرپور هم بارها اشاره کرده‌اند، از عربی و امام ஈ ம و درآغاز اشاره‌ای به هجرت روزانه خورشید از مشرق به غرب، خورشید بر نظر مسافر آسان من آید که غربت به وسط آسان، است و هویش در غربت، سرگردانی که هر سه‌دهم از زادگاه‌ش در درصدش نیست، در پنهانی که خورشید است و شاید درست به حکم ماهیت خورشید وجود در این آواره مطلق بر سقوط آسان برای آنان، نادروز، شناخته شده و ملموس است که در شعر کوتاه و لی پر وسعتی از

نقطه‌تا دایره، شاعر خود خورشید می‌شود:

لحظهایی چند به خورشید نگه کردم
پس از آن
دیده را بستم
زهره کن من
نقطه‌ای گرد و سیاه
جرخ زد، جرخب زد و جرخب زد و دایره شد

مثل سنگی که درآب اندازی
و از دایره‌ها بروزد
و از دایره‌ها بگیرد،
نقطه‌ای گرد و سیاه
جرخ زد، جرخب زد و جرخب زد و دایره شد.

چشم‌ها کردن و خورشید شد.
طبیعی است که یکی از خواص شعر خوب و والای این اثرِ بودن آن است و مشکل بتوان شعر زیبا و پیچیده‌ای از این دست را از دنیای قاب و قابل تَنگی که مفهوم و یک برداشت نکرد. کلمات‌ درهم تنبیده و تماشای رنگی در نتیجه این شعر، به‌عنوان یک محور منظره‌ای که در آب بیفتند، به گمشده‌ترین و پیچیده‌ترین لایه‌های ذهن و یک راه می‌یابند و دیاری دیگر و معما را چنان فراخ می‌کند که شعر سیاه‌پوشی می‌یابد و پذیرای تعبیر‌های گوناگون می‌شود. ولی با این همه در مذاکرات افسونگر و افسامه ای این جدی خط که نقطه‌ای دیگر می‌شود و شاعری خورشید، را می‌خواند یک روز می‌دهد که شاید به حکم به او سرزنشت مشترک و مشابه باشد. زیرا آن‌ها هم به‌نظر بسان انسان در لحظات زیبا، نقطه ورود خود را در بر دارد و غرب و غرب و جادوگانه اش از مریضی یادآور شود، به نویسندگان در حفظ انسان در جهان مادی و تتبع از این سیر است و از دیدگاه و حذف نابایداری هستی و گذشته بی‌امان لحظات: راویی دو هجرت اجباری، یکی در زمان و دیگری در حاکم. یکی از زمان و دیگری از این سیری کودکی. یکی به حکم همه‌ی ناکام دیگری به خاطر توئیلی ناخواسته و به همین‌دلیل، در نمایی، به قول آقای نادر بی‌هنموستاد که درون کودکی را ترک می‌گردد و به مرحله بلع‌یا پا می‌گذارد، همان آدم ابولاشیر است که طعم (گُرم) با «سبب»، را می‌چشد و از این سیری به تضاد کودکی به زمین پرپذیرد بلع راه‌های می‌شود و چنین است که آدمی نیز در این خاک‌گان غرب است و شاعر در این مقام مظهر تمام بشرت است.»

بخشی از شعر زیبا («فاقب و نمای» نمونه‌بازاران احساسی است که از انسان فانی

سلب آرامش و آسایش مو کند و «حصار هستی» اش را پرداز «هویه نبستی»:

و من در آینه، تصویر خویش را دیدم:

حصار هستی ام از هر یک نبستی پُر‌بود

هواره‌ریزی‌ای از برم سر می‌ریخت

و من چربچرخ خواب‌های خراش رزیش خویش

به زیر مایا نسیان پناه می‌برند

و زبان دریچه‌های که از عالیم غربی می‌قلن

ریه به سوی افکهای آشنا داشت

بیان دیارِم آلوده راه می‌برد.
که آفتان در آنان توریاچورودی داشت
و برگ و ساقه گلها به رنگ باران بوده;
پناه می‌برد:
(گیاه و سنجنگ نه، آنتش، ص ۹۰)
و در این برهوت خاکی که بی‌پدید بر باد است و سواری‌های تیزپای خود کامه به
پیش می‌آیند، انسان‌ها—چه زن چه مرد—محکوم به غربت ناگزیر دیگری نیز می‌شوند.
غربنی که آغوش به این شکوه و اشتباق است و لی درنیایی، آوار دیوانه‌ای عشق و دل‌ابختگی
است، غربنی که از هم گستنگی دونیه در آغازی پیش روی است. دویمی ای. که درای
یافتن گمشدگی خویشند و لی، اغلب جستجویان عبید می‌مانند. به اعتقاد نادری‌پور،
همچنان که در اساطیریون نیز آمده—
در آغاز آفرینش هرفرد انسان هم مرد بوده و هم زن، آن‌چه که امروز هرماندویت
همی‌گویند، و این آمیزه‌ای نر و ماده آقی‌تراز آمیخته‌ای است که سربه [hermaphrodite]
طغیان، بردانشند و خواستند خداگانه‌ان مجرب را از جای خودشان غربد بیاورند. خداگانه به
رضو، خداگانه، روى کردن و ازاوا چه جستجو و او هم در دستورداد که ایمان را از
میان به دویمی کنندا نبود یشتان که پیداد کند. از آن پس نر و ماده از هم جدا شند و
به همین سبب است که درهمه روزگاریان مرد با زن جفت خود را می‌جوهدا تا کامل شود.
(از آسم پاک عصران ناپرداز، نام نداشته یکی، دویمی‌پرداز، ره‌آوردا،
شماره ۱۲۲، تبریز و تابستان، ۱۳۴۸، صص ۱۰-۱۲۱).

و بدن‌یان، انسان نیمی از وجود خود را به خشمش خداگانه می‌پایست و به صورت زن و
مرد، سرگشته و تشنه، محکوم به عمری جستجوی یافتن نیمه دیگر خود می‌شود.
جستجویی که اغلب یکی از مانند، زیراب و لباس رانتی کمتر دست می‌دهد. این از هم
گستنگی و جادویی که در بی‌آفرینی از دوسری‌ای از ۱۳۷۷ شماره‌ای شده نادری‌پوری به چشم می
خورد، در شعر «دوپیکر» سخت نیم‌کشان است:
نکار انظف «نیم» را در طالبم بنگر
تا نیک دریابی که من هم نیمی از خویش.
در جستجوی نیمی دیگر
اما، گم آن نیمی خواهد داد برادم.
و اگر شعر نادرپور آمیخته به غربت معنی و فلسفی است، غربت دیگری نیز در کلمات آن موجی می‌زنند. قریبی که شاید بتوان آن را «غربت سیاسی» نامید و ناشی از رده مقولات و روش‌های است که سالها از اعتباری به چون و چرا در کارخانه و ت월یب و حتی تغییر جامعه ی پرخوردارد بودند. مرادی بیشتر مقوله «تعهد ادبی» است که سالها ی دراز با چند فردی‌گی حیرت آوری بر صحن ادب عمارا محسوسی جابانه کرد. نادر پور هزگر بر گرد اندیشه این مراد را فکر و عقل نفکر و احساس خود را به دست «تعهد ادبی» به مفهوم محدود کردان آن نکرد. نه به بسناد عام دل بسته نه پنیرای منجهاه صرفه‌ای سیاسی می‌رود. او همواره می‌دانست که تعهد تحملی دشمن جان ایران بدنی هنری است و پیچیدگی‌ها و عضوی هزارانو واقعیت را نمی‌توان ندای منطق خشک و از پیش ناامنی آن یا آن ابدی‌تازی کرد. زمانی که سیاستی از روش‌فنون ما زیر قلم «تعهد سیاسی-ادبی» می‌شود، نادرپور یک‌بار از زیربار این ضوابط دست و یا گیاره‌ای کرد و به اشعار تنوع ناشناخته و سقایی های مختلف به‌خشم. اپوزیسه از دیدگاه مستقل خود به جهان تک‌رسید و به سربانسان به سوی انسان تردد دل بست، و به تعهد ادبی عمق و معنایی دیگری داد. شعربرای نادرپور تفننی از هرس نبود که درخشنده این یا آن درآید و وسیله نگاری حکم مشی سیاسی خاصی شود. نازی، بوده عمیق. حاچی بوده معنی و فلسفي. نه که به از درون دلش چون آتش زبانه می‌کشد و شعله وریشود. به گفته خود او:

تعهد شاعر در روزگار ما بازاری گرم دارد و منظور آن، توجه و یا موضوع گیری شعرنیبت به مسئولیت سیاسی و اجتماعی است. اگر منظر از تعهد، پرداختن به مسئولیت بودگذار سیاسی و حواشی روزانه اجتماعی باشد، ناجابرآ سیاست شماره که در هم شکستن دیوارهای زمان و دست بافتند به جا ماندگی است، مغربی دارد. اما اگر خستگی از تعهد، توجه به مباحث تاریخی و فضایی اساسی انسان است، به اعتقاد من، شاعر اصل فارسی هیچ‌یک متعهد بوده است و خواهد بود.

(گیاه و سنگ نه، آتش، مقدمه)

و هرچند اکثر اشعار نادرپور مایه و ملاط خود راز جنبه‌های زندگی روزمره شاعر
گرفته‌اند، و لی در حقیقت با آفرینش تجربه صادقانه و درونی یک دوره تاریخی اند، از منظوری بی‌پای. تبار نامه فکری و احساسی یک نسل اند نه یک فرد، نسلی که رخداده‌ای تاریخ مسیر زندگی را با پای اعضا کرد. عصری که شاید تنها قاطعیت و عدم قاطعیت بود و به علت آشفتگی و درهم ریختگی بین بانیان عده‌ای را سرخوردند و گروهی دیگری به ناحیه سردی ماندند. شعر «نامه ای به نصیر رحمانی» مصداق بارز این احساس در بدری و کلافگی است.

ما نان به نزد خون جگر خوریدیم
زیرا که نزد روزناده‌اندیم
شعر از شور روه به شعر آورد
ما فهم این مخن تنوان‌اندیم.
ما خفگان بخیه‌دوشین
امروز را ندیده رها کردیم
در انتظار دیدن فردا می‌خندیم.
در هوا چاره بر دل ما بسته می‌ست:
مصداق «رانه از همه سو» ما می‌ایم

(صبع دروغین، ص 89)

و چنین است که با وجود اختلاف‌آراء و تکامل گام‌های حیرت آورشماره‌ای نادر پون، میان اولین مجموعه اشعار و آخرین آنها همه یا نوعی احساسی غربت وجود دارد. قلب این اشعار کاملاً از درد «از همه سو راندگی» است. شعری است انتهای آن
اندود و اضطراب و سرگردانی؛ شعر نسلی است شاهد درهم شکستن و فروبختن بسیاری
از مرزها و معیارها در میدان اختلافات و معنویات؛ شعر نسلی درهم‌دمند و روزگاری
پراشوب. شعر شاعری آواره و غربی، بی سبب نیست که در آثار نادر پورپرومته نماد

(سامبر) شاعری می‌شود.

من مگر آن دزد آنمش که سرانجام
خشم خداونان مرا به شله خود سوخت
پسر این صخره شکسته نقیب
چار ستونم به چار میخی با دوخت.

بر دل من آرزوی مرگ حرام است
پرتمه، بنا به روایت اساطیری، نشان‌دهنده بود که به‌جای تسلیم دربرابر خداوند سرنشین بزرگ را در دارگون کرد. او خوش شهیریار از ابتدای زرتشتی و خودسرانه برخاست را از خداوند رود و نتیجه‌ی آمدن کرد. کیفیت‌های مبارز و مهرورزی به انسان‌نگری و غربت بی‌پایان شد. او این تناها آسیابان بدون از‌افشام‌های تجربه‌ی شدید این دیدن کرده و بخش‌شاندن خرد و دانش به فرمان خداوند با زنجبیل صخره‌ای از آدم‌یان به بند کشیده شد و پیموده‌ی بی‌پایان به‌ایام پایان‌نامه و کارکنانی آزمایند برخوان داشته به بزم‌نشین و از چگرگ تغذیه‌کننده؛ چگرگی که به‌اراده‌ی خداوند عمر جاودانه‌ی یافته‌ای جاودانه‌ی طعمه کرکسان شود. ولی پروتومه، یگ درود نتیجه‌ی دیدن کرده، دربرابر خداوندان قدست‌ماد با عصیان‌های خود را به‌دوش کشید و هرگز بحتر نشد. او نه تسلیم استدلال‌های خداوندان شده از نتیجه‌ی این‌ها را از بین‌دهانی هر سی. دانایی بود که زبونی و یازد را نپذیرفت و به مبارزه با غربت برخاست، همچنان که نادرپور شریف را وسیله‌ی رهایی از غربت کرد، غربتی به وسعت شمعو به عمق زندگی‌گی، غربتی که ریشه‌ی دیدن دارد و مهاجرت تنهای بی‌می‌جدیدبی‌ای بی‌انفبوده است. شاید با علت همین آسان‌چهره‌ی کرکسان با غربت است که نادرپور دررهرجه‌ت هب‌تنها عقیده‌نامناد و دل و‌قلیم به یاوس و سکوت تصمیم‌گیری به‌بعضی از آن‌ها رهروترین آثاره‌ی را نیز سرود و به‌پیدا کوشید و همین که در راه اعتیال‌های خون‌جو داردگر نگاه از ره راندیش‌های نادرپوره‌ی دیگری برداشت که هرچند غربت در آغوش‌های سود و غربت بی‌داننادو به‌خود کوشید از راه‌های گشود و غربنیش در غرب، ولی خورشید را در‌نشانی غربی نیست، همچنان‌که سحر نادرپور را نکند. و‌مگر آتش‌ی که پرولم‌ه رود و ارمنیان آسیابان خراسان‌کرده آتاقاب نیمب‌بودن، همچنان‌که شعر
خوب و ولا جام جهان نما؟ آیا پروومه بر سینه کوه و در حلقة زنجیر برگرفت محروم
چه نشانه‌ی همانان‌که نادر بورزمان از هم گستسه غربت را به هم پیوند زد و به نامش و
به آثارش آب حیات نوشاند؟ برترینه آیا راز جاودانگی جز اینست؟
ظرف جدید

اگر به یک مسلمان ایرانی بگویید: می‌دی‌نم! آب دخالت را بگیر. مقفس! چرا که گوشت را پاک کن. دشمن معاویه با ساق جورابت را بالا بکش. کار به این اختصار برای این بچاره مشغول و مصیبت برگی است!

اما اگر بگویی: آقا سید! پیغمبر شو جناب شیخ! ادعای امامت کن. حضور حجت الاسلام! نایب امام باشد. فرآ مخودمی! چشما را به حالت بی‌پشت به تو واران می‌بندید، چه‌گونه را حالت حزن می‌دهد، صدایش ضعیف می‌شود، و بالاخو سیاهش را سپری نشانتی؟ محجوین ۳، مناقضین، و ناقضین ؛ عصر می‌سازد. عنی تمام ذرات وجود آقا برای نزول و حیات الهام حاضر می‌گردد. منتها در رویه‌ای اول صدایی مثل قلب نیلان ۵، طنین تخلیه ۵ به گوش آقا وسیده بعد از نزدیک روز جمع‌مره در کمال ملکوتیش به چشم سرمی بیند.

عجب است. با این که امروز مزایای دین حنیف اسلام بر هرده دنیا مثل آتوب روشین شده: با اینکه آنهمه آبای محاکمه و اخبار ظاهر در امر خاتمیت؟ و انتقاد و حیت بعد از حضرت رسول پناهی (ص) وارد گردیده و اینکه اعتقاد به تمام این مراتب از ضروریات دین ماست؛ بازتمام این پیامبران دروغی، امامان جعفر و ولایتی کاذب همه دنیا را می‌گذاردند و در همین یک قطعه خاک کوچک که مرکز دین می‌باشد اسلام است نزول اجلال می‌فرامیشد.

* برگرفته از مقالات دهمدای، جلد دوم، جان دوم، ۱۳۵۸، به کوشش محمد دیبسبیکی.
یک نقطه اولیه، یک جمال قلیمی، یک صبح ازلی، یک نیاز تظاهرات الله و یک
رکّن رابع 12 در همچگونی یک از بهشت‌های ایرانیان و در هنگ یک از به‌دش امپراکی از آن
قانوئن و به حکم عمومی معارفه، قدرت ابرازیکی از این لئالالامی را ندارد و آگر هزار
دفه جیربیل برای اظهار عصبانیت امر صوریج بیایند از روی ناچاری جواب صریح
می‌گوید. اما، ماشاه الله خاک پربرکت ایران! در هر ساعت یک پیغمبر تازه، یک امام
نیو، بلهکه نعود بالله، یک حداد جدید تولید می‌نماید و عجب تر آنکه [کار] هم برودی
پیدا می‌روید، و هم معرکه به گرمی شود.
علت چیست؟
علت تحریک خیالات مدعیان هرچه باشد، علت قول عامه و هدایالی خلق ایران دو امر
بهترین است: یکی جهل؛ و دیگری عادت به تبعید 12.
در مدت هزار و سیصد سال با آن‌هم‌آیت بیانات، با آن‌هم‌آیت امر صوریج و با آن‌هم‌آیت
هندیه (النینی، یک‌آمین فیلاخ) 16 چنان را به عنوان و قبول کورکورانه اصول و فروع
مذهب خدایان مجروح کرده و چنان راه غور و تأمل و توسعه افکار را به روی ما سم
نموده، که امر از دنیا و غیب حکمت اختیاری ایران یک طبله، یک عالم، و یک قومی
نیست که دوام اقلا، یک ساعت بدون برده‌نشت چماق تکنریک که آخرین و سمبل غلبه بر
خصم است، با یک کشیش عیسی، با یک خانم به‌هیده و با یک حشیشی مدعی
قطبیت 12، اقلا یک ساعت منظم و موافق اصول منطق صحبت کند. اطفال ما از تام اصول مقطعه اسلامی فقط به حفظ یک شعر مغلق «نه مرکب بود و
جسم و به جهور نه عرض، الیخ» 17 اکتفا می‌کند که در سن هشتاد سالگی هنوز از اهداف
کشف اغلاب 18 هر چهار نیک شعر برنه‌داد.
طلاب و علمانیای ما به خواندن یک شرح باب چهارده عشر 19 که وحدانیت را به سروده
توحید 20 ثابت می‌کند قناعت می‌نمایند. و آخر عدنیت نکرده یک نفر هم از تحقیقات
ایبویین 21 دست کشیده و بر خلاف معنی مجلوی که به حکمت اشتر زبانه (الحكمه ضاله
گُل هم‌هن) 22 می‌بندند به خواندن حکمت و کلام جوارت نمایند آنتوق پیچاره تازه در
یک منقلاب وهم و ورثه خرافات می‌افتد که جزاعانت و عفوانی به‌راز رهایی او
چاره دیگر نیست.
حکمت و کلام ما معجزه است موجب از خیالات پنگه‌های هند، افکار
بته‌سخته بی‌پن‌هان، اوهم کاهن‌های 23 کله‌های، 24 و تخلیات رُهْبَانِی 25 به‌هیده. باشواوان
پرستین‌گان گُنگی 26، علمای عابدین لاما، 27 و روحانی عناصر پرستین‌هند هرهم اقلاً
یک یا دو کتاب مختصر و مفصل در فلسفه مذهب باتل خود نوشته در میان ملت و اقت قوی انتشار می‌دهد اما در هزار و سیصد سال شهوت ریاست، لذت اصابت نیز عالی، و حرص قوی سلطان، به علمای ما فرصت نداد که فلسفه اسلامی را از این مزخرات جدای کرده و یک رساله مختصر مشتمل بر حكمت طریقه حقه خودمان به زبان علوم نوشته منتشر کنند.

ملت ما بقیدری از اسلام پرست و غیرت دیانتی همین آقایان امروراز معنی و حقیقت اسلام دورمانانه‌اند که کمال به گیری و نهایت به عرض‌گشته اگری بهبدیه در دو ک‌رواه مذهب خود نیسفندند، امریکا به دعای مذهبی به هر ده خواست ما نفرستند، و هر کیه عنوانی در نظر گرفته ایران در صدد اختراق مذهب جدیدی برناست. که هفة نیست هک یک کاتالگ ۲۰ ادیت ۳۰ کتابخانه فارغ که روزنامه خلی پست امریکا، اعلام جدیدن کتاب در دید اسلام به تازگی ندهد. یک نفر از علمای ما نیست که نه برای ابطال مذهب غیر حقه بلکه اقلاً برای دفاع از مذهب حقیقی اسلام یک رساله دو ورچی چاپ کند.

بله! این انتان اولیای امر؛ این اینان ورثه انبیاء ۲۳؛ و ایناند جانشینان ائمه دین و ایناند اشخاصی که هنزه‌های من خواهنده این نفوس و دعای ۲۵ و احوال و ناموس ما باشد. برای اثبت همه این مراتب دلیلی واضح کرده‌اند مکتب نیست که از رشته رسمیده و هر مسلمان صاحب غریبت را دوجار حیرت می‌کند:

سید جلالی و کیلی، معروف به شهرآشوب، چندی قبل در شیخ بهایی خلافت در حسین حکومت بود ول و اطاقش با قراره به انگیزه ملی رشت آمد و خلاصی او را خواستاری رد. ولکن در انجمن برای رحم به اطاق صغری از حکومت خواست و پس از این تصمیم به مکاتبه خوده رسیده مرتحلاً کردند. سید استندا کرد حالا که انجمن ملی مرا از حضیر رهایی داده باید در تمام عمر در خدمت همین انجمن باشم. چک هم اجاهی داده، سید مدتنی مشغول خدمات انجمن رشت بود. تا اینکه

در لشت نشای ۳۰ جناب امین الدل را با وابسته و فرائیکت به شورش و هیجان مجبر شدند. از اطراف تسلطی برای سد جلوی نظمی به انجمن رشت شد و جناب حاجی میرزا محمد رضا که طرف اطمنان انجمن اند و پیوست به عامل دانست به رفع غایبه تأمیر شدند. و سید جلال و کیلی می‌زدند تری همراه بردن. پس از اینکه اند کردن و صورتی به کارهای آنجا دادن حاجی میرزا محمد رضا به رشت مراجعه کردن و سید جلال براهی اینکه از امین‌ست آنجا کامل‌ملتی شود درشت نشا ماند که بعد از چند روز مراجعت
کند.

همین‌که حاجی میرزا محمد رضا مراجعت کردن سید شهرآشوب خوایی‌می بینند که امام علیه السلام فرموده‌اند: «نوایب من هستی، و درمان هفت سال که هموارا زیست‌من باقی است از جانب من ریسی و پیشوا امی. قول تو قبول می‌کرده‌ام." از است.»

کافذ خیلی مفصل است یکی خلاصه مطالب این است که سید درماند چند روز دوادو هزار مرید و معبد پیدا کرده و مالیات هفت سال را هم به اهلی آنجا بخشیده و وعده داده است که عقیده خود حضرت ظهوری کند و آنوقت دیگر هرچه فرمودند همان طور رفتار خواهید کرد. چندین دفعه از انجمن ریست کاغذه‌ای ساخت به شهرآشوب نوشته‌اند در جواب گفته‌ای این کاغذه‌ای معنی‌دارند و به اطمنان هم‌مانده ۳۰ دلگرم است و هر دفعه هم امیر کردی است که پنجم تومان به حامل رفعه به‌هند و عجب آن‌هی به محض می‌خواند و پی‌بردی‌گر در اطاعت امر آقا مساقبین بزرگنده. (انتهایی)

بلی؛ این است حال یک ملت بدبخت که از حقیقت‌های خود بی‌خبری و به اطاعت تعبیدت و کورکارانه مجبور است و این است عاقبت امکان که علمای آن جزین پرستی و حکب ریاست مقصدی دارند!

۵ مقاله با عنوان «ظهور جدید» مندرج در شماره ۴ صورت‌افقل، پنجشنبه ۸ جمادی‌الاولی ۱۳۲۵ هجری فرمی، بهمن ۱۳۷۲ هجری ۲۰ روز ۱۳۷۷ میلادی.

۱. مخدومی (مخدوم = وزیری، علی‌اکرم، پزشک و پزشکی)،

۲. شیعه، مرتضی.

۳. محبوبین، جمع محبوب، آن‌ها در هر است. آن‌ها که از درک حقایق بارزانشان

۴. ناجفی، جمع ناجفی، پیامک فکری.

۵. یکی، جمع یکی، پیامک کرمان.

۶. حجتی، جمع حجتی، پیامک مورچه.

۷. داریوشی، جمع داریوشی، پیامک مورچه.

۸. حسینی، جمع حسینی، پیامک مورچه.

۹. خانمی، جمع خانمی، پیامک مورچه.

۱۰. یکی، جمع یکی، پیامک مورچه.

۱۱. داریوشی، جمع داریوشی، پیامک داریوشی.

۱۲. حسینی، جمع حسینی، پیامک داریوشی.

۱۳. خانمی، جمع خانمی، پیامک داریوشی.

۱۴. مهیا، جمع مهیا، پیامک داریوشی.

۱۵. داریوشی، جمع داریوشی، پیامک داریوشی.

۱۶. حسینی، جمع حسینی، پیامک داریوشی.

۱۷. خانمی، جمع خانمی، پیامک داریوشی.

۱۸. داریوشی، جمع داریوشی، پیامک داریوشی.

۱۹. حسینی، جمع حسینی، پیامک داریوشی.

۲۰. خانمی، جمع خانمی، پیامک داریوشی.
18 - اغلاق، پچیدگی، دشواری، مغلق، پچیده و مشکل.
19 - شرح باب حادثه عشر، شرحی است با نام "التطوف لیم العشیر فی شرح باب حادثه عشر" از فاعل مقداد بر
کتاب باب حادثه عشر علماً حنیفی.

20 - سورة توحید، سورة الخلاص، سورة 112 قرآن کریم.
21 - ابوحجلیه، عثمان بن ثابت (۶۸۰ تا ۱۳۸ هـ) موسم فرحة حسینی از مذاهب اربعة اهل سنت و جماعت.
22 - بیان: حکمت و دانش گمشده هر ماه از همیشه است.
23 - کاهن، پیشگو.
24 - کلمه، دوتنی قدم در سرزمین بین النبیین کنوت.
25 - زهابین، جمع رهبان، راهبان. زاهدان ترسا، مبالغه کندگان در اعراض ازدیا.
26 - گچیک، رودی در هند که نزد هندو مقدس است.
27 - لاما، روحاوی سرزمین تبت.
28 - فعل، جمع نُقل، توسِمًا کشف خاص روحاوی اسلام، نعلین.
29 - کاتالوگ، چک اینچون، رشید، صورتی، ریز، معاشق.
30 - اذنی، ناجیز زین، پست تبری.
31 - اشاره است به حديث "الطالب ورث الابن" دانشمندان وارزان و ارث برای پامبراند.
32 - حق، جمع دم، خونیا.
33 - لشت نش، ازدواج نابیناه، مرکز آن شهر نور است.
34 - حمایه، نافذانان.

باید داشت: در اشاره به آیه قرآنی "والذین بیهادعون فی تُناء الیغ" در این مقاله گویا لغزشی رخ داده و مقصود اشاره به آیه
"والذین جاهد و فاتحاً انها به شعله" (سورة عکبوت، آیه ۲۹) است. آیه ۵۴ از سورة ۵ (مانده) که آنای محمد دین
سیاستی و بی‌پایی مقالات بی‌پایی، در حاشیه به آن اشاره کرد و اینست: "فوضی تاثرِ الله پیغمبران... بیهادهون و سبب
الله"و گذار مقصود عمان آیه باشد، در ضمن آن هم در حاشیه اشتباهی رخ داده است. آیه سورة عکبوت به معنای
"آن‌ان را که در راه ما بیهاده‌ندینه به راه خود هدایت می‌کنند..."و آیه سورة مانده به معنای "خدا قوی می‌رود برکه اکنون
کم... در راه خدا، جهاد کند..." است. - ایران‌نامه.
نقد و بررسی کتاب

حورا باروی

تأملی در «طوبا و معنای شب»
نوشته شهرنوش پارسی پور

بس پردا گفتم

درخت طوبی چه چیز است و کجا باشند؟

گفت:

طوبی درختی است عظیم، هر کس که بهشتی

بود چون به پیشت رود آن درخت در بهشت بیند.

گفت:

آن را هیچ میوه بود؟

گفت:

هر میوه‌ای که توده گیاه بینی در آن درخت باشد.

سرودی، عقل سخ

طوبا که «درختی است در بهشت و شاخه هایش در خانه حضرت پیغمبر» و تمام
خانه‌ها» نام زنی است که در کتاب نازیه شهرنوش پارسی پور در دو دریافت راز ظلمت و
معنای شب است. قصه‌دنیش زندگی یک زن است با همین نزیب و یپچیده‌گی های
آن که آغاز شالی در دو مروجیت است و روز و روز یا اینهای بیکر مردم آن
روزگاری‌ها با فرهنگ و چیزهایی که فنزگی ها می‌آوردند و پاییز شالی در پیش از
انقلاب اسلامی، سالیاپی که گاه گاه صدای تیره سکوت سنگین خیابان‌ها را درهم
می شکند. طوبای در این عمر دراز مثل نخی که از دانه‌های تسبیح رد می شود، از لیمان سالیا و سالیا می گذرد، آینه دار زیر و بالا شدن خانه و زندگی می شود و استحوان ترکاندن شر و دیارش. طوبا و معنی شب کتابی شفقت و درخور تأمل است. آمیزهای است سازگار از خیال و واقعیت، زمان و یی زمانی؛ جریت و کلیت، این سو و آن سوی هستی. در باره آن سخن بسیاری تو ای گفت. زبان و شیوه نگارش آن؛ و جوهر همسانی و ناهمسانی آن با نوشته‌های نویسندگان دیگر، مثلاً، کابریل گارسیا مارکز، نیکوس کازانتزیکس و از همه آشکارتر، صادق هداهت؛ بازتاب روی داده‌های سیاسی و اجتماعی در کتاب، دست کم همه واقعه بزرگ تاریخی‌انقلاب مشروطه‌ای، اشغال ایران به وسیله منافقین در شش سال بیست، و هم‌آنچه به انقلاب اسلامی انجامید - و زمینه‌های بسیار دیگر که گفتگو درباره آن‌ها جزیی نگاری می‌شود. این نوشته تأمیل است در ساخت کتاب و بافت زنگ‌هایی و در هم تبدیل که شخصیت‌های کتاب را به هم پیوند می‌دهد.

طوبا و معنی شب در هستی این جهانی شخصیت‌های اصلی کتاب متوقف نمی‌شود، بلکه کریتی برخاسته از وحدت و در جستجوی وحدت را بازی می‌گردد. آدم‌های کتاب هم این جهانی معتقد هستند هم‌آن جهانی. در نمونه جزئی خود طولی دارند و غربی، آغازی و پایانی و معنی در زمان و مکانی مشخص. اما در گذر از این لایه‌های درهم پچیده به یک اصل کلی می‌رسیم؛ به پیوندی آغازین و به صورت‌های مثالین داستانی این چنین نام‌داری به درهم تبدیل را نمی توان به رویدادهای پراکنده و پیوند فرا کاست. اما برای یک زمان در میان حجم‌های فروآفته‌های شخصیت‌ها راهی جزع‌عبور از سنگ‌لاخ صورت‌های نمودیانشان در کتاب نیست. وابستگی در گذاشتن زندگی این جهانی آنها در کمیانشان نشست تا چهارهند و راز خود را بنمایند. راه خواندگان طوبا و معنا شب راه خود طوبا در سیر و سلوک است.

پدر طوبا، حاجی ادبی، «فخر عالم به‌شیرت بود» که اعتقاد داشت «آسمان شور زمین است». او، «بانوی خفته‌زمین، این بانوی یا پاکیزه و آرام و ساکن را دوست می‌داشت، در روحانی چراغ‌های و سلی فراریان و گرسنگی و گرانی از حیات زنده و اندیشید که آغر بسیار فقط یک آن به شن را چنان به‌گذنده که تمام زمین را دربر گرفته، و عاشقانه براوی سلطان، مرم آرام می‌شهید و هیچگاه تحت‌نظر خواهد شد.» حاحیک ادبی دختر را، طوبا خانم را، زیر ناودان طلاه خانه دعا کرد و بود تا عملش به درازی عمر نهج باشد و طوبا عمری دراز کرد. پی روز حاحیک ادبی تصمیم گرفت هم‌هنا آنچه را
به طوبای، "با آن گیسوان طلازی، و با آن هوش و پرتشهای شگفتی
بساموزد از قرآن شروع کرده و همراه با آن الفباء و در جوارش گلستان خوانند. طوبای آموزنکت که گلستانان یک جزیره کوچک دره دنیاست که مردمش مثل اویحی موهای طلازی انگلی و بی‌بی از آن به ملام می‌رسند. اروتسیان هم بومی دادند. اما اهل پروس را خداوند خوش‌آفرین بود، فرانتوی یا نه بومی دادند و به پنومه دادند و
"مریم عذرا... که حکی بارداریش در بیکاری محسوس رخ می‌داد... عین زمین، همسر آسمان، نمی‌نواهی کن. زنان مقدس است." طوبای که هنگامی با گوغای مشروطه می‌باشد، وقتی در درون‌زدگی سالگی پدرش مرد، خنایندن را برای همیشه فراموش کرد و در آزیزوی "میسیح زاییدن" ساعتی دارد به پشت می‌خوابید و منتظر ماند که تا فرشتگه خداوند براو آهارش نشود و نطفه‌ای را در دل شش بانشانه.

طوبای در چهاردگاه سالگی با حاجی محمود، پسر عمیشی، که پس از مرگ حاجی ادب خانواده او را اداره می‌کرد و "برای بسته همان مرد" می‌خواست با مادر غربا ازدواج کند، عروسی کرد. در این سالها باران نمی‌بارد و در برخی از خانه‌های طوبای خبطی و بی‌بی بیداد می‌کرد. یک روز که طوبای، خواب زد، جسد پسر بچه شش ساله ای را که تا دوره‌ساعت پیش "روی زمین نشسته بود و شعر مثل آهنگ می‌ساعت به جلو و عقب می‌رفت و هربار بآهنگ به‌کنوانشی می‌گفت: گمشده، گمشته" به گورستان رسید، آقای خیابانی را دید که گویی "حضوری یکسره تنبیده از نور که بی‌خورشید که به زمین گرمای روشان‌نامیی می‌داد" و عاشق و جوق "نورواره" او شد. همان‌روز بود که
"اندیشید نیشکی در عصر و زوجش آرام آرام رنگ می‌بازد و گفت: بنزگش شام.

طوبای شهر و دنیا با هم پزگ شدند. طوبای از احیاء محمود طلاق گرفت و به خاطر موهای اپیسریش که "عين سماوری زنجی بود" و علم و کمالش که "ازبیند حاجی ادب به ارث برد بود"، با شاهزاده فریدون میرزا که "یک جفت چشم عسلی زیبا در قلب صورتی کامل مردانه و جذاب داشت"، عروسی کرد و صاحب سه دختر و یک پسر شد و سال‌ها را به ناز و نعمت گذاراند وی بی‌بی گرفت که تاریک‌بردنت، رو بیداد شگفت زندگی طوبا در این سالها دیدار شاهزاده گیل، "شگفت انجیزه‌ترین موجود نباید، بود که "گریزی غیب می‌خوانند"، در همه جای حضور داشت، به هر زبانی سخن می‌گفت و عرصه نه عمریک آمیزد که انژتاره‌ها بود. شاهزاده گیل زنی داشت "نیلی" نام، همان "لیلی" داستانی که مردان جر روی اولیومی دیدند و درچشم عاشقان بی‌شمارش جلوه‌های همه جان بود. اما شاهزاده گیل "دربیک ازده کوره‌های شهر
وقتی فریدون میرزا با محمد علیشاه به روسیه گرفت، با وقیه دوباره خشمگالی شد و آسانی از باریک دنیا کرد، طوبای دوباره به زیرزمین خانه و دارایی قالی پناه برده. در همه سالا بود که در بلاد فریگ هم جنگ بین الملك آغاز شده بود. شاهزاده که از روسیه برگشت "رُبیا و یلیلم امرتار پروس را در ازده طوبای نشانی و طوبای پاور کرد که با ویلیم بارزان خواهد آمد.". با خاک در همه سالا بود که با شلوغی آذر پیاپیان پای آدم‌نیایی که طوبای هرمز دنیایی بود به خانه او بازشود و طوبها آنها آموخت که به موجودات جدیدی به نام "بلشوبیک" ها فرست بده و درپی این آخرين رکمن هر دونامپیشانی را به مهرچسبانه و ازخدا به خواهد که شرحنامه بلشوبیک را ازسر مرم مک کند و یلیلم را برسانند تا بارزان ببارد و سفرها رونق بگیرد. روزی که طوبا شند آقای خیابانی با بلشوبیک ها، همان بلشوبیک هایی که "زنها را قسمت می کردند"، سر و سر دارد همینه پایگاه‌هایی روی‌جسته را ازدست داد و فهمید که اگر گرد زیرآتیک حضرت گداویشی‌ها نرود، حالت پشت دورقاپی نشست، و به کارهشت ونه زندگی رسیدن را نخواهد داشت. در کرامانیا، خسته و بیمارت زده، ازدهان آتا چندی که "هنوز جوان است و باید راه درازی پیماید تا در حضور حضرت حقنه صدا به نهضته در به نهچچیز دیگر را دریافت ندارد".

وقتی که شاهزاده در آذر پیاپیان دوباره زن گرفت و "خانه در امکان کست‌اند هر ور رفت"، میرزا ایزبودر خواهر کم حواسس و دو را به‌جهت هاشق... ستاره سیزده چهرده ساله و اساساً هشت هر ساله... دو اطار بالای اخانه طوبا را گرفتند و آنجا ماند کند. سحرگاه شیا که طوبا تصمیم گرفت طلاق بگیرد و تنها زندگی کند، در کورسی نوری درپایه آشخانه، و در حقیقی گریه ای تلخ. میرزا ایزبودر را بازنشسته که یک پایش سر طخ می‌آورد اینجا مشهور سیزادویپور می‌زد. "آیستمن بود خانم، من چه خاکی بسیم می‌کردم... بلشوبیک‌ها..." طوبا در روشاوانی سحری که تازه آغازینه بود تصمیم گرفت این جسد بیک و باکیزه را به درختی اثر خانه بهبار کرد و در خانه را برای همیشه به روی باغبان و بنا و میرابی به‌نود و باور کرد که با روح دختر بچه در زیر درخت انتار ایزان در رقص کرد که است. روابی بای دست مصیب زاییده طویلی در آیستمنی دختر مدره تحقق پیدا می‌کرد. دختر آن‌ها می‌کرد که در حیاط راه می‌رود، شکمش بالا می‌آید، سالشما می‌گذرد و نمی‌زاید. بخشی از حیط خانه طوبا حرمی ستاره و شکمش برگشته شده بود.
در همین سال‌ها احمد شاه به فرزنگی وقت و دیگر برگشت. رضا خان سردار سی به سلطنت رسید، خیابان‌ها اسفتالش شده، زیستگاه کشف حجاب درگرفت، دو دختربزرگ طویلی - منظر السلطان و اقدام الملک - عروسی کردن و پشت سر آن‌ها حبیب الله میرزا و مونس، پسر و دختر کوچک طویل. طویل با احساس تنه ماند و خانه شد حرم ساره و طویل متوالی این حرم. وقیت پشت داراقلی می‌نشست ساره‌ها می آمد و طویلی هرچه را که بر دل و ذهنی می‌گذشت از او می‌پرسید. «می‌خواهم بچه منظور السلطنه دختر است یا پسر؟» دختر. همین طور همی شد. رازی در چه عده وجود داشت. دختر باروری در زیر خاک بود که می‌توانست روی آزر علیفی دوباره جوانه بزند.

دو سال بعد می‌توانست روی آزر علیفی دوباره جوانه بزند و او سایر مونس «ملت مورچه‌های رز روی بدن احساسی راه می‌رفت.» خیلی زود، دور از این‌همه و طویلی با هم عروسی کردن تشبد سی و سی و سی و سی سال اساسی را گرفته. طویلی از شیطنت خبر بخشی کرد بودن اساسی چنان ضربهای دیگر که سرگچه گرفت.

رضاشاه که از ایران وقت اساسی هم آزاد شد. همان‌شب بود که طویلی مونس را از اطاق بیرون کرد، راست در چشمان اساسی بگیریست، دستش را به طرف درخت یکنار گرفت و گفت: «خواه‌هار آن‌گیست، ستاره» و دیده که روح اساسی درنش قوز کرد و همیشه همان‌طور ماند.

تعم سال‌ها پر آفت و خیز دهه بیست را طویلی در حانه‌ای که دربارهاش در حال پوسیدن بود گذشته. در همین سال‌ها سرود کل مردم پناه سال‌های - با سه تا پچه ریز و درشت - در خانه‌ها طویلی بیش شد. پچ‌ها خیلی زود گیاه خودشان را بامز کردند. میوه شد دختر مونس و اساسی، و کریم هم مونس طویلی، با طویلی آرزو کرد که مثل آقای خیابانی از آب درب‌یا سی و با طویلی نامز خواند. اما کمال، برادر بزرگتر، رام شنیدی نبود و حتی «در خلوت به صورت خوره و برادرش نفر کره بود که می‌خواهد نورگیر این خانم و آقا بشود.»

سال‌ها تن به تن و تن گذشتند. طویلی و شهروندی نباید هم و زمانی دور ازهم پوست اندیختند. کمال در راه بود که کسی از آن سر دنی نکه بود، وقتی می‌رفت هم از خانه رفت، طویلی ماهرا در حیاط راه رفت و به خانه‌ای نریخت. شاید اگر خانه‌ها را تعمیر کرده بود بچه‌ها از خانه‌ها می‌رفتند، اما با حساب ساره‌جویی می‌کرد، چه کسی که بکه؟ کیک شب، تست‌تان که ستاره بسیار روزنوند و شب‌ها درگیری درخت‌انقیریمک می‌زد و آسان مخلس سباه‌نر را می‌مانست، از خیابان صداهای چند تیرآمد. کمی بعد در خانه‌ها را کو، بی‌بند. می‌بود با شکم
نقد و بررسی کتاب

بیانده و تفنگی در دست. بنون آن‌که صداهای از دهانی‌های برای اجرای مدر و اسماعل گفت «باید همین جایی که سی‌چهل سال پیش، بیشتر را پیشند که مردم را درست آن‌لاین که گوشی‌های روزگار، افسون مونس و اسماعل، برای همیشه از آن خانه رفتن و کریم هم در مناجات بعد از نرم‌سازی، بلند‌سینه‌گذاری که که قابلیت‌ها در درک که که به گویی که «سالانه درازی است که مثلاً خانه‌ای است که زیرخاک های باهچه اش احساسی نیفته است» و چرا او، طوبا، باید تمام عمرش را به حفاظت خانه بگذراند و مرگ نتواند آنطور که در جوانان آرزو داشت در کوی و دشت به دنیای حقیقت راه یافتن و حالا، بعد از این همه سال، می‌خواهد بداند که حقیقت چیست.» آقا گفت که «حقیقت همبستگی، که با چشمان طوبا بهبود است» و طوبا که ناحیه بهبود متوجه بک خانه بماند، از مزیت آن محرم مانده است. آقا گفت: «گردی برسر شورا شهید می‌شود و گیاه ناشناسی جوانان می‌زند» ، «پرده دیگری با رفته است، طوبا خانم.»

همه در نهاد طویا انسانی و همیشگی داشت. دوست در سالی بود که راه می‌رفت که ناگهان دهانی‌های از ورود دوره، ای برای ایستادن و طویا شیطنت که حقیقت همین دانه‌ای از آن است. درخت اثری بر حقیقت داده، بو و زیرخارستیش نفس نفس می‌زد. دانه‌های خوشن یک آفتابی در پوشیدنی، گردنی برخاسته از مامی خبری روز داده. طویا اندیشید که باید حقیقت را به کوچه و خیابان بی‌ند. اناندا را چند، تازه شکسته اش را برداشت، در خیابان نشست و اندازه را شدن دامدند. بعد سعی کرد از ازار شکسته‌اش از ولایت گرفته اش صدامی برآوردند. نشست، سیل کلمات در ذهن می‌گردد. چندبار استیسهای را به هم کوچه، جیبی از دهانی بریون نمی آمد. مردی دستش را گرفت. «خانخند کجاست؟ مادر!»، «خانه بی‌خانه!» از باید حقیقت را بگویم.» مرا بی‌کفایت گفت: «بگو!» بی‌سرش را با رفته و بر چشم‌های مرد خبره شد. شاهزاده گیل نبود، اما از این‌ها نگاه شاهزاده را داشت، پیرزش لال شد.

طویا و معناش شب به اشارات و نشانه‌های بسیار، نوعی، «دروگانگی» دربافت و ساخت را نشان می‌دهد. این دو گانگی که به کلام کوچه، مفاهیم داستان است، در کتاب به صورت‌های گوناگون چهار کره کرد است. شخصیت‌های داستان نیز دوگانه و دیگر آنان که از «دروگانه» اند. یکی آنان که این جهانی اند و هم‌اندند که می‌باشند، و دیگران که از...
نمود جزئی خود بسیار فراوان می‌روند و از کلیتی ازلفی و مثالین نشن دارند. و در همین 
کلیت‌های «دووسوهان» و «دوره‌هایان» هم آسمانی و قدسی هم زمینی و فریکار 
هم باویب و آفرینی هم زنده خو نخش و نشت رو گریشک نام «طوپا» که در حکمت اشرف 
درخت سیمجره است و سیمجره پرتوچاودان و پونیسی او اشکاره به همین معنا دارد. در 
روش نشتی می خوانیم انگر چه نوا روش باکر بر فراوان آن درخت سیمجره که مینان 
درخت فراکترک [است] باشی، درختی که دارایی دارویهای نیک و شفابخش است و آن 
را یکنوبیش خوانند و در آن تخشم همه گیاهان بهداشت هشته است.» در گفتگو سرخ 
سیمجره که آشیانه بر سر طوباه دارد، هر بامداد آن گیاهان خود به‌دیدن و بربرزین 
گستردگان 2 و زمین که سر بر کشیده از‌چاپه ظالمت است، به بکر سیمجره باروری شود 
و فرزندان خود را که آمیزه نور و ظالمت آند، می‌زاید و می‌پروراند. 
ریشه این اعتقاد که موجود ازلفی الهی هم نرینه است و هم مادیه، به دوران پیش از 
تاریخ و به جامعه‌های آن‌گاهی می‌رسد. این موجود یک خود را به دو موجود نیمه‌کامل 
نرینه و مادیه بخش می‌کند؛ دو نیمه از این گشتی که در کشی ناگاه و گیشت، 
پیشگویی آن‌گاهی را آرزو می‌کند. این دو گانگی برنخسته ازیگانگی که تعریفی از 
وحدت، که در شعر و هنر و فلسفه به هزارچه‌هر روی نموده و درندیزی زبان‌نی را به 
شکایت از جدایی‌ها گشاده است، در روانشناسی یونگ (Jung) با تعریفی که ازقلامو 
نابودگاه‌های دهن دربار ساخت آگاهان آن به دست می‌دهد، اهمیتی تمام دارد. 
یونگ در مبحث «آرکی تایپ» 2 چه که، به ترتیب، به ساخت فعالیت‌های غریزی 
متعلق‌اند و اشکال مورفی و فنرها و روانی را به نمایندگی دو و گانگی خودگاه و 
نابودگاه‌هایی را به زبان دیگری برمی‌گذارد. در وجود انسان نرینه روانی زبانه 
هست؟ قلمرو آنیموم و آنیموس (animus) و در هر انسان مادئه روانی مادیانه 
(anima) ساخته است که نابودگاه جمعی را ازقلامودی کاشی جدا می‌کند و کشش و 
کوشش آنها تحاو و نابودگاه جمعی را به جهان خودگاه فرتعید می‌کند. 
آنیموس یا روان مادئه در وجود مادئه پادآور (logos) یا وجه نرینه آگاهی است. 
این جزوه‌چندراندیش مانند از کلّ مثل شاخه آفتابگردان به سوی نور و رشته‌ای میل نکند. 
همین گونه در جنگل ذهنی هر مد رنگ‌خاطره‌ای دورو و گنج ازینی مثالی نیفتته است 
که تصویری است زنانه از کلّ جهان جمعی که در همه تجربه‌های نسل‌های پیشین 
از زن نشانی دارد. «هم جوان است و هم پیر، هم مادر است و هم معروفی. هم زمینی 
است و هم آسمانی... شیرینی آگوشه پادزهره‌همه تلخی هاست و فریب‌ها همه ازومی
نقد و بررسی کتاب

زایده.۵) "من این، بزرگ‌بان! روح..."را آینه‌ی نامیده‌ام. هنگام دیوآن آنیوی
شمیرمری کشیده و نهمیما زه‌فریب و وسوسه می‌پاشد... و این همان عشق در نگاه
نخستین است."۶) تنگ‌نیایی برای پیوستگی آغزایی.

این هجران آنی در شوق و شوره‌ای حالی طوبایا در سیر و سلولک، در کشید ذره‌وارش
به "دیدار." نور در رهبرنی‌ای ظلمت و در تفتار رازش، به پرتمین و جهیز بپردازه‌ای است.
جهان ناناهمار طوبا دردنیای پنبدارد او که تا از دیگرگونی بازنشی ایستد، "همیشه
همان" است. زندگیش به چهار "حضور" نورانی به "دیدار" چهار مردد، نموده‌ای
گوناگون لونگوس، مشبک است - حاجی ادیب، آقا خیابانی، شاهزاده گیل، و
حضرت گداژی‌ها. چهار رفلک کتاب که چهار رفصل زندگی او هم هست. تمامی پیچ و
خمسه‌ای منحچه زندگیش در این فراوانی های قدسی شکل می‌گیرد که همه دیواره است
و پرهیز، فراوان‌اند است و پس زدن. در همین شوره‌ای حالی ها، در همین "گدیدگان های
مطلق" است که براش روش می‌شود که "برای این مردان ذهنی همیشه سپم زندگی
ازحیات خود را قابل بوده است."؟

طوبارا هم نمودن زنی خاص است در زمان و مکانی خاص و هم تشخیص انسانی کلی
نماهایی که در آمیزش و جدایی وقفه ناپذیری با "میخ" جهان را از اتکاره‌های هستی
زوال ناپذیر خود می‌آکند و پرسرانی می‌زاید که "از آنها می‌ترسد". پسرانی که هریک
و جهیز از روان مردانه‌ی ما برای زندگی‌یابند. "پسر" که همانند عقب اندیشه پراز به
قله‌ها [را درس] داشت" (ص: ۴۰۵)، پسری که کاشتی‌شان را از مادر آموزش و عاشق
زمنی - رستم‌های همه رو یبدنی های نیک و شفا یکش و شد و "راز گنده" را دریافت.
طوربا "به دلیلی که برای خودش روش نیست، شاهزاده گیل را محرم می‌گید." (ص
۱۲۷)، شاهزاده را در رفیقی چشمان همه فرزندان نوری خود به بی‌پردازان تن یافته ازیک
تن... باید در شناسد. "نگاه کمال گاه به شیبی چشمان آن مرد می‌شود" (ص۲۷).
زن گنگه خورد... چشمان آقا به چشمان کمال می‌مانست... در جایی نسب به هم می
"رسانند". (ص ۴۷۴). "مرد از طوبایا خواست حیئت را برای او یک گوید. شاهزاده نیوید
اما حالتی از نگاه شاهزاده درچشمانش بود." (ص۴۹۵).

شاهزاده گیل، در کتاب به نشانه‌های سبیل "بی زمان" و "بی مکان" است.
"ازکی تابی" بی‌مرگی و چاودانگی است. در بهروش و رو و چنین دیده می‌شود، هر زمانی
به هیچی و چمایی، "به او گفت" [فرانسه] و آلمانی او را هم خوب حرف می‌زن
و از آن گنگشته فارسی و ترکی و عربی و چهار بی‌زمان های دیگر را. (ص ۱۷۳) "شاهزاده
روی نیم‌کنگ وسط بولوار نشسته بود. لباس‌های جالب های محل را به تن داشت، پاشنه‌کتفش‌ها را خوابانده بود. کلاه‌ش را عقب سر گذاشت و اتاق‌های لوپیزی بوده است. (به طوری که فقط اینجا نشته تا زن لکمان اش را ببیند) (ص ۴۷۶)

بی‌بی‌مگان و چاودانگی، گذشت از شاهزاده گیل و نمونه‌های جنگی چند دانه ای او در کتاب، در لیلا، به وجود، نگرفته‌ای از صورت تماشای طربا و فرار از «زمان» بازیافت است. (ص ۱۳۶)

یک سالمه، به هزار سال، هفت هزار سال، به هزار به دنیای دنیایی هم گفت.) (ص ۵۱)

میرده‌ای؟ از نرم تا نرم به سخت... شاهزاده؟... او نیز مردن نتواند.) (ص ۲۴۷)

لبلا از نیروی جنبشی مادرلبریز است. با صد هزار جلوه رخ می‌نماید و مردانی با صدهزار دیده آن دار روي و یکدیگر با که نیازمند است. (فریدون میرزا) [شوره طوبا] دسته‌ها را زیرسر طوبای گذاشتند. اما گروه‌ها به صدای آن زن [لبلا] بود، آذران شب با یکدیگر آمیخته تنها در لیلا بود که به صدا دو زبان زبانی به دو زبانی این درازه را گفت.) (ص ۱۳۶)

به چارک باور کرد که در زندگی، زدنی به زبانی اوندیده است. مثلاً گاهی که سه‌گاه شمین

بسته باشد.) (ص ۴۷)

شاهزاده گیل، فرزند نرنیا«بزرگ‌تانوی روح» که گرگ نرمی ظناده، گذشت. در جستجوی زنی از لیلا، که تصور کرده من او را در دهن داره زیبا، می‌گذارد. یک بار او را در می‌خوانی ای در روی می‌بیند که یک رقص و مردانی عاشقانه در برایش می‌سایند. و چون باز رودها و کوهها، از شیطان و هم‌مدل است. گذارد و به سرسبزی ابی‌جنسی هنگامی ریس‌آباج که مردان دربدوی یک گل آفتاب‌گردان دهانه زار وجود و حیرت باید می‌مانند در معبدی بازش می‌شانند. (حس کردم او را می‌شناسم، در جانی در دور دست‌دهن می‌زند گیل می‌کرد.) (ص ۲۴۷) و بار دیگر دریچه‌روی او در جوی‌کردن که از قلقل‌ها می‌آمد و در سرنشین را حلق نمی‌دید. (ص ۲۰۹)

همان‌شب، کسی قوم و خویشان دوی، شاید یک عموی فراموش شده گلدانی بر او می‌دهد«طرح روی گلدان دیوانه می‌کرد. همان زن بود. کنار جوی‌کاری استفاده می‌کرد و گلی به پیمیردی هنگی می‌کرد.» (ص ۲۰۹)

نیمه شب که زمین کنار جوی‌کاری را حفر کرد، کمدانی یافتم. جسد زن قطعه دسته‌شه در آن قرار داشت. تکه‌های جسد را کنار هم گذاشت. بیرون رفتم که دسته‌بلام را بچویم. بار که گفت‌م آن زن پشت درنشسته بود. (ص ۲۰۹)

لبلا که شاهزاده گیل دردی بازش می‌گیرد، تنشی‌های از زنی از لیلا، به یک زمان است. طوبای، هم‌هم‌هیوی جنبش به را به لیلا واگذارده است با روح رابی بازگان و تمامی
قطروهای باران با بیشترین و با پردازش و در زمینه ساره بهبود پیدا می‌کند. در برخی از موارد، از آب‌های بارانی، خریداری و پردازش که نزدیک به پردازش می‌گردد و توانشان با آنها می‌خندند. (ص ۳۶) «دوگانگی» در هسته شناسته‌ای پیامبودنی اپی که تاریکی و روشنایی با هم است، جلوه‌ای آشکار دارد. این است که همه «بی‌سرد و یکسره آلود» (ص ۵۹) و هم یک‌سره با نمایان نشست و صفتی را و یا پوک‌هاش می‌دانند. این است که همه به‌طور عمده به فروهر نیرویی است. او «مرافی و تحقیق» عقل سخن است، «گریغ بانی شهادت» ۱ که بی‌گاه بدر است و گاه هلال، گاه چپر نهبان می‌دارد و گاه رخ نمی‌ناشد. «بی ورش با آرام و نیسمی می‌مانست. به پچک شیشه بود و به ما آرام بی‌رو نده.» (ص ۲۹۹) 

نیفته‌گی و آشکارگی این گیره شاب افروزی، که ظلمات به نورش نورانی است، شیطه عصر سالک است. باعث سبزی بیان عشق است و درخت همه‌شیمی‌ها. به یادهای کهنه از تنهپاران طوبا-پرداز و درختی می‌شود. با آنها در تحقیق‌های نوری اقتباس و تنها آسمان یکی می‌شود و هستی را به برکت عشق بیان می‌کند. لیلا، درنیا باکیوژد است نخورده اش «شاهزاده گیل را می‌ترساند»، «نبوی میان راه‌ها» که گاه بدر است و گاه هلال، گاه چپر نهبان می‌دارد و گاه رخ نمی‌ناشد. به ورش با آرام و نیسمی می‌مانست. به پچک شیشه بود و به ما آرام بی‌رو نده.» (ص ۲۹۹)
ایران نامه، سال هشتم

ایوان برای آخرين باره من نگاه كردم و من امین را درچشم هایش بزرگفرنگم.» (ص 140)

1937

دبیب تزیب، قصه طویا و شب در پای هستی اوهم قصه «بر آزاب چشم» یک نز خاص است و هم تمثیل از صورت مثالی انسان کلی که مردان و زنان کتاب انگاره هستی ازاو بر گرفته‌اند. همه یک «تن» اند و تمثیل آزارزو و حدث و جاواگشی و بازگشت به اصلی. این صورت مثالی همه انگاره‌ها یک‌یوشرا لبریزمی کند و در هیچ یک از آنها نمی‌گنجد. در نمودهای مادیریه این هستی‌ها تاوان‌لنگیر که در آمیزش و گریز ازسر و متشکل از گاهی جا ممکنند و گاهی روشن، گاه در آسمان و گاه در زمین، و گاه برده و گاه آزاده، همه از وجود او نشان می‌دهند. به یک کلام، همه عالم مبتلای اوسط.

اشتباه بازگشته به اصل در آرزوزی سال‌های کودکی طویا برای «مسیح زایده» نیز بازتابه‌ای است. توئل کودک الاهی تمثیل آزیادوایی متربک است بین «من» آگاه و ناخودآگاه. همانگونه که در آزادوایی چندی سالیک طریقت آز پیاده را و به جهان و حدت و یگانگی می‌رسد. طویا مسیح نمی‌زند، اما منحنی زندگی با چگونه هستی ممکن و همگونی با وجوهی همانند و ناگریز به نوری میل می‌کند. راهش همان است که راهبان آسوخته است. دلش می‌خواهد از این عبانی که زندانیان حواس اوسط برد. هوا قاف عرفان درسر دارد و «آشیان شاه‌هاز سدنه نشین» که در بعضی اخبار چنانست که شجره منتهی (سدره) و شجره طویا یکپیست.

- «مسافت؟»
- «برای پایا! چندان که می‌روی یازده جای نخستی می‌رسی.» طویا، می‌خواهد به چشم زندگانی تن بی‌شوید.
- «ای چی، این چشم زندگانی کجاست؟»
- «در ظلمات، آگر آن را می‌طلبی، خضورهای افزار درپای کن و راه توکل درپیش گیری با به ظلمات برسی.»
- «نشان ظلمات چیست؟»
- «سیاه و تودخ در ظلماتی... و آن روشنی نوری است از آسمان بر سر چشم زندگانی.»

و این لیست، تشخیص روان زناته موجود نریه، جهان ناخودآگاهی و تاریکی، که مادر خود را به ظلمات، به عمق می‌برد. «عمق تاریکی، تاریکی بر از تاریکی،
سنگینی‌تر از سنگینی"، (۵۰۳) طوبای از زرتشتیان، لاها ی زلما است، و سکوت عبوری کند. در اینجا نمایی از دختران خود را می‌شنود که میزان مردهاند و خود را در هستی از مثبت و از گورو می‌کنند. و دخترانی دیگر، که پسرانشان، نمودهای ارزش‌های نرده، از آسمان به زمین کشیدند، بعد "شاخه‌نوری هویا شد، لیلا گفت، "آگاهی است." (ص ۵۵۳)

لیلا - نقطه‌ای و ابیدی رستگار و از نوگشنین - در زرتشتیان، لاها ی زلما است، رازی‌سی به مهربانی را از چشم‌های مادرمی را، و دروازه انجامی تجلی، خود زنی می‌شود، که درب‌های فراز و لیلا، بین او و مادرش، نشته است، زنی دیگر که دردستی سلاحی دارد و در دستی دیگر می‌خواهند مراکز را می‌فشارد. طوبا پیشه مریم را پاز می‌شناسد و می‌اندیشید که "درپایان تلخ هفت هزار سالشه صبحی دیگر آغازکه است." (ص ۵۱۲)

کتاب: ۱. ادیبیات مزدیسی، بیست و یک، جلد اول، تفسیر و ترجمه پردازش، انتشارات انجمن زرتشتیان، بیست و یک، ۱۳۲۸.
۲. شهاب الدین پناهی سبزواری، "عشق صبح"، جمع‌آوری فارسی آثار شیخ اشراق، تصحیح سید حسن انصاری، تهران، ۱۳۴۸.
۳. archetypal
۵. همان، ص ۱۳.
۶. "my lady soul" به کار گرفته است.
۸. همان، ص ۱۵۲.
۹. شیر نوش پارسی پور، طوبا و معاون، شب، ص ۲۶۱، تهران، ص ۱۲۱.
۱۰. ارساله عقل صبح.
۱۱. تفسیر ایوب، ج ۱، ص ۴۲۱، به نقل از حافظ نامه، بهاء الدین خرم‌شاهی، تهران، ۱۳۶۷.
۱۲. رسلاله عقل صبح.
۱۳. Ressalat Allah
بازشناسی مفاهیم شیعه با روش تحقیقی جدید کار بی سابقه ای در جهان غرب نیست. ولی پیاده کردن اصول سیاست و جامعه شناسی غربی به روی این مفاهیم و بازنگری آنها در بوته‌های آزمون نوین کار کم سابقه ایست که در عین آزمون‌های بودن خطر تحلیل قوالب و در نتیجه دور شدن از واقعیت را نیز در دارد.

آقای سعید امیر ارجنچی که طرز برداشتن جامعه نشانگر اش را مایا از کارهای گوناگونی از جمله: «عملکرد سیاسی و سلطة مشروع در ایران شیعه» در نشرت اروپایی جامعه شناسی (۱۹۷۹)، و همچنین از کتاب‌های خدا و امام غایب (۱۹۸۴) می‌شناختیم، این بار به گردآوری و پرداخت رشته مقالاتی دست زده است که بررسی مفاهیم شیعه را، نوآم با تزئین تئوری و منابع سنتی مسائل، بر پایه ای به مراتب متوانی‌تر و راه‌هایی از گونه‌های هدف قرار می‌دهد.

زمینه اصلی کتاب Ra بررسی «حق اقتدار» از دید تاریخی و رابطه اش با «قدرت» های حاکم و نهادی شدن آن در چند مقطع از زمان تشکیل می‌دهد. وقتی دانستی در مطالعه آن قد یر از حق اقتدار گوناگونی شده از چگونگی کسب و نهادی کردن آن سخن نرفته است. از اینرو، جالب می‌نماید بیننده اقتدار در فرهنگ سیاسی تشیع چگونگی زاده می‌شود و چه مسیری برای نهادی شدن می‌پیماید. امیر ارجنچی این کار را به نسبت که با صمیمیت که در سوداگری دانشگاهی غرب کمیاب است، انجام می‌دهد. از نگرش‌های ناگزیر که بگذرم امیر ارجنچی توان خود را در راه برد، به دستاوردهای اندیشه و تجربه غربی مسائل درک و چه که های سنتی شرق نشان می‌دهد.

در جستجوی عنصر اصلی اقتدار در نظام فکری شیعه، امیر ارجنچی پس از مروری مختصر در یک رشته از مفاهیم اسلامی چون «اطاعت»، «ملک» و «سلطان» و دولت»، که درون‌نویسی حق اقتدار برای دارندگانش چون امام، خلیفه، امیرالمراء، و علماً
می پرورد، عاقبت تکیه را روی عنصر «علم» به عنوان مهمترین عامل تكوین مشروطت و حفاظت امام، می‌گزارد. در این رابطه امیر ارجمند از تحقیقات فاضل‌الامام گلبرگ در مقاله‌ای از مقدمه در دوره پیش از بندیت، سود می‌برد. ایمان گلبرگ در بررسی ابتدای علم امام: ملیت، ارث، و مثابه‌های ارتباط با مبانی به‌حارش مطالب، به تبع مباحث شیوه، علم را به صورت جزئی از مقامات معنوی امام مطرح می‌سازد؛ در حالی که امیر ارجمند یک گام جلوتر گذاشته و فرهنگی (charisma) امام را پیوسته در رابطه با علمی می‌بیند.

این مقدمه را امیر ارجمند برای این می‌چیند که با هم‌وارد کردن هر کسی از علوم انسان (علم به جریان و حرایم) به علم‌های، زمینه‌ها را برای نظر نویافتگان اش، به تقلیل حق افتخار پایان علم امام و سپس اجتهاد علم از برای رشد به آن علم در زمان غیبت، فراهم می‌سازد. این نحوه بازدارش – که البته متاثر از انقلاب اسلامی ایران است – اگر به عنوان جزئی از مراتب معنی‌دار در تیپ شیعه شود، به نظر می‌رسد که کارآمدی کافی برای پاسخگویی به بیانیه از مسائل شیوه رادارهای باشد. اما منفرد کردن آن، به گونه‌ای نگریسته به آن فاقد از مدل‌بناپرداز و همچنین مطلب اتفاق‌نیستان آن اشکالاتی به بار می‌آورد که ما به پاراژ از آن اشاره خواهیم کرد.

آقای گلبرگ در آخر قسمت دوم مقاله خود می‌گوید: «وکلا و دو نوبت خاصة امام [غایب] وظایف علمی واکنش امام را در شخص سفیر متحد کردن و از نظر مقام مقتضی بر دیگران بوده‌اند.» (ص: 40) حال آن که چنین مقام علمی با قفاهی برای فراری مربوط به دیگران بوده‌اند. این سفرا بیشتر پیام‌های امام بوده‌اند و ممکن است. اگر نیز به پاسخ ابزاری امسالی نویخته (مثوب‌صف: 311 هجری) به این سؤال که چرا او – که ریاست امامی را در آن زمان در دست داشت – برای حسین بن روح بنی‌نبوی (سومین سفیر) به نبایت خاصه از امام معنی نشهد، توجه کنیم، می‌بینیم که صفاتی چون امین و رازی‌زاده روستاد سپهر از عالم بودن برای ناپید صاحب امام لازم شمرده شده است.

با ترتیبی که امیر ارجمند امام را روى علم بنا می‌کند، بنا به روند، بنا به اهمیت، به روى اجتهادی می‌گذارد که از آوازه عالم همچون هژیه از حوزه جهانی امیر ارجمند برای این اجتهاد خط سیری رو به رشد و سلسله گرمی تعیین می‌کند که سرنوشت سر از انقلاب اسلامی ایران در می‌آورد. این پندایش، به نظر نگرانی‌ها، بدون این که بکلی خالی از حفاظت باشد، بر اساس فرضیات و منابع خود‌گردیده با نبایت می‌باید که نیاز به بررسی
و محکم زند دارد. ما در اینجا، بدون آنکه منکر زحمات محققانه و برداشت‌های اغلب علممانه نویسندگان این کتاب باشم، به نقد و تحلیل خطوط اصلی کارشناسیان ای بایان کنیم که لازم‌گزینی «ندارد» است، می‌پردازیم.

امیر ارجمند مرز و محیطی «اجتهادی» را که وسیله انتقال اقدار امام به مجتهدان قرار می‌دهد (ص۹) روش نمی‌کند و همان امر باعث تکیه بیش از حد او به عنوان «مجتهدی» و جدا کردن آن از دید فرآیندش، یعنی نیابت امام، می‌شود. امیر ارجمند در گوشه و کنار اشاره می‌کند که علمای دوره‌های نخستین اجتهاد را طریق و فقهی حوزه‌ی حلّ‌آن را با پژوهشش دخالت می‌یابد. ولی ما هم اجتهادی را که طریق شد (اجتهاد الرأی) و اجتهادی را که از نویسندگانش شد (اجتهاد الطّن) توضیح نمی‌دهم. اجتهادی که در نهایت اطلاعش یک «ظُنّ» شرعنی به بار می‌آورد، چگونه با وجود آیات کریمه‌ای جویان ان الظنّ لایغی من الحقّ شیبه ای تواند جانشین علم آن علم امام معصوم شود؟ این کارنامی شد مگر آنکه منابع اجتهاد و مجرای نیابت از امام دوش به دوش هم قرار گیرند. آن‌ایام امیر ارجمند با آنکه کلمات مکونه‌ها ملا محسن فیض کاشانی را دردست دارد، مدعی می‌شود که در دوره‌ی صفیون نایب امام روابج نداشتند، بلکه مقام مجتهد زمان دارنده‌اند اعلای اقتدار مذهبی بوده است (ص۸۲). حال آنکه در همین کتاب، ملا محسن فیض اشارات کافی به بعده معنی اقتدار دینی در شخص انسان کامل، وی و خلیفه الله، دارد که باید واسطة فیض حق به خلق باشد. در برخی نظر آقای امیر ارجمند، عمر صفی‌ونی عصر رونق فقهی اخباری و حکم‌یابی است که هر دو دست‌مان اظنّ شرعی و اجتهاد را راه‌کرده و راه‌های دیگری برای وصول به علم و فروی‌مندی امام جنتند. اغلب علمای این دوره‌چون محمد امین استوآبادی، محمد نقی مجلیسی، حمزه‌علی‌ملک، ملا محسن فیض و سید معصوم الله جایی‌مشروب اخباری داشتند. تا زمانی که گفته‌های شیخ بهاء الدین علی‌مالکی، مهدت باقر مجلی و شیخ حسن علی‌مالکی، که شاید شاخه‌ای اصلاح‌یابان این دوره باشد، عنوان مهم‌تری متعددی از نابی امام نیست.

در دوره‌ی صفیان ما بیشتر از اجتهاد فقهی‌ها با اقدار بلکه قدرت عمیق آنها رو پرو‌هستیم. از این رو امیر ارجمند در بین مقطع بنای کار را روی نهاهاشان شی دلوتهای زمان چون «ملا باشی»، «صندو» و «شیخ اسلام» از ریور و از اصل تقیدی، که بعداً با اجتهاد ملازاده‌ها پیدا کرد، از روی دیدگاه ملا گذی. شکی نیست که یافته‌های امیر ارجمند در رابطه منصب ملا‌باشی، که عمر کوتاهی داشته، جالب توجه است ولی خالی از
مباحثه نیست. این مباحثه در رابطه منصب «ملاقباشی» با سیر ارتقائی اجتهادی چه امری یک امرهاشند از این به عنوان «یک مرحله مبینان برای نهایی کردن اقتدار مذهبی» یاد می‌کند. خواهند دلایل دلی به لری چنین رابطه‌ای را در مقاله بیشتری یاد می‌کند. آن چون امیرارجمند با نشان دادن اینکه محمد باقر مجlesi ملاقباشی نیزه است، ماهیت وابسته و فرمانیشی منصب «ملاقباشی» را روشی‌تری کند که ناگرای کمتر جایی در سیر اقتدار مجتهدان و مقتدايان اتم پیدا می‌کند.

ترجمه بخش‌ی از زرده‌ایان مقدس اردیبلی برای نشان دادن اینکه اجتهاد و تقییت چگونه لازم و ملزم شدهاند، بسیار سودمند است و برای استنتاج گسترده‌ای که در پیش است، رسم به نظر نمی‌رسد. به‌طوری‌که سبک آن بخش از زرده‌ایان لاقب با بخش «اجتهاد و تقییت» معالم اصول نوشته شده حسن عملی شاگرد مقدس اردیبلی می‌باشد. می‌شود تا بیننی تأثیر نظر مقدس در معاصربرنی چگونه بوده است و آنها آن را در سیر ارتقائی اجتهاد در عصر صفوی تعیین کنیم. صاحب معالم که کتابن انسانی درسی و معمای اصول شناسی در حواله‌ای شیعه است و از نگاه از جوازه‌های تقلید از قول اکثر علماء صحیح‌کن و تقییت به عنوان «اذن در استقصاء» برای عوام یاد می‌کند؟

جالب است وا اینکه ادعای نیابت از امام عالی برای علما در شیوه برداشته آمیز امر ارجنمده چندان اقتداری به بار نماید آورد، چنان ادعایی در مورد سلاطین صفی بی اشکال مشروعت بخش و اقتدار آن تلقی می‌شود. در اینجا نادوانی چند نکته ضرورت دارد. نخست اینکه، صرفه‌یا ادعای نیابت از امام را به آن صرصعیه که ادعای نبودن نداشته باشد. در گذشته‌های شاه اسماعیل می‌باشد آمیز امر ارجنمده سنین این ارباب بن‌یار مخصوصی می‌باشد (ص ۸۰) مشخص نیست (به‌خود بود آمیز امر ارجنمده سنین این ارباب بن‌یار مخصوصی می‌باشد) چون نوبات در جهاتی دیگر مثل فارس‌نامه‌ی آن بلخی می‌باشد فارس‌نامه‌ی ملکه مطلق به کار رفته است. صنفی آنکه با آن علی نشان و شکوهی که مردم در آنár زمان برای امام قابل بودند و آمیزات کلهری با جبهه «علام وهمه» آن اشتر کرده، معاطفان با آدانا صفیه، که در مبانیشان علم با هم بودند، چطوری می‌توانستند ادعای دو کوک سلحتور (شاعر اسماعیل و شاه طهماسب) را به عنوان حاملان علم انته، حقایقی بدهند؟ در همه فرمانی شاه طهماسب برای شیخ علی محقق ثانی که آمیز امر ارجنمده با
استادی آنرا ترجهم کرده است، یا بیش از اصطلاح مجتهده زمان به اصطلاح «مُتقدّدی الانت‌ان» برمی‌خوریم. حتی خود شاه در حاشیه از پشتیبانی کریک به عنوان «مُتقدّدی الانت‌ان» یاد می‌کند. پیاده‌دارش شاه در سال ۱۳۹۹ هیجری که هنوز جوانی بیش نیرویه، می‌خواهد با «دستیاری‌گی دانشوری و دین گسترشی» خانات نمادی از علوم سیاسی و انتقال علوم سیاسی و میان‌الاثر رفع و نگاهی جهت از خواص اهل تقدّم بکند. به‌عبارت دیگر، شاه‌ن‌نی‌بها ادعا نیابت به‌عفوفی که برای محقق کرکی قابل است، بروای خود ندارد؛ بلهکه می‌خواهد مسئله اقتدار و تقدّم شرعی را از سر خود واکنده و رسم‌ب‌ه عهده‌ای بگذارد.

نکته‌ی دیگری که درنامه‌اش شاه طب‌ساس جلب نظر می‌کند اینست که شاگرد محقق کرکی را از نظرهای استیصال‌الزامی حکام و امرا و حضور اجباری در مجاهدانسی محافه کرده است. این نشان می‌دهد که شیوه اقتدار مندی‌ی، جامعه‌ای در فرهنگ‌آن زمان مسیر بخصوص خود و جدا از آمیختگی‌های نظری با حکومت‌گری‌های داشته اینست. لین شیوه‌پربره‌ی خودی‌خود مسیری نیست که سر از منصب (ملاباشی) در بی‌بایرد؛ بلکه این راهی این است که از اقتدار اینم به مرجعیت تقدّیم کرده.

ابنک می‌رسیم به بخش چهارم کتاب، یعنی (تعمیم‌گیرانی رهبری روحانی در تشخیص نوین (بين‌درآورد و بازبار) نوشتارهای آقای عباس‌امامی.

آقای امامت از آغاز‌برده‌ی نهایی که سلسله‌ی مراتبی شستگی‌ی که در خور (هرم کامل) مورد اشاره در صفحه (۱۰۱) باشد. می‌روی و بازبار به جایی جز (ص ۹۸) یک ناماد، نمی‌رسد.

پرسش پرستانی است که اینهمه تحقیقات جدید درباره سری‌کشدار (plastic) و طبیعت غیر رسما (informality) نهادهای اجتماعی خارج‌های شده؟ چرا تأثیر‌گذاری در روش کار دانش پژوهان اسلامی ما نداشته است؟ ما همچنان در کوبر در سرنسک‌ها ناهمسان زا می‌باشیم.

در جستجوی تعریف دقیقی از اعلی‌المیت، آقای امامت با یک رشته اشکالاتی رودی نمی‌شود که بهترین‌شان از وسیله‌ی برداشتن است. نهاد مرجعیت گرچه زلاده‌ی تحولات فقیعی و اجتماعی جامعه شیعه است، ولی هرگز‌یک پدیده‌ی قطعی با نظری نبوده‌ا در تعریف عناصر رضایت‌دهستی دقیق فقیه در دست‌داشتی باشیم. ساخته‌ی اعلی‌المیت را می‌توان در کتاب‌های علم کلام و علم اصول در فیلم‌های چون «فصل الفاضل على المفضل»، «الاعلیم فالاعلیم» پیش‌ا کرده. لکن اعلی‌المیت به پوستیه یک روزبان‌های حجیتی ظلم مجدد و
تفقید الزامی از این ظن مطرح گردیده، ساخته و پرداخته وضع اجتماعی-مندزیه اولیه قرن
سیزدهم هجری است که به مبنای این کلیفیکی که سرداریم به نظر می رسید
آسان نیست. بهره‌رال، از جهت نظری غیر از ارتباطات و جهتی ظن مجتبیه، اصولی چون
نیابت امام و ولایت فقیه (خواه در موارد خاصی یا عامه) هم در شکل گرفته مرجعیت مؤثر
بوده‌اند.
آقای امامی از مبان اصول مذکور فقط ارتباط را مورد بررسی قرار می دهد و البته آن
را یک معبارت قطعی برای تشکیل مرجعیت تشخیص نمی دهد. در جستجوی عوامل پیدایش
مرجعیت، آقای امام پس از بررسی به «سر برستی عوامل» تکیه را روی ریاست، و در
واقع «خُصِّب ریاست فقیه» می گذارد. در اینجا لازم به یادآوریست که واقعه «ریاست» در
کشاپای تازه گونه به معنی ارتباط مرجعیت یا نیابت یک کار رفته و تاریکی رود. باید
پسیاری از پژوهان امامی چون ابوبکر اسماعیل نوبخت نیز اصطلاح «راست مذهبی»
به کار رفته که البته دلیل بر مرجع تقلید بودن آنان نیست.
خوشنویسان آقای امام در اینجاهایی که نیابتی تازه گونه به نمی کند و مسئله چگونگی
افزایش ارتباط فقیه و بازار را پیش می کند. افزایش این ارتباط یکی از دلایل از میاد
ارتباط فقیه در اجرای سند اخیراً می دانیم تا اوستوی دوته صنفی بازاریان و اصناف
ایران ارتباط بسیار نیم‌مندی با اهل تصوف از طریق نهاد فقیه و آین جوامعی داشتند.
در واقع، رهبر بازار و پیشه وران با اقتطاع صوفیه و پیروان فقیه بود. از اول‌القرن یازدهم
این رابطه به نفع علم و تفییر رشد. البته فقه مدتها بود که از جهت نظری روی مفاهیم
«خُمس» (بخشی قسمت سم امامی)، «رده مظالم» و «دست برگردان» کار کرده
بودند و لی چنان تغییری عوامل اجتماعی-مندزیه دیگری دارد که ریشه آن را به این
ماده‌ای تعیین و عامل فقه شبه از یک مو و عرفانی شدن و عبارت دیگر، پیش از
پیش «خاحص فهم» شدید تصفوی و انحطاط فقیه اسلامی در ایران، از سوی دیگر
جُست. پیروزی تشخیص فقیه که جای خود دارد.
آقای امامی با آنکه در آغاز درستی حرکت علمی از مدرس به سوی بازار‌ها به خوبی
نشان می دهد، ولی سرائجی که را رود شریف زندگی قطعی این حجیه‌الاسلامی شفته
و شیع جعفر نجفی، به استناد کتاب‌های تازه‌گونه، می‌گذاردیم و با هم توجهی که به
ریاست طلبی و ارتباط نیم‌مندی دو تجهیز مزبور بازاری‌داده‌ای، این مسئله را در مقاله مطرح
نیست که چگونه این دو تجهیز با داشتن بی‌سر شرایط و فربعه به مقام مرجعیت
نرسیدند؟ مقامی که نوین‌بندی به شیع انساری می‌دهد، یعنی کسی که بپیچ روز
رياضطلیب، آن دووقت و پیوند آن دو را با یازار نداشت. است. مسئله اینست که چگونگی
شکل‌گرفتن و عملی شدن مرجعیت در این مقاله مورد تحقیق قرار نمی‌گیرد. خواننده
فقط به حدس درمی‌یابد که شخ انصاری اولین "مرجع تقیدی" نامیده شده است. نحوه
عملی شکل‌گرفتن مرجعیت را باید در چگونگی پرداخت شرایط طلبه‌ها (که اصطلاحاً
"بولدان نظرال" گفته می‌شود) جستجو کرد. این پرداخت خود عامل اصلی رسمیت
بخشیدن به مقام صاحب حوزه بوده است؛ تا آنجا که در نسل میرزا شیرازی از پرداخت
شرایط طلبه‌ها به عنوان "تاجگذاری مرجع" یاد می‌کردند. در سال‌های بین ۱۲۹۰ تا
۱۲۹۲ هجری که آقای امامت نیزه این مالیه‌اشار درد - تعداد زیادی از صاحبان
حوزه‌های علمی چون محمد مهینی طباطبایی و شیخ حسن کافشان ناگفته در نجف و سید
ابراهیم قزوینی در کربلا، قوت می‌کنند. در نتیجه شیخ محمد حسن نجفی اصفهانی
یگانه بازمانده آن علماء و تلاوت‌های کنده‌شده شرایط طلبه‌ها در ساختات می‌باشد. این
پیشاماد با توجه به اینکه حوزه‌های اصفهان، کاشان، واقع نزدیکی دنیا نفوذ خود را در
سال‌های پیشرفت از دست داده بودند، حیثیت و موقتی متزیت بِرای "صاحب چواه" جواهر
فراغیم از آورد که از آنجا به عنوان "نتایج مرجع تقیدی" با "مرجع تأیید" یاد می‌کنند.
منحصربندی شدن سعیات حوزه‌های عتبات به "صاحب جواهر" یک روش برای پیش بینی نشده
و غير رسماً بود و عملی به انتظارات در جهت تمرکز اقدامات مالی در درصد مرجع فتوی و
تقلیدی، و ممکن از آن، مرجع ووجهات با عناوین بن شرعی، پاسخ گفت. چنان تمرکزی با
آنکه شالوده آن بر اساس علمیت و تقریب و نیابت از امام عادل از تحقیق وقت پیش ریخته
شد بود، به علت رقابت‌هایی که میان فقهاء، علماء، و عرفان وجود داشت هیچ وقف جامع
عمل نیشیده بود.

تمکین اقتصاد عالما و افزایش نقش سیاسی و اجتماعی آنها در دوره قاجار بهره‌رال
بیان‌جا نمی‌رسد که بشود گفت ساخت اقتدار سیاسی را در جامه تغییر داده است. آقای
امیر ارجمند، بر اساس میزان‌ها ماکس و بر ماهمای اقتدار را در دوره صفوی برای
قیصریت، به پیام‌دیگر، کسریت، برآورد می‌کند؛ درحالی که برای اقتدار سیاسی در
زمان قاجاریک ساختار دوگانه برام به مداخلات مشروطیت و اقدام‌بین علماء و بادشاهان
قابل می‌شود. این برآورد گرچه خوش نمی‌باشد، ولی با واقعیت‌های تاریخی سخت
بیگانه است. اشکال اساسی انجام‌ست که آقای امیر ارجمند، اول‌اً، با روابط پادشاهان
و ملیستهای وابسته به دولت را (که نمونه‌اش را قبل در مورد "ملایشاهی" دیدیم) ملافک
ارزیابی‌پذیر اقتصاد و احتقام خودجویی علمای قرار داده‌های ثانیاً، به استثنائی بودن سیاست
مذذهبی فتحعلیشاه، که حکی برای پادشاهان پس از او هم ایجاد نکرده، توجه ننگره، نموده است.

میان سلسله‌های صفوی و قاجار دو سلسله دیگر داشتیم، افشار و زند، که می‌باشد جایگاه این دو در تصویر تحلیل برگری روشن شود. نمی‌شود به گفتن اینکه افشار و زند به سیاست مذهبی و علمی توجه نداشتند، بلکه کرد. چون می‌دانسته، می‌مثبت و هم علمای در آن زمان وجود داشتند و تحول مذهبی برگری چون جنبش دارگاه به علم اصول و اجتهاد در همین دوره پیدا شد. در آغاز قاجاریه، آقامحمد خان را داریم که می‌دایم داعی‌گیزی در سر داشت و برای هیچ کس جز «خان قاجار» حق اقدامی نمی‌شناخت. فتحعلی‌شاه درست است که اگر فکاهت‌هایی دربار و شیفختگی فراوانی نسبت به اهل کشف و کرامت نشان می‌داد و در عمل پادشاهی خود کام را و پراکنده بود که برای اصولی یا اخباری و یا خوش درهمی کرد. نحوه مبنیپیشی به شیخ احمد احسانی و سید محمد اخباری تفاوتی با نوع ارداد با شیخ حضرت عفیف و ملا احمد نرافی نداشت. اجازه سلطنت یا اذنویه به کم در دوره حکومت فتحعلی‌شاه و باب شیک ضرورت تاریخی یا اقتضای اجتماعی بر اثر فشار مردم با علمالنبوی. بلکه این کسب اجازه‌ها جملگی به درخواست خود شاه و اغلب از سر تنفیص می‌گرفت. در قضیه فتوی جهاد عالما برای شروع جنبگی دوم علیه رویه، بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد که علمالنبوی، بلکه عباس میرزا مبتنی و بعض آوری کننده این فتاوی بوده است. جانشینان فتحعلی‌شاه هیچ یک سیاستی اخذ اذن سلطنت و قوتوی جهاد او را ادامه ندادند. البته مجتبیدان و مشایخ صوفیان میان مردم از احترام و نفوذ بر سیاسی، برخوردار بودند و لیا سرشت استبداد عشایری قاجاری مجازی برای دوکانگی اقدامی نمی‌گذشت. محمد شاه به دست حاج میرزا آقاسی از هیچ اهانتی به مجتبیدان کوتاهی نکرد؛ با این‌همه چشمداشت به معجزه‌گری «هو» یک صاحب نفسی، شیفختگی شاه و سیاسی از مردم زمانه را به یک قائم‌اله کرامت و عادل می‌رساند.

ناصرالدین شاه همین شیفختگی به اهل کرامت را هم نداشت. نامه‌ج حاج ملا على کنی به میرزا عبدالوهاب آصف الدین (که ظاهر آقای امیر ارجمند زیر تأثیر همین نامه اجتهاد را در دندان یا معاون با اقتدار قرار داده) همان طور که حاج ملا على در صدر نامه تصريح می‌کند، ناظر بر امور شرعیه فویه است. از این نامه نمی‌توان این طور تنها گرفت که چون علماء قوه اجتهاد دارند (قطع نظر از ابعاد دیگر، چون نیابت از امام عادل و بی‌پایت مردم برای انشاء ولیت) پس حق اقتدار سیاسی هم دارند. اگرچه بود استاد
حاج ملا علی کی، شیخ مرتضی انصاری – که به حضور اجتماعی تکنیکی اصولی می‌باشد مجتهدین عالم شیعی شناخته شود – می‌بایست بیش از همه برای خود حق اقتدار قابل می‌شد.

گردن نهادن ناصرالدین‌شاه به فتوئو، میرزا شیرازی یک اجبار موقع بود. نفوذ کلمه‌نامه در قاچاق رهبری (مخالفت) درخور مطالعه است. آقای امیر ارجمند در مقاله «انتقال عقیدتی در شبیه» خود به نقش «مخالفت» علما در زمان قاجار اشاره دارد، با این هم، برخلاف نظریات پیشین، خود در این کتاب آن را به یکی مشارکت در اقتدار سیاسی می‌داند.

در قیام مشروطیت در زمان مظفرالدین شاه و فرزندش محمد علی شاه نیز علما رهبری مخالفت را به دست گرفتند که آتای عبدالکریم لاهیجی در بخش ششم ضمن مقاله مشروطیت و اقتدار علما آن را به حذف نقش مؤثر (ص ۸۴۴) کاهش می‌دهد. منشأ اقتدار علما خواه‌نیروی علمی اجتماعی و یا نامایندگی از امام عادل باشد. به همین دلیل، دوره‌نویسی آنان با مخالفتی است که عاده‌ای مردم علی ظلم و مستحکم قرارند. مباحثی و قلم درباره آنها مرسوم به بهره مانند و عمر و نفوذ چندانی نیافته‌اند. مرکزیت نیز از زمانی که همسوی خود را با خواست عادم در قبال منافقت با نفوذ خارجی درقضیه تحریم تباق کشور داد، بعد سیاسی و اجتماعی کشور به یافته که اثرات خود را پیدا از آن در قیام مشروطیت آشکار کرد. در اقلیل اسلامی ایران مرکبیت به عناوین تیه نبوده که توان «مخالفت رسمی» داشته، محموله شد برای به قدرت سیاسی‌های مخالفت «مذهبی»، علی رغم ان‌که بسایی که منافقت «روشن‌کردن» نیز داشت.

ناگفته نمود که آتای امیر ارجمند اقلیل ۱۳۴۷، را از نظر کامل کنندة اقلیل فکری شیعیان در یکی اصل ایجاد در دسته‌های میانی می‌داند (ص ۱۷). چین سخنی این سؤال را پیش می‌آورد: اگر پنیریتی یک اصل قبیه چین تأثیر شگفتی به دنبال می‌توانست داشته باشد، پس چرا حکت علمای مصر، بویر شیخ محمد عیده، در باز پنیریتی اصل ایجادند از به سعید، اثرات مشابهی به بار نیاورده و مواقف اجتماعی و احتراق مفتیان شیعی وس از بخش اپی‌جئش با پیش از آن چندان تفاوتی نکرد؟ نکته این است که علی‌اکرمی شیخ پیوسته از احتراق و نفوذ اجتماعی بیشتری در میان شیعیان بخواهد. بودند تا علمای اهل سنت در میان پیروانشان. علت آن را، چنانه
مقابل اشاره کردیم، می‌باید در حقیقت مضافاتی دانست که عوانی نایب امام و نماینده‌گی سلطان عادل به‌بار می‌آورد. داشتن این موقعیت منحصر به مجتبهدان نبود. علماء اخباری چون محمد تقوی مدلی، حکم‌دهی به‌نواحی چون ممکن ماه محسن فیض و حاجی ملا هادی سبزواری و مشایخ شیعی چون شیخ احساسی نیز از چندین شایان و تفویذ برخوردی به‌ودادهند. احترامی که مربوط بود از این مهتدان بود، مثلاً، قابل یادون بود برای این نبود که حاجی خوب فتیوی می‌دهد و نیکو حکم صادره‌گی گردید، نبوده‌اند که از جنگ‌های کرد به «اهل کرامت» است و چه بسا دسترسی به امام غایب دارد.

بطور کلی، احساس می‌کنیم که از مطالعه‌ی کتاب حق اقتدار و فرهنگ سیاسی در تنشیخ به این نگارنه دست داد، اینشت که هنوز شکاف بزرگی بین مطالعات مریوت به تنشیخ در مهیج سنتی و جهان غرب وجود دارد. به بیان دیگر، این دو اغلب یگانه‌ای با یکنیکی هرکه به راه خود می‌رودند. البته استادان انتخاب شماری را از شناسی که با داشتن احاطه بر فروهنگ تشیع و ایران اینک دارد انتخاب‌های شال امریکا به تدریس مشغول؛ ولی می‌پنیم این استادان کمتر خود را در گیری تحلیل انتقادی از کار جوازتّرها می‌کنند. حضور مقالات استادان چون دکتر محبوب و محمد نیکی خان و همچنین ترجیح بخش هایی از کتاب‌های مرجع، به‌سیاری از کتاب‌های کتاب را می‌پوشاند ویلی تغییر در مسیری‌ای آن نمی‌دهد.

مسئله اینجاست که پژوهشگران حق سیر اقتدار در فرهنگ سیاسی تشیع، آن‌طور که در بند آگاهی از آخرین کارکردهای تحقیقی غرب هستند، در بند آشامی با کلیه مباحث اصیل و همچنین تحقیقات تازه‌ای که در داخل ایران می‌شود، نیستند. بعضی از مطالعه‌ی کتاب آن‌دانان شکت‌می‌نماید که گویی فقط برای گفته‌نامه‌ای زبان خود گفته شده و برای آنان معنی‌خاص خود را می‌دهد که قابل نقل و وقیف به بیان فارسی نیست؛ گو این‌گونه اصل ماجرا در فضای فارسی اندیشه‌دهی شده باشد. برخی از مسائل طبیعی و بندی در کتاب به فرضیه ماریا برگذار شده که برای کسی که در حال حاوی ویای مهیج‌ستی نیست کشیده باشد، نیازی به احساس نمی‌شود.

سنخان آخرآتکه کتاب حق اقتدار و فرهنگ سیاسی در تنشیخ بیش از آنچه در این مور مختص‌گفته شد نیازی به نقد دارد. نویسنده‌گانی که در مقاله‌ها مطالعه‌ی تشیع و فرهنگ ایران را بر پایه‌هنگ که هسته‌نه آن‌طور که باید باشد، در سر دارندم، می‌پایید به دنبال انتقاد بیشتری از کار خود باشد.

در پایان به دنبال اشتباه چنین که اصلاح آن بر استادان کتاب می‌افزاید، اشاره
1. رک. شیخ الطفیع محمد بن حسن طوسی، کتاب الفیه، تصحیح شیخ آقا یزدی تبران، نجف، 1385، ص 240.
2. محمد حسن فیض کاشانی، کلمات مکونده در علم اهل الحکما و المعروف، تهران، مطبوعات فرهنگی، 1342، ص 186 و 218.
3. نگاهی کنید به شیخ حسن بن زین العابدین عالی، معامل البلد و علما المجتهدین، پیشه دیه به اهتمام دکتر مبدر حقوق، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، 1369، ص 273.
4. ازجمله نگاهی کنید به:


5. درباره ارزیابی گزارش‌های کتاب تذکره‌ای جنوق وصعک النعما، نگاهی کنید به حاشیه انعقاد امام حسن مقاتل برمانه این نگارنده درنگره، خرداد 1366.

6. ازجمله نگاهی کنید به:


7. بی‌کی از خودکام و مستندن اجازه‌ها متعلق به شیخ جعفر نجفی است که ما در زیر آن را از پیش چه کتاب کشف زمینه بر پایه کتاب "جوان کسب اجازه از مجتهده از اعتیادزا و از عتیقه پرورقدار و از نجفی و ناجفی و حرانیی به درگاهه نذریکرک دست. از اینجا بحث چنانکه از از اینجا اجنه باشم و شاگردگی نباید از اساد فی از جعفر نجفی و علی بن محمد سلطان، سلطان پسر خاقان، نظرکردید خداوند مانند. فتح علیزاده، که خدای پایش را برسر داده‌ایم و در اجازه‌ایم، از اینجا دهم که آنچه را که لازمه به بسیج و تدریجی اهل کرده و طلایی و دشمنی اسید از خراج مزینه‌ها دست یافته شده و نظر آن و همین‌طور ازكوكه تیر و درقه و سربی شد و خرما و کشمش و صنعت و گوگرد و پرداخت کنند و بر هرملاهی واجب است که فرامن سلطان را در این زمینه‌ها است. امتینگند.

امتحان که بطوریکه از لحی مسلح شده‌اند نجفی باید آمید مستقل الزام و ایجابی برای ایجاد در کاریست. بلکه بستگی به قرآنی که پرورقدار و اعتیادزا را دارد. به هر علت این شیوه عمل فتح علیزاده در نظام حکومتی ایران ایجاد روبه‌رو نکرد و منحصر به خود او بایستی ماند.
کتاب تازه‌ای است درباره پیدایش انقلاب ایران و موفقیت نیروهای مذهبی در بیمن

۱۳۵۷ به قلم فیروزه نهاوندی. شکست اقتصادی و محدودی نظام سلطنت پهلوی و خالی
بودن صحت‌ها سیاست ایران از نیروهای دموکرات، موضوع اصلی مباحث مختلف کتاب
است. مسئله توسعه اقتصادی جامعه ایران که به ازهم پاشیدن باقی‌مانده‌سنتی آن انجامید،
صف آموزی نیروهای سیاسی در دوران سلطنت پهلوی، و سرانجام، نقش مذهب و
ایدئولوژی‌های مذهبی در دوران قبل از انقلاب عمده‌ترین بخش‌های کتاب را تشکیل
می‌دهد. کتاب فیروزه نهاوندی، که بخشی است از سالهای دکتری وی در زمینه علم
اجتماعی از {دانشگاه آزاد برزکل)، کوشش تازه‌ای است در معرفی و شرح عناصر به
وجود آورندگی یکی از بیشترین انقلاب‌های دوران اخیر جهان. نویسنده نگرشی توکو بلو
{toucquevillian) در تحلیل انقلاب دارد. (توکو بلو دریچ لنکس گفتار کتاب خود، رژیم کهن
و انقلاب (L’ancienne régime et la révolution) می‌نویسد: {من اطمنان داشتم
که فرانسه بیان نخواهد، به یاری امیال و عادات و عقایدی که آرزوی کهن بیش
بردن، انقلابی را به هدف رسانند که عاقبت‌های نابودی این رژیم شد، بدون آن که
خواسته باشد از اجراهای رژیم منحل شده در بنیان جامعه جدید سود جوید. آزاین رو، برای
درک انقلاب و اثر آن با ایان لحاظ آی این فرانسه را که پیش روی داریم ازبین برد و به
فرانسه‌ای پرداخت که در گزارش‌ها است.

فیروزه نهاوندی می‌کوشد تا با دیدگاهی نوترو صفحات تاریخ نیم قرن اخیر کشورمان
را ورق بی‌بند و به افراد و نقش آنان و حوادث انقلاب ایران با نگاهی دیگر بینگرد. نتیجه
این‌گونه، کتاب خالی از هزگونه جهت گیری سیاسی است که این خود ارزش بسزایی به
تحقیق خانم نهاوندی می‌دهد. نویسنده کوشیده است که بدون پیش‌داوری، با تجربه
تاریخی یک ملت، به خود نیز به آن تعلق دارد، برخوردی به غربانه و بی‌طرفی داشته
باشد و دورنمای ازساخته‌های اجتماعی ایران درون شاه و چیهدگی‌گرگهونی و شکل
جانشینی مذهبی آن را برای خوانندگان پرروشی ترسیم کند. بعلاوه آنچه به کتاب ارزش
بحث می‌دهد، سواد دقت عالمانه ای که در طرح و ارزیابی مباحث به کار رفته،
میوشفکافی و سویسی است که نویسنده در نوشتگی خود به کاربرده است. به عضوی مثال، استفاده دقیق از آمار سازمان برنامه و سازمان ملل متحد و مثال دیگری مبنای تشخیص و ارائه مسئول و دشواری‌هاپی که ایران در امر توسیعی و نوآوری با آن را پرده بوده است، نشانه‌ای است از جدیت بیویون پرتوهای مؤلف.

به نظر نویسنده، یکی از دلایل مهم انقلاب ایران را بايد در مجموعه عناصری جست که انقلاب می‌شود به وجود آورده واقعی آنها بود. از سویی اصلاحات اقتصادی ایران، سراسری شدن دهقاتان به سوی شهرها، و از سوی دیگر، ناکامی بحبوه‌های اقتصادی رژیم سابق، به نشانه‌هایی شکست‌آمیز و یکی از انقلاب‌های اطالیه رژیم شاه روز گردن شدن، کسانی که چه به‌اسناد به شکست‌آمیزی سیاست‌های شهری رژیم شاه، که از نهایتی اعضا سازمان مسالمت‌بخشان و دل‌باختگان روز گردن هم، نیکی در واقع رژیم امتداد بودند (نکته جالبی است که پیشدرک عناصر اجتماعی اسلامی رژیم شاه، که از نهایتی انقلاب‌های اسلامی روز گردن آمریکی، برای اگهی بیشرت و کارکردگان کنند به آخرين كتپاب‌ها و اعلان اسلام رادیکال).زلی به‌مبتسم به‌همین اینکه، حکومت پهلوی با شتاب دادن به تغییرات اجتماعی در جامعه ایران روابط جدیدی میان افراد این جامعه به وجود آورده که تمامی و شرایط را از دست عناصر ملی‌جه جامعه و از جمله روشن‌های خارج ساخت و این خود سبک شد که این قرار برای حفظ منافع قربانی‌ها، اقتصادی و حتی حقوقی خود به مبارزه‌ای سیاسی و اندیشه‌پیکری حکومت شاه دست زده. در این مبحث شاید بحث می‌کنیم که خانم نمازی بخش بیشتری در کتاب خود به مسئله خلاص سیاسی در جامعه ایران دوران شاه اختصاص می‌داد. البته، به گفته خود ایشان، لازم بود که کار داشتن استاد کافی در مورد احزاب و نهادهای سیاسی ایرانی است. ولی، بطور کلی علت نبودن به‌دلیل سیاسی غیر مذهبی را، که در مسری انقلاب ایران می‌توانست نیروی تجهیز کننده باشد، می‌توان در سیاست‌ استبدادی رژیم پهلوی جستجو کرد (اضافه کنیم که خانم نمازی حکومت محمد رضا پهلوی را به دو عامل بخش می‌کند: نخست حکومت پادشاهی جوان و لیبرال و سپس حکومت امروزی در گنبد، جلوه عظیم و مسندی روش انتخابی). هرچند که صف آرامی میدم در حمایت از رهبری مذهبی در انقلاب ایران نمی‌بود دلیل شرکت مستقیم روشن‌های در سیاست علیه رژیم شاه را وارد مطرح کردند خود به عنوان نبنا به‌دلیل انقلابی نبود، ولی شیوه استفاده منفی‌های از فرهنگ استعماری، که قرن‌ها در اینجا مورد
قد وبررسی کتاب

ایران شکل گرفته بود، اهمیت بسیار داشت. به نظر نگارندگان، جالب‌ترین و جذاب‌ترین بخش کتاب خانم نیاوندی بی شک آخرين بخش است تحت عنوان "چرا؟" که در دو فصل نوشته شده است، «نقش مذهب در جامعه ایران» و "ظهویره‌های الیام بیافته". نویسنده در اینجا با شناساندن عناصر اسطوره‌ای شیعه گرفتی خوانندی را برای درک جوهر و مايهه انقلاب ایران آماده می‌کند و در تحلیلی که از نقش رهبر و رابطه او با توده‌ها در فصل دوم به دست می‌دهد، این مایه و جوهر آشکار می‌شود. فیروزه نیاوندی این بار از استادی به نوشته‌های متفکرانی که در روانشناسی توده‌ای به کالبد شکافی روحیه ملت ایران در دوران انقلاب می‌پردازد. در اینجا، به قول نویسنده، مسئله فقط ناراحتی قشقری‌های گوناگون جامعه ایران از رهبر محمدرضا پهلوی نیست، بلکه از ازبین تبییل این ناراضایتی به عصر کنونی و نورتی است که خود می‌میرند محرک روایت و گردند آنورده توده‌ها دریک و وضعیت انقلابی است. اشاره‌ای فیروزه نیاوندی به نازیم و شخصیت هیتلر به مورد نیست، چون با وجود تفاوت بین دو فرهنگ ایران و آلمان، رابطه بین رهبر و توده‌ها و استفاده از عنصر کیسه و نفرت نسبت به قوم، وفاداری به آن و استفاده در دوران تاریخی گویایی کشش روایتی به سوی توالتاریسم است. تصویری کمک که رجوع به آثار اندیشه‌گرانی چون پرینستر و پلیپاپ، ماسک شیر و هانا آنتز من می‌توانست این بخش از پژوهش خانم نیاوندی را پرپارچه‌سازد. به عنوان مثال، خانم نیاوندی من می‌توانست با بهره جویی از کتاب انقلاب هانا آنتز، سنجه بین انقلاب ایران و نمايه تغییرهای دقتی تر کند. به گفته هانا آنتز...

کسانی که در انقلاب فرآینده دست داده و عاملان آن بودند، در توصیف به زبان ناتئر مسئولیت می‌شدند. شاید بهترین گواه مطالعه دقتی استحصال در فرآیند که از نتایج گرفته شده است، واز لاورین "پرنسا" و سابقه کاربرد آن باشد. کلمه "پرنسا" به معنی persona سیاسی که می‌ماند انسان از خلقت آن به گوشه بررسی، به صورت استحصال درآمد و زبان نشانه‌های دیگر زبان حقوقی شد. در روم قدمت، فرق بین یک شخص حقوقی و یک شهروند رومی در این بود که شهروند یک "پرنسا" با اصلیت حاکم "شخصیت حقوقی" داشته. اما مردان انقلاب فرآینده تکراری از "پرنسا" تداویتی و احترام برای این شخصیت حقوقی، که به وسیله سازمان‌های اجتماعی جامعه اعضا و تضمین می‌شود، قابل نبودن. به دیگر ساختارهای اجتماعی نابهای ریاکاران و شورنگاه بر گرفتی ازچهاره اجتماع موجب گشته که مردان انقلاب نادانسته نقاب "پرنسا" را هم نادانند. به پنین سان، حکمت و حکمت به نتیجه‌ای کامل ومخالف آزادی و پارک رای بهره دیده که یک بار کردا ما...
پس شیکشت حقیقی نامنن شود، بی بهره مانند.

(القلاب، ترجمه فارسی عزت الله فلوتند، تهران، ۱۳۶۱، صص ۴۷-۱۵۱) به عبارت دیگر، آگر یازمان نسیم و نقش کارکردها که فیروزه نباوندی با استناد به آثار اصلی و برپایان می‌کند در اقلاب ایران بگذر بی‌ثباتی ازهم‌جات بین‌مهم‌ترین کمک‌هایی کتاب توجه نکردن به دیدگاه حقیقی اسلام و صنایع مختلفان متفاوتی رژیم پهلوی با نظام قضایی و نهادهای عرفی است. مسئله دیگری که خانواده نباوندی از آنها به آن غافل مانده‌اند و امری اساسی است، «شیکشت حقیقی» شرودن‌ی ایرانی است. وقتی صحبت از سیاست زمین پهلوی می‌کنیم، می‌ین است که بین‌بنیم سرانجام شهروند ایرانی در دوره اخیر تاریخ ایران (نپروما) داشت یا نه. همچنین باید دید که اگر اقلاب ایرانی قدسی داشت تا نقاب از چهاره اجتماع عصر پهلوی برادرد تا چه‌ن قدیم مقاب نپروما را هم از امیان برنداً غریب از دیش‌داهن در شدن اینی حکایت نشان دادن این نکته است که حل‌الی اقلاب بدون حل‌الی نهادهای حقیقی و سیاسی جامعه دوران شاه و بدل حقیقی و سیاسی ای که خود را یا جابجایی آن ساخت امکان بزیر نیست. بین جهت، به نظر گزارنده، نگاه خانم نباوندی در تحقیق و ارائه نهادهای سیاسی دوران امین رضا پهلوی کامل نیست، بوده که ایشان در این بخش از یشانه‌ای از هیچ‌شماری به نشان افسانه‌ای سازمان‌های میلیون‌های دفاعی خلق و مداخله‌های جدی در اقلاب ایران نمی‌کند. اهمیت این موضوع در کمال‌بیانی سیاسی این سازمان‌ها نیست (چون آنها در عمل نشان دادند که ناتوانند) بلکه در شرایط قهرمانی سازی و راه و رسوم شهادت طلبی و وجوه آوردن آن فرضیاتی است که پرواننده خواه و خیال برای میلیونها نوجوان ایرانی بوده است. شاید گر یک کار سیاست ایران نیز نآ روزی گشوده شود که از این رؤیای بیدارشوم.

بر روی هم‌بایی گفته که کتاب فیروزه نباوندی برای کسانی که به شناختت اقلاب ایران علاقمندند یا پیرامون آن پژوهش می‌کنند بسیار آموزشی و در این حال خواندنی است. کتاب به زبان فارسی نوشته است و ما هم امیدواریم که هرچه زودتر به زبان فارسی ترجمه شود و در استرس ایرانیان علاقمند قرار گیرد.

James A. Bill

The Eagle and the Lion: The Tragedy of American-Iranian Relations,
بی تردید در میان ایران‌شناسان آمریکایی که دریست سال گذشته صاحب نام و نشان‌دهنده برجستگی جهانی بوده، اما اینکه دو ترکیب چیزی بر این انتخاب نمی‌شود. با این حال، این انتخاب روش‌ها و شکوه و اعتماد این انتخاب نمی‌تواند به طرف اقتصادی و سیاسی آمریکا و ایران، بازیاده یا افرادی از جمله اصلی تاثیرگذاران علی‌اکر ۱۳۵۷ و بعد مورد بررسی قرار داده است. مطالعه در طریقی از این رواج وعدهات فصل جزئیات این روابط را می‌توان مقطعی طولانی مطالعه کرده است و در درمان کتاب رهبری‌های مختلفی به مسئولان سیاست خارجی آمریکا بخصوص درباره ایران شایعه داده است. این کتاب همچنین شامل کتاب‌شناسی و بیانیه‌های مشورتی و پیشنهادی می‌باشد.

آمیخته و مسلم است آنکه کتاب مکمل نور تحقیق بیانیه و منصباتی درباره موضوع نیست، بلکه افرادی شخصی مؤلف رهبانی نامه برای خواندن و انتخاب خواهد و وقایعی است. این کتاب در طراحی کافی‌رسایی دادستانی است که در دادگاه‌های تاریخ سیاست آمریکا را به خصوصی در سال‌های ۱۹۷۴ محفوظ کرده است. همانطور که دی‌سی‌تی قضاپیامی امریکا مسئول است، وظیفه دادستان این اقدامات جم قسم که به آن‌ها اگر خوشی معنادار بقیه نمی‌باشد. به این جهت خوانندگان این کتاب نباید توقع‌هایی از آن انتظار داشته باشند.

درباره انقلاب ایران در ۱۹۷۹ و نقش آمریکا در آن معمولاً به نظریه رایج است: عده‌ای بیان کرده این امریکا بی‌کلامی افراد مختلف، سیاست خارجی این کشور را موجب اصلی انقلاب می‌دانند. مؤلف یکی از نام‌گذارگان این مکتب است. اما چون با رژیم جمهوری اسلامی در موضوعات مختلف است و برای خوانندگان این مؤلف پیش می‌آید که چگونه می‌توان از سیاست آمریکا ایران‌گرفت و بر این نتیجه آن را متاثر کرد. البته ممکن است نظر مؤلف این باشد که امریکا می‌باشد مرجع خصوصی را زودتر قبول می‌کند تا دوستان ماهیم بلکه سال‌ها زودتر به قدرت برود.

نظریه دوم اینست که تأکید بر این آنکه بین‌رقبی آمریکا ارگ تلافشی طرفداران انقلاب را کاهش می‌دهد. به این عبارت که انقلاب‌های ماهیت و روند مستقل داشت و اعم از اینکه مقدمات امریکایی اطلاع دقیقی در از حادثه دخالتی ایران می‌داشتند یا نمی‌داشتند، سیالان انقلاب با جوش و خروش پیش می‌رفت. نظریه سوم اینست که افرادی کنیم که در بین روابط آمریکا و ایران تردید متقابلی بوده، طرف‌های این تردید تنها دولتهای دو کشور نیستند. مهم‌ترین قرار بانی این تردید، مردم ایران‌دانند که با هزاران امید درنیافت فراغت ۱۹۷۹ شرکت کردن و امید به پیروزی بر باید برف.
درواقع، مردم آمریکا، جزیره گروگان‌ها، از گسترش روابط با ایران جنگان صممه به ناپیوستگی و به هنگام با زنادی نشدنی. در اینکه مرحم خمینی مورد تقدیر مؤلف است چای ششپشت نیست. در صفحه ۲۳۷ از دیروز سیاسی، وجه مردمی، درستی و علائق مذهبی اویان می‌کند و مشخص ترین امتیازاتش را حکم‌وریا به منت شده می‌داند.

علاوه بر تنگنگان قضاوتی که مؤلف خود را در آن اسیر کرده، از نظر تحقیقات تاریخی نیز کاتبی نطقی دارد. مثلاً، درباره قیام سی تیرماه ۱۳۳۱ که مرحم دکتر مصدق را دوباره به قدرت برگرداند و شاه را پس زده، کلمه‌ای سخن نمی‌گوید. اهمیت این قیام نه تنها در این بود که همه نیروهای غیر مذهبی و مذهبی تحت رهبری دکتر مصدق ائتلاف فراگیری ایجاد کردند، بلکه با خلاف قیام مذهبی خرداد ۱۳۴۴ مؤلف شدند.

هدف خود را بر شاه تحمیل کنند. به همین دلیل در بررسی وظایف آذرپاییان در ۱۳۷۵ مؤلف غالباً با منابع دست دوم و تکرار تکه‌کرده است. در حالی که به آسانی می‌توانست با آشنایی که با پاسداران فارسی دارد از منابع متعدد ایرانی، بخصوص جند رساله مرحم دکتر ارسنجانی استفاده کند. چون کتاب بیشتر جنبه کیف‌خواسته‌ی اثره امریکا را دارد و همچون حواضد در این چهارچوب بررسی شده است، مثلاً قصبه کرده و جریان بازنشستی در سال ۱۳۵۳/۱۹۷۵ به عنوان خیانت امریکا تامین‌ریزی شده است (ص ۲۰۶)، آیا مؤلف جدا معتقد است که امریکا می‌توانست به رغم ایران و عراق کرده‌ای بازنشستی را در تلاش برای خودمختاری پایاری کند؟ آیا تاریخ نشان نمی‌دهد که تمام دولت‌های منطقه نسبت به کردها رفتار مشابهی دارند؟ مگر نمایوزه رژیم دست نشانده خود را در ۱۹۷۰ فداء مصلحت ملی خود نکرد و براونان قاضی را به دست مرگ نسپد؟ مگر همین رژیم کنونی جنبش کرده‌ای را سرکوب نکرد؟ اینها فقط نمونه‌های از حقیقت تاریخی است که بوساندی نیسته. در قضیه بازنشستی امریکا که خیانت‌کاری وجود می‌داشت دولت‌های ایران و عراق برودن به حکم‌وریا امریکا.

در جریان دیگر از نقض مرحم کاشانی و بهبدهای درست‌توجه مصدق در ۱۳۲۳/۱۹۵۳ به اجمال باد سی کنند (ص ۵۵). همکاری علیه ومصرانه کاشانی را با شاه (ازجمله عرضه معرفتخواست درباره سفر وقت شاه در همان سال) نادیده می‌گیرد و از آن فقط به عنوان همکاری ساخت باد می‌کند. چه اگر حقایق را می‌گفت با ادعای او درباره ضعیفیت همه آخوندهای سیاسی با شاه لطمه می‌خورد. درباره سوابق مرحم ارسنجانی حقایق مهمی را با نادرست گفتگی یا ناکافی که گذاشته است. چه اعتباری از در مجلس
نقد و بررسی کتاب

پانزدهم به علت صغری‌سازی (داشتن ۲۸ سال) بود. در قیام‌سی تیر ۱۳۶۱ ارسنالی‌ها به صف مخالفان مصدق پیوست و حتی در کلینه‌مارسی روزه قوام سخت‌گویی‌ای اصلی آن دولت شد. قیام مذهبی خرداد ۱۳۶۲/۱۳۶۳ به بررسی دیپلماتیکی از آنچه مؤلف کرد (ص ۱۴۸) می‌ثاند. خلافت جبهه ملی و مسیری روی‌های غیرمذهبی، از جمله حزب توده، باین قیام، نقش ارتش و بخش‌هایی در قیام با انقلاب ۱۳۵۷/۱۳۷۹ می‌ترکند. این توانست مورد بحث تطبیقی و آموزش‌های وقاره گردد.

چند نمونه دیگر از اشکال روند تحقیقی مؤلف قابل ذکر است. در صفحه ۱۸۴ قتل یک آخوند ضد دولتی را (کهادت) می‌شناسد، اما مارک دیگران را به دست گروه‌های جریکی‌ای با وسیله رژیم اسلامی «قلت» بیان می‌کند. غالب صاحباننظراتی می‌دانند که اطلاق صفت شهید ناشی از اعتقاد نویسنده به این هنگام مهمی می‌کند علت است. اما اگر این صفت به صورت نقل قول به کار رفته بود به نویسنده ایرانی‌نیست.

نمونه دیگر که اثرآوری از ایراق‌آمیز درباره آیت الله محمد برزی است (ص ۱۹۵). این مورد که لقب «آخوندلاندن سنگ» گرفته بود در سال‌هایی دوره مصدق مورد فقبال هیچ یک از مراجع شیعه نبود چه خروج را آن دست حزب توده کرده بود یک مرکزی هم مثل جبهه ملی بوتاند ادعا کرد که آخوندی‌ها (روش‌نخوردن) با آن همسود هستند. معلوم نیست که پرفورم بل چگونه ایشان را به مقام می‌کنی از رهبران برجسته مذهبی بالا برد است؟ با آنکه هدف اصلی مؤلف محکوم کردن سیاست امریکا و به حوادث انقلاب هم اشاره کرده است. در این مورد نیز مضمون بهترین اروست. می‌گوید «در دو زندگی در ذهنا نمی‌بود» (ص ۱۳۵) اینهد که کسانی بودند و چگونه آثار تلفات را می‌دانند؟ جالب اینجاست که آنها خودشان از کشور دوستانه طلبه در اندروی کناره مرحم شریعت‌دار صحت کرده بودند (روزنامه اطلاعات، ۹ زرتشتی ۱۳۸۲)

نقص دیگر فصول کتاب درباره انقلاب مسکوت گذاشتن یا کوتاهی آمدن در مورد حوادث بسیار مهمی مثل شورش روز، نامبرهای ویژه بازرسی شهیدان و صحای انقلاب مرمّد است. همین‌طور مسندگان و ایران‌شناسانی که روند انقلاب را بررسی کرده‌اند می‌دانند که این پیام در روایت بیان حکومت پهلوی بود. اما از سیاست‌های دیگری که می‌توانست آمریکا را از این مصوبه نجات دهد، نامی نمی‌برد. اصلاً مهم این است که نویسنده می‌خواهد در هر مرحله، به چه قبیل چه بعد از انقلاب، ثابت کند که ایالات متحده توانایی در پیش گرفتن سیاست صلح‌جوی را در باره ایران
نداشته‌است. حمایت مؤلف از توصیه جریج بال در مورد تغییر رژیم (ص ۱۵۲) نمونه‌ای بارزی از توصیه سیاست مداخله در امور ایران است که خود مؤلف در فصل‌های نخستین کتاب به‌شدت آن را محکوم می‌کند. اگر موضوع ضد و نقیض به نظر می‌رسد شکست فور ص高频 انتقد شده است. به این جهت مداخله در امور داخلی مملکت برای در بودن جهت سرخیون به هدف است. نمونه‌هایی که درخواست مؤلف به دو دنیای ارمنیکا و محکوم به شکست است. (۱۵۲) را در راه رهایی گروگان‌های ارمنیکا بر ساختار‌های افرادی رژیم «تجاوز نظامی» توصیف می‌کند (ص ۲۷۵). به نظر می‌رسد در همان ماه اولی روز مادر روزیم سلام ریسینگتون یک رشته سیاست‌های غلط درپیش می‌گردد که کاری به گروگان‌گیری می‌کند (ص ۲۸۷). از جمله این اشتباهات توجه امریکا به عناصر سیاسی روزیم رژیم پیدا است. با بایکه نخستین گروگان‌گیری را بهترین ورود شاه به امریکا می‌داند، حتی قطعنامه‌های مجلس سنای امریکا را در اعتراض به آن گرفت. (۲۸۴) هم‌اکنون به نظر می‌رسد بازگری و یدزد انشا‌بند که با برخی نشان‌های در انجام‌داده که در انتظار گروگان‌گیری بعد از رفع اصلی آن نقش نیست و چه ابزار به این عمل موافقت با موقعیت‌های امریکا و این کاری است که ظاهر می‌نماید. یکی ممکن است عطف مؤلف‌یه اینست که امریکا در تمرام سال‌ها به بعد از انقلاب، نتوانسته است انقلاب ایران را درک کند (ص ۳۱۳)، اما نمی‌گوید ممکن این «درک» چیست و از درک درست چه نتیجه‌ای منون گرفت. نتیجه اینست که خوانندگان استنباط کند که در موقع منظر مؤلف درک نیست بلکه حمایت است که نمونه‌هایی صفحات قبل آن را گاهی پنداشته و گاهی آنها را نشان می‌دهد.

بعضی از رهبراندهی‌ای درباره سیاست خارجی امریکا حمله به نظر می‌رسد. در صفحه ۴۴۱ می‌گوید، امریکا نباید خود را در محدوده‌ی خاصی امرکی کند ولی نمی‌گوید چه نوع جاچوب و چه عملی و کسی‌فتای است. در مورد شرکت ناگان امریکا در خلیج فارس و نقش قاطع آن در پردازان دادن به جنگ ایران و عراق به‌نیز نمی‌کند. برای خوانندگان این سوال پیش می‌ایست که آیا روزی امریکا را در خلیج فارس از طرف مؤثر و مثبت تلقی کرد یا اینکه که هر از رهایی اسلامی آسیب می‌رساند مردود شناخت؟ پرفورم برند در جایی دیگر از نهضت‌های مذهبی و مرجعی که به قول و خوایبانه،
افریقا، آسیا، و آمریکا لاتین، در این روزگار نیست. به این که کنده، به همراه دیگر دیگری نیست که در سلسله نقش مذهبی مربوط قرار گرفته باشد. جنبش‌های دموکراتیک طلب عمویت بیشتری در سال‌های اخیر از سوی گردید. نویشنده، دیگر این اثر را از دید ایران‌شناسی بررسی کرده است. از این جهت شاید منفی به نظر نرسد و خواندن کتاب، انتقاد از سیاست آمریکا هستند آن را جامع و بالا بیان. 

The Wine of Nishapur
A photographer's promenade
in the Rubaiyat of Omar Khayyam
Shahrokh Golestan
Calligraphy by Nassrollah Afje'i
New English Rendering by Karim Emami

چاپ‌های آشنایی رضایت خیام با تصویرها و طرح‌ها با مینیاتورهای خوب همیشه کوئشی‌های اند دنیای «ایرانتی» و «خیام» را در خود منعکس کنند، معمولاً با نشان دادن پیرمردی دستار بسر و عبایش در کنار ساقی کمرباریکی از جامه بلندی گریبان چاک در کنار شاخ تاک و سیب و صراعی و دیگر اسباب طرف. اما شاهرخ گلستان با این کتاب به جنگ‌های برداشت «سنن‌تی» رفت. و می‌خواهد با هنر عکاسی خویش در کنار رباعیات، گوهر بخانی رباعیات و ربط همبستگی آنها را یادگیری و تجربه‌های بیشتری نشان دهد. گلستان در این کتاب زیبا که با قطع رله و چابو و صحافی عالی منشسر شده است، عکس‌هایی روغنی خود را که حاصل گشته و گذار او در شهر و طبیعت است در کنار رباعیات خیام نشانه‌های دیگری تصور می‌روند. روزانه از روز خود را با ژان شمری در شاهرخ گلستان در دیپایه کتاب شرح می‌دهد که چگونه به این ایده رسیده است.
چادرهای قمرز کافه کنار خیابان: چون لاله بی نوروز قدح گیره دست برگهای زرد و نمک‌کار پانیزی، بلبل به زبان پهلوی با گل زرد/ فریاد همی کند که می باید خورد.

چای اره برتره درختی دربارک: اسرازلال را هن تودنی و هن من.

سایه بلند و سرگردان یک رهگذر که گویی خود انسانی از آغاز تاریخ است: این آمدن از کجا و رفت؟ به چیاست؟ یا یک کاش که چای آمیدن بودی.

تابش خورشید ولسبین برقطات باران روی شیشته نالا چرخدیده: از سلخ به غرم. یا از گوهر به سلخ یا فانوس خیال یا ما چون صوریم کاندور گردنیم.

من دنبال این جور عکسها بودم. عکس‌هایی از ما این دست به عقیده من در خواننده، کتاب شوق جستجو و تفکری آقیده، و نیروی انبیاء او در نفسیت سرشار و گستردگی، رابعیها به پرواز در می آورند. و باشد که عرضه این شراح که به درجا هم نوشتنگان تازه‌ای را به جمع سرمستان بکشند! 

با این ایبده تازه است که گلستان با شور و شوق فراوان بار بسیاری آوردند این کتاب زیبا را بر دوش کشیده است و یا هنر عکاسی و دید هنرمندانه از پشت دور بین کوشیده است بعدئی تازه و زندگانی تجربی تازهای ای به رابعیات به‌دیده، انواع قطعه‌ها، رقیق‌ها، و لوح‌های خوش‌نویسی نیز کتاب را از جهتی دیگر چشم نواز کرده است. رابعیها و عکس‌ها در این مجموعه می کوشند درجور هم فضا و «حال» خاصی را نگردند.

گلستان رابعیها را خود از امکان مجموعه‌های موجود برگردیده، و می‌گوید: از برای شراب نیشابور هفتاد و دو ربابی برگردیده، بیش از آن یا در مفاهم تکراری بودند و یا از روحیه کتاب خارج می شنند. اما خواننده لااقل می توانند مطمئن باشند که این هفتاد و دو ربابی همگی از اصل ترین ربابیهای عمر خیام هستند.» در این مورد به نظر می رسید که گلستان به‌سرآن بود که اساس کار خود را بر مجموعه‌های مسنجیده و پژوهشگرانه ربابیات خیام، از شریعت کار، هدايت، فروغی، یا دشیتی می‌گذشت و مستندات آدمی کارا خود به گردان نمی گرفت. در این مجموعه در برخی روابط اشکالهایی همست که در مجموعه‌های ناسنجیده به جمش می‌خورد، مانند این بیان: «این
کهن‌ه‌جهان به کس نماندی را باقی/ رفته و رفته و روی و روی و درگیر پادت و روده.» بی‌گمان،
مصاع دومباید رفتند و رفتند، باشید، یعنی با اشاره به گذشته‌گانی که پیش از ماما
رفسنده.» و یا در‌این بیت: «این نجا به می و چوگا دوشه می‌سازد، کانجا که بهیشت است
رفسنده.» مصاع‌اول درهم با خیام (دشتی) آمده است، (این نجا زمین لعل به‌دشتی
می‌سازه) که صورت بختی به‌نظر می‌رسد. باری با توجه به فراوانی (رباعیات سرگردان)
(رباعیاتی که به چشمه شاعر - عطار، بوسعید، نسایی، مولوی و دیگران و همچنین به
خیام - نسبت داده شده‌اند) و یزی‌هدگان اروپایی و ایرانی بسیار بر روی آنها کار
کرده، اینجا اینچه تراکم‌رایتابی‌ای مجموعه‌هی‌های زبانی از اصل ترین ربابایهای عمر خیام
هستند»، می‌تواند جای تأمین داشته باشد.

ترجمه رباعیات به زبان ارکلیسی از مترجم معروف کریم امامی است. درپیای
کتاب جای توضیحی از مترجم رباعیات به زبان ارکلیسی (کریم امامی) درباره
روش کار خود خالی است، بعضی نصوص از چهت اهمیت این کار و یا ضرورت آن در قیاس
با آنچه تا کنون شده است. امامی کوشیده است ترجمه این تأثیرات را به‌طور
دقتی و مطابق با سنت فارسی نکته ربابیات اثره کند و با اصطلاح به متن و فرادر باشد. در واقع، با این
ترجمه مضمون ربابیات چه با دقیقاً از ترجمه‌های پیشین به‌ارکلیسی نقل شده، اما
ارشذ شاعیرانه زبان ترجمه چیزی است که ارکلیسی زبانان باید درباره آن نظر دهند.
ولی با پایان گفت که ناوا برآستگی متن فارسی ربابیات گیتی‌ها مترجم ربابیات به
ارکلیسی را نیز لغو‌زدائه است. و یا گیتی‌ها می‌توان در مطابقت ترجمه تأثیر کرد، مانند این
مورد: از جمله رفتگیان این راه دراز/ باز آمد بای کوکه به ما گوید راز/ که به این
صورت ترجمه شده است:

From the wayfarers of this long pilgrimage
Not one has come back to tell us a tale

در این ربابی به نظر می‌رسد مقصود از «رفتگان»، «رفتگان خاک» باشید، یا کسی
که از ایلین چهان به‌آن جهان رفته‌اند، و ساخت از سوال و سوال و یا از نیست. به‌هر حال، به نظر می‌رسد که ترجمه این بیت به دقت با متن مطابقت داشته
باشد.

مصاع دوم یک رباعی، «در صحن چمن را در اخر، در افروزخوش است»، «دل
افروز» در آن به صورت «دلفرون» نوشت‌شده است که به وزن شعر آسیب می‌زند و
نادرست است.

با این‌نهم، کتاب در مجموع به چتریانا و ابتکاری است که خوانندن‌فرایندی زبان را
نشرت الیستگار، دانشگاهیانهای گیلان و تهران، که اکنون در دانشگاه وین در کار تدریس زبان و ادبیات فارسی است، با «بخش ایرانی شناسی آکادمی علوم همکاری ایرانیات» نیز در تألیف کتاب نامهای ایرانی اتریشی، در آین سالهای که به صورت جزوه‌ای در ۴۸ صفحه منتشر شده است، پس از شرحی درباره این پژوهش‌ها، به بحث درباره منابع گوناگون پژوهش درباره نام سناشی در فارسی توجه می‌پردازد. مؤلف از منابع تازه نام سناشی که در دوره‌های اخیر تألیف شده است و هدف از آنها فراهم کردن نامهای ایرانی برای نام‌گذاری نوزادان است، نام می‌بند و آنها، به منابع دیگر برای این کار مانند لغت‌نامه‌های دهخدا می‌پردازد. وی سپس به معرفی منابع اصلی کهن یعنی حمام‌های و منظومه‌های نامه‌داهنده می‌پردازد. حامال دانشمندان و نامه‌های ایرانی هستند و می‌بینند آنها شاهامت فرودوی است و می‌پس ویس و راهیان فاخرالدین است، گردگانی گرسنگی، گریمپام و مهتابین از آنها از نظامی و همچنین آثار کم اهمیت و درجه دوم مانند یبرونامه، فرامرز نامه، بنی نامه، کور کوه‌ها، از سرازیرگان گم نام و نیز چند آخري که تکه‌هایی از آنها مانده است مانند بانوگشتب نامه، شهیارنامه، آذربریزین نامه، و مشخصات این منابع و نسخه‌ها و چپ‌های آنها را به دست می‌دهد.

R. W. Ferrier (ed.),
The Arts of Persia,

هنرهای ایرانی کتابی است نیست در رقص رحلت با کاغذ گلامه و عکس‌های رنگی و صفحات عالی که دانشگاهی ویل منتشر کرده است. در این کتاب بیست و یک تن از خبرگان هنرکاران هنر ایران در زمینه‌های مختلف مقالاتی نوشته‌اند و هر مقاله آرایش به
نقد و بررسی کتاب

عکس‌های زیبای سیاه و سفید و طرح‌های مربوط به خود است. عنوان‌های فصل‌ها عبارتند از: پیشگفتار تاریخی؛ هنر روزگاران نخستین؛ هنر هخامنشی؛ هنر یازدهمی؛ هنر ساسانی؛ معماری؛ چند ساختمان بومی در فلات؛ قابل؛ پارچه؛ فلزکاری؛ گوهرگری؛ سکه؛ نقاشی؛ نقاشی بعد از صفویه؛ هنری کتابگری؛ لاک کاری؛ سرامیک، کاشی‌کاری، شیشه، خوشنویسی. این کتاب از نظر برجام درباره هنر ایران که به صورتی زیبا و عرضه شده است.

کتاب‌ها و نشریات رسیده به دفتر ایران‌نامه و بیان مطالعات ایران

- حجاجی، فیروز، گل آنتاگونیسم (مجموعه چهار داستان کوتاه)، انتشارات ایران بوك (مریلند)، ۹۴ صفحه، ۷ دلار.
- احساسي، محمد تقي، یادی از کاروانسراها، رباطها و کاروان‌ها در ایران، لوس آنجلس، ۱۹۸۹، ۱۳۰ صفحه، ۱۰ دلار.
- بروک، حسن، ایران حلقه مفقوده، نگاهی سریع به عوامل سرمود ساز ایران از آغاز قرن نوزدهم، نیو یورک، ۱۹۸۹، ۴۲۱ صفحه، به؟
- ملک‌شاهی، حسن، حرکت و استیفای اقامت آن، چاب دوم، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۳.
- صبری بیگ شیرازی، مظهر الامر، تصمیم ای با پیشینه هاشم اوغلو رحمتوف، مسکو، ۱۹۸۶، ۲۸۰ صفحه.

مجله‌ها ونشریه‌ها:

کوروش بزرگ، شماره نهم – دهم، ۱۳۶۸ (محل نشر: کالیفرنیا)
کتاب نیما، از انتشارات کانون فرهنگی نیما، شماره ۲، زمستان ۱۳۶۷ (محل نشر: کالیفرنیا)
صوفی، فصلنامه خانقاه نعیم اللبی، شماره ۴، پاییز ۱۳۶۸ (محل نشر: لندن)
علم و جامعه، شماره ۷۸، آذر ماه ۱۳۶۸ (محل نشر نشر اکسندرا، و بریتانیا).
درباره مقاله «تأمیل در کلیدر»
در شماره اول سال هفتم ایران، نامه از آقای دکتر حشمتی مصداق تحت عنوان «تأمیل در کلیدر» به چاپ رسیده است که به نظر قاضی این ناحیه لازم آمد در دو مورد از مندرجات آن مقاله مطالبی ایران‌زبان مقدمه عرض کنم که این بکه کلیدر را نخوانده است و مطافاً اغلب نظریه درباره این کتاب و نویسنده مشهور آن نیست که به این نکته بر این که اصولاً نبوده فاقد صلاحیت نتیجه‌ای تقویت توانسته و نکته گیره برجسته کتاب‌هايی است.
پس، کتاب کلیدر از موضوع این عریض به کلی خارج است و آنچه عرض می‌شود فقط در مورد همان مقاله آقای دکتر مورد است و بیشتر به کلیدر ندارد. زیرا همه‌اندکی عرض کردم، بنده به جهات گوناگون (از جمله نژادی، چشم جراحی شده ام برای مطالعه قربه مه‌هار صفحه مطالبی که از قبیل (قصه سکندر و دارا) است) کلیدر را نخوانده‌ام، ولی از ابتدا شهرتی که این کتاب پیدا کرده است در همین اولیه بخصوصی از اهل نظر که آن را نخوانده بودند و غلب آنها جایزه درجات عالی علمی از قبیل دکتری در
امیا از دو مطلب مکمل آن مقاله که آقای مولفی یکی در متن مقاله و ویگری در ضمن بیانداشت‌های آن بیان کرد، است نیایی آن تنها بیان تناوت گذشته، و باید دو مطلب ابتدایی و ازبین یک کتاب کلیدی شخص آقای دولت آبادی ندارد.

اول، آقای مولفی به‌پایان به خاطر داستان کلیبراهای همان «گل محمد» باشد، یعنی اشکال و فراق و ملاحظه‌ای بانوی از آن آزادگان و پیش‌وازه‌ای باکنان عشاق. علی‌که حضرت سید الشهاده حسن بن علی، صلوات الله علیهم، بیشتر کرده و بهترین است که به‌پایان کلیبراهای که تنها برای نخستی نموده است. نمی‌دما آقای مولفی که شخصاً «انجیده زیرینی» آن داستان را که حقایق مرام چیگرا در مقطع سخت برخی تاریخ ایران» دانسته است (ص ۱۸۱) آیا مطمئن است که خود آقای دولت آبادی با این تشبیه و مقایسه موافق است یا نه؟ به‌رحال، نقده است که نسبتاً هر ایرانی شیمی و مولفان، بلکه هر فرد می‌داند هر متودی که اعتقاد به میانه و مارا از اصول آن مذهب باشد و خود آقای نیز نپایه برده به احترام به مقدمات مذهبی خود و عارف به حق آن باشد، از این تشبیه به سیاسی آستانه و مکرر در شد و

«شیراک» نکند و با همه هنر‌نیاورد چنین. می‌فرماید: «انجام یک‌ها تجربه علی‌الهوار و یپشن‌ها و تجربه به‌پایان هنری و هنری و به‌پایان هنری و به‌پایان خود به چیزهایی جدید می‌رسد.» اینکه هم آقای دولت آبادی نیستند یکی از این کتاب را یک خرد و آسیه و در اندیشه پرداخته و با کلیه سفره‌های گذشته صفحه‌های ویگری خوابید، در هزاران کیلومتر فاصله ممیزی از عالم و عالم به خاطر کتاب با هم می‌پردازند و می‌پردازند و می‌پردازند. خداوند آقای دولت آبادی را سلامت و موفق و این کیف ولت را که شاید بهترین لزوم و این کیف ولت را که شاید بهترین لزوم و این کیف ولت را که شاید بهترین لزوم و این کیف ولت را که شاید بهترین لزوم و این کیف ولت را که شاید بهترین لزوم و این کیف ولت را که شاید بهترین لزوم و این کیف ولت را که شاید بهترین لزوم و این کیف ولت را که شاید بهترین
نهايت انزجار وا از این دارد.

بگم محمد، بیت پل بروک دانستا نیکه،
که یک دنیا از آنها که ایجادن را زندگی خاصی کرده،
بودند و محسنی از آنها را در نظر حکایت کرده. شنیدم: «دمبار» که دانستا نیکه محمد است خاطرخواه دختریم (ونسبتاً مالداری) به نام صویه، است که خواهر زاده حاج حسن چارگوشی، و در زیر سپرستی و قیمت،
اوست، و حاج حسن (صویه) را برای ناگفته
پس خودی خواست و نادیده نزد خواهان صویه
پرده، وی صویه دلاداده مدار است، و چون مداری
به سیب شلیک کرد و به صدای صویه پرده، شبی
به همراه داد و سپری کرده گل محمد به نام
در آخرين صفحات کلید کرده گوید: این آخرين
بود که فهمیده دست به کاری رزه که ایزید و
چونش در واقع از مقصص خبری ندارم.
(نقل از مقاله خانم یکوری در ایران نامه شماره
16، سال شهمه، ص 116). کدام مسلمان و
خاصه شیعه ایرانی (و حتی کدام غیر مسلمان
مطلع زیارت) روا می دارد که این شکل به
ضایع و تختی نماید؟ امام الشهید یعنی
جهات فارغ کردن، لازم آورد که امام حسن
را میثم، نفری که در اسائید و
مقاله کنست، و با آنکه می دید لیست نمی نه
نوبت نیزهای بقی ایام و زندوارانشان در انتظار
ایست، خود و بارزان با میافشی، که بر چرده
عالم دوام آنها نیست، اما برای درگیره
مشروط از خود دیگر نیست، از آنی حک می
زنده و به نه ماموریت و میل تن». کدام شخص
شیرف و بقی عاطفه و صاحبیتها روا می دارد که
آن زنده بی آزم و هنگ گنکاره های همیست
گل محمد و خان عمو با دختران مصوص اهل
بیت پیغمبر(ص) از الله علیه وآله وسلم همانند شمرده شوند؟)... آیا محبت وشیفگی زبان ایتلاف‌آیه مؤید به کلید سبب شده است که به مقتضای "حب الله"، "حب العلیه" و "حب الفقیه"، چون چه که و در دل درک مؤید مصحر و مسخر است محبت شده است صد حجاب از دل به سوی دیده ایشان کشیده شده و چشم بصیرتشان را تا نا ساخته ای، تن تیان "منقل" ای می‌داند؟ (د) واما مطلب دوم که ترجیح حرکت ایشان نزدیکی نمود و تردست، آن‌که که آیه مؤید در آن اثر ندارد مورد یک شیب نمی‌تواند، و به معنی سالم و واضح آن، و نمی‌دانم آن در سخن دیوان شمس منطقه به آیه مؤید به جای "منشی" منشی حاله او مشابه شده و ایشان به رعایت اصلان آن را عیناً نقل کرده و نامنونی صبوری منقولی را جنبه آن دارد است بیانی" در جای خانه او به "منشی" الاحق شده و غلط مطلب است؟ همچنان که در سخن دیوان مورد مواجهه این بیند نزای کلمه بغل بغل "منشی" ضبط شده است) به چند دلیل: الف: مولانا بیشاپیس راست و صریح (و البته نه با "فرزندی کامل" آیه دکتر مؤید) می‌فرماید: قافیه اندیشه و داده‌های گودبُند منشی جدید دارم که بی‌این هر مورد توپ زنم (د) قرار اول موجد (و) از این لحاظ، از همان اول، با صطح زمین ملاتطی های ظاهران و لفاظان صمتت دردزا بر دم حجیطه عروسي آرامه، و هدیه‌های فکری برک و واژه خوب کشته، و راه وصال به معانی دلکش اشعار خوشیرش بر روی چندان مددیان بسته است، پس اساساً استشهد به شعر مولیان در این مقام صحح و مؤثرینست ولاید آیه دکتر مؤید. بیت پیغمبر(ص) از الله علیه وآله وسلم همانند شمرده شوند؟)... آیا محبت وشیفگی زبان ایتلاف‌آیه مؤید به کلید سبب شده است که به مقتضای "حب الله"، "حب العلیه" و "حب الفقیه"، چون چه که و در دل درک مؤید مصحر و مسخر است محبت شده است صد حجاب از دل به سوی دیده ایشان کشیده شده و چشم بصیرتشان را تا نا ساخته ای، تن تیان "منقل" ای می‌داند؟ (د) واما مطلب دوم که ترجیح حرکت ایشان نزدیکی نمود و تردست، آن‌که که آیه مؤید در آن اثر ندارد مورد یک شیب نمی‌تواند، و به معنی سالم و واضح آن، و نمی‌دانم آن در سخن دیوان شمس منطقه به آیه مؤید به جای "منشی" منشی حاله او مشابه شده و ایشان به رعایت اصلان آن را عیناً نقل کرده و نامنونی صبوری منقولی را جنبه آن دارد است بیانی" در جای خانه او به "منشی" الاحق شده و غلط مطلب است؟ همچنان که در سخن دیوان مورد مواجهه این بیند نزای کلمه بغل بغل "منشی" ضبط شده است) به چند دلیل: الف: مولانا بیشاپیس راست و صریح (و البته نه با "فرزندی کامل" آیه دکتر مؤید) می‌فرماید: قافیه اندیشه و داده‌های گودبُند منشی جدید دارم که بی‌این هر مورد توپ زنم (د) قرار اول موجد (و) از این لحاظ، از همان اول، با صطح زمین ملاتطی های ظاهران و لفاظان صمتت دردزا بر دم حجیطه عروسي آرامه، و هدیه‌های فکری برک و واژه خوب کشته، و راه وصال به معانی دلکش اشعار خوشیرش بر روی چندان مددیان بسته است، پس اساساً استشهد به شعر مولیان در این مقام صحح و مؤثرینست ولاید آیه دکتر مؤید. بیت پیغمبر(ص) از الله علیه وآله وسلم همانند شمرده شوند؟)... آیا محبت وشیفگی زبان ایتلاف‌آیه مؤید به کلید سبب شده است که به مقتضای "حب الله"، "حب العلیه" و "حب الفقیه"، چون چه که و در دل درک مؤید مصحر و مسخر است محبت شده است صد حجاب از دل به سوی دیده ایشان کشیده شده و چشم بصیرتشان را تا نا ساخته ای، تن تیان "منقل" ای می‌داند؟ (د) واما مطلب دوم که ترجیح حرکت ایشان نزدیکی نمود و تردست، آن‌که که آیه مؤید در آن اثر ندارد مورد یک شیب نمی‌تواند، و به معنی سالم و واضح آن، و نمی‌دانم آن در سخن دیوان شمس منطقه به آیه مؤید به جای "منشی" منشی حاله او مشابه شده و ایشان به رعایت اصلان آن را عیناً نقل کرده و نامنونی صبوری منقولی را جنبه آن دارد است بیانی" در جای خانه او به "منشی" الاحق شده و غلط مطلب است؟ همچنان که در سخن دیوان مورد مواجهه این بیند نزای کلمه بغل بغل "منشی" ضبط شده است) به چند دلیل: الف: مولانا بیشاپیس راست و صریح (و البته نه با "فرزندی کامل" آیه دکتر مؤید) می‌فرماید: قافیه اندیشه و داده‌های گودبُند منشی جدید دارم که بی‌این هر مورد توپ زنم (د) قرار اول موجد (و) از این لحاظ، از همان اول، با صطح زمین ملاتطی های ظاهران و لفاظان صمتت دردزا بر دم حجیطه عروسي آرامه، و هدیه‌های فکری برک و واژه خوب کشته، و راه وصال به معانی دلکش اشعار خوشیرش بر روی چندان مددیان بسته است، پس اساساً استشهد به شعر مولیان در این مقام صحح و مؤثرینست ولاید آیه دکتر مؤید. بیت پیغمبر(ص) از الله علیه وآله وسلم همانند شمرده شوند؟)... آیا محبت وشیفگی زبان ایتلاف‌آیه مؤید به کلید سبب شده است که به مقتضای "حب الله"، "حب العلیه" و "حب الفقیه"، چون چه که و در دل درک مؤید مصحر و مسخر است محبت شده است صد حجاب از دل به سوی دیده ایشان کشیده شده و چشم بصیرتشان را تا نا ساخته ای، تن تیان "منقل" ای می‌داند؟ (د) واما مطلب دوم که ترجیح حرکت ایشان نزدیکی نمود و تردست، آن‌که که آیه مؤید در آن اثر ندارد مورد یک شیب نمی‌تواند، و به معنی سالم و واضح آن، و نمی‌دانم آن در سخن دیوان شمس منطقه به آیه مؤید به جای "منشی" منشی حاله او مشابه شده و ایشان به رعایت اصلان آن را عیناً نقل کرده و نامنونی صبوری منقولی را جنبه آن دارد است بیانی" در جای خانه او به "منشی" الاحق شده و غلط مطلب است؟ همچنان که در سخن دیوان مورد مواجهه این بیند نزای کلمه بغل بغل "منشی" ضبط شده است) به چند دلیل: الف: مولانا بیشاپیس راست و صریح (و البته نه با "فرزندی کامل" آیه دکتر مؤید) می‌فرماید: قافیه اندیشه و داده‌های گودبُند منشی جدید دارم که بی‌این هر مورد توپ زنم (د) قرار اول موجد (و) از این لحاظ، از همان اول، با صطح زمین ملاتطی های ظاهران و لفاظان صمتت دردزا بر دم حجیطه عروسي آرامه، و هدیه‌های فکری برک و واژه خوب کشته، و راه وصال به معانی دلکش اشعار خوشیرش بر روی چندان مددیان بسته است، پس اساساً استشهد به شعر مولیان در این مقام صحح و مؤثرینست ولاید آیه دکتر مؤید.
انگردار استمنطقی می‌دانند که تشخیص دهد این استعداد و استدلال به اصلاح منطق‌های "صادر مطمئن" است و بازی. زیرا در اول این همه از فرزندان ایرانیان پاتریوت مهم حمایت‌گران حزب توان روزنامه، از جمله کسانی که در آن کم‌ترین رهبرت روزنامه، در مقام و مهارت دیوان شمس و لقب "دانش‌آمیز طراحان و نیز مقدمه فاضل‌اند آمیز" که در مورد است که گلوله‌ها را می‌دهد و به‌عنوان این احتمالی برای ایتالیا استفاده می‌کنند. ولی تغییر شیوه و دل انگیزی که این بیت در آمیز، در این دیوان می‌گویم: "سلام و علیکم نداریم و آگر گوییم، شما می‌بایست به دیوان شمس، در روزنامه و باعث پدید آمدن تغییرات به دیوان نمایه که این دیوان علیکم، نیز هم‌هم دانستنی زبان و زبانی همسانی که دانستنی زبان و زبانی همه‌سالمندان عالم دیدار و مکالمه خود را با همین دو عبارت آرامی کنند. و بی‌سو شده این عبارت به صورت مفرط و برداشته که در کلام و بیت شمس فراق می‌گردد خندنه‌آور و آخونده‌ی می‌شود و چرا این رسم و عادات و انتظار بی‌سیار رایج نمی‌باشد. این بی‌سو ملت داخلی هماهنگ می‌باشد، ممکن است که یک مرد نظر، کلاً و کاملاً وابسته‌اند که کلیه عبور ذهانی و مصنوعی، وقلب و حرف و عضد و دیگر نقایص شعری مذکور و مشروح در کتب ادب و نقد شعر منره و بیرا می‌کنند. و معروف است که باید این راستا باشد آن‌ران را بشنویم و تشکیر بیش و بیشتر به آن‌روهایی که در آن راستا به همین لطف‌های پنهانی که در آن است پرهیز می‌کرد و همی‌گفت: "شامل با یا مهم گفت که صبح بخیر" گفت که روزین تکه در جمین آی جوان! و البته آن‌وقت این بیت "خندنه آ پو و "آخونده" شماره‌ها و نظرها.
ینی شد و به فرض آن که سخن مولانا به معنی درست و شریف کلمه‌ی «آخوندی» و نه به معنی معنایی و سخن‌بافی که آی‌ای از آن منصف شده‌است، باشند. چه استعداد وی با قبول آقای دکتر مولیا چه عزیزی؟ می‌تواند داشته باشد؟ مولانا شاعر است که نمایی شعر از آفران و حیات و کلمات مشایی گرفته شده است و بی‌پرداخت و استطلاعات معنی‌دار را بدان فرماید. شگفتی که کلمات ساده و مستعجل «سلام علیک» و «علیک السلام»، که در محارقه و مکاتب هیچ مراد دارمی دارد، در شهری که در قرن هفتم هجری سروده شده است به نحو آقای مؤید عیدی می‌نماید، ولی کلمه‌ای نام‌نوش و خشونت عرفان و اصطلاح پچیده و دور از ذهن «وعده‌های عرفانی» که بجا آن می‌توان مثل‌اکثر روزنامه‌ها، وزنده، لذاع‌آور، بوده و دفاع از آرا شاید موضوع اصلی سخن آقای دکتر مؤید نباید و این خمیده آور معرفی کردن بست مولانا احتمالاً مقعمه‌ای می‌باشد که این اشکال که عیب می‌نماید صرف و نجوم بر کتاب‌های آسمانی و از جمله قرآن مجید هم بسیار گرفته‌اند (ص.145)

البته نیز دائم مقصود آقای مؤید از «کتب آسمانی» کلام کتاب‌ها است؟ اگر مقصود توهم و انجیل است، گو اینکه دفاع و جواب این ابراهیمی برای بریویان آن دو کتاب است، و هم لایه جنبش ای‌شان عیب می‌دانند که هنری‌ها این ساعت دقتاً با نسخه‌ای اصل توهم انجیل بزرگ بر حضرت موسی و حضرت عیسی علیه السلام دسترسی پیدا نشده است و کسی نمی‌داند که در الواقع نوازه به چه زبانی نازل شده و صرف و
 نحوه آن زبان به‌ره‌چ اساسی مدن غریده، و چه کسی و در کدام ظهور بر تنواه ابراد و عیب (صرف و نحی) گرفته است. آنچه از رقاب پیش تا کنون در درستس پیه‌هایان و مسیحیان عالم است ترجیمه‌های از اصل آنست که موضوعی از حکم کتاب آسمانی (مورد عبیدیان صرف و نحی) خارج است. و اگر مصوص اقدام مؤیّد قرار است، که گویا همین هم باشد، زیرا دو کلمه آن مسجد را با حروف سیاه و مشخص چاب کرده‌اند، ایشان ظاهری‌ان آن‌ی ان که اصول علم نحو حمل پنجاه مال پس از نقل قرار و بر اساس و بنای قواعد و استعمالات قرار و در ابتدای هم صرفاً بر آن که متعلق علیه مسلمان قرار را صحيحاً تلاوت کنند، ندوین شده است، عمدتاً تجاهل کرده است. زیرا بعد از شخص "درس خوانندی" ای مثل ایشان از این مطلب بدلی شد و مسلمان تاریخی و ادبی اتفاقی باشد. بیش از اینکه از آن سال است که قرار به عنوان معجزه خالد که پایه بر عظمت اسلام، صلی الله علیه وآله وسلم، مکتبی شده و یا پاپبرجای مانده و رونق آن روزافزون شده است، و فقط بهای ارتباط عرب این کتاب حمید مجد با یا معنی واقع کلمه "معجزه" پذیرفته اند و همه یا در مقابل تحتیت (فرانسه) (déf) قرار که: "ف اکنستفی ریب ماما تکنیا علی عبیت آن می‌خواهیم به سومری ماه‌های و ادعا شده‌ای که یک دو در کتاب صادقین" (بیله: ۳۵) سر تعلیم روز آورده‌اند، و کسانی که این علایم می‌خورند، ای ای حیات نوجوانی که گروه صدای و پلاگت را در میان این عبد عرب روبوت‌هاند و اعتماده‌ا این یکی از اعمال عبیت آن‌ها چنین شهادت‌بلایت خود شد و بنا بر پروایسی شیطانی و واحچی نفسمانی، به خیال خود در مسیر معارضا به قرار
که خودشان با مغفروتن یابینا ناشیه رپتاب
فرمودند جوابگو باشند و این مسئله را با قرآن
مصفیبهم نیامدیند و درم برک با سخنان
محمود، اتفاق شبه نفرامید.

کاتای قصه که جناب دکتر مولوی مقاولة
«تأملی در کلیدر» را قلمی می فرمودند دستور
شیخ اولیه علمیه، رحمه‌الله، را امروز فرمودند، «به اویا
هم، کاری تأمل اولیه» درم بده ذکر می‌کنند و در
مقالمهایی که باید یقظعی قطعی که نویسنده،
آنقدر احساسات را در بر چهره نمی ساختند، و
ظ领跑نرها پایه لکل را زیرپای تخلیخ خوز قرار
نامه دادند که عملی کلمه از درست بر
روبد، و آن کتاب را (هرچه قد جالب و بر آوانه
باشد) با قرآن مجید و دیگر کتاب آسانه‌اند، و
نویسنده آن را با مولتیا جلال الدین و گوه و
بهمن علی و اسحاق آن را با حضرت مسیت
الشدها، صلح الله، مقبله کند. حتی
مقاومه آن شکلول کش آدم کش (هرچنین هم
که بی چیت به دو میوه او امروز (انقلابی)
بدهند) با یکی از دویست و چندین شخصیت
بپردازی و روحانی و اجتماعی قرن
بعنایی رهبر و بهم‌فرما نامژده که طرفدار ثابت
قدم «مقاومت ملتی» و مدافع نادکار رحیم و
گشست و مخفیه بر مرسخت خوارزی و شرارت
بود و یا مارسین لوتی که که اوتی‌پرو
همان مرام و راهرو همان مقصد بود نیز درست و
مناسب نبود.

خدانورد ممالک همه ما را از «گزاق‌گویی»
در امان بیار و از پرکوسمه مقتدی انگریز
به دنبال حد نیست» حفظ فرمودند.

مسکنگوی این آزادگان جوانمرد در همان
عاشوره با سید الشهداء علیه السلام می‌گوید:

درباره دستوسی شاهینه
دانشمند ارگمند آقای دکتر محمد حسین
به‌روزه مقاله‌نگار رشته درباره دستوسی فلورانس
(ایران نامه، سال هفتم، شماره ۱) نظر افتاده و با
دقتی درخویگ تحقیق مسود را درباره مقاله
این دستوسی گوشته که در ایران نامه سال
هفتم، شماره ۴) با سیاس قرار از توجه ایشان
پادا آرزویی گردد که می‌توان در همان مقاله (ص۴،۸۹

قاعدتا سلطان به زیر دستان خود نمی‌گوید که امید است که تورای ما فلان کاری انجام دهد. پیش آمد امید که کسی در دستنویسی ضبطی را نااهمیث دهد و در جستجوی آن در فرهنگی‌ها گشته و در آنجا وارد روش‌های نادر و هم شکل برخوردی و این کشف‌افا و را خوش آمد و دیگر از آن دل بردنکه است.
۲. نوشته‌نامه: در ص ۹۲، ص ۱۸ در جمله توشهاز مازندرانی بی‌بسته رسمی و نسب توسیم و نرمان کشید باش بی‌بسته را بی‌بسته بچه کرد که جان‌هاگیه می‌کرد. به شکلی که پیش‌رفت عمیق که حرف اضافه‌گاه کارکردی دیگر دارند محتمل نیست نماید. دوم اینکه اگر از آنجا که من می‌دانم بیان در آثار بسیاری در منی تورای و بی‌بسته و تخم خنی و نسب به کار نبرد است. در انتقال همچنان دو گوشه بی‌بسته در آن منی از قابوس‌نامه آمد است که مرد تصحیح قبیله‌ای شهر و آسان نوعی است (منتخب قابوس‌نامه، تهران، ۱۳۲۰، ص ۳؛ قابوس‌نامه، تهران، ۱۳۴۷، ص ۲) و در هر دو چا اصل بی‌بسته است. ولی از توضیح م miłości در تحلیلات کتاب (ص ۱۹۲) روش می‌گیرد که در یک مورد صورت درست همان بی‌بسته است. در تصحیح دیگری از قابوس‌نامه، که دکتر غلامحسین پیغمبر انجام داده‌اند (تهران، جامدوم، ۱۳۵۲، ص ۴)، نیز این مورد بی‌بسته است و مورد دیگر اصل در منی نبوده است.اما بی‌بسته تنها بی‌بسته نرفتند شرودمناده به آن گرفتند و همین‌جاهی و انتقا نه داشتند. همانندی با ساختارهای بی‌بسته، نیز اینه که از آن‌ها درست بی‌بسته، بی‌بسته آسایشات «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» را که نیز اینه که از ابعاد «بی‌بسته» Релятівно прокуратура віддала судові довідки 6-му січня 1923 року. Прокурором призначено генерала Микошука. Він зазначив, що віддача довідок здійснюється в рамках законодавства та визначених порядків. Микош впевнений, що його дії будуть відповідати всім вимогам прокуратури і будуть спрямовані на захист інтересів усіх мешканців. Прокурор призначив Микошука для відкладання судових дій до 8-го числа січня 1923 року. На цей час Микош має здійснити всі необхідні процедури, щоб забезпечити бажані результати. Генерал зазначив, що він розуміє свою обов'язковість і готовий виконувати вимоги усіх сторін.
به چهارم آذر که چگونه ممکن است شاه
مازندران نسبت به سرانه باشد. در مورد است
پس از اسلام در ایران هرگز که دعوی
پادشاهی داشت از هرکجا که بود تراشی را به
شاهان ساسانی در اگر گریز گرفته ایجاد
به فرودن می‌رسانند و هر کس دموکراتیک
کنار گذشته از هرکجا که بود تراشی را به
رستم می‌رسانند، چنانکه، ثابت‌تر,
یعقوب می‌رساند را به رستم سیاست، بلکه به
شاهان ساسانی، وی نژاده است، خراسانی را
به رستم می‌رسانند. از این‌رو نسبت
شاهان مازندران را می‌نمایاند، چنانکه در برخی از
مکان‌های دیگر این افسانه‌ها ادعا می‌کنند،
کنار گذشته سلطان محمدرضا نامه‌ای آنها به رستم زابلی
رسانده‌اند.

۳. نوشته‌ای: در ۱۱ سی‌سی، ص ۱۲ در جمله
"تعنصی گفت به کس نیم مصع شرکت کرده
ویکی نیم مصع اگر هم کرد. آگر شرکتهای آزادمرد
بی‌بی مردم و افاضل خواند و "افضل و بی‌بی و
بهتر" معنا کرد. برای اینکه سیستم در نگرد
تنها به این نکته اشاره می‌کرد که در اینجا
مصع از افتصال مصع شرکت کرده بود. این اعار
که خدیویکی از وی دیگری را به
مصع خوانچه در آن باشد که مصع
نخستین از افتصال مصع خوانچه است.
ویکی مصع
جرم با آنها و میان آنها رابطه ایجاد می‌کند.
اکنون برای این افسانه در این است
که با آنکه قاچاق بود و یکی دو کس در این
در صورتی هایی دیگر این افسانه این کار را دلیل
تنگی قاچاق هاست‌هات، وی باز مصع خود را با
مصع بشپیر پویه داده است:

چون وی توهی در نیا می‌شود روش
Content

Iran Nameh
Vol.VIII, No. 1, Winter 1990

Persian:

Articles 1
Selection 125
Book Reviews 130
Communications 167

English:

Abstracts of Articles:

The Tale of Mazdak and Qobād Revisited
Homāyūn Fūlādpūr, Ḥāye Ṭabi’ī 1
Introduction to Asfār
Mehdi Ḥā’eri Yazdi 3
Some Common Characteristics of Persian Poetry and Art
Ehsan Yarshater 6
The Birth of Photography in Iran
And the First Photographers
Chahryār Adle 8
Vision, Illuminationist Methodology and
Poetic Language of Suhrawardī’s
Philosophy of Illumination
Ḥossein Žiā’ī 10
An Interpretation of Ākhūndzāde’s Writing
Farzīn Yazdānsfār 12
Hazar Vazhah

Persian Word Frequency
Based on Research Conducted in Iran, 1972-1977

Research Supervisor
Lily Ayman (Ahy)

Published by
Foundation for Iranian Studies

$10.00

Send check or money order to:
Foundation for Iranian Studies
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.
The Tale of Mazdak and Qobād Revisited

Homāyūn Fūlādpūr, Hāyede Rabi’ī

The story of Mazdak’s uprising in the Sassanian period has attracted the attention of a large number of Iranists during the past two centuries, and many books and articles have been devoted to the topic. This research is based on the accounts of the period in the works of such Islamic-era historians as Ṭabari, Ḥamza Isfahani, Mas‘ūdi, Ibn Athir, Ya‘qūbi, Ibn Qotayba, etc.; Ferdowsi also includes a version of the incident in his epic. According to these accounts, Mazdak’s uprising had both religious and socio-political overtones. Moreover, the uprising was allegedly communist in ideology. It is for this reason that it aroused the curiosity of, first, many European scholars and later Iranian scholars. One part of the story deals with the relations between Mazdak and the Sassanian king Qobād which, according to some accounts, culminated in Qobād’s personal adherence to Mazdakism. It was Qobād’s conversion that caused the turmoil and insurrections in the Sassanian court and establishment that brought his dethronement in the first decade of his reign. The writers of this article focus on this aspect of the accounts. Based on their historical and logical analysis of the relationship between these accounts and the political structure of the Sassanian state and their evaluation of them in the light of contemporary Greek and Roman sources, they show that this section of the Qobād tale cannot have a firm basis in history. The writings of Islamic-era historians have given

* Abstract translation by Paul Sprachman.
us many a jumbled and unfounded tale, which evidently stem from some minor incident that has been embroidered by the popular imagination into a strange and unreasonable historical account. The writers point out that in Pahlavi Sassanian sources there is no mention of the tale of Mazdak or of a person by this name. Likewise one sees no mention of such an insurrection or specifically of its influence at the Sassanian court or to Qobād himself in several important Greek and Byzantine historical sources containing credible accounts of Iran’s history from the time of Qobād and his son and successor Khosrow Anūshirvān. After reviewing the writings of Malalas, Procopius, and Joshua who do not confirm such events and evaluating the various and conflicting reports of Islamic historians, the authors conclude that these accounts cannot be based on historical fact. The authors emphasize that their sources are the same as those used by such European and Iranian scholars as Noeldeke, Christensen, and Yarshater; however their analysis reveal that these scholars’ effort to reconstruct the history of Qobād was unsuccessful and that their trust in Islamic sources, without serious critical re-evaluation of them was misplaced. Based on his re-examination of the sources, the author concludes that which has been touted with such fanfare under the heading of Mazdaki Movement was most probably a revival of Manichaeism during the time of Qobād and its suppression as reported in Greek sources. The authors see an inherent contradiction between some reliable historical sources which describe Qobād as a combative king who engaged in forty years of foreign warfare, tried to restore Zoroastrianism in Armenia, and finally left the legacy of a powerful state and those sources which speak of his gravitation toward Mazdakism, his destruction of the economic and political order (the communization of property and women), and of the disturbances which continued for several decades during his reign.
Introduction to Asfār

Mehdi Ḥā'eri Yazdi

Asfār is the most important philosophic work of Mollā Şadrā of Shiraz, known as Şadr al-Mota'allehin. In this work, the Safavid philosopher and theosophist presents a general philosophic system which is a merger of illuminatism and Prepatetic philosophy (hekmāt-e mashshā) and links visionary contemplation (shohūd) with induction and logic. The term asfār is the plural of safar (journey), not sefr (book) as some orientalists surmised. Mollā Şadrā distinguishes the four spiritual journeys of the book which “the elect of God and wayfarers on the path toward spiritual knowledge” experience: first, the journey from man to God; second, the journey from God with God in God; third, the return from God toward man; and fourth, the journey which in a way is parallel to the second, with God in the foundation and depth of his Creation.

In this article, philosopher and theologian Mehdi Ḥā'eri Yazdi goes into detail on Mollā Şadrā’s view of philosophy and on how he established his philosophical thought within the framework of journeys toward spiritual and intellectual knowledge. The writer notes that in the view of Mollā Şadrā, intellectual journeys were inseparable from spiritual quests, for both aided in getting the truth-seeker to his final goal. The syncretizing of logical thought and visionary contemplation, philosophy and gnosticism on all levels, is what distinguishes this work from all other works of Islamic philosophy. Mollā Şadrā calls this syncretism or synthesis of philosophy and

* Abstract translated by Paul Sprachman.
gnosticism "transcendental philosophy" (hekmät-e mota‘āliya). The intellectual and spiritual quest in transcendent philosophy takes the wayfarer first to the stage of "self", and then from "self" to "heart"; and form "heart" to "spirit". Those who traverse these stages, becoming gnostics, arrive at the stage known as "surviving annihilation in the permanency of God" (bāqi be baqā' Allāh). A wayfarer who transcends this stage reaches the level of prophethood and sainthood (walāyāt). He achieves the stage of "representative of God on earth," and since his substance has become one with the substance of God, and he is in the "right path," his awareness of the multiplicity of creation never causes him to stray from Oneness of Being. The method of transcendent philosophy enabled Mollā Šadrā to transcend the kind of contention and controversy on the matter of the primacy of the rational judgment or revelation which prevailed between Aristotelian philosophers such as Farabi and Avicenna on the one hand and such dialectical theologians as Ghazali on the other. For this reason Asfār never sparked heated debate between philosophy and religion, rather seized control of the debate with its reliance on citations from scripture and traditions as true evidence of the validity of its statements.

The theory of the "fundamentality of existence" (asālat-e wujūd) is one of the masterpieces of this book; it is the theory upon which the entire system of transcendent philosophy is based. On the basis of the fundamentality of existence, he arrives at his special theory of the "unity of existence" (wahdat-e wujūd) which totally differs from that of Shaykh Akbar Moḥiyy al-Din Ṭabarī's theory. For the Shaykh, unity of existence could not accommodate any form of multiplicity, which was a figment of the imagination; however, Mollā Šadrā with his law of "multiplicity in unity" and "unity in multiplicity" was able to forge a synthesis between the two concepts. In transcendental philosophy the concept of "existence" is so formulated that it conforms to both the concept of unity of existence in Sufism and with the idea of the multiplicity of forms which makes up the subjects of philosophy and the sciences. The author then points out some weaknesses in the analysis of the second and third spiritual journeys.

Hā‘erī Yazdi states that Mollā Šadrā's style is "simple yet impossible" and that with his simple expression and method, Mollā Šadrā fostered the notion that in it all philosophical problems are solved easily. However, the reality is that the deeper one delves into the book, the more difficult do its topics appear.

The writer ends his article by referring to the "philosophical
innovations" found in the *Asfār*, and maintains that the work is of interest and in its own way innovative, although this does not mean that it is not without precedent. Many of the topics found in the work are modified versions of others' opinions and observations. The article ends with a list of principles and concepts for which Mollā Šadrā is well-known.
Some Common Characteristics of Persian Poetry and Art

Ehsan Yarshater

This article (originally read to the 4th International Congress of Iranian Art and Archeology, May 1959) is an attempt to highlight a less observed aspect of the Persian arts; i.e. the features poetry—this most significant achievement of Persian art—shares with the visual arts of the country.

By focusing on some parallel features of Persian poetry and painting Professor Yarshater emphasizes their abstractness of view; i.e. their relative independence from any specific place and time. In other words the Persian poet and painter both are less concerned with the palpable reality of their immediate environment than with the archetypal or essential characteristics of their subjects. Therefore, the sceneries of the garden, banquet, or war and game are represented with the same traditional means of expression and imagery which remain essentially unchanged through the centuries. One cannot distinguish the personal feature and presence of a ruler depicted in a panegyric ode in the 10th century from those of a ruler eulogized in the 15th century or represented in a banquet scene by painters of different times and places. But the Persian artist by his creative sensitivity and personal vision and taste gives a warm and sensible atmosphere to those prototypical representations. In this respect, Persian poetry proves to be the most developed means of expression among Persian arts. The linguistic elaboration and expressiveness of their imagery in

* Abstract by Iran Nameh.
Some Common... poetry are against the deficiencies caused by the lack of perspective and shading which limits the painter.

The writer also emphasizes another universal characteristic of the Persian arts, both linguistic and visual, namely, their decorative and ornamental quality, a characteristic which is inseparable from and complementary to the first essential characteristic, i.e. the abstractness of the vision, which is represented most purely in Persian carpets and ceramics.
The Birth of Photography in Iran
and the First Photographers

Chahryār Adle


Adle first discusses the importance of the study of the history of photography in Iran. Toward the end of the first half of the 19th century, during the reign of the Qajar king Mohammad Shah, the art of photography was known as "dagguerreotypy". Later in the century, during the time of Nāṣer al-Din Shah, photography achieved considerable success because the king himself was interested in photography and its practice. Adle not only assesses the technical significance of photographs that have survived from this period, but also their importance in the study of Iranian society, architecture, clothing, etc. He introduces readers to two of the pioneers of the art of photography, one of whom was the Frenchman Jules Richard who came to Iran in 1844 and was appointed as Mohammad Shah's photographer. Richard settled down in Iran and became known as "Richar Khan," and, after a scandal, became a Muslim and adopted the name Mirzā Rezā Khan. Jules Richard also taught in the Iranian Polytechnic (Dar al-Fonûn), became an Iranian citizen, married an Iranian woman who bore him a son Joseph, who was to receive the title

* Abstract translated by Paul Sprachman.
Mo‘addab al-Molk. Richard died in Tehran in 1891 and was buried near Rey. Apparently none of Richard’s daguerrotypes have survived; however, the artist Kamāl al-Molk used them to paint several portraits (described in detail in the article) of Mohammad Shah and crown prince Nāšer al-Din.

The other figure in the early history of Iranian photography was one of the sons of Fath-‘Ali Shah (r. 1797-1834), Prince Malek Qāsem, who pursued the art on his own — independently of Richard. According to his European and American acquaintances, the prince was very engaging and progressive, and tried to promote the new European education in the country.
Vision, Illuminationist Methodology and Poetic Language of Suhrawardi’s Philosophy of Illumination

Hossein Ţia’i

Suhrawardi’s reconstruction of philosophy, based on principles other than the prevailing Peripatetic ones of his time, is the subject of this paper. The author discusses the following problems: the position of primary intuition in the illuminationist epistemology; the process of vision-illumination as the alternate means for obtaining certitude with respect to knowledge; the illuminationist critique of the Peripatetic essentialist definition; the four stages in the illuminationist path to wisdom which mark the subject’s “progress” from a subject with only awareness of its self-identity, to a knowing, creating subject; and the “final” result of illumination, said to be a type of knowledge that may only be adequately communicated through metaphorical language, termed the "language of illumination" — and this is equated by the author with the poetic mode of expression.

Suhrawardi, as the author shows, does not accept the Peripatetic position that the essentialist definition — a formula composed of the genus plus the differentia — indicates the essence of the thing to be defined. Thus, from the standpoint of illuminationist epistemology, the formula “rational animal” conveys nothing to us concerning the idea “man.” This is because the sequence of a thing’s essential attributes may not have an upper bound and may not be exhaustively enumerated. The alternate foundation of illuminationist epistemology rests on a knowing subject’s “relation” with the potentially knowable object, whose quality of Evidenz allows for an immediate knowledge, should no “obstacle” prevent the subject’s vision of the

* Abstract translated by Paul Sprachman.
object. This type of knowledge is called knowledge by presence. It is not predicative and the subject's own experience serves as the basis for its acquisition. The ensuing end of philosophical investigation, founded on intuition and vision illumination, comprises wisdom which is conveyed at the meta-language level. Persian poetry, it is pointed out by the author, is indeed such an end of philosophy, and is the ultimate medium for channeling wisdom.

The author discusses a structure by means of which Suhrawardi indicates the ascent of man from ordinary existence to the position of man as philosopher-sage. The first stage consists of ascetic practices which prepare the subject for becoming the recipient of divine wisdom. This will be given to him in the second stage through the intermediation of a "light" personified as Gabriel (who acts in a way similar to the activity of Peripatetic Active Intellect). The experience of the philosopher, which forms the basis of his understanding of the whole, serves as a primary intuition of time and space and is used in constructing a consistent system which is the third stage. In the final stage the very quintessence of the philosopher's wisdom gained by the end of the third stage is then communicated through the written word.
An Interpretation of Ākhūndzāde's Writing

Farzin Yazdānsfar

Although Ākhūndzāde or Akhundov, a writer born in the Caucasus region, was a citizen of Czarist Russia and held a commision in the Czar's army, his love for Iran caused him to consider himself Iranian and to write some of his works in Persian. Ākhūndzāde was an adherent to "modernist" (Tajaddod) thought. Inspired by the new scientific and rationalist thinking in Europe, he criticized the backward and superstitious society of Iran and contrasted its past greatness with the low, demeaned state Iran had fallen into in recent centuries. He alerted Iranians to the fact that they could liberate themselves from their backwardness by following the example of the civilized world. The author of this article analyzes Ākhūndzāde's literary method and finds that by juxtaposing certain characters and types, one representative of modern rationalism, the other representative of medieval and superstitious obscurantism, and making them engage in discussion and debate, the writer engenders in his readers or audiences a notion of progress and new thinking. The target of Ākhūndzāde's critical barbs were ignorance and superstitious tyranny, the autocratic authority of the khans and mullahs over the people, and the subjugation of women. In addition to his comedic writing in which he satirized his contemporary society, Ākhūndzāde also advanced proposals for serious social reforms. Among them was a proposal to change the Arabo-Persian alphabet, the purpose of

* Abstract translated by Paul Sprachman.
An Interpretation of Akhundzade’s Writing

which was the advancement and the standardization of education and the facilitation of literacy. He considered “Islamic writing” to be one of the causes of the backwardness of Islamic nations. In this article the writer also details Akhundzade’s linguistic method and his approach to inculcating modern reasoning and establishing the bases of enlightened and undogmatic thought.
زال و سمرغ

مجموعه ۱۶ قصه برای کودکان

زال و سمرغ، به روایت: م. آزاد فهرومن، نوشته: نومن کیارستمی
عمورنوروز الیا: فریده فرخنام و م. آزاد
گل اومد بهار اومد، شعر: مینوچهر نیستانی
همه در بهار شام، نوشته: مهرداد بهار
 قصة غلهای قاعی، نوشته: نادر ابراهیمی
 شاعر و آهنگ‌بر، نوشته: سیروس طاهباز
 بهلوان بهلوانان (داستان برای یک و ۱/۲)، نوشته: طه رضوی و بابک نوا خواهانی
 روزی که خورشید به در یارفت، نوشته: هما سیار
 بارون، نوشته: احمد شاهلو
 مهمان ناخواندیه، از: فریده فرخنام
 بعد از رزمان در آبادی ماه، نوشته: سیاوش کرایی
 ملکه سایه‌ها، نوشته: احمد شاهلو
 بابا برفی، نوشته: جبرایی بانی
 قصة دروازه بهت، نوشته: احمد شاهلو

بها: ۶ دلار

از انتشارات:
بنیاد مطالعات ایران

مرای در بافت این کتاب، چک شخصی یا چک بانکی به مبلغ بالا به انتشارات ارسال نمایید:

Foundation for Iranian Studies
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.
تاریخچه شیر و خورشید

نوشتة:
احمد کروی

بها: ۲ دلار

از انتشارات:
پیام مطالعات ایران

برای دریافت این کتاب، چک شخصی یا چک بانکی به مبلغ بالا به این نشانی ارسال داده:

Foundation for Iranian Studies
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.
تاریخ ایران
برای نوجوانان

شامل تاریخ ایران پیش از اسلام و دوره اسلامی

در ۲۶۰ صفحه
بهای: ۸ دلار

انتشارات:
بناد مطالعات ایران

برای دریافت این کتاب، چک شخصی یا چک بانکی به صورت بالا به این نشانی ارسال دادید:

Foundation for Iranian Studies
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.
برگزیده
داستانهای شاهنامه فردوسی
(از آغاز تا پیروزی کی کاووس بر شاه مانندان)

نگارش: احسان پارشاطر

چاپ سوم
بهای: 7 دلار

از انتشارات
بنیاد مطالعات ایران

برای دریافت این کتاب، چک شخصی یا چک بانکی به مبلغ بالا به این نشانی ارسال داده شود:

Foundation for Iranian Studies
4343 Montgomery Ave., Suite 200
Bethesda, MD 20814, U.S.A.
The Tale of Mazdak and Qobād Revisited —
Homāyūn Fūlādpūr, Hāyede Rabi’i

Introduction to Asfār —
Mehdi Ḥa’eri Yazdi

Some Common Characteristics of Persian Poetry and Art —
Ehsan Yarshater

The Birth of Photography in Iran
And the First Photographers —
Chahryār Adle

Vision, Illuminatoinist Methodology and
Poetic Language of Suhrwardi’s
Philosophy of Illumination —
Hossein Ziā’i

An Interpretation of Ākhūndzāde’s Writing —
Farzin Yazdānfar