



مجله

# ایران‌شناسی

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

با مقاله‌هایی از:

رامین احمدی

ایرج پارسی نژاد

محمد علی جمالزاده

حمید حمید

حمید دباشی

بزرگ علوی

محمد علی فروغی، ذکاء الملک (برگزیده‌ها)

حشمت مؤید

جلال متینی

محمد جعفر محبوب

اردشیر محمصص (طرح)

عباس میلانی

نادر نادر پور

رضا نیازمند

احسان یارشاطر

فرزین یزدانفر

# مجله ایران‌شناسی

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

از انتشارات بنیاد کیان

مدیر:

جلال متینی

نقد و بررسی کتاب

زیر نظر: حشمت مؤید

بخش انگلیسی

زیر نظر: حمید دباشی

دانشگاه نیویورک

## هیأت مشاوران

پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیویورک

جلال خالقی مطلق، دانشگاه هامبورگ

راجر سیوری، دانشگاه تورنتو

ذبیح الله صفا، استاد ممتاز دانشگاه تهران

محمد جعفر محبوب

حشمت مؤید، دانشگاه شیکاگو

احسان یارشاطر، دانشگاه کلمبیا

بنیاد کیان مؤسسه‌ای است غیر انتفاعی و غیر سیاسی،  
بمنظور حفظ و اشاعه فرهنگ سنتی ایران و تداوم آن در  
دوران معاصر.  
بنیاد کیان در سال ۱۳۶۷ (۱۹۸۸ م.) بر طبق قوانین  
ایالت کالیفرنیا تشکیل گردیده و به ثبت رسیده و مشمول  
قوانین «معافیت مالیاتی» امریکاست.

## مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

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

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

Editor: Iranshenasi

P.O.Box 30381

Bethesda, Maryland 20814, U.S.A.

تلفن: ۹۰۷-۶۷۸۷ (۳۰۱)

## بهای اشتراک:

در ایالات متحده امریکا، با احتساب هزینه پست:

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

برای سایر کشورها هزینه پست شرح زیر افزوده می‌شود:

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

با پست هوایی: کانادا ۱۲ دلار، اروپا ۲۲ دلار، آسیا و آفریقا و استرالیا ۳۰ دلار

حروفچینی کامپیوتری و تنظیم: مؤسسه انتشاراتی «بیج»، آرلینگتن، ویرجینیا

## فهرست مندرجات

مجله ایران شناسی  
سال دوم، شماره سوم، پائیز ۱۳۶۹

### بخش فارسی

		مقاله
۴۶۷	درگذشت سخن سالار	احسان یارشاطر
۴۷۲	از دیروز- بی امروز- تا فردا	نادر نادرپور
	ابومسلم نامه، سرگذشت حماسی	محمد جعفر محجوب
۴۸۰	ابومسلم خراسانی (۲)	
۴۹۶	نویسندگی در غربت	بزرگ علوی
۵۰۴	مجله کاوه و مسأله تجدد	عباس میلانی
۵۲۰	طالبوف تبریزی: منتقد ادبی ایران	ایرج پارسی نژاد
۵۳۷	حکایت ظهور یک جهان بینی: شیخیه...	حمید حمید
۵۵۶	موج سوم در ترازو	رامین احمدی
	باسکرویل، جوان آزاده امریکایی که در راه	رضا نیازمند
۵۷۷	مشروطیت ایران جان باخت	
	یادداشت (۱۲)، غواص و ماهی، نام زنگی کافور،	احسان یارشاطر
۵۸۲	فریاد بی حاصل، یادگار خالقی، درس دقت	
۵۹۳	باربد در ادب فارسی	جلال متینی
۶۱۴	چند طرح درباره مطایبات عبید زاکانی	اردشیر محمصص
		برگزیده ها
۶۱۹	حقوق در ایران	محمد علی فروغی، ذکاء الملک

### نقد و بررسی کتاب

- محمد علی جمالزاده  
حشمت مؤید
- ۶۳۵ تعزیه در ایران، نوشته صادق همایونی  
دیوان شیخ احمد جام (ژنده پیل)،  
بکوشش احمد کرمی
- ۶۴۲ «گلچینی از نمایشنامه های ایرانی»، گردآوری و  
تألیف: م.ر. قانون پرور و جان گرین
- ۶۴۸ فرزین یزدانفر

### نگاهی چند کتاب تازه

- حمید دباشی
- ۶۵۷ «ایرانیان و ادب عرب»، خط نگاری

### نبرهای ایران شناسی

- ۶۶۶ «کنگره بزرگداشت شاهنامه فردوسی به انگیزه  
گذشت یک هزار سال از سرایش آن»، کلن  
سخنرانیهای ماهانه بنیاد محوی در لندن  
مؤسسه نجات خانه های تاریخی ایران

### نامه دواظمن نظر

- دکتر جواد هیئت
- ۶۷۳ ترجمه خلاصه مقاله های انگلیسی به فارسی
- ۶۸۸

### بخش انگلیسی

- ریچارد ن. فرای  
شائول شاگرد
- نسخه خطی فارسی درباره «کافران» پاکستان  
نقد کتاب «زرتشتیگری در ارمنستان»

ترجمه خلاصه مقاله های فارسی به انگلیسی

# مجله ایران‌شناسی

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

پائیز ۱۳۶۹ (۱۹۹۰م)

سال دوم، شماره ۳

## درگذشت سخن سالار

هنگامی که وجود گرانمایه‌ای از میان ما رخت برمی‌بندد، در میان اندوهی که ما را فرا می‌گیرد بی‌اختیار زندگی او را از نظر می‌گذرانیم و ارقام حیات او را جمع و تفریق می‌کنیم و حاصل را بصورت داوری کوتاهی به ذهن می‌سپاریم و یا بر زبان می‌آوریم. وقتی که محمد علی فروغی درگذشت با خود گفتم که چه دولتمرد دانشمند و صاحب‌دلی بود و چون پورداود وفات یافت دانستم که عالمی آزاده و ایران دوست را از دست داده‌ایم و هنگامی که شمع زندگی تقی زاده خاموش شد در خاطر آمد که رادمردی وطن پرست و درستکار و محقق کم‌نظیر از میان ما رخت بر بسته است و زمانی که محمد معین جان سپرد خود را در سوگ دانشوری امین و کوشا یافتم.

در تورتوتو بودم که شبی خبر وفات دکتر خانلری توسط دکتر متینی به من رسید. در اندوهی عمیق فرو رفتم و یاد سالهای گذشته - سالهای همکاری در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران و مجله و انجمن سخن - از خاطرم گذشت.

فردای آن شب جلسه عمومی و نهائی «کنگره تحقیقات آسیایی و شمال افریقایی»

بود که وارث و دنباله «کنگره جهانی خاورشناسان» است و برای شرکت در آن بود که به کانادا رفته بودم. یادداشتی مبتنی بر آنچه شب پیش برضمیرم گذشته بود برای رئیس جلسه نوشتم و خواهش کردم برای اطلاع عموم بخواند: «سه روز پیش دکتر پرویز ناتل خانلری، استاد سابق دانشگاه تهران و ادیب و شاعر و منقد برجسته ایران و پردازنده مجله ادبی سخن و صاحب تألیفات متعدد پس از مدتی بیماری در تهران در بیمارستان درگذشت.»

به گمان خود خواستم در عبارتی موجز خلاصه‌ای از کار و اثر خانلری را به دست داده باشم. اما چنین عبارتی به هیچ‌رو بیانگر تأثیر و اهمیت او در تاریخ ادبی و فرهنگی ایران معاصر نیست. خانلری براساس ستاره تابناکی بود که مقارن جنگ دوم جهانی در افاق هنر و ادب ایران طلوع کرد و بیش از پنجاه سال نور افشاند. مردی صاحب‌نظر و دانشمند و مبتکر و بسیار خوش‌استنباط بود. نیز از موهبت آفرینش هنری برخوردار بود. شعر «عقاب» او از قطعات بی نظیر شعر فارسی است.

با خانلری بود که نثر فارسی که با قائم مقام در راه سادگی و روشنی افتاده بود بکمال رسید. در همه سالهایی که می‌زیست من او را بهترین نثرنویس زبان فارسی می‌دانستم. نثرش به توانایی در بیان، انتخاب درست کلمات، نکته‌یابی و ایجاز و آهنگی دلنشین ممتاز است. نثرش مثل خود او متین و موقر بود و هم مثل لباس و «پاپیون» و ظاهر آراسته‌اش متجدد و تازه‌جو. از سبکی سوز و گداز و ناهمواری غث و ثمین در نثرش اثری نیست. نثری است چون چشمه‌ای زلال و زاینده، روان و ثمربخش و عطش‌نشان، و برای مقالات جدی و نقدهای ادبی و هنری و اجتماعی بهترین سرمشق. چنان که باید، سرمشق بسیاری از نثرنویسان خوب معاصر قرار گرفت، هرچند کمتر کسی به کمال او دست یافت.

خانلری در تحقیق مبتکر بود و به مسائل اساسی نظر داشت. آواشناسی فارسی را او در ایران آغاز کرد، و عروض جدید را که شیوه تقطیع اروپاییان را با مبانی عروض اسلامی جمع کرده است او در ایران پی افکند. اصطلاحات شیوایی که در آواشناسی و دستور زبان و وزن شعر وضع نموده و عموماً رواج یافته همه نشان حسن ذوق و شم لغوی و سلیقه مستقیم اوست. در تاریخ زبان فارسی آن‌جا که به مباحث دستوری این زبان می‌پردازد باز نکته‌بینی و حسن استنباط او آشکار می‌شود.

اما اینها نیز هیچ‌یک قدر خانلری را چنان که باید نمایان نمی‌کند. پس از جنگ، خانلری مثل طبیعی که بر بالین بیماری حاضر شود در صحنه فرهنگ و ادبیات ایران ظاهر

شد. نه چون طبیبان سوداگر و بی خیال، بلکه با تصمیمی استوار و اندیشه‌ای روشن و خاطری پرشور بقصد اصلاح. در آن ایام وضع ایران آشفته بود. ناگهان بندها گسیخته بود و هیاهو درگرفته. در تلاطمی که روی آورده بود، هر کسی راهی می جست و متاعی عرضه می کرد.

خانلری مانند برخی از پیشوایان نسل پیش از خود، با تکیه بر موارث فرهنگی ایران، علمدار نوحواهی و تجدیدی سنجیده و دور از مبالغه شد. بدرستی دریافت که جامه‌ای که هزار سال بر تن داشته‌ایم فرسوده و ساییده شده و روزگار نیز دگرگون گشته. باید جامه‌ای نو درخور روزگار خود بر تن کنیم، اما اگر در رشتن و بافتن پارچه و دوختن جامه از فن غریبان مدد می گیریم، مایه ورشته و سوزنش باید از ما باشد و رنگ آن به چهره ما بخورد و به سن ما بیاید.

در این سودا، مجله سخن را با همکاری چند تنی از دوستان خود برپا کرد و آن را زبان اندیشه خود قرار داد. در تمام سالهایی که سخن منتشر می شد خانلری ناخدای این کشتی بود و رهبر بلامنازع نویسندگان آن. روشی جدی و اطمینان بخش داشت. زبان حالش این بود که ما برای کاری آمده‌ایم و فرصت تنگ است. نشر والا و طبع زاینده و اندیشه تیز و دانش گسترده او چنان بود که همکارانش، از استادان دانشگاه گرفته تا جوانان جویای نام، رهبری او را به گردن می گرفتند.

سخن مکتبی برای نواندیشی و نوآوری در ادبیات و هنر و میدانی برای مباحث جدی فرهنگی و اجتماعی شد. اگر روش آن با التزام سنت - سنتی که دوراننش پایان گرفته و راکد شده بود - سازگاری نداشت، تندروی و بی بندوباری «پاک باختگان» و «غرب زدگان» و بی ریشگی بیگانه پرستان را نیز نمی پذیرفت و چشم پوشیدن از میراث نیاکان را چه برای هویت ما و چه برای حیات آینده ما زبان بخش می شمرد. سرمقاله‌های سخن عموماً ناظر به مسائل اساسی جامعه ما، خاصه در رشته‌های فرهنگ و ادب بود. سخن نزدیک به سی سال به بسیاری از شاعران نوپرداز و داستان نویسان جوان فرصت بروز و آفرینش داد. گلچین گیلانی و نادر نادرپور و فریدون مشیری را خوانندگان نخست در صفحات سخن شناختند. مظهر عمده روش سخن نوع اشعاری است که خانلری می پسندید و طبع می کرد. شعر نادرپور و فریدون مشیری و هوشنگ ابتهاج را باید آینه آرزوی سخن شمرد: شعری که از گذشته گریزان نیست، اما روی به آینده دارد و درخور اکنون ماست.

در مسائل ادبی هر چند خانلری نوپسند بود ولی جانب اعتدال را نگاه می داشت. با

آثار ادبی ایران عمیقاً مهر می‌ورزید اما معتقد بود که در آنها نمی‌توان راكد ماند. با اینهمه به اشعاری که هنر عمده آنها شکستن حد و بند شعر کهن بود اعتقادی نداشت. در اندیشه‌های اجتماعی هم گرچه گاه انعطاف بسیار نشان نمی‌داد اصولاً صاحب رویه‌ای معتدل بود. گذشته از تیزاندیشی، حسن بزرگ او این بود که ایران را - ایران فردوسی‌ها و بیهقی‌ها و رازی‌ها و سعدی‌ها و حافظ‌ها و بهزادها و میرعمادها و دیگر هنرمندان را خوب می‌شناخت و تاریخ ایران را خوب می‌دانست. با وجود «روشن‌فکری» به اعتقادات چپ‌روان نگرید و از این‌رو جنبش چپ ایران او را تحریم می‌کرد، و از زمان عضویتش در حزب مردم و مشارکتش در امور سیاسی دشمن می‌داشت.

برخی این مباشرت او را در امور سیاسی بر او خرده گرفتند. اما باید بیاد آورد که در ایران که عموماً پس از اسلام تحت سلطه ترکان سلحشور و بیدادگر زیسته است اداره امور همیشه به دست وزیران و مستوفیان و دبیران ادیب و فاضل انجام گرفته که ایران را می‌شناختند و بر احوال رعیت آگاه بودند و در حفظ موازین اجتماعی و موارث علمی و ادبی آن اهتمام داشتند. در دوره رضاشاه مخبرالسلطنه هدایت و محمد علی فروغی و علی اصغر حکمت از مصادیق آن سنت بودند و خانلری هر جا که به خود بود همان سنت را دنبال می‌کرد. پس از او کسانی مباشر فرهنگ و آموزش ایران شدند که از فرهنگ، خاصه فرهنگ ما، بیگانه بودند. وانگهی در پاسخ نکته‌گیران باید دید سنگ اول را که پرتاب خواهد کرد.

خانلری اصولاً سیاستگر نبود و در این زمینه توفیقی هم نیافت. اما اعتبار و نیرویی را که از وزارت و عضویت در سنا حاصل نمود عمده صرف کارهای ادبی و فرهنگی کرد و با تأسیس «بنیاد فرهنگ» و تأسیسات وابسته بدان به نشر آثاری بسیار مفید و تربیت عده‌ای دانشجو کامیاب شد. قدمهای اساسی را برای استخراج لغات کتابهای پهلوی و کتابهای کهن فارسی بمنظور تألیف فرهنگی که مبتنی بر استعمال واقعی کلمات باشد نخست او برداشت و تقویت زبان و ادب فارسی را در کشورهای همجوار با طرحی سنجیده و با تشویق و تحبیب معلمان فارسی در این کشورها او آغاز کرد.

هرچند خود پُر «اداری» نبود، انتخابش - هرگاه که مختار بود - متوجه مدیران لایق و افراد پاکیزه و دانشمند و کوشا بود و از این‌رو در کارهایی که پیش گرفت، جز کارهایی مثل وزارت و سناتوری که کامیابی در آنها پایبند عواملی خارج از عهده و نیروی او بود، توفیق یافت. آری خانلری در تدریس و تألیف، در نشر سخن و در بدست دادن نمونه‌ای از عشق و کوشش و ایران‌دوستی مردی کامروا بود.



با تأسفی عمیق باید بگویم که از بد روزگار، چنان که همکاران و دوستان مشترک ما می دانند، زمانی میان من و آن زنده نام، پس از آن که چند سالی دوستی و پیوستگی و همکاری نزدیک داشتیم، به موجباتی که اکنون غبار زمان گرد فراموشی بر تأثرات ناشی از آن بیخته است، نقاری روی داد، و پس از مدتی که سالک یک طریق بودیم راه ما جدایی گرفت و درمیانه سردی افتاد؛ اما آخر از میان برخاست و اکنون که بدن می اندیشم از خاطره آن جز سایه اندوهی در ضمیرم نمانده است. اما آن ماجرا هرگز موجب نشد که ارزش خدمات گرانبهای خانلری و مقام والای ادبی و صفات برجسته و مطلوب او در دیده من کمترین زبانی ببیند.

خانلری نیز شاید مانند برخی از اسلاف نامدارش از فروغی گرفته تا عباس اقبال آشتیانی با نومییدی و تأسفی از آنچه شاهد آن بود درگذشت. در طی صد سال گذشته دانشمندان روشن بین ایران پیوسته هشدار داده و ما را به آزم و اعتدال و مجاهدت و وفاداری به سنتهای خوب این بوم و بر ترغیب کرده اند. اما طبیعت، بی اعتنا به این هشدارها، راه خود را می پوید و اجتماع سیر محتوم خود را دنبال می کند. اگر بشر، چنان که مصلحان امید بسته اند آزادی عملش عمقی داشت و خیر و خرد رهنمون کردارش بود، شاید امثال خانلری با خاطر خوشتری از این خاکدان در می گذشتند. با اینهمه جای شادی و سپاس است که در میان اینهمه عبث و ناروا و فساد و تباهی، در هر زمان کسانی هستند که مشعل آرزوهای شیرین ما را فروزان نگاه می دارند و نهال امیدهای ما را سرسبز می خواهند. اگر این گونه مشعلداران نبودند ازدحام جانفرسای خودپرستان و سودجویان و ریاکاران دلها را در بیابان تار زندگی سیاه می داشت.

در این صحرای تیره زندگی، خانلری شمعی فروزنده و درخشان بود که پرتوش بر حیات ادبی و هنری ما نور امید می پاشید. با درگذشت وی سخن سالار ایران لب فرو بست و گنجینه گرانبهایی از ذوق و دانش و اندیشه در خاک رفت. یادش به خیر و نامش زنده و جاوید باد.

احسان یارشاطر

## از دیروز- بی امروز- تا فردا

تحلیل اندیشه‌ای مشترک در آثار  
«صادق هدایت» و «مهدی اخوان»

شاعران و نویسندگان ایران (و شاید هم هنرمندان جهان) در مواجهه با عنصر «زمان» از سه دسته اصلی بیرون نیستند:  
نخست، آنان که زمان «حال» یعنی روزگار خود را ادراک و بیان می‌کنند، دوم، آنان که زمانی غیر از زمان «حال» یعنی گذشته و آینده را بازمی‌آفرینند، و سوم، آنان که به هیچ یک از زمانها تعلق ندارند، یعنی: راه بی‌زمانی را می‌پویند.  
برای مثال می‌گویم که از شش تن شاعری که قله‌های فرهنگ و سخن

• مجلس شعرخوانی ایرانیان در گردهمایی سالانه MESA «انجمن مطالعات خاورمیانه امریکای شمالی»، در شامگاه یکشنبه ۳۰ آبان‌ماه ۱۳۶۹ (۱۱ نوامبر ۱۹۹۰) به یادبود سخنور فقید: «مهدی اخوان ثالث» در شهر سن آنتونیو (تکساس) تشکیل یافت. پیش از برگزاری این مجلس، از آقای «نادر نادرپور» خواسته شده بود که درباره‌ی دوست از دست رفته اش سخن گوید، و آنچه در این جا می‌خوانید، متن گفتار اوست.

این جلسه که بکوشش آقای حمید دباشی ترتیب داده شده بود، با سخنان آقای احسان یارشاطر درباره‌ی اختصاص شب شعر امسال به زنده‌یاد اخوان ثالث آغاز شد. سپس آقای نادرپور سخن گفت و یکی از اشعار اخوان را بنام «آواز چگور» خواند. آن‌گاه نوبت به خانم سیمین بهبهانی رسید، وی شعری را که در رثای اخوان سروده بود، قراءت کرد. بعد آقای جلال متینی قطعه شعری را که اخوان ثالث در چند سال پیش خطاب به پرویز ناتل خانلری سروده بود و نیز پاسخ منظوم خانلری را به وی خواند. سپس آقایان حمید دباشی، محمدرضا قانون‌پور، نوریان، احمد کریمی حکاک، هومن حائری، اردشیر عطایی، و خانم م. رازین هریک، یکی از اشعار مهدی اخوان ثالث را قراءت کردند. این جلسه پس از نیمه شب پایان رسید.

پارسی بشمار می‌آیند، سه تن، یعنی خَیام و نظامی و مولوی - هر یک به شیوه خود - آثاری بی‌زمان پدید آورده‌اند: خَیام از راز ازلی و ابدی آفرینش، نظامی از دنیای بی‌تاریخ افسانه‌ها، و مولوی از حیات «جاودانِ عرفانی» سخن گفته‌اند.

اما فردوسی، زمان گذشته را بازآفریده و ایران اساطیری و پهلوانی و تاریخی را بازگفته‌است و سعدی و حافظ، هر یک با اسلوبی متفاوت، راهی از زمان حال (یا روزگار خویش) به همه روزگاران (یعنی: بی‌زمانی) گشوده‌اند.

همین‌جا باید گفت که در میان قلمزنان دیروز و امروز ایران، کسانی که صرفاً در گذشته زیسته باشند، کم نیستند اما از آنان که آینده را درآینه جادویی آثار خویش به ما نشان توانند داد، تقریباً خبری نیست و حال آن که در میان مغرب‌زمینیان، کسانی مانند ژول ورن فرانسوی و هاکسلی و ولز انگلیسی که پیشگویان آینده‌ای روشن یا تاریک بوده‌اند، بسیارند.

در این تعریفها سخن بر سر این نیست که نویسنده یا شاعری در آثار خود مثلاً به هیچ وجه از حال سخن نگوید و فقط از «گذشته یا آینده» دم زند، یا برعکس، زمان «حال» را بازنماید و مطلقاً از «گذشته و آینده» یاد نکند. بلکه «گذشته‌پرستی»، «اکنون‌پسندی» و «آینده‌گرایی» شاعر یا نویسنده بدین معنی است که برای توجه این یک، آن دیگری را محکوم کند. قلمزنان ایرانی، از میان این گرایشها، بازگشت به «گذشته» را بیشتر دوست می‌دارند و برای رسیدن به این مقصود، از محکومیت «زمان حال»، سگوی پرشی بسوی «روزگاران گذشته» می‌سازند و انگیزه این گرایش، میهن‌دوستی افراطی ایشان است. صادق هدایت نمونه‌گویای این معنی و پیشاهنگ قلمزنان «گذشته‌پرست» ایران امروز است و از این رو، من نخست، از او یاد می‌کنم. گرچه بسیاری از داستانهای کوتاه و (حتی نوشته بلندش حاجی آقا) از زمان حال یا روزگار خود او مایه گرفته، اما هر یک بمثابة سندی است که «دوران حاضر» را بقصد توجه و ترجیح «دوران گذشته» محکوم می‌کند. به عبارت ساده‌تر، هر چند که هدایت در ایران اخیر زیسته، به هیچ روی دل بدان نسپرده و آرزوی بازگشت به ایران باستان را در دل داشته‌است.

این که تاریخ، شکست قطعی ایرانیان را از اعراب مسلمان در کدام نقطه ذکر کرده، برای هدایت اهمیت نداشته، بلکه او در جستجوی «خط فاصلی» بوده‌است که ایران پیش از اسلام را از ایران بعد از اسلام جدا کند و به همین سبب می‌توان گفت که از دیدگاه هدایت «نهر سورن»، تاریخ ایران را به دو بخش کرده و بر دو ساحل خود

نشانه‌است. و این همان نه‌ری است که در نمایشنامه پروین دختر ساسان، نبرد سرنوشت‌ساز در کنار آن و نزدیک شهر قدیم «ری» روی داده و تازیان را بر ایرانیان پیروز گردانیده‌است و نیز همان نه‌ری است که نویسنده و دختر اثری داستان بوف کور، در زمان کودکی، بر ساحل آن «سرامک بازی» کرده‌اند. و همین دختر است که بمحض قدم نهادن بر کرانه این سوی «نهر سورن» (یعنی در ایران بعد از اسلام)، به «لگاتسه» بدل شده‌است. <sup>۱</sup> بدین‌گونه می‌بینیم که هدایت نه تنها در قصه‌های تاریخی و تخیلی‌اش آشکارا از ایران باستان دفاع می‌کند، بلکه در داستانهای واقع‌گرایانه‌اش نیز - که از روزگار او و ایران معاصر الهام گرفته‌اند - دلائل و شواهدی به زیان اوضاع حاضر در ایران کنونی و به سود دیار و روزگار کهن عرضه می‌دارد، و سبب برتری نهادن زمان «گذشته» را بر زمان «حال»، در ضمن توجیه انتساب نوروژنامه به خیم چنین بیان می‌کند: «...خیلی طبیعی است که روح سرکش و بیزار خیم، آمیخته با زیباییها و ظرافتها که از اعتقادات خشن زمان خودش سرخورده، در خرافات عامیانه، یک سرچشمه تفریح و تنوع برای خودش پیدا بکند. سرتاسر کتاب، میل ایرانی ساسانی، ذوق هنری عالی، ظرافت‌پرستی و حس تجمل مانوی را به یاد می‌آورد. نگارنده، پرستش زیبایی را پیشه خود نموده، همین زیبایی که در لغات و در آهنگ جملات او بخوبی پیداست. خیم شاعر، عالم و فیلسوف، خودش را یک بار دیگر در این کتاب معرفی می‌کند. خیم، نماینده ذوق خفه‌شده، روح شکنجه‌دیده و ترجمان ناله‌ها و شورش یک ایران بزرگ، با شکوه و آباد قدیم است که در زیر فشار فکر زمخت سامی و استیلای عرب کم‌کم مسموم و ویران می‌شده»...<sup>۲</sup>

چنان که می‌بینیم، تکلیف هدایت روشن است: اولاً «زمان حال» و «ایران کنونی» را از آن رو خوار می‌شمارد که تأثیر آیین و اندیشه عرب را در آن هر دو می‌بیند و برای گریز از این خواری و شرمساری رو به گذشته می‌نهد و ایران باستان را - که به گمان او جایگاه همه نیکبها و بزرگیها بوده است - در خیال و آثار خود باز می‌آفریند و از آن، آرمانشهری می‌سازد که بر «مدینه فاضله افلاطون» برتری دارد. اما از صادق هدایت و آثارش بدان سبب سخن گفتیم که نه تنها نمونه‌ای از قلمزنان گذشته‌پرست ایران معاصر را یاد کرده باشم بلکه به شباهتها و تفاوتهایی نیز که میان او و اخوان است اشاره کنم و از این طریق، درباره شاعری که مجلس امشب به یاد او تشکیل یافته‌است، سخن گویم.

اخوان نیز از آغاز جوانی، مانند اغلب همسالان خویش، در شمار قلمزنانی بوده‌است که «زمان حال» (یعنی روزگار خود) را دوست نمی‌داشتند و می‌کوشیدند تا دگرگونش کنند. برای ایجاد این دگرگونی، اخوان، بسیار جدی‌تر و کوشاتر از هدایت به جنبش

چپ پیوست. اما اگر وقایع سالهای ۱۳۲۴ و ۱۳۲۵ آذربایجان، پیوند هدایت را از جنبش چپ سست کرد، واقعه ۲۸ مردادماه ۱۳۳۲ و پی آمدهای آن، اعتقاد اخوان را از آرمانهای همان نهضت بازگرفت و بسوی اندیشه‌ای که بر هدایت از دیرباز فرمان می‌راند، رهنمون شد. چنان که قبلاً گفتم، این اندیشه به بازآفرینی بی‌عیب و نقص ایران باستان می‌انجامید و در خیال سرسپردگانش، «مدینه فاضله» ای پدید می‌آورد که واقعیت‌های دل‌آزار جهان معاصر و ایران کنونی را کم‌رنگ جلوه می‌داد و به ضمیر ناآرام آنان، حالت «تخدير» می‌بخشید.

بر اثر جاذبه این اندیشه بود که اخوان، فریفته آثار هدایت شد و شعری هم به نام «روی جاده نمناک» به یاد او سرود.

اما تفاوتی که در کار بازآفریدن ایران باستان (یا «آرمانشهر»)، میان این دو تن دیده می‌شد این بود که اخوان برخلاف هدایت، عقاید سیاسی دوران نوجوانی خود را در لباسی دیگر به این سرزمین آرمانی آورد، یعنی: تفکر مارکسیستی را به آیین مزدکی مبدل کرد و آیین مزدکی را با دین زرتشتی آشتی داد و از تلفیق آنها، نظام «مزدشتی» را در مؤخره کتاب از این اوستا مدون ساخت. با چنین تمهیدی بود که اخوان، نه تنها بار شکست آرمانهای سیاسی خود را تحمل کرد، بلکه به پیروزی دوگانه‌ای نیز دست یافت: اولاً، بجای تغییر عقیده اجتماعی، همان را در «آرمانشهر» خود بازسازی کرد و ثانیاً برای بیان و ابلاغش، زبانی شکوهمند از واژه‌های پیشین و امروزین پدید آورد که ویژه او بود. این دوران که مجموعه‌های آخر شاهنامه و از این اوستا را در بر می‌گرفت، درخشانترین دوره شاعری اخوان بود و به همین سبب، او را به اوج توفیق و شهرت رسانید و این توفیق و شهرت، همچون سایه‌ای پابه‌پای اخوان تا آستانه انقلاب ۱۳۵۷ راه پیمود. اخوان توقع داشت که این انقلاب، «آرمانشهر» او را بپسندد و نظام مزدشتی آن را بستاند. و این توقع چنان بود که حتی شعارهای کم و بیش مذهبی اوائل انقلاب نیز چیزی از شدتش نمی‌کاست و شاید هم موجیش، همان «رگ خواب مؤمنانه» ای بود که در ته قلب اخوان جای داشت و بنا به روایت خودش، پس از مدتها تردید، نام تلسیفی «مزدک‌علی» را بر فرزند او تحمیل کرده بود.

اما بزودی شعارهای تند مذهبی و سپس حکومت تمام عیار اسلامی، اکثر مظاهر نخستین هجوم تازیان را در ایران تجدید و تکرار کرد و امید اخوان را به نومیدی مبدل ساخت و بیت طنزآمیزی را که همان روزها سروده بود، ورد زبان او گردانید: طبع ما را کور کرد این انقلاب پاک، ما را بور کرد این انقلاب

و حاصل این سیرنومیدانه، چکامه معروف «نه شرقی، نه غربی، نه تازی شدن» بود که خامنه‌ای را در یکی از خطابه‌هایش به ایراد کنایات قهرآمیز بر ضد اخوان برانگیخت و بعنوان واکنش نیز، مصاحبه و عکس شاعر را در زیر تصویر خمینی ایجاب کرد و این، یکی دیگر از تفاوت‌های اساسی میان اخوان و نویسنده بوف کور بود که آن «رگ خواب مؤمنانه» را در ته قلب خود نداشت.

باری، شکست اخیر، اخوان را از «آرمانشهر» خود (که همان ایران باستانی مزدشستی بود)، یکباره بیرون راند و به سرزمین طنز و بی‌اعتقادی کشانید و از طبع او اشعاری برآورد که به رغم فروتر بودن از سروده‌های پیشینش، دهان به دهان گشتند و او را در یکی از آخرین مصاحبه‌هایش به چنین اعترافی واداشتند که:

«... من اخیراً روایت‌های شفاهی هم دارم. اغلب می‌گویم ولی نمی‌نویسم. به حافظه‌های خوب می‌سپارم. شعرهای کوتاه و ساده همه کس فهم، و دیگران گاهی [آنها] را می‌نویسند...»

برخی از ناقدان، اخوان را شاعر شکست نامیده‌اند، اما شاید درست‌تر باشد که نسل شاعران همسن او را میراث‌خوار شکستی سه‌گانه بدانیم که بترتیب تاریخ: در سوم شهریور ماه ۱۳۲۰، در ۲۸ مرداد ماه ۱۳۳۲، و در ۲۲ بهمن ماه ۱۳۵۷ بوقوع پیوست. اگر نفس جنگیدن (صرف نظر از غالب یا مغلوب شدن) افتخاری بشمار آید، این نسل را از آن افتخار، بهره‌ای کافی ست و طبعاً اعتبار شاعری مانند اخوان نیز، در افتخار نسلش نهفته است و این اعتبار شاعرانه، هر روز رو به فزونی می‌رود، و به همین سبب (و بی‌گمان، به دلایلی دیگر)، اخوان یکی از مهمترین شاعران امروز ایران بشمار می‌آید. روانش شاد باد

\*\*\*

شعر «آواز چگور»، با سخنان من درباره پیوندهای فکری هدایت و اخوان ارتباط مستقیم دارد و این ارتباط، از یک سو، در «شان نزول» همین شعر که به قلم خود شاعر برای مجموعه بهترین امید نوشته شده، هویداست و از دیگر سو، در داستانی که خود من به سال ۱۳۲۹ خورشیدی، هنگام اقامت هدایت در فرانسه، از زبان دکتر تقی تفضلی<sup>۳</sup> شنیده‌ام و آن، این است که هدایت، شبی در یکی از خیابانهای پاریس با دکتر تفضلی روبرو شده و برای شنیدن موسیقی به خانه او رفته، و دکتر تفضلی که از بی‌مهری هدایت نسبت به موسیقی اصیل ایرانی و دلستگی او به موسیقی کلاسیک غربی آگاه بوده، کوشیده است تا قطعه دلخواه نویسنده را بداند و به گوش وی برساند. اما هدایت از دکتر

تفضلی خواسته است که سه تار خود را برگردد و یکی از دستگاههای موسیقی ایرانی را با پنجه شیرین خویش بنوازد، و هنگامی که دکتر تفضلی از این درخواست او به حیرت افتاده، هدایت برایش توضیح داده است که احتراز وی از شنیدن موسیقی اصیل ایرانی، زادهٔ نفرت نیست بلکه معلول ترسیدن از تأثیر شگرف و دردآلودی است که این موسیقی، همیشه در او داشته و «چنگ در جگرش افکنده است».

## آواز چگور

طنینش چنان می نماید زدور  
که از بهنهٔ دشت، بانگ چگور  
( بهار )

وقتی که شب هنگام گامی چند دور از من  
— نزدیک دیواری که بر آن تکیه می زد بیشتر شبها —  
با خاطر خود می نشست و ساز می زد مرد،  
و موجهای زیر و اوج نغمه های او  
چون مستی افسون در فضای شب رها می شد،  
من خوب می دیدم گروهی خسته از ارواح تبعیدی  
در تیرگی، آرام از سویی به سویی راه می رفتند.  
احوالشان از خستگی می گفت، اما هیچ یک چیزی نمی گفتند،  
خاموش و غمگین، کوچ می کردند،  
افتان و خیزان، بیشتر با پشتهای خم،  
فرسوده زیر پشتهارهٔ سرنوشتی شوم و بی حاصل،  
چون قوم مبعوثی برای رنج و تبعید و اسارت،  
این ودیعه های خلقت را  
همراه می بُردند.

من خوب می دیدم که بی شک از چگور او  
می آمد آن اشباح رنجور و سیاه بیرون،  
وز زیر انگشتان چالاک و صبور او،

بس کن خدا را، ای چگوری، بس

ساز تو وحشتناک و غمگین است  
 هر پنجه کان جا می خرامانی  
 بر پرده های آشنا با درد  
 گویی که چنگم در جگر می افکنی، این است  
 که م تاب و آرام شنیدن نیست،  
 این است.

در این چگور پیر تو، ای مرد، پنهان کیست؟  
 روح کدامین شور بختِ دردمند آیا  
 در آن حصار تنگ، زندانیست؟  
 با من بگو، ای بینوای دوره گرد، آخر  
 با ساز پیرت این چه آواز، این چه آیین است؟  
 گوید چگوری: «این نه آواز است، نفرین است.  
 آواره ای، آواز او چون نوحه یا چون ناله ای از گور،  
 گوری از این عهد سیه دل دور،  
 این جاست.

تو چون شناسی، این  
 روح سیه پوش قبیله ئی ماست،  
 از قتل عام هولناکِ قرنهای جسته،  
 آزرده و خسته،  
 دیری ست در این کنج حسرت مأمنی جسته.  
 گاهی که بیند زخمه ای دمساز و باشد پنجه ای همدرد  
 خواند رثای عهد و آیین عزیزش را  
 غمگین و آهسته».  
 اینک چگوری لحظه ای خاموش می ماند  
 وان گاه، می خواند:  
 «شوتا به شوگیر، ای خدا بر کوهسارون»  
 «می باره بارون، ای خدا، می باره بارون»  
 «از خان خانان، ای خدا، سردار بجنورد»



«من شکوه دارم، ای خدا، دل زار و زارون»  
 «آتش گرفتم، ای خدا، آتش گرفتم»  
 «شش تا جوونم، ای خدا، شد تیر بارون»  
 «ابر بهارون، ای خدا، بر کو نباره»  
 «بر من بباره، ای خدا، دل لاله زارون»

بس کن خدا را، بیخودم کردی  
 من در چگور تو صدای گریه خود را شنیدم باز،  
 من می شناسم، این صدای گریه من بود.

بی اعتنا با من  
 مرد چگوری همچنان سرگرم با کارش  
 وان کاروان سایه و اشباح  
 در راه و رفتارش.

### توضیحات:

- ۱- تحلیل دقیق این دگرگونی را در پژوهش روشن بینانه «فرزانه میلانی» می توان خواند: (ایران نامه، شماره اول، سال پنجم، پائیز ۱۳۶۵، صفحات ۸۱-۹۷).
- ۲- مقدمه ترانه های خیمام، چاپ چهارم، ۱۳۴۲، انتشارات امیرکبیر، صفحه ۶۳. (تأکید از نویسنده مقاله است).
- ۳- برادر میانین جهانگیر تفضلی (مدیر سابق جریده ایران ما و وزیر پیشین اطلاعات) و شادروان محمود تفضلی (روزنامه نگار و مترجم معروف).

## ابومسلم نامه سرگذشت حماسی ابومسلم خراسانی\*

(۲)

سرعیارانِ ابومسلم مردی است سعید نام که یا اهل قلعهٔ چهارذولاب بوده یا در آن جا به خدمت ابومسلم رسیده، بدین سبب او را ذولابی خوانند. در نسخهٔ چاپی مطلب زیادی دربارهٔ کیفیت رسیدن او به ابومسلم نیامده است. نیز از اصل و نسب و پیشهٔ او سخنی گفته نشده، این است روایت این نسخه:

«اما مهتر ذولابی سرهنگ خاص نصر (=نصر سیار) بود. رخصت خواست که از ابومسلم خبری... بیارد. اسبی خواست از نصر سیار، دیگر گفت که یا امیر خراسان، شما این پیاده‌ها را می‌خواهید یا نه؟ ایلغاری که شما کرده‌اید تمام هلاک می‌شوند واجب است که ایشان را سوار کنید. حکم شد که ایشان را بر بالای شترانِ بار سوار کنند و مهتر ذولابی را فرمود که بر هر کتلی که خواهی سوار شو.

«امیر خراسان را چهل کتل با زینهای مرصع پیش پیش او می‌رفت. فرمود به مهتر ذولابی که یکی را بگیر، هر کدام که خواهی سوار شو و خبری از این روستایی به ما برسان. ذولابی بر سمندی سیاه زانوی سمرقندی که دیگر می‌لش کسی در آن روزگار ندیده بود، با زین مرصع، سوار شد و خود را به امیر رسانید که نصر به ایلغار بر سرت می‌رسد. امیر غافل بود. بی بی سستی و ابونصر شبرو

\* بخش اول این مقاله در سال اول، شمارهٔ چهارم (زمستان ۱۳۶۸)، ص ۶۹۱-۷۰۴ همین مجله چاپ شده است.

تعریف بسیار از ذولابی عیار در خدمت امیر کردند. ذولابی گفت که یا صاحب الدعوه واجب آن است که شما از راه بیابان به مرو روید... که من نصر را بعد از سه روز به این منزل خواهم آورد و شما در چهار روزه فراغت داخل مرو خواهید شد. امیر فرمود تا دهن مهتر ذولابی را پر از زر سرخ کردند... [ذولابی] اسب خود را چون بی بدل بود به صاحب الدعوه پیشکش کرد و به خدمت نصر رفت که رفتن و روستایی را دیدم، دهنم را پر از زر کرد و اسبم و امانده بود به او دادم و عوض گرفتم. نصر گفت حیف از آن اسب که بی بدل بود.»<sup>۲۵</sup>

از این پس ذولابی کار را یکسره می کند و نزد ابومسلم می ماند. اما سرگذشت ذولابی و پیشه پیشین او جالب توجه تر از آن است که از آن یاد شود. در یکی از دستویسهای کتابخانه گنج بخش پاکستان که داستانسرای آن اهل ماوراءالنهر بوده و با همان شیوه نقالی آن سامان کتاب را نوشته است (و از شیوه های گوناگون قصه خوانی سخن خواهم گفت) داستان آغاز کار ذولابی را بتفصیل تقریر کرده است و چون فعلاً نسخه های دیگر در دسترس نویسنده این سطور نیست قصه ذولابی را از روی این نسخه منتشر نشده نقل می کنم تا نمونه ای نیز از شیوه نقالی ماوراءالنهر بدست داده شود:

«اکنون چند کلمه از امیر بشنو، وقتی که بطرف چهارذولاب روانه شدند بعد از قطع منازل به چهارذولاب رسیدند، نصر کوتوال شنید که خواجه سلیمان ابامسلم را گرفته آوردند با همراهی چهارنفر برآمده امیر را ملازمت کرده داخل قلعه شدند. امیر بالای تخت قرار گرفت. محبان در اطراف امیر قرار گرفتند. سه چهار روز گذشت امیر دیدند از در بارگاه پیاده ای آمد گرد و غبار بر جبهه او نشسته، تعظیم امیر بجای آورده دست به دعا گشاد:

ای راست رو قضا به کمان تو چون خدنگ      بر ترکش تو چتر ملامت دم پلنگ  
 مرغابیان جوهر دریای تیغ تو      هریک به روز معرکه صیاد صد نهنگ  
 هم مهجه لویا تو را آسمان غلاف      هم لشکر علو تو را لامکان کلنگ (?)  
 امیر دید عجب جوانی، خوشرویی، خوشخویی، بهادری در سن دوازده سالگی قدم نهاده، عیار پیشه ای، چالاک گردی، اگر هشت کردی جسته از چتر چرخ می گذرد و رخنه در سد سکندر می زند. امیر پرسیدند که چه کسی و چه نام داری، تعظیم کرد و در برابر تخت امیر رسیده خدمت کرد و پشت خود را بر امیر عرض کرد. امیر دست بر پشت او نهادند. گفت پادشاه عالم... برآمدن

مجلهٔ ایران‌شناسی، سال دوم

من از قلعهٔ هریو است. مرا سعید خردزد می‌گویند. عیار پیشه‌ام. به امداد بزرگان آمدم که باقی عمر خود را در قدم شما صرف کنم. امیر پرسیدند که نام [تورا] سعید خردزد برای چه می‌گویند؟ گفت: پادشاه عالم، خردزد لقب من از آن جهت شد که خرسفید دزدیده سیاه کرده می‌فروختم هیچ [کس] واقف حال من نمی‌شد. امام محمد باقر (ع) چنین گفتند که تو نظر کرده مایی در خدمت ابامسلم رو که دنیا و آخرت تو معمور شود. امیر شنیده خوشوقت شدند گفتند منادی ندا کند در لشکر من وای بر جان کسی که من بعد سعید خردزد گوید. ما او را مهتر ذولابی نام نهادیم که در قلعهٔ ذولاب [به ما] ملحق شد و امام علیه السلام گفته بودند که در چهار ذولاب اگر پیاده ای ملحق شود نام قلعه را به او مانید. از این سبب ذولابی گویند. امیر به او سر و پای داده انعام داده شققت کرده گفتند ای ذولابی من تو را برادر خود خواندم و جاسوس [اصل: جان سوس] لشکر اسلام شناختم. ذولابی تعظیم کرده بجای خود نشست. جشن آراستند، ذولابی در تکلم آمد، به زبان شیرین الفاظ سخن می‌کرد ابامسلم و جمیع محبان در جمال و کمال و فصاحت او محومی شدند.

«سه شبانه روز امیر بر روی ذولابی جشن آراستند. روز چهارم گفتند ای ذولابی توانی کاری کرد؟ برخاست گفت: پادشاه عالم امر خدمت فرماید فرمانبردارم. امیر فرمود تکاور سواری ندارم. یک تکاوری پیدا کن که بار بدن مرا بکشد که در پشت او تیغ اسلام می‌زنم...»

(ذولابی رفته چهارصد اسب را که در بیابان می‌گشتند برداشته به قلعه آورد. ابومسلم فقط یکی را پسندید و سوار شد. اما اندکی که تاخت کرد کمر آن اسب شکست...)

«بجانب چهار ذولاب روانه شدند [آواز] یا هویا من هو برآمد. نظر امیر افتاد دیدند حاجبی پیدا گردید محاسن سفید چون کافور... پیدا شد گفت السلام علیکم یا ابامسلم. پشت خود را عرض کرد. امیر جواب سلام او را دادند دست بر پشت او نهادند پرسیدند چه کسی، از کجا می‌آیی؟ گفت شهریارا، مرا حاجی سعید می‌گویند از مکهٔ معظمه به خلمت شما آمدم. امیر او را طواف کردند و همراه خود به چهار ذولاب درآوردند. همهٔ مسلمانان پیشواز امیر آمدند به جای خود قرار گرفتند. حاجی را نیز نشانند. امیر فرمود ای حاجی از مکه برای ما چه تحفه آوردید؟ گفت: پادشاه عالم چند دانه خرما آوردم. کولواری عیاری

پراز خرما آورده پیش امیر گذاشت. امیر یک خرما از برای ذولابی نگاهداشتند و یک خرما به دست گرفته، همه معطل بر امیر ماندند که اول امیر خورند بعد از آن آنها به دهان خود رسانند. امیر آن خرما به لب رسانید که آواز آمد یا ابامسلم دست نگاهدارید. امیر دست نگاهداشتند که از دربارگاه جاسوس لشکر اسلام برادرخوانده امیر عبدالرحمان (= ابومسلم) نظر کرده امام مهتر ذولابی درآمد. امیر گفتند ذولابی خوب آمدی وقت رسیدی، به این شخص ملازمت کن. ذولابی قدم تیز کرده رسید، شیخ مانع آمد که: ذولابی بجای خود باش. ذولابی منظور نکرده در برابر آن شیخ رسیده دست انداخت از ریش او گرفته قوت کرد. ریش عملی که کرده بود کنده شد. ذولابی سیلی بر روی او انداخت بر زمین افتاد. امیرها گفته فریاد کردند که ای ذولابی چرا این حاجی را بی حرمت کردی؟ گفت ای پادشاه عالم نغزک نگاه کنید که داغولی است. امیر گفتند داغولی همین منافق است؟ امیر نصیحت کردند: ای منافق هرچه کردی، گذشته بر طرف، بیا مسلمان شو. گفت در دین اسلام درآمدم. ذولابی گفت پادشاه عالم داغولی به هیچ وادی مسلمان نمی شود. این را به من بسپارید. مهتر ذولابی داغولی را در یک خانه آورده چهار میخ کنده او را به چهار میخ کشید، در خانه را قفل انداخته در خدمت امیر آمد و تعظیم کرد گفت یا ابامسلم داغولی را در بند کشیدم. اکنون در خدمت تکاور می روم. تا آمدن من داغولی را نجات نخواهید دادن. رخصت گرفته برآمد. ایلغار کرده روان شد. پاره ای راه رفته فکر کرد گفت شنیده ام که در لشکرها بن هنی سه تکاور تازی نژاد (اصل: تازی نجاد) یک خنک عادی دو کُمیت (اصل: کمید) رومی بوده است. حالا که داغولی در قید من است چرا رفته آن تکاوران را دست نمی سازم. گفته به طرف لشکرها بن هنی روانه شد. بعد از طی مراحل بسیار به آب مرغاب رسید. دید که لشکر او سراسر به کنار دریا فرا آمده است. ذولابی کناره ای نشست. از روی آینه معاینه صورت خود را به صورت سئسان آراسته به لشکرها بن هنی آمده بجایی رسید که طویله تکاوران بود و تمامی مهترها و میرآخورها بجای خود نشسته. ذولابی رسید گفت السلام علیکم. پرسیدند چه کسی؟ گفت ای پهلوانان من به قلعه شام می نشینم در پایتخت مروان سئس بودم. حالی از آن جا برآمده به لشکرها بن هنی از برای آن آمدم که این تکاوران تازی نژاد (نجد) را پروا کنم. نام من بادپای آهوگیر است. مهتر و میرآخور [ها] که

نشسته بودند همه در خنده درآمدند. گفتند ای حریف دست مایان نرسیده است. این هر سه تکاور آدمخوار هستند هیچ کس را نمی‌مانند. آنها را به زنجیر بسته ماندیم. به عرابه‌های فولاد بند کرده جو و گاه از دور می‌اندازیم. مدت دوازده سال است که دست آدمیزاد نرسیده تو چگونه نگاه خواهی داشت؟ گفت: پهلوانان، یک بار هان بن هنی رخصت بر من بدهد و: «این تکاوران با تو سپردم» گوید، شما از من خدمت ببینید. میرآخور گفت: ای حریف اگر تو سلیقه‌مندی تو را پیش هان بن هنی برم. گفت بسیار خوب است. آن مردم ذولابی را همراه گرفته پیش هان بن هنی بردند. هان بن هنی بر لب دریا نشسته میرآخور آمده تعظیم کرد، گفت این شیس می‌گوید که من خنگ عادی و کمیت رومی را تربیت می‌کنم. پرسید کدام است؟ ذولابی پیش آمده تعظیم کرد، گفت از برای پرورش این سه تکاور آمدم. نیکو خدمت کنم. هان گفت می‌توانی نگاهداشت؟ گفت اگر فرمایی به اندک توجه خنگ عادی و کمیت رومی را رام کرده بیاورم. احسن و آفرین گفته هر سه تکاور را به ذولابی سپرد. مردم به همراه ذولابی رفتند ببینند چه کار خواهد کرد. ذولابی دید که میانه لشکر سه عرابه فولاد، هریکی از این سه تکاور را به زنجیر بریک عرابه بند کرده است. مردم همه اطراف را گرفته اند به تماشای ذولابی ایستادند. ذولابی مردم را پاره کرده به طرف خنگ عادی روانه شد. خنگ عادی دم علم، گوش‌قلم کرده فرقت از دماغ کشیده به مثل اژدها دهن خود را وا کرده حمله به ذولابی می‌کرد. صدا از زنجیرها برآمد. مردم فریاد می‌کردند که ای برنا بگرد که اگر زنجیرها کنده شود هیچ کس نمی‌تواند گرفت. ذولابی گفت شما یان دور باشید. همه مردم دور شدند. ذولابی قدم پیش گذاشت، خنگ عادی بیشتر در وحشت آمد. ذولابی به آواز حزین گفت:

«ای جانور وفادار در پشت تو اولیا و مردان خدا سوار شده[اند] نوبت آنها گذشت و حالا نوبت سلطان صاحبقران امیر عبدالرحمان صاحب خروج هفتاد و دویم رسیده است. ایشان در قلعه چهار ذولاب هستند. مرا به نام ذولابی می‌گویند از برای تو ابامسلم مرا فرستاده، من در این جا آمدم و به این بهانه تو را به سواری ابامسلم می‌برم - فرس از فراست گویند - خنگ عادی جانور با عقل فهمیده‌ای بود. از آن شدت بازماند. گوش خود را خوابانیده سر در پیش افکند. ذولابی فهمیده بسم الله گفته دست به پیشانی او رساند و بوسه کرد.

خنک عادی پوز خود را دراز کرده سینۀ ذولابی را بومی کشید. بوی اسلام یافت. ذولابی دست بر سر و یال و روی و دم خنک عادی کشید. های های از مردم برآمد، تحسین کردند. بعد از عزابه جدا کرده سربند و پابند بگشاد. همه فریاد کردند که زنجیر تاب دست او ندارد تو به ریسمان بسته ای؟ ذولابی گفت: این ریسمان من از زنجیر شمایان محکم [تر] است. بعد از آن بر سر کمیت رومی رسیده او را هم رام کرد، هر سه را جابجا کرده قشو کرده ترمال خشک مال کرد. یال پوش در گردن آنها انداخته جُل پوشانیده و تنگ را کشیده خدمتگاری شایسته بجا آورد.

«هان بن هنی شنیده انعام سر و پا داد. روز چهارم ذولابی در خدمت هان بن هنی آمده گفت: ای پهلوان اجازت بده این تکاوران را برده بشویم، خنک عادی را به سواری تو بیاورم. رخصت داد. ذولابی در خدمت گفت ای پهلوان حکم سازی که نقاره خانه را برده بر لب دریا [= رودخانه] بر پا سازند هر وقت که من فرمایم نوازند هر وقت گویم دست نگاهدار، نگاهدارند که این شکوم من است.

«القصة ذولابی خنک عادی را به دریا درآورد و گفت نوازید. آنها به نوازش درآوردند. ذولابی شست و شویی کرده از دریا برآورده به درخت بسته بعد از آن کمیت رومی را آورد و شست و شوی کرده از دریا برآورد به دم خنک عادی بست. سیوم را به دستور برآورده به دم کمیت بست. جلها در پشت آنها انداخت. تنگ آنها را کشیده خیز کرده در پشت خنک عادی سوار شد. دست بالا کرد که بنوازید و هفت گوید. آن همه مردم هفت هفت گفته فریاد می کردند. ذولابی گفت ای لشکر هان بن هنی، منم جاسوس لشکر اسلام، نظر کرده امام محمد باقر، خدمتگار ابامسلم، از برای خنک عادی آمده بودم این تکاوران را در قبض خود آوردم و به خدمت ابامسلم رفتم. این همه هفت هفت می گفتند ذولابی می گفت به ریش هان بن هنی گو...م، مهمیز بر تکاوران زده بدر رفت. هر چند خوار جان تاختند به گرد او نرسیدند.»<sup>۲۶</sup>

تفاوت صحنه اسب آوردن ذولابی برای ابومسلم را در دو نسخه مختلف ملاحظه

می فرمایید!

ذولابی بزرگترین حریف داغولی است و صحنه های عیاری این دو تن بخشی قابل ملاحظه از کتاب را گرفته است. با این حال دو طرف عیاران متعدد دیگر نیز دارند که

شرح کارهای ایشان و حتی بردن نامشان را روی نیست. از میان این خیل عیاران فقط یک تن به نام فولاد غوری را یاد می‌کنیم:

فولاد غوری مردی است جنگی و عیارپیشه که نمی‌داند ابوتراب همان مولای متقیان است. علی را دوست دارد اما با ابوتراب دشمنی می‌ورزد. در میان جنگ با محمد اسماعیل، حریفش محمد اسماعیل می‌گوید یا علی مدد. فولاد می‌پرسد تو را با علی چه نسبت است؟ معلوم می‌شود علی همان ابوتراب است و فولاد تا کنون در اشتباه بوده است. به حریف می‌گوید امشب مرا بگذار تا به لشکرگاه محتاج مروودی سردار نصر سیاروم. او نیز موافقت می‌کند...

دربارگاه ابومسلم «چون از نماز فارغ شدند دیوتاز بیابانی به طلایه رفت.

«اما چون محتاج مروودی دربارگاه خود درآمد با فولاد غوری گفت که تو با آن پیاده چه کردی؟ گفت کار او را ساختم. محتاج شاد شد و گفت امشب که را به طلایه می‌فرستید؟ فضل بن ابراهیم بغدادی برپای خاست و گفت من بروم. محتاج گفت واقف باشید که ابوتراییان شما را بازی ندهند.  
«القصة از هر دو جانب طلایه بدر کردند.

«اما راوی داستان گوید که چون دیوتاز به طلایه‌جای رفت، با ظهیر روغن گیر گفت: امشب نیز می‌خواهم که به لشکرگاه محتاج روم. او گفت: خوب باشد. پس دیوتاز رفت. چون به لشکرگاه محتاج رسید بر دربارگاه جمعی را دید که سرهای ایشان را از بدن جدا کرده‌اند. از آن‌جا درگذشت بر دربارگاه دیگر رسید. آن‌جا هم جمعی را کشته بودند. دیوتاز دید که از آن بارگاه سگی بیرون آمد. دیوتاز حیران شد. آن سگ ناپیدا گردید. باز دیوتاز از آن‌جا روان شد. بر دربارگاه دیگر رسید. آن‌جا هم جمعی را کشته دید. گفت: خدایا، در این چه رسیده‌اشد؟ که باز آن سگ را دید که از آن بارگاه بیرون آمد. دیوتاز گفت: ای شیرسگ، این خارجیان را تو کشتی؟ او در این سخن بود که باز آن سگ ناپیدا شد. دیوتاز از دنبال او روان شد. بر در کاخ محتاج رسید. جمعی را دید که سربریده بودند. چون پیش رفت آن سگ را دید که از آن بارگاه بیرون آمد. دیوتاز گفت: ای عیارزمان، به سر مردان عالم که علی بن ابی طالب است خود را بر من آشکار کن. چون از دیوتاز سوگند به مبالغه شنید از آن پوست بیرون آمد. دیوتاز عیاری را دید که... چنان عیاری ندیده بود. گفت: ای عیار زمان چه نام داری؟ او گفت که اول تو نام خود بگویی. دیوتاز گفت: مرا دیوتاز بیابانی



گویند... طلایهٔ ابومسلم. او گفت مرا فولاد غوری می گویند. چون دیوتاز دانست که او فولاد غوری است بسیار شاد شد.»<sup>۲۷</sup>

این پنهان شدن در جلد سگ و به عیاری رفتن، مورد استقبال و پیروی قصه خوانان متأخر در داستانهای دیگر شده است: در اسکندرنامهٔ عوامانه عیاری است به نام مهتر برق فرنگی. وسیلهٔ کار او نیز پوست سگی است که بر خود می پوشد و آزادانه در اردو بازار رفت و آمد می کند و حتی گاهی بصورت سگی تربیت شده افسار خود را به دست یکی از عیاران اسکندر می دهد تا او را به اردوگاه بیاورد، آن گاه کار خود را صورت می دهد.

در رموز حمزه نیز چنین عیاری به تقلید از فولاد غوری وجود دارد. اکنون به نسخه های رموز حمزه دسترس ندارم و نام وی نیز به خاطر نمانده است. ممکن است در آن کتاب نیز وی را برق فرنگی خوانند اما آنچه مسلم است وجود چنین عیاری در آن کتاب است.

داستان عیاران در ابومسلم نامه دراز است: در همین نسخهٔ کتابخانهٔ گنج بخش که فعلاً در زیر دست بنده است عیاری نوحاسته پدید می آید به نام جانفلوس (؟) که هواخواه ابومسلم است. اما برای آن که کمال زبردستی خود را در کارش به اثبات رساند، نخست ذولابی را بیهوش کرده در بند می آورد، آن گاه به دستگیری داغولی می رود و با او به قمار کردن می نشیند و شش بُجُل (= شش قاپ) می بازد و هزار تنگه از او می برد و سرانجام به تدبیری که بنده تاکنون همین یک بار در داستانهای عوامانه دیده است او را بیهوش می کند و هر دو را به درگاه ابومسلم می آورد. ابومسلم نیز برای دلجویی از ذولابی و در دست داشتن جانفلوس آن دو را با یکدیگر آشتی می دهد.

چون روش عیاری جانفلوس در دستگیری داغولی منحصر بفرد است داستانهای عیاری مردان را با نقل آن پایان می دهیم.

پس از آن که جانفلوس با داغولی به شش قاپ باختن نشست و هزار تنگه از وی برد و بر طبق معمول این چنین حوادث کار به نزاع و عربده کشید.

«جانفلوس به وحشت نگاه کرد، هر دو چهارچشم شدند، داغولی در انداز اول او را شناخت. فریاد کرد که بگیرید جانفلوس است. خوارجان غلّو کردند. جانفلوس زرها را در بغل انداخت، خیز کرده خود را بیرون قمارخانه گرفت، دست بر سر ساق موزه کرده خنجر ربوده گرفت به یکدیگر در خنجر بازی درآمدند، یک برابر دو برابر زدند، خلاق جمع شده تحسین می کردند.

«القصه، جانفلوس در خنجر زیادتی کرد. داغولی را وقت تنگ شد. فریاد کرد: ای منافقان دستگیر می نمایم. غوغا در لشکر نصر افتاد. تمام خوارجان بر

سر جانفلوس ریختند دست به حربه‌ها زدند. جانفلوس یگه و تنها در میان آنها خنجر بازی می‌کرد و خنجر همه را به خنجر خود می‌گرفت تا آن که شب بر سر دست آمد. در آن تاریکی شب خوارجان را ریز ریز کرده، معلق شانه گردان زده از میان لشکر برآمد، سر در بادیه‌ای نهاده بدر رفت.

«داغولی از قفا ایلغار کرده روان شد. جانفلوس در آن تاریکی شب دید که داغولی عقب مانده است، در کناره درختی ظاهر شد. بالای درخت برآمد و در شاخه درخت نشست و روی مال زرتار پایان درخت پرتافت. در طرفه‌العین داغولی رسید، در برابر درخت آمد. [دید] پایان درخت روی مال زرتار افتاده است. گرفته دید که بوی عطر عبیر می‌آید، [بویید، دارو] غباروار در کاسه سر داغولی جا گرفت مدهوش شد افتاد. جانفلوس برآمده [دست و گردن او را بست] باز بحال آورد. داغولی چشم گشاد دست و گردن خود را بسته دید...»<sup>۲۸</sup>



شاید بهتر آن بود که کار عیاربهای زنان را به جایی که سخن از بازیگران زن در این داستان در میان می‌آید واگذاریم. اما چون عمده کار زنان در ابومسلم نامه همین عیاری است و کارهای دیگر، چون میدان‌داری و سواری و جنگاوری، و حتی عاشقی و معشوقی آنان در این داستان حماسی به اهمیت عیاری ایشان نیست، و اکنون از عیاری در ابومسلم نامه سخن می‌رود بهتر آن است که زنان عیار را نیز در همین جا یاد کنیم تا وقتی سخن از زنان در میان آمد، بدین گفتار نیز اشارتی رود.

در دستگاه دشمن، سپاه نصر سیار و پس از کشته شدن او، لشکریان مروان حمار از زنان عیار نشانی نیست. فقط یک بار شمشه زن نصر سیار به تعلیم و راهنمایی داغولی جمیله دختر خود را که به عقد حسن قحطبه درآمده بود از اردوی ابومسلم بدر می‌برد. اما ابومسلم، چون سر و کارش با مردم شهری است، زنان عیار نیز، مانند مردان بر او گرد می‌آیند و یکی از آنان - مجلس افروز سمرقندی ابومسلم را از بندی رهایی می‌دهد که تمام یاران او از آن کار عاجز بوده‌اند. داستان این عیاری بسیار مفصل است و باید آن را در ابومسلم نامه خواند. خلاصه آن این که روزی، در اوایل کار، ابومسلم دستگیر شد. نصر سیار او را به فرزند خود طاهر سپرد که ببرد و در جایی بسیار محکم او را دربند کشد.

«در پای تخت طاهر سردابه‌ای بود که هیچ کس را در آن راه نبود و زندان طاهر نصر سیار در آن جا بود. اگر صد سال کسی در آن جای بود هیچ کس بدان مقام راه نبرد. پس ابومسلم را در آن سردابه بردند و بندی گران بر پای

ابومسلم نهادند و در آن سردابه استوار کردند...

«... و چون شب درآمد نصر سیار خود برنشست با هزار مرد دیگر و به گرد شهر و بازار می گردید و تفحص و تجسس می کرد... و هیچ کس را یارای آن نبود که سر از خانه ها بیرون کند از برای آن که هر که را می یافتند می کشتند. از غریب و شهری، بیمی و ترسی در مرو افتاده بود که مردم را زهره آب می شد و آنچه محبان و دوستان خاندان بودند از حال ابومسلم خبر نداشتند که او را کجا بازداشته اند، و نیز نمی دانستند که او مرده است یا زنده است، و از آن عیاران هیچ کس زهره آن نداشت که از خانه برون آید که نصر سیار به نفس خود در شهر می گردید...»

در چنین وانفسایی بود که روزی مؤمنان، با رعایت تمام احتیاطهای لازم، برای آن که جاسوسان و غمازان از کارایشان باخبر نشوند در خانه ابونصر شبرو گردآمدند.

«ابونصر شبرو مبارزی نامدار بود و سرهنگ سلیمان کثیر بود و در شهر مرو چنان معروف بود که همه عیاران و ارکان دولت و مردم شهر او را می شناختند و همیشه چنان زیستی که غیر از محبان کسی از کارهای او واقف نبود. اما چون محبان در خانه ابونصر جمع آمدند... تدبیر ایشان استوار نمی شد... که ناگاه در خانه ابونصر شبرو را بکوفتند. ابونصر برخاست و در پس درآمد و نگاه کرد، زنی را دید که بر در خانه ایستاده بود. ابونصر او را بشناخت و در خانه را برگشاد و او را درآورد و بعد از آن در خانه را بر بست. آن زن چون درآمد آن سرهنگان را دید که در یک جای جمع شده اند. پس سلام کرد. همه جواب دادند و بر پای خاستند و او را تعظیم کردند و مرحبا گفتند.

«آن زن گفت: ای عیاران شهر مرو، و ای محبان آل رسول، شما را چه ملالت رسیده است که چنین عاجز و بیچاره و متحیر شده اید، و آن محب خاندان را در حبس و قید گذاشته اید که ناگاه این خارجیان ملعون و این سگان بی دین آن شیرمرد را هلاک خواهند کردن. چرا تدبیر این کار نمی کنید؟»

«ایشان گفتند: ای خاتون، ما نمی دانیم که او در کجاست، و در کدام خانه مقید است. پس ما نیز همه از برای این کار جمع آمده ایم...»

«آن زن گفت که اگر من این کار را با زنی خود تمام کنم شما چه گوید؟»

«آن عیاران همه در خود فرو رفتند و در یکدیگر نگاه کردند، اما هیچ او را

جواب نمی‌گفتند، از برای آن که بروی واقف نبودند.

«ابونصر شبرو چون تحیر ایشان را بدید روی بدیشان آورد و گفت که: ای جوانمردان، دل از کار این عورت فارغ دارید که این را مجلس افروز سمرقندی می‌گویند... و دوست من است، و در دلیری و عیاری و شبروی دستی تمام دارد.

«چون آن عبارات این سخن بشنیدند... چون گل بخندیدند و بر مجلس افروز صد آفرین گفتند. آن گاه ابونصر شبرو روی به مجلس افروز کرد و گفت:

«ای خواهر، در کار این آزادمردان غلط کردی. اگر اینها را کاری افتد هر مردی سپاهی را بکوشند، و در مبارزت و شجاعت دستی تمام دارند، ولیکن نمی‌دانند که ابومسلم در کجاست و بدین سبب عاجز و متحیر مانده‌اند. دیگر آن که این خارجیان خیل خیل با سلاح بسته می‌گردند و می‌جویند تا هر که را از دوستان بیابند در زمان هلاک کنند و جهانی بر کین ما کمر بسته است و ما از این جهت خود را کشیده می‌داریم و این ساعت در تدبیر این کار بودیم و نمی‌دانیم که چه باید کردن، که بر ما احوال ابومسلم پوشیده است!

«مجلس افروز از این سخنان بخندید و گفت: شجاعت و دلیری و مبارزت و رای و عیاری و مکرو شبروی همه در این روز بکار آید، و من یک زنم، اکنون شما بیایید و همه به عجز خود مقرر آید تا من ابومسلم را از آن جا که هست بیرون آورم چنان که همه در تعجب بمانید.

«آن دلیران و پردلان روزگار گفتند: ای کدبانو، باشد که خدای عز و جل گشایش این کار بر دست تو تقدیر کرده باشد، و ما همه در این کار در پیش تو به عجز خود مقرر و معترف شدیم. باشد که ما را از یمین تو گشایش یافت شود و آن دوست ما را از آن بند بیرون آوری...»

«... این مجلس افروز مطربه‌ای بود و با سروسیمین بود و در همه خراسان و ماوراءالنهر مثل نداشت، و طاهر نصر سیار یک زمان بی سرو سیمین شراب نخوردی. طاهر نصر سیار از برای خاطر سرو سیمین، مجلس افروز را هم دوست می‌داشت و احترام می‌کرد و رفتن او در پیش طاهر نصر سیار [را] هیچ کس مانع نشدی و سرو سیمین بی مجلس افروز در پیش طاهر نرفتی.

«آن روز طاهر چند نوبت سرو سیمین را طلب کرده بود و چون مجلس افروز نبود سرو سیمین هم نمی‌رفت. اما چون مجلس افروز حاضر شد،

سرو سیمین گفت: ای خواهر کجا بودی که امروز چند نوبت از خانه پسر امیر خراسان به طلب ما آمدند و چون تو حاضر نبودی من نرفتم...»  
خلاصه، سرو سیمین و مجلس افروز به مجلس طاهری می روند...

«...مجلس افروز در اثنای سخن حدیثی در میان انداخت و گفت: ای امیرزاده در این وقت درآمدن شما جان در خطر است. طاهر پرسید که موجب خطر در این مقام از چیست؟ مجلس افروز گفت: بسبب آن که ما می شنویم که این ابوترابی که همه عالم در تفرقه و آشوب انداخته بود... اکنون در دست شما اسیر است و می گویند که در مقام تو در بند است...»

«... مجلس افروز این سخن را از برای آن می گفت که تا بدرستی بداند که ابومسلم نزدیک اوست یا نه. طاهر گفت: ای مجلس افروز! چه غم می خوری که آن روستایی را در جایی باز داشته ام که اگر همه عالم جمع شوند و خواهند که او را از درون و بیرون این خانه بطلبند نتوانند بیرون آوردن...»

«سرو سیمین گفت: ای شاهزاده، این چه جای تواند بود؟ طاهر گفت:... اینک در زیر تخت من سردابه ای است و او را در این سردابه پنهان کرده ام با چندین غل و زنجیر...»<sup>۲۹</sup>

باقی داستان را در ابومسلم نامه بخوانید: مجلس افروز ابومسلم را چادر زنانه پوشانید و از خانه طاهر نصر سیار بدر برد و به دوستان خود رساند و خود بیدرنگ از شهر بیرون شد و به جایی امن رفت.



با تمام این مقدمات، عیاری مجلس افروز سمرقندی درخشانترین و زیباترین صحنه عیاری ابومسلم نامه نیست. بزرگترین زن عیار در ابومسلم نامه زنی است به نام بی بی ستی تکلباز. این زن در مکاری و شبروی و تغییر شکل دادن آیتی است و بارها در صحنه های این داستان به جلوه گری می آید.

نخستین صحنه نمایان عیاری او در وقتی است که گروهی از دوستداران خاندان در برابر خارجیان ایستاده و شکست خورده و به کوچه ای پناه برده اند:

«از قضای کردگار گرمابه ای در آن کوچه بود و در آن حمام جوانمردی بود. پیش ایشان آمد و گفت که ای مردان بیاید و در این حمام روید که شما را چون جان خود نگهدارم. ابونصر شبرو او را بشناخت... حید گفت: ای اسماعیل ما را در کجا نکه خواهی داشت؟ او گفت: ... من در چاه حمام

طاقی زده‌ام چنان که صد مرد می‌توانند نشست. مؤمنان را خوش آمد، در ساعت به حمام رفتند و در آن چاه رفتند. اسماعیل از برای ایشان طعامی آورد. ایشان بخوردند و بیاسودند.

(پسر نصر سیار جاسوسان خود را بدان کوچه فرستاد. همه جا را گشتند و کسی را نیافتند.)

«اما در کوچه کله پزان مردی بود زشت روی، و او را زید غماز نام بود. آن منافق با خود گفت که این ابوتربیان در چاه حمام اسماعیل پنهانند... پیش رفت و گفت: یا امیرزاده بدان که آن ابوتربیان... در حمام اسماعیل در چاهی پنهان شده‌اند. طاهرگفت: زرقی چاه را جسته است. آن غماز گفت: اگر ایشان در آن چاه نباشند خون من بر تو حلال. بدین سخن قرار دادند... و همه با زید غماز روان شدند تا بر سر آن چاه رسیدند ریسمان در میان یکی بستند و در آن چاه آویختند. چون به فرش آن چاه رسید، نگاه کرد هیچ کس را ندید. آواز داد... مرا بالا کشید که کسی در این چاه نیست... طاهر در خشم شد و گفت زید غماز را گردن زدند!

«اما... احوال مؤمنان آن بود، زنی بود که او را بی بی ستی تکلباز نام بود. هشت چادر برداشت و به آن موضع آمد که آن جوانمردان قرار گرفته بودند... این زن پیش ایشان رفت و احوال گذشته را به ایشان گفت و مبالغه کرد که بودن شما در این موضع درست نیست، این چادر بر سر کنید، و به این صورت ایشان را چادر بر سر کرد... از آن جا بیرون آورد و به خانه نصر زرگربرد که او مردی مؤمن بود... بعد از آن... پرسید... شما به چه کار در این شهر آمده‌اید؟ ابونصر شبرو گفت ما آمده‌ایم که آن مؤمنان را از بند نصر سیار خلاص کنیم. پس گفت: ای یاران، حاجت به آمدن شما نبود، من ایشان را از آن بند خلاص می‌کردم...»<sup>۳۰</sup>

این بی بی ستی در بلخ برای رهایی عیاران، و زنی گلستون نام که از لشکر ابومسلم دزدیده‌اند می‌رود و بیست خارجی را سر می‌برد و عیاران ابومسلم را که بردار کرده بودند رها می‌کند. اما چون ابونصر شبرو که همراه ایشان بوده است گفت: «زود باید رفت مبادا کسی از جایی برسد و کار ما خام گردد، بی بی ستی گفت که مردم بلخ همه عیار پیشه‌اند، اگر ما بدین مقدار گشش اختصار کنیم، ما را بی دل و بی جگر خوانند. اکنون شما به گوشه‌ای قرار گیرید تا من گیری برآیم و از این خارجیان دمار برآرم...»

(بی بی ستی بتنهایی می رود و گروه گروه عسسان را می آورد و به دام عیاران ابومسلم می اندازد و آنان ایشان را کشته از سقف بازار می آویزند. سرانجام امیر عسس را نیز به همین روز می نشاند)

«ناگاه داغولی درآمد و گفت: ای خداوند شنوده ام که دزدان (=مردان ابومسلم) را برده اند. سفیان گفت بردن آن دزدان ابوتراپیم چندان نیست که زنی آمد و مرا از این فریبی داد و نوکران من کشته شدند و در سر بازارها آویخته شدند و مرا همین ننگ بس که زنی این همه بازی دهد. داغولی گفت: آن نه زن است که شیرزن است در هر اردو که او باشد آن اردو خواب خوش کنند و او را بی بی ستی تکلباز گویند. همچون او عیار پیشه در جهان نیست و مثل خود ندارد...»<sup>۳۱</sup> برتری آن است که دشمنان بدان گواهی دهند.

اما مهمترین و درخشانترین صحنه عیاری ستی، که شاید بتوان گفت زیباترین صحنه عیاری در ابومسلم نامه است، داستان رهایی جمیله دختر نصر سیار است که به عقد حسن قحطبه سردار ابومسلم درآمده بود و مادرش او را بفریفت و از پیش شوهر به خانه پدر برد. سپس هفت تن از عیاران ابومسلم، و از جمله ستی، داوطلب شدند که او را بازگردانند. شرح تمام صحنه تفصیلی دارد و باید آن را در ابومسلم نامه (۵۸۸ بعد) خواند. در این جا جزئی کوچک از آن را یاد می کنیم:

«...بی بی ستی تکلباز روز دیگر چادر بر سر کرد و بر در سرای نصر سیار آمد و حمام را زنانه دید. پس به پا لنگ شد و به حمام درآمد... پس جامه بکند و به اندرون حمام رفت. از قضای پروردگار زن داغولی در حمام بود. بی بی ستی را چشم بر وی افتاد. در حال چشم خود را احول کرد و برفت و در پهلوئی زن داغولی بنشست. زن داغولی گفت: ای زنک آن سوتر نشین. بی بی ستی گفت که این حمام است و پادشاهان و گدایان عالم در مسجد و در حمام هر کجا که خواهند نشینند و هیچ کس را از یکدیگر عاری نباشد.

«پس زن داغولی گفت: چه زنک لنگی است که درست به بی بی ستی تکلباز می ماند. اگر چشم او احول نبودی من می گفتم که این ستی است. گفت آری، این قدر که من با تو راستی گفتم مرا با ستی تکلباز مقابل می کنی؟»

«کنیزک گفت ای لنگ بی حیا اگر ستی تکلباز در جایی به تو رسد تو را کفش کهنه او برمی باید داشت که در پس در او بنشینی.»

«پس زن داغولی گفت ای لنگ احوال. بی بی سستی گفت: خدا چنین کرده است و تو عیب به کار او می آوری، بی عیب خداست... پس آن عورتان دیگر که در حمام بودند به زن داغولی گفتند که ای بی بی شما چرا سر بر سر او می نهید... پس سستی را آن سوتر نشانند و زن داغولی به هزار حيله از زبان سستی خلاص شد.

«پس زن داغولی گفت با آن عورتان، که کفري نگفتم اگر او را به سستی نسبت کردم و آن زنی است که به او بسيار می ماند و شمسه زن نصر سيار دختر خود را در هفت پرده نگاه می دارد از دست اين سستی، و خواب و آرام ندارد.

«پس سستی خاموش شد و در خلوتی درآمد که یک کنيزک از آن زن داغولی در آن جا بود. پس سستی به خود گفت که من چه کنم که نصر سيار دختر خود را از دست سستی در هفت پرده می دارد. اکنون خدا داند که او در کجاست. وقت باشد که در بغل شوهر است پا در پيش پدر... کنيزک گفت: ای زنک لنگ چرا اينها می گویی که هنوز دختر در خانه پدر است و فردا شب به خانه داماد می فرستند بلکه پس فردا، چرا که کار راستی نکرده اند. پس سستی را مقصود آن بود که بداند جميله را کی عروس می کنند. در حال به آن کنيزک گفت ما پنداشتيم که به شوهرش داده اند. اکنون تو می گویی که نداده اند. پس سستی از حمام بدر آمد و آن حال با ياران بگفت...»<sup>۳۲</sup>

زنان ديگری نیز در لشکرگاه ابومسلم عياری می کنند مانند اسمای زندانبان، سعيده عنبرفروش، روح افزا، گلستون، رابعه، ميمونه، خورشيدچهر و عذرا،<sup>۳۳</sup> و در همین جاست که گوید: «دروازه را بگشودند و آن ده عيار پيشه که هر یک شهری را بگيرند، و ده عياره که مثل ایشان در جهان کون و فساد کم باشد در آوردند.»

#### یادداشتها:

۲۵- همان مرجع: ۱۶۳-۱۶۴.

۲۶- ابومسلم نامه: دستنویس ۸۹۰/۱۴۶۵ کتابخانه گنج بخش: ۲۶۵-۲۷۴.

۲۷- ابومسلم نامه: ۲۵۹-۲۶۰.

۲۸- دستنویس ۸۹۰/۱۴۶۵ گنج بخش: ۲۹۵-۲۹۶- نیز پنهان مباد که این نسخه سقط و غلط و بی ترتیبی فراوان دارد و من برای آن که مندرجات آن قابل خواندن شود ناگزير دادن تغييرهای جزئی را در آن روا داشته ام.

۲۹- ابومسلم نامه: ۹۲-۹۷.

۳۰- همان کتاب: ۲۸۲-۲۸۳(۱).



ابومسلم ناهه، سرگذشت حماسی ابومسلم خراسانی

۳۱- همان: ۳۹۸-۴۰۱.

۳۲- همان کتاب: ۵۸۹-۵۹۰.

۳۳- همان مرجع: ۴۴۲.

## نویسندگی در غربت\*

اگر موضوع بحث درباره تأثیر غرب در نویسندگی و شعر ایران بود می توانستم ساعتها شما را مشغول کنم و شاید هم آنچه شما برحسب تجربه و برحسب معلومات مدرسه ای می دانید تکرار می شد. زیرا همه ما نویسندگان این هشتاد ساله تحت تأثیر ادبیات غرب پرورش یافته ایم، آبشخور ما ادبیات غرب بوده است. آنچه ما از نثر فارسی متقدمین به ارث برده ایم جز گلستان سعدی و تاریخ بهقی و شرح حال عارفان و غیره چیز دل افروز و آموزنده ای نبود و بر پایه آن نمی شد کاخ بلندی استوار کرد. داستانهای بلند هم مانند سمک عیار و اسکندرنامه و غیره هم می دانید که در این بیست سی سال اخیر در اختیارمان قرار گرفت. نخستین نمونه های نثر فارسی نوین زیر سایه ادبیات اروپا از راه قفقاز به ایران آمد. بنابراین ما همه مان کمابیش غرب زده هستیم. البته نه به آن معنایی که فرید و بعد آل احمد بکار بردند. اگر اصطلاح نویسنده را به معنای شاعر و نویسنده معنی کنیم، این نکته درباره گویندگان چهل سال اخیر هم تا اندازه ای صدق می کند.

شعر فارسی جریان طبیعی خود را طی کرد. از سادگی و اصالت به نازک کاری کشید، با عرفان سرشار شد و بصورت نظم و قافیه سازی درآمد و داشت ارزش خود را از دست می داد که نیمایوشیج قد علم کرد و شعر را باز هم تحت تأثیر ادبیات غرب به ریخت امروزی درآورد. نیما را باید پایه گذار شعر فارسی امروزه بسنامیم. نخستین

• متن سخنرانی نویسنده در برابر گروهی از ایرانیان مقیم شیکاگو، به دعوت فرهنگسرای نیما، روز شنبه ۱۱ نوامبر ۱۹۸۹ که شخصاً آن را برای انتشار در مجله ایران شناسی فرستاده اند.

منظومه اش «افسانه» تحت تأثیر ادبیات فرانسه سروده شد و اغلب نگارشهای او بی هیچ تردیدی از روی نمونه‌های اروپایی شکل گرفته‌اند. هر چه هم تشبیهات و ایهامات شاملو و نادرپور رنگ و روی ایرانی دارند و بر مبنای فرهنگ ایران نضج گرفته‌اند، خودشان هم اقرار دارند که از شعر اروپایی متأثر هستند.

اما در باره نویسنده در غربت یا در تبعید نمی‌دانم از کجا شروع کنم. با نویسندگان در تبعید گاهگاهی از دور ارتباط دارم. نمی‌دانم از چه درد می‌کشند، کی شاد می‌شوند، کی غم بر آنها تسلط می‌یابد و کی سر شوق می‌آیند تا آن جا که دیگر نمی‌توانند ننویسند و شعر نگویند. فقط در باره کار خودم می‌دانم چند کلمه‌ای تته‌پته‌وار بر زبان آورم. آن هم به شرط این که شما مرا بعنوان نویسنده قبول داشته باشید. زیرا برای من نویسندگی فقط مشغله‌ای در ساعتهای فراغت بود. مقصودم در دیار بیگانه است. تا در ایران بودم روزانه فقط چند ساعت صرف امرار معاش می‌شد و بقیه وقت را به نویسندگی صرف می‌کردم. بدین معنی که می‌خواندم و می‌نوشتیم، یادداشت می‌کردم، با دوستان به گفتگو می‌نشستیم، تبادل نظر می‌کردیم. رفتار آشنایان و اهل خانه و اهل محل و مردم را در سفر و در حضر مورد تحلیل قرار می‌دادیم و همه روزه چند ساعتی باقی می‌ماند که آدم مثلاً می‌توانست به کار خلاق پردازد.

در ۳۵ سالگی که در تبعید گذراندم تمام وقتم به مطالعه و تتبع و جستجو و درس دادن و خود را برای تدریس آماده کردن و کلنجار رفتن با امور سیاسی و زدو خورد با این و آن می‌گذشت و فرصت خالص برای کاری که خیال می‌کردم بلام وجود نداشت. بخصوص که گفتگو با دوستان و اهل ادب دیگر منبع الهام نبود. در دوران استبداد محمدرضا شاه اغلب اهل قلم جرأت نمی‌کردند از ایران با من بخوان و بنویسی داشته باشند. کسی هم که در مجله‌ای درباره فرهنگ فارسی به آلمانی من نقدی نوشت، چند روز بعد سازمان امنیت از او سین جیم کرد که این آدم را از کجا می‌شناسی و روابط خود را با او دقیقاً شرح بده. در صورتی که این دانشمند که بعدها خودش مآووع را برایم نقل کرد، مرا اصلاً ندیده و نشناخته بود و گفته بود: فرهنگ جدیدی منتشر شده و او صلاح دانسته است آن را به خوانندگان بشناساند.

در این دوران تا سقوط شاه تمام وقت من صرف تهیه کتابهای علمی و سیاسی می‌شد. مگر می‌شود در دانشگاهی کار کرد و اثری انتشار نداد. در این مدت فقط چند داستان کوتاه نوشتم و در مجله‌ای خارج ایران انتشار دادم که بندرت به دست هموطنانم در ایران می‌رسید. یک بار فقط داستانی به زبان آلمانی نوشتم و دیگر پشت دستم را داغ

کردم که دیگر جز به زبان فارسی به زبان دیگری چیزی ننویسم. یعنی من از منبع الهام و تشویق و خرده گیری و نقد و انتقاد محروم بودم و همین مهمترین مانع برای پیشرفت فن نویسندگی است. صحیح است که در ایران هم یک نقد علمی بندرت در مطبوعات خوانده می شد و بیشتر نااهلان بودند که به کسان خود نان قرض می دادند و یا حسودانی که می کوشیدند از ارزش آثار مورد توجه بکاهند. اما خود گفتگوهای خصوصی با دوستان و اهل فن تشویق کننده بود. تا سالهای پیش از جنگ دوم جهانی ما جرگه ای داشتیم. اغلب هر روز در کافه ای و گاهی در خانه ای گرد هم می آمدیم. هر کس هر چه در چنته داشت در بساط پهن می کرد. صادق هدایت، مجتبی مینوی، مسعود فرزاد، عبدالحسین نوشین و صادق چوبک و دیگران گوش می دادند، دوستانه و بی ریا خرده می گرفتند، گاهی هم جدل می کردند، آنچه خوانده و یا شنیده بودند لوس و بیمزه یا برعکس گیرا و موثر و قابل انتشار می دانستند. یکی را تشویق می کردند و دیگری را وادار می ساختند که برود بیشتر سر نوشته خود کار کند. فلان کتاب را ورق بزند و یا فلان داستان رُمان را بخواند. صادق هدایت شگرد نواندیشی را در آستین داشت و قلنبه گویها را ساده می کرد، کشش داستان را روبراه و قابل فهم می ساخت، مینوی اصلاح جمله و قواعد دستوری را ضروری می شمرد. نوشین پاک جوی یعنی منزله طلب بود و نمی توانست کوچکترین خدشه را تحمل کند. این همکاری دسته جمعی هر کس را ترغیب می کرد که زحمت بکشد. نمی گویم که دود چراغ می خوردند. با بصیرت به دور و بر خود می نگریستند. عوامل دگرگونی و ترقی و کمال را می جستند، آثار جدید اروپا را می خواندند. درباره آنها با یکدیگر بحث می کردند. پی راز موفقیت آنها می گشتند با مواد خامی که زندگی در اختیارشان می گذاشت کلنجار می رفتند. در تاریخ گذشته و در حوادث روز موضوع بحث برای گفتگو کشف می کردند. دوران پرشوری بود. شالوده ای برای ایجاد ادبیات جدید ریختند.

در نظر بگیرید که اهل قلم این چند نفر تازه بدوران رسیده و جویای نام را بحساب نمی آوردند. چون که اینها اهل تحقیق نبودند. درباره تاریخ روز و سال تولد فلان شاعر سرشناس و یا گمنام غور نمی کردند. با هم در نمی افتادند و این آثار را ادبیات نمی دانستند. ادبیات‌شناسی می کردند، به خود ادبیات توجهی نداشتند. راهی را که دیگران پیموده بودند می رفتند. در صورتی که دور و بری های هدایت در سنگلاخی تاریک دنبال روشنایی می گشتند. زمانی بود که ایرانیان در نتیجه عقب ماندگی خود از فرهنگ و مدنیت اروپا دور افتاده بودند و اینک می بایستی شتاب زده به قافله برسند.

این راه در بخش ادبیات نیز می‌بایست گشوده شود.

مقصود اصلاً و ابداً تحقیر و تخفیف آثار پُربهای این پژوهشگران که یقیناً خدمت شایانی به فرهنگ و ادبیات ایران کرده‌اند، نیست. قصدم حال و هوای روزگار است. این گروه جوان بودند و تازه کار و دیگران کارگشته و آماده خدمت در شرایطی که معارف روز در اختیار آنها گذاشته بود.

اما از دور کسانی بودند که در پنهان آثار این بچه‌مچه‌ها را می‌خواندند و تشویقشان می‌کردند و توضیه می‌کردند که به کار خود ادامه دهند. فراموش نمی‌کنم که علی‌اکبر دهخدا به صادق هدایت گفت که شما شاهزادگان ادب هستید و ما ریزه‌خواران نعمت. و شما این گفته را جدی نگیرید. دهخدا خود سلطان ادب بود با «چرند پزند» هایش با اشعارش با لغت نامه و امثال و حکم و یک عمر جستجو در فرهنگ کشور ما. اما ما در آن دوران شباب این گفته را جدی گرفتیم. اگر قلمزنبهای روزنامه‌ها و مجلات به این نوآوران محل سگ نمی‌گذاشتند، اما بزرگی مانند دهخدا فرصت می‌کرد زنده به گور هدایت و نامه تسرمینوی را بخواند و هراس نداشت از این که کار آنها را بستاید. به گمان من این همکاری چند جوان در آن روزگار که هنوز شهربانی و اداره سیاسی به اهمیت قدرت و نفوذ کلامشان پی نبرده بود و ایراد و اطوار و دهن کجی چند متجدد را سبب ویرانی ایران تلقی نمی‌کردند، زمینه‌ای فراهم آورد که بر پایه آن ادبیات جدید به مقامی برسد که امثال دولت آبادی و شاملو و غیره وارد صحنه شوند.

در همین دوران به چشم می‌خورد که علاقه طبقة باسواد و روشنفکر روز به روز به ادبیات اروپا، ترجمه داستانهای کوتاه و ژمانهای نویسندگان برجسته اروپا فزونی می‌یافت و نامهایی مانند تولستوی، شتفان تسوایک، چخوف، هرمان هسه، اناتول فرانس، کافکا، ادگار آلن پودیده می‌شد. اینها همه مشوق نویسندگان جوان این دوره بودند که آینده‌ای را در دور دست می‌دیدند و در نظرشان روزی را پیش بینی می‌کردند که داستانهای بلند ایرانی بر مبنای حالات و عواطف و افکار و رخدادهای زمان و هیجانهای درونی مردم ایران خواننده داشته باشد. اگر شما پرسید که این مطالب چه ربطی به سرنوشت نویسنده در غربت دارد، در جواب می‌گویم: در وطن و در جرگه دوستان و آشنایان و هموطنان چه عواملی مشوق نویسنده بود و در غربت از چه محروم. آنچه خود نداشت نمی‌توانست از بیگانه تمنا کند. در غربت من از این چشمه فیاض محروم بودم. چشم و گوش مرا به طوفانی که در وطنم می‌خروشید بسته بودند. دور و برم را کسانی فراگرفته بودند که کوچکترین علاقه‌ای به آثار ادبی نداشتند و اگر تظاهر

می‌کردند بقصد ترضیه خودخواهی‌شان بود. در تلاش معاش بودند و با مسائل روز دست به گریبان. با یکدیگر سر مقام و منال جدل می‌کردند. هیچ چیز آنها را بر نمی‌انگیخت اسرار درون امثال مرا بجویند. به گنجی افتاده می‌خواندم و می‌نوشتم و برگها را پاره می‌کردم. از همه مهمتر این که خواننده نداشتم و اگر کسی در گوشه‌ای از ایران جرأت می‌کرد مجله‌ای را که در خارج ایران نشر می‌یافت دزدکی بخواند دل دیومی خواست تا با من تماس برقرار کند و خُرده بگیرد یا به به بگوید و یا آه‌آه. این را بگویم که در عرض ۳۵ سال غربت تا انقلاب بهمن فقط دو نفر گستاخ بودند و به من از ایران نامه نوشتند. در صورتی که در سال ۱۹۷۹ که به ایران برگشتم و دو ماه در وطن بسر بردم با قریب ۹۰۰ نفر ملاقات کردم. چند نفری هم بودند که در خارج ایران از من دعوت کنند به دیدنشان بروم و یا به دیدن من بیایند. چرا ذکر این جزئیات برای موضوع نویسنده در تبعید ضروری است. برای این که هر هنرمندی از دو سر چشمه آب می‌خورد. یکی استعداد و طبع ذاتی است و دیگری واکنش هنر دوستان است در برابر آنچه عرضه شده است. بقول هنرشناسان باید آدم شیفته و مفتون باشد تا به هنر رو آورد. استعداد در درجه دوم است. استعداد را می‌توان از راه تمرین و تکرار و زحمت و مشقت مدام پرورش داد. اما فقط کسی می‌تواند هنرمند گردد که بدین هدف شلاق کش چه بخواهد چه نخواهد رانده شود با فرشته هنر و دیو سرگردانی در افتد. افراط کنیم یا به عالم ملکوت برسد یا به جهنم. برزخی نیست که در آن بی‌استعداد بتواند زیست کند، بخصوص در کشوری که ۸۰ تا ۹۰ درصد آن خواندن و نوشتن نمی‌دانند و از راه نویسندگی و شاعری نمی‌توان ثروت اندوخت و به مقامی رسید. تنگدستی و بی‌اعتنایی باید تحمل کرد تا داد خود از مهتر و کهترستاند و مورد قبول افتد. یک عمر علی اکبر دهخدا دوزانو روی دوشکی در روشنی چراغ نفتی نشست صدها، هزاران کتاب را ورق زد تا جنگی در گرفت. تختی سرنگون شد، حکومتی سقوط کرد و دوستانش موفق شدند وسایل کار او را فراهم آورند. صادق هدایت با چندرغازی که از بانک ملی و اداره دولتی از راه میرزابنویسی می‌گرفت آثار خود را بچاپ می‌رساند، آن هم در سیصد نسخه و جز فحش و لعنت و ریشخند چیزی نصیب او نشد. در همان دورانی که رادیوهای لندن و مسکو آثار او را پخش می‌کردند، یکی از رجال سرشناس در خاطراتش او را «پسره» می‌نامد. دیگران او را دیوانه می‌خواندند. جز این که او را شیفته کارش بدانیم و یقین داشته باشیم که به ارزش آثارش ایمان داشت و می‌دانست آنچه می‌نویسد مایه و اساس ادبیاتی است که موجب سربلندی مردم ایران خواهد بود، شق دیگری ندارد. انتقال فکر تازه‌ای به دیگران آسان

نیست، دشوار است. اما انتقال احساس و درون انسان، انتقال عواطف به دیگران، زیبایی، عشق، کینه تیزی، حسد، طمع، جاه طلبی و ثروت طلبی که ممکن است به علل و سببهای گوناگونی بروز کنند، فقط از عهده هنرمند برمی آید. مشوق هنرمند برای تحمل این رنجها عکس العمل خواننده و شنونده و بیننده است. این واکنش بخصوص برای نویسنده بسیار مهم و پر ارزش و قاطع است. شاید یک نقاش از تصویری که کشیده و یا یک موسیقیدان از آهنگی که ساخته راضی باشد و کسب لذت کند. نویسنده اگر خودش غرق در خود خواهی نباشد، از نوشته خود بهره ای نمی برد. نویسنده برای خواننده می نویسد. بمحض این که قلم در دست گرفت و احساس را روی کاغذ آورد خواننده را در نظر می گیرد و می خواهد بداند که در او چه تأثیری باقی گذاشته است. اگر هنر بر حسب آنچه اهل ادب معنی کرده اند، انتقال عواطف است به خواننده و یا شنونده یا بیننده، پس اوست که باید تصدیق کند که این احساس را درک کرده است یا نه.

بزرگترین شکستی که ممکن است به یک نویسنده و شاعر وارد شود این است که کتابش خواننده نداشته باشد. اگر خواننده داشته باشد حافظ و فردوسی می شود و پس از قرنها هنوز در دنیا خواننده دارد و تحلیل و تفسیر می شود. هر سال کتابهایشان از نوانتشار می یابد و اگر خواننده نداشته باشد سرنوشتشان نظیر صدها و شاید هزارها نظم سازی است که آمدند و نوشتند و فراموش شدند.

و من، خواننده نداشتم و هر اثر من روشنایی روز را ندیده گرفتار مرگ می شد. چه وحشتی! می ترسم که بسیاری از نویسندگان با استعداد که در غربت بسر می برند دچار همین بدبختی شوند. امید این است که در دنیای امروز با وسایل ارتباط و تکثیر آثار این موهبت نصیب نویسندگان و شاعران گردد که ندای خود را به گوش خوانندگان برسانند. وجود خواننده مرحله دوم پایداری بنای اثر نویسنده است، اگرچه مرحله ای بسیار ضروری و مؤثر که ممکن است اثر شایسته ای را هم بی ارزش سازد. اما مرحله اول استعداد و نیروی خلاق نویسنده و شاعر است که گفتم، اگر اوضاع و احوال مناسبی وجود داشته باشد، پرورش یابد و شکوفا گردد. درک رخدادهای فرهنگی و اجتماعی و سیاسی سرنوشت ساز، بخصوص آنچه عیان نیست و پنهان است، به اهل قلم توانایی می بخشد که آگاهانه در سیر حوادث و انحراف او تنزل به تعالی و بر ملا کردن تباهی و زشتی و گسترش راستی و حقانیت قدم به میدان گذارد. البته نویسنده خود باید به اصول اخلاقی و میراث چند هزار ساله فرهنگی ما که انسان باید همیشه در ستیز میان روشنایی و تاریکی در صف اول قرار گیرد و در این نبرد دخالت کند، معتقد باشد. منتها این

دخالت فقط از راه دیدبانی میسر نیست. باید وارد معرکه شد، با جمعیت جوشید و خروشید، سرسخت بود، از تودهنی خوردن نهراسید، ضربات را تحمل کرد، با همگان همدم شد و نفس گرم آنها را دریافت تا جمعیت او را از آن خود بداند و کمک او را بطلبد.

آیا برای یک نویسنده و یا گوینده ایرانی در تبعید که در شهری و یا گوشه‌ای از اروپا و آمریکا و آسیا بسر می‌برد، چنین وسیله‌ای و اوضاع و احوالی فراهم می‌شود. نویسنده باید سرنوشت خود را با سرنوشت وطنش توأم بداند. باید با ایران سروکار داشت، باید امواجی که جامعه را متلاطم می‌کند، نمودار سازد. در غیر این صورت کار عبثی کرده است. نویسندگان مغرب زمین با تجربیاتی که در عرض چند صد سال اندوخته‌اند، بهتر از ما می‌توانند از عهده تحلیل و راهگشایی حوادث کشور خود برآیند. فن را می‌توان از آنها آموخت. اما زبردستی فقط از راه بیان مسائل ایران بدست می‌آید.

پیش از این که به آمریکا بیایم به چند کتاب نویسندگان ایرانی الاصل دسترسی پیدا کردم. آنها را با کمال علاقه خواندم. دیدم از نظر تاریخی به انقلاب بهمن‌ماه پرداخته‌اند و بر مبنای رخداده‌ها قهرمانهای خود را درگیر و دار این واژگونی سیاسی شناسانده‌اند. اینها با تحلیل و تجزیه فرایند هیکلهای خود را تراشیده‌اند و کامیاب هم شده‌اند. این آثار جنبه فرهنگی و تاریخی دارد. اما اگر می‌خواستند شورشهای درونی، امیدها و ناامیدیاها، آرزوها و شکستهای جماعت را تصویر کنند، موفق نمی‌شدند و این بدبختی دردناکی برای ادیبان ایران است. خوشبختانه در خود ایران کسانی قد علم کرده‌اند که بر این دشواریها مسلطند.

اجازه بفرمایید به یک تجربه شخصی اشاره کنم. در چند سال پیش، پس از انقلاب بهمن‌ماه زمانی نوشتم به اسم «موریانه» درباره فعالیت ساواک در ایران. تمام آنچه را که در این سی سال در حکومت محمد رضا شاه در اروپا توسط کنفدراسیون دانشجویان پس از حمله و دستبرد به اسناد ساواک در کنسولگریهای ایران در سویس و در مونیخ منتشر شده بود و کتابهای نشر یافته در ایران را خواندم و در طی دو ماه اقامت در تهران و شهرهای دیگر در گفتگو با زندانیان و شکنجه دیدگان اطلاعات دست اول را یادداشت کردم و از خاطرات خود در اروپا راجع به دسیسه‌های ساواک و تماس با آنها در کنسولگریها و سفارتخانه‌های ایران سود بردم به تصور این که آنچه ساواکیها در این سی ساله کرده‌اند، نقش کنم. اسم این کتاب را از این لحاظ «موریانه» گذاشتم تا بنمایانم که این بنیاد و کارمندان آن دستگاه آدم کشی که برپا ساخته بودند و عروسکهایی که بر



مسند فرماندهی نشانه بودند موریانه وار از درون بنای ایران را می جود و آنچه باقی می ماند تفاله ای است که روزی با یک تپیا فرو می پاشد.

من بدین خیال بودم که نقش این دستگاه را در فراهم ساختن انقلاب برملاً کرده ام، غافل از این که به گرته ای از واقعیت پی برده بودم. دو سه سال پیش یک ساواکی مقیم امریکا کتابی در این زمینه انتشار داد و مرا بوحشت افکند. دیدم مخوف ترین صحنه های من در «موریانه» سایه کمزنگی از واقعیت هم نیست. «موریانه» در ایران بچاپ رسیده و هنوز اجازه انتشار نیافته است. اگر در اختیار من بود کتاب خود را می سوزاندم و از نو طرحی بر می انداختم. زیرا آنچه در گزارش آن ساواکی آمده، صد بار دهشتناکتر از آن است که خیالباف ترین نویسنده در دنیا می تواند بنگارد.

در تبعید دور از ارتباط ملموس با مردم نمی توان به عمق غم و شادی، رنجها، لذتها، آرزوها، و شکستهای هموطنان پی برد. اگر کسی خواست دست به آتش بزند باید صدبار بیشتر تلاش کند.

گفته شده است که نویسندگان و شاعران سازندگان تاریخ هستند. تا چه اندازه این حکمت صدق می کند، می توان شک کرد، تردیدی نیست که دسترنج آنها یکی از عوامل پرورش و پیشرفت و تعالی فرهنگ و بقای هر ملتی است. وقتی نویسنده ای می تواند نقش خود را در سیر تکامل اجتماع ایفاء نماید که دانسته و مصمم به رموز تحولات اجتماعی پی برد، صدف را از خرف بازشناسد و آنچه دریافته است هنرمندانه فاش سازد. و این زمانی میسر است که نویسنده سهمی از وجود خویش را در جوشش با خواسته ها و آرزوهای اجتماع عجین کند. به نظر من، به این هدف عالی وقتی می توان سهلتر رسید که جامعه نویسندگان و هنرمندان ما ورای هرگونه تمایلات سیاسی و اجتماعی و دینی با هم بسازند، با هم بنشینند، جرأت داشته باشند عقاید گوناگون و مختلف را بشنوند و راهی برای همکاری بقصد تشویق یکدیگر جستجو کنند. شرط اول تکیه بر علاقه به وطن و احترام به گذشته و اعتلای آینده باید باشد، بدون درنظر گرفتن سود گروهی و یا قشری از جامعه، نویسندگان و یا شاعرانی می توانند کامکار و خوشبخت شوند و آثار هنری ماندنی بوجود آورند که درک کنند آن ثروت معنوی که بدان می نازند، زبان و دانش و گذشته تاریخی و فرهنگی به آنها تقویض شده، تحمل صدمات فراوان و از خودگذشتگی و محرومیت میلیونها نفر نصیبشان شده است و هرگز فراموش نکنند که به بینواترین مردم ایران مدیون هستند و روزی باید بدهی خود را پردازند.

## مجله کاوه و مسأله تجدّد

کاوه یکی از درخشانترین نشریات تاریخ مطبوعات ایران است. به همت «هیأت میهن پرستان ایران در برلن» منتشر می شد. هیأت متشکل از مشروطه خواهانی بود که با شکست نهضت ناچار جلای وطن کردند. دست کم در آغاز. هیأت در زمینه سیاست سخت فعال بود و به همین خاطر شخصیتهایی چون حیدر عموقلی هم چندی به آن پیوستند. اما به گمانم اغراق نیست اگر ادعا کنیم که نشریه کاوه ماندگارترین کار هیأت بود. مشاهیری چون تقی زاده، جمال زاده، علامه قزوینی، ذکاءالملک فروغی و ادوارد براون برای کاوه مقاله می نوشتند. اما فعال مایشاء آن بی شک تقی زاده بود.

نخستین شماره مجله در ۲۴ ژانویه ۱۹۱۶ بچاپ رسید. در ۳۰ مارس ۱۹۲۲ «ورقه فوق العاده کاوه» از «تعطیل موقت» آن خبر داد و این یکی نیز مانند بسیاری «تعطیلهای موقت» دیگر تاریخ مطبوعات ایران همیشگی شد. در این فاصله ۵۲ شماره کاوه بچاپ رسید.

فعالیت مجله به دو دوره یکسره متفاوت تفکیک پذیر است. دوره نخست تا ۲۲ ژانویه ۱۹۲۰ ادامه داشت. در این دوران، بقول خود گردانندگان مجله، کاوه «ندای چند تن از بومیان یک کشور بدبخت زبون دشمن، یعنی ایران» بود که «در این روز رستخیز ملل و فزع اکبر در شهر برلن، مرکز حرکت محیرالعقول جنگ جهانگیر گرد آمده و در باره مملکت ستمدیده خود فکر می کنند.»<sup>۱</sup> مضمون اساسی ۳۵ شماره اول کاوه افشای جنایتهای روس و انگلیس در ایران بود. به کزات این دو کشور را بعنوان دشمنانی

جزار می‌نکوهیدند. در عین حال پیوسته آلمان و عثمانی را بعنوان متحد ایران ستایش می‌کردند. اخبار پیروزیهای این دو دولت را با طمطراق می‌نوشتند و از پیشرفتهای اجتماعی آلمان مکرر سخن می‌راندند. گردانندگان کاوه در این دوران گاه در کار تجلیل از دولت آلمان راه افراط پیمودند و مثلاً کار را به جایی رساندند که امپراطور آلمان را «دوست بلند جایگاه و پشتیبان عالم اسلام» خواندند و او را منجی و مسیحی دانستند که ستارهٔ نجات «سرزمین کهن کوروش» و «مظهر عظمت و فرزانیگی»<sup>۲</sup> آن دیار است. برای تحکیم دوستی مردم با آلمان و عثمانی و تشدید عنادشان با روس و انگلیس از روحانیون نیز استمداد کردند و از آیات عظام کاشانی و قمشی پیرامون «معاونت دول کافرهٔ محاربه» استفتاء کردند و آن دو نیز در پاسخ نوشتند که هرکس «به یکی از طرق مرقومه به کفار حربی مثل روس و انگلیس و ایتالی و فرانسه اعانت نماید از جمله محاربین با خدا و پیغمبر (ص)»<sup>۳</sup> است.

گرچه در آن دوران آلمان همهٔ مخارج کاوه را تأمین می‌کرد،<sup>۴</sup> ولی قاعدهٔ این تنها دلیل جانبداری گردانندگان مجله از آن کشور نبود. «هیأت میهن پرستان ایران در برلن»، مانند بسیاری از گروههای روشنفکری مهم خاور میانه در آن زمان، آلمان را متحد بالقوه‌ای در برابر دو دشمن عمده، یعنی روس و انگلیس، می‌دانستند. از این جهت کاوه را باید یکی از نخستین تلاشهای سیاستمداران و روشنفکران معاصر ایران در جهت تشکیل و تقویت یک «نیروی سوم» دانست.

در دورهٔ دوم که از ژانویهٔ ۱۹۲۰ تا پایان حیات مجله ادامه داشت، سبک و سیاق کاوه یکسره دگرگون شد. به زبان تقی زاده، «روزنامهٔ کاوه زایندهٔ جنگ بود... حالا که جنگ ختم شد و صلح بین‌المللی در رسید، کاوه نیز دورهٔ جنگی خود را ختم شده می‌داند... [کاوهٔ جدید] روزنامه‌ای می‌شود که مندرجات آن بیشتر مقالات علمی و ادبی و تاریخی خواهد بود و مسلک و مقصدش بیشتر از هر چیز ترویج تمدن اروپایی است در ایران، جهاد بر ضد تعصب، خدمت به حفظ ملیت و وحدت ملی ایران، مجاهدت در پاکیزگی و حفظ زبان و ادبیات فارسی از امراض و خطرهای مستولیه بر آن و به قدر مقدور تقویت بازارهای داخلی و خارجی آن.»<sup>۵</sup> در جایی دیگر می‌خوانیم که دورهٔ جدید کاوه که در «برلین پایتخت آلمان به زبان فصیح و ادبی چاپ می‌شود... نتیجهٔ سعی عده‌ای از اشخاص مشغول به علم و ادب بوده و به کمک قلمی اساتید بزرگ از علمای معروف فرنگستان مفتخر و مقالات فاضلانهٔ آنها زیب صفحات این روزنامه است. روزنامهٔ کاوه با کمال تناسب در کاغذ اعلا و در مطبعهٔ خیلی قشنگ کاویانی بطبع

می‌رسد... در نمره هر ماه یک شماره از آن دارای ۱۶ صفحه بزرگ و قریب ۱۲۰۰ بیت مطلب نشر می‌شود که مشتمل است بر ابواب مختلفی از مطالب مهمه و از آن جمله مخصوصاً مقالات تاریخی راجع به ایران قدیم و مشاهیر شعرای ایران و مشاهیر قرن اخیر و تنقید ادبی و ملاحظات عمومی و اخبار ایران و غیره».<sup>۶</sup>

در دوره جدید، نه تنها محتوا و مضمون بلکه نحوه تأمین مخارج مجله هم تغییر کرد. کاوه دیگر از آلمان کمک مالی دریافت نمی‌کرد و ناچار محور اصلی روال مالی جدید مجله تلاش در جهت خودکفایی بود. همراه با تلاشی ناکام در جهت گردآوری کمک مالی از سوی ایرانیان فرهنگ دوست،<sup>۷</sup> کاوه سرانجام بر آن شد که مخارج مجله را بیشتر از راه فروش اشتراک تأمین کند و در آن زمان همین قضیه بدعتی در تاریخ مطبوعات ایران بشمار می‌رفت. در این باب می‌نویسند: «روزنامه کاوه مثل هر متاع دیگری، لابد هم طالب و هم معرض پیدا خواهد کرد... فعلاً برای استحکام اساس روزنامه، اداره کاوه مجبور است به آن دسته اول، یعنی طالبین، ولو هر قدر کم باشند خطاب نموده و تقاضا کند که ما را در ترتیب اروپایی که پیش گرفتیم تأیید و تشویق کنند، یعنی وجه اشتراک را نقداً پیشکی بدهند. اگرچه این ترتیب در ایران رایج نشده، ولی عاقبت باید روزی دایر شود که هم اسباب سهولت کار است و هم برای مشتری و فروشنده بی دردسر».<sup>۸</sup>

اما سوی نحوه اشتراک، کاوه دوران دوم در بسیاری زمینه‌های دیگر هم نوآوری‌های مهمی کرد. یکی بود یکی نبود جمال زاده، که از نخستین قصه‌های مدرن فارسی‌اش دانسته‌اند و گنج شایگان او که بی شک یکی از اولین بررسی‌های اقتصادی جامعه ایران است که با پیروی از روش تحقیق و تنظیم علمی تازه تکوین شده و بالاخره تاریخ روابط ایران و روس هم او همگی بعنوان ضمایم کاوه بچاپ رسیدند. مقالات درخشان‌سی از تقی زاده، بخصوص درباره فردوسی و شاهنامه و نیز آثار مهمی از علامه قزوینی<sup>۹</sup> در شماره‌های دوره دوم کاوه منتشر شد. جملگی این نوشته‌ها سیاق دقیق مقالات علمی را دارند و از این باب کماکان می‌توان در تاریخ تحقیقات اجتماعی و ادبی ایران نمونه و سرمشق‌شان دانست. بعلاوه کاوه اولین مجله‌ای در تاریخ مطبوعات ایران بود که در باب شطرنج مرتب مطالبی نوشت و در ترویج این بازی کوشید. در نظر گرداندگان کاوه، شطرنج نیز بخشی از تجدد فرهنگی بود: «بازی شطرنج هم مثل همه چیز و کارهای دیگر، در فرنگستان ترقی بسیار نموده... [شطرنج] حکم ورزش فکر و خیال را دارد، بتدریج فکر را روشن و اسباب اصالت رای و سرعت انتقال می‌گردد».<sup>۱۰</sup> در واقع همین

مسأله تجدد و تبلیغ اصول آن محور اصلی، و به روایتی جنجالی ترین وجه فعالیت دوران دوم کاوه بود. در همین صفحات، عبارات سخت بحث‌انگیز تقی زاده را می‌یابیم که نوشته بود: «ایران باید ظاهراً و باطناً، جسماً و روحاً، فرنگی مآب شود و بس.»<sup>۱۱</sup> سواً این واقعیت که تقی زاده خود بالمآل خطا و اغراق مستتر در این گفتار را دریافت، ولی به گمان من حتی در همان دوران نیز مجله کاوه چنین سیاستی را دنبال نمی‌کرد و با مسأله تجدد برخوردی جدی‌تر داشت. غرض اصلی من هم در این جا کاوش در اصول اساسی تلقی گردانندگان کاوه از مسأله «تجدد» است. ولی پیش از این کار، می‌خواهم هم مرادم را از مفهوم «تجدد» روشن کنم و هم در عین حال به ذکر اجمالی دلایلی پردازم که به گمانم تا کنون سبب شده‌اند اهمیت تاریخی و نیز بدایع و بدعتهای این مجله طرف عنایت چندانی واقع نشوند.

نخستین علت این بی‌عنایتی را باید در حقیقتی کلی‌تر سراغ کرد. واقعیت تلخ این است که بیش و کم تمامی جنبه‌های فرهنگ و ادب و تاریخ ایران کماکان ناکاویده مانده و روشنفکران متجدد اغلب، به اعتبار سیاست زدگی، شانه از زیر بار انجام تحقیقات جدی خالی کرده‌اند و بجای تعالی شعور اجتماعی، بیشتر به برانگیختن شور توده مردم توجه داشته‌اند. بعلاوه، انگار جامعه فکری ایران مفهومی محدود و «روسی» از روشنفکر را پذیرفته‌اند<sup>۱۲</sup> و در نتیجه کسانی چون فروغی و تقی زاده، به لحاظ مواضع و کردار سیاسی شان، و نیز به اعتبار نوع تفکر و تحقیقاتی که دنبال می‌کردند از سلک روشنفکری رانده شدند. بسا دست به قلمانی کم مقدار که سخت تجلیل و تکریم شدند و در عوض فروغی‌ها فقط طعنه خوردند و آثارشان به همت احزاب سیاسی قدرت طلب تخطئه و نادیده گرفته شد. کاوه هم بخصوص بلحاظ فعالیت‌های سیاسی بعدی تقی زاده و نقش او در ماجرای تجدید قرارداد نفت در دوران رضاشاه<sup>۱۳</sup> و نیز اشتهارش به همکاری با فراماسونری به همین سرنوشت دچار شد.

حال ببینیم مراد من از تجدد در این جا چیست؟ تجدد (Modernity) جریان تاریخی-فلسفی بهم پیوسته‌ای است و اجزاء فلسفی، اقتصادی و زیبایی شناختی همسویی دارد. کوندرا می‌گوید تجدد پدیده‌ای است غربی و آغاز آن زمانی است که دون کیشوت خانه‌اش را به قصد کشف جهان ترک گفت.<sup>۱۴</sup> در عرصه اقتصادی، تجدد مرادف آغاز نظام سرمایه‌داری است. اقتصاد طبیعی و ایستای فئودالی جای خود را به اقتصادی کالایی می‌سپرد و بقای این نظم نوین در گروی پویایی پیوسته آن است. همین تحول مفهوم نوینی از شهر را بعنوان کانون داد و ستد و سیاست و تفکر و مرکز تجمع خیل

بی سابقه‌ای از مردم پدید می‌آورد. شهر نشینی و تجدد همزاد یکدیگراند.

در میدان فلسفه، انسان‌گرایی، در مفهوم وسیع کلمه، محور مرکزی تجدد است. در این مفهوم، انسان، در آن واحد، ذهن و عین تاریخ و تفکر است. نه ملکوت که ناسوت جولانگاه خرد کنجکاو انسان است. بجای «ذوات مجرد» و «جامعه ایده‌آل و عادل»، من‌اندیشنده دکارت در پی کشف و درک و تبیین انسان، جامعه و طبیعت ملموس و مشخص است. حقیقت، دیگر نه الهامی که اکتسابی است. ذهن انسان، با کاربرد روشهای درست، حقیقت را کشف یا خلق می‌کند. به سخنی دیگر، اگر در جوامع سنتی، حقیقتی واحد از سوی ذاتی الهی از راه گوش به دل انسان ره می‌برد، در جامعه متجدد، حقایق متکثر، برخاسته از واقعیت‌های ملموس و مشهود، از راه مشاهده و چشم به عقل انسان می‌رسد. به همین خاطر است که می‌گویند تجدد منادی نوعی خردگرایی فردگرا، چشم‌مداره<sup>۱۵</sup> و تجربی است.

این نظریه شناخت لاجرم به عرصه مذهب هم تسری پیدا می‌کند. پرتستانیسیم که می‌کوشد دستگاه کلیسا را برچیند و رابطه‌ای فردی میان انسان و خدا بیافریند، پیامد اساسی همین شناخت‌شناسی فردگرایانه است. در عین حال، پرتستانیسیم با مدح این جهان و قدح روحانیت همراه است. مناسک غریب و نامفهوم مذهبی را می‌نکوهد و هوادار سادگی در آداب و عادات دعا و پرستش است.

به توازی این تغییر در عرصه شناخت، نظریه قدرت نیز دگرگون می‌شود. واقعیتی است دیرینه که در هر جامعه، نظریه قدرت با نظریه شناخت همسویی پیدا می‌کند. به عبارت دیگر، مفهوم جامعه از سرشت حقیقت و کم و کیف دستیابی به آن با مفهوم همان جامعه از قدرت و نحوه مشارکت در آن توازی دارد. حقیقت ماوراءالطبیعی و مطلق با حکومت خودکامه همساز است و حقایق متکثر و نسبی، به تکثر گرایی سیاسی می‌انجامد. در کانون اندیشه سیاسی تجدد مفهوم نویی از مشروعیت است. در این مفهوم تنها دولت، قانون و نهادهای اجتماعی برخاسته از اراده عمومی و حاکمیت ملی مشروع‌اند. حقانیت حکومت دیگر ابلاغی، الهامی یا موروثی نیست؛ ریشه‌اش لاجرم نوعی قرارداد اجتماعی است. انسان متجدد دارای حقوقی طبیعی و تفکیک ناپذیر بشمار می‌رود که حق حاکمیت و آزادی اندیشه و تفکر و تجمع از جمله این حقوق‌اند. متفکران سیاسی تجدد، حراست از این حقوق را در گروهی جلوگیری از استبداد سیاسی می‌دانند و کارآمدترین راه جلوگیری از استبداد را تفکیک قوا می‌شمرند. جدایی دین از سیاست و عرفی شدن عرصه‌های هنر و تفکر از اجزاء اساسی تجدد است. در یک کلام، سیاست

عرصه ای عمومی می شود. البته این «عمومی شدن» مرادف برابری اقتصادی یا اجتماعی نیست بلکه تصمیم گیری سیاسی را صرفاً از انحصار نجبا و روحانیون و سلاطین بیرون می آورد و در اختیار اراده عمومی قرارش می دهد.<sup>۱۶</sup>

این تحولات در عرصه زیبایی شناسی هم تأثیراتی ریشه ای دارد. انسان خاکی موضوع هنر می شود. هنرمند بتدریج از چنبر صله قدرتمندان به در می آید و اغلب ناچار است اثر هنری خود را، بسان کالایی، در بازار به فروش بگذارد. مدار و ملاک خلاقیت را هم دیگر صلاح دین و دولت تعیین نمی کند. هر اثری جولانگاه خلاقیت فردی هنرمند است و لاغیر. رمان، بسان یک شکل هنری نوین پیامد اجتناب ناپذیر این دگرگونیها است چون جدال فرد با جامعه را از منظر ذهنیت یک نویسنده ترسیم می کند.<sup>۱۷</sup>

کاوه، بخصوص در شماره های دوره دوم خود، در بیش و کم تمامی زمینه های پیش گفته، مطالب اغلب پر بار و پچاپ رساند و اندکی کاوش در آنها به گمانم بخوبی نشان می دهد که برداشت و برخورد مجله با مسأله تجدد به هیچ روی به آن قول ساده انگارانه تقی زاده در باب ضرورت «فرزگی مآب» شدن ظاهر و باطن ایران تقلیل پذیر نیست. برعکس، عصاره نظر آنها این بود که تجدد پدیده ای است غربی، راه نجات ایران قبول اساسی این جریان و در عین حال حفظ جنبه های مثبت و ماندنی فرهنگ ایران است. می گفتند در این رهگذر باید فرهنگ و ادب ایران را نیک بشناسیم؛ جنبه های مضر و منفی اش را طرد و ترک و جنبه های مثبت آن را پاس بداریم. اگر خود و غرب را بدرستی بشناسیم، نه مرعوب تجدد خواهیم شد و نه بی رویه مفتون خود خواهیم ماند. حفظ زبان فارسی یکی از کلیدهای پیروزی در این تلاش و حفظ هویت ملی ایران است.

در کانون این تلقی، مفهوم خاص کاوه از پدیده شرق و غرب بود. بسان طیف وسیعی از متفکران شرق و غرب در دو قرن اخیر، گمان کاوه این بود که تفاوتی گوه‌رین میان فرهنگ شرق و غرب در کار است. انگار آنها هم، همراه برخی متفکران معاصر دیگر، به همان دو شهر نمادین باور داشتند: اورشلیم (و شرق) را کانون اشراق و آتن (و غرب) را خاستگاه خردگرایی می دانستند. به قول خود کاوه: «بالا تر از همه این اختلافات فرق بینشی است که از قرون قدیمه میان ملل مغرب و مشرق بوده و هست. این فرق را که در واقع در طریق تصور و حل حقایق گونه و در سلیقه حکم و استنتاج بوده می توان به این تعبیر توضیح نمود که آن حالت روحی یا عمل دماغی که فلسفه شرقی را تولید می نمود بیشتر اساس روحانی و آسمانی داشته و اساس تفکر غربی جسمانی و زمینی بوده و آن یکی وهم و حس و خیالات و سیر در ماوراء طبیعت را راهنمای خود ساخته و این یکی

عقل و منطق عقلی و قیاس و برهان را پیروی نموده است.»<sup>۱۸</sup> هند را نمونه‌ی اظهر بینش اشراقی و یونان را تجسم بارز بینش عقلی می‌دانستند و معتقد بودند ایران هم بدبختانه در مسلک بینش هندی جای گرفته است. ریشه‌ی این واقعیت را تا حدی به شکست ایران از یونان تأویل می‌کردند و می‌گفتند در نتیجه‌ی این شکست، ایرانیان از هلنیسم نفرتی ماندگار پیدا کردند.

برای تفهیم بهتر تفاوت‌های این دو نوع تفکر، گاو در سلسله مقالات پرتنزی به نام «مناظره شب و روز» بر آن شد که مصادیقی از تفکر خردگرای غرب را در برابر تفکر سنتی شرق بگذارد و نشان دهد که چگونه دومی اغلب خرافی و سست‌پایه و اولی عقلانی و مستدل بوده است. مثلاً در یکی از همین مقالات در می‌یابیم که به گمان شرقیها «سرچشمه رود نیل از زیر یک دیوار عظیمی که دیوار بهشت است... بیرون می‌آید و به یک گنبدی از طلا می‌ریزد»، حال آن که غربیها نیل را رودخانه‌ای می‌دانند که «در مصر جاری شده و به دریای مدیترانه می‌ریزد... و طول این رودخانه ۶۳۹۷ متر است.»<sup>۱۹</sup> غربیها میمون را «یکی از عجیب‌ترین حیوانات طبیعت» می‌دانند و معتقدند ویژگی آن در این واقعیت است که «شبه‌ترین حیوانات است به انسان؛» حال آن که به زعم کتب شرقی «نسناس در نواحی عدن و عمان بسیار است و آن جانوری است مانند نصف انسان که یک دست و یک پا و یک چشم دارد و دست او بر سینه او باشد و زبان عربی تکلم کند و مردم آن‌جا او را صید کرده می‌خورند.»<sup>۲۰</sup>

این تفاوت در سبک تفکر در دو قرن اخیر تشدید شد. گاو بصراحت آغاز تجدد فکری، یا به بیان دیگر، انقلاب علمی اروپا را عامل مهم ریشه‌دارتر شدن این دو گونگی می‌داند. «با کون انگلیسی و دیگران در قرون نهضت تجدد و بیداری اخیر اروپا اساس تفکر و طریقه فحوص را یک قدم دیگر نیز پیش برده و برهان آئی را بجای طریقه لمی فلسفه ارسطو مبنای تحقیق و مدار بحث در حقایق کون کردند.»<sup>۲۱</sup>

از جمله پیامدهای این نهضت در غرب رواج تحقیق و تفحص بود و غربیها بدین سان نه تنها خود را بهتر شناختند بلکه تاریخ شرق را نیز کاویدند و زوایای مهمی از آن را به شرقیها نشان دادند. به قول گاو، تا آن زمان جز علامه قزوینی هیچ ایرانی دیگری کار تحقیقی ارزشمندی انجام نداده بود؛ آثار ایرانی‌ها، حتی در زمینه صرف و نحو ادب فارسی نیز «بجای هدایت مایه ضلالت»<sup>۲۲</sup> بوده است. به گمان گاو بی شک هستند مستشرقینی که ظلمه جور و خادم استعماراند و شناختشان از شرق را در خدمت استعمار می‌گذارند. ولی در کنار این دسته، صف وسیعی از شرق‌شناسان صدیق و پرکار چون



براون، نولدکه، ژوکوفسکی و خانیکوف هستند که با زحمات بی شائبه و کار دقیق خود گامهای مهمی در شناخت و باز شناساندن تاریخ ایران برداشته‌اند. از قضا به نظر کاوه شناخت درست این تاریخ گامی ضروری در راه مواجهه با غرب و پدیده تجدد است. تنها با تکیه به نکات مثبت گذشته‌مان می‌توانیم برآستی در راه تجدد گام برداریم و صرفاً مفتون و مرعوب غرب نشویم. «روضه خوانیهای جراید، سرزنشها و بدگوییهای جوانان فرنگی مآب و تقلیدپرست بی بهره از علم و معرفت که جز تنقید و بدگویی و اظهار نفرت، فضیلت دیگر ندارند مردم ایران را طوری سست و مرده دل و افسرده کرده است که شوق و ذوق و شوری برای کار کردن، اقدام نمودن، قدمی در راه ترقی برداشتن در آنان نمانده است... سبب عمده این وضع زیان‌آور اجتماعی همانا بی‌اطلاعی از اوضاع و آثار و ترقیات و وضع تمدن زمان گذشته ایران است. به عقیده ما هر ایرانی که از تاریخ تمدن اجداد خود بخوبی باخبر بوده باشد ممکن نیست که ناامید و سست بشود... برای دادن یک تربیت سیاسی و یک متانت معنوی و اخلاقی برای افراد ملت بهترین راهها یاد دادن تاریخ مدنیت قدیم آن ملت است، بخصوص ملتی مانند ایران.»<sup>۲۳</sup>

این شناخت ضروری است چون از تجدد گریزی نیست. تجدد حکم تاریخ است. در حقیقت این نظر کاوه خود بازتابی از اندیشه ترقی است و این اندیشه یکی از ارکان مهم تجدد است و تاریخ را در حرکتی قطعی بسوی کمال و تعالی می‌داند. البته در مورد ایران، برخی واقعیت‌های تاریخی این حرکت را به پیچ و تاب‌هایی ویژه ناچار کرده‌اند. بقول کاوه، «ملت ایران باید بی‌یقین بداند که اصلاحات و نظم و تمدن در ایران یا به دست فرنگیهای مستخدم ایران با اختیار اجرا خواهد شد و یا به دست فرنگیهای حکمران در ایران با اجبار. شق ثالث یعنی اصلاح یک ایران مستقل کامل بدست خود ایرانیها اگرچه در صورت امکان احسن شقوق بود با مایه حالیه علم و اخلاق به این زودبها محال عقل است.»<sup>۲۴</sup>

شکی نیست که استفاده از مستشاران خارجی مخاطره‌انگیز است. هدف آنها قاعده بسط منافع غرب است. لاجرم آن دسته از مصلحان ایرانی که می‌خواهند اسباب گذار به تجدد در مملکت را فراهم آورند باید با درایت سیاسی کافی، از فن و تجربه غریبها استفاده کنند و در عین حال استقلال و آزادی مملکت را هم پاس دارند. «از دول مالک الرقاب منتظر مردی و مردمی بودن از گرگ چوپانی و از دزد پاسبانی چشم داشتن است. راه آزادی آزادی است و اسیری جاده‌ای است که ملت را به لب گور انهدام و نیستی دلالت می‌کند.»<sup>۲۵</sup>

در واقع نیاز به مستشاران برخاسته از این واقعیت بود که تجدد بنا بر سرشت خود با نوعی خاص از فن و خرد، و با ساخت و بافت اجتماعی معین و وجود روشنگرانی مصلح و متمهد ملازم است و هیچ‌یک از این اسباب در «مایه‌حالیه علم و اخلاق» و اجتماع ایران آن زمان حاضر نبود. با گوشه‌چشمی به تجربه‌ناکام دوره‌های اول مجلس در ایران می‌نویسند: «کافی نیست که چند نفر آخوند و کسبه خوش‌نیت و بی‌اطلاع از بروجرد و قمشه و اردبیل و نرماشیر جمع‌آوری کنیم و از آنها بخواهیم که کنستی‌توسین اختراعی فرانسه و انگلیس و تصورات مونتسکیو و روسورا در ممسنی فارس و قرچه داغ آذربایجان اجراء کنند.»<sup>۲۶</sup>

در مقاله درخشان دیگری، کاوه سیاهه‌ای از عوارض و علائم عقب‌ماندگی اجتماعی ایران را ارائه می‌کند و مهمترین بلیه این جامعه را بیسوادی عمومی می‌شمرد؛ در عین حال نشان می‌دهد که برای رسیدن به تجدد، ایران هنوز چه راه درازی در پیش دارد. «نه نقص ثروت، نه نداشتن راه منظم، نه خرابی آلت‌تعلیم یعنی الفباء عربی، نه اسیری زنان و پستی حالت اجتماعی آنان و محرومی این قسمت از ملت از تربیت و تجربه، نه تداول الكل و وافورکشی عمومی و تریاک، نه شیوع بی‌امان امراض قتاله و بی‌پناهی ملت در مقابل آنان، نه انقراض نسل و اضمحلال ملت بواسطه عمومیت امراض منحوس تناسلی، نه عبودیت دهقان و خرابی فلاحت و حتی نه خرافات بی‌اساس مذهبی و آرایشها و برگ و سازهایی که به اساس دین بسته شده و اغلب علت‌العلل بدبختیهای اقوام اسلامی شمرده می‌شود، و نه انحطاط اخلاقی مفرط طبقه‌عالیه شهرنشین ایرانی و خصوصاً پایتخت و شیوع عام دزدی در عمال دولت و دروغ و اسباب چینی و عشق غیرطبیعی در میان عامه طبقات ملت و وجود یک اردو لشکر از مفتخواران زورگو که اولیای دولت را از هر قسم که باشند مجبور به باج دادن به آنها می‌کند، هیچ‌کدام از این معایب اساسی به قدر عشر اهمیت بیسوادی عمومی را ندارد و ام‌المعایب... همین بلای بیسوادی عامه است.»<sup>۲۷</sup>

ولی از این دردی بدتر هم هست. آن‌قلیل‌عده‌ای که در ایران سواد دارند و سودای فلاح و نجات مملکت را در سر می‌پرورانند، یا به لحاظ «غورنکردن» در «عمق تمدن اروپایی» صرفاً به «عادات و آداب وطن خود» می‌چسبند و یا از مملکت خود «بیزار شده و بکلی چشم از آن مملکت و ملت پوشیده و فقط وقت عمر خود را به زندگی راحت... و سعی در جمع‌پول و صرف در فرنگ می‌کنند... و زبان به طعن و تنقید ملت و مملکت خود»<sup>۲۸</sup> می‌گشایند.

به گمان کاوه این قوم پرستی روشنفکران بخشی از مرضی همگانی تراست: ایرانیان چه امی چه روشنفکر، اغلب بیجهت قوم خود را «نخبه جهان» و «اشرف مخلوقات» می دانند. تنها راه نجات ایران، و انهدادن این توهم فریبنده است. در حقیقت ابعاد این تحول ضروری چنان است که کاوه آن را به هبوط مجدد انسان مقایسه می کند. اگر انسان در هبوط اول از بهشت رانده شده، این بار ایرانیان باید از وهم خودستایی بی رویه بدر آیند. داروین انسانمداری را از میان برد؛ کپرنیک اسطوره زمینمداری را درهم شکست و نسل ما نیز، اگر می خواهد برآستی در راه تعالی اجتماعی حرکت کند، باید خودمداری قومی را از میان بردارد و «با شاعر عهد قدیم خود هماواز شده» بگوید «تا بدان جا رسید دانش من/ که بدانم همی که نادانم.»<sup>۲۹</sup>

به گمان کاوه، این تحول، بعنوان جزئی از جریان تجدد، با پیدایی نوعی جامعه مدنی و تغییر بطیء ملازم است و با اعمال زور از سوی دولتی قدر قدرت شدنی نیست. تحول سیاسی و اجتماعی در جوامع سنتی بیشتر مرادف دست بدست شدن قدرت دولتی است. سیاست پیشگان این گونه جوامع، چه انقلابی چه ارتجاعی، اغلب به سودای تغییر جامعه صرفاً تسخیر قدرت مرکزی را محور فعالیت خود قرار می دهند. اما کاوه راهی دیگر پیشنهاد می کند: «مقصود ما مداخله و مباحثه در امور سیاسی و جاریه مملکت ایران و مدح و قدح هیأت‌های پی در پی... نیست. منظور ما فهمانیدن این نکته است که مملکت و ملت ایران صرف نظر از دستگاه دولتی آن نیز خیلی امور اساسی حیاتی لازم دارد که هزار مرتبه مهمتر از اصلاحات سیاسی و دولتی است.»<sup>۳۰</sup> گردانندگان مجله، به تأسی از منادیان تجدد غرب، طالب نوعی رستاخیز اخلاقی، فرهنگی و نهادی بودند. تحکیم جامعه مدنی را مهمتر از مسأله تسخیر قدرت می دانستند و مرادشان از جامعه مدنی هم مجموعه‌ای از لایه‌ها و نهادهای اجتماعی بود که میانجی و واسطی میان شهروند و دولت می شد و نوعی روابط «عقلانی - قانونی» را در جامعه حاکم می کرد. در حقیقت به گمان کاوه باید حرکتی و جنبشی پدید آورد که سودای قدرت صرف را از سر بدر کند و در عوض، تحقق هدفهای زیر را سر لوحه برنامه اجتماعی خود بداند: «۱- تعلیم عمومی و خودکشی برای عمومیت آن؛ ۲- نشر کتب مفیده و ترجمه کتب فرنگی و منتشر ساختن آن؛ ۳- اخذ اصول و آداب و رسوم تمدن اروپایی و قبول بلا شرط آن؛ ۴- ترویج فوق العاده و خیلی زیاد از انواع ورزشهای بدنی به ترتیب اروپایی؛ ۵- حفظ وحدت ملی ایران؛ ۶- حفظ زبان ملی ایران یعنی فارسی از فساد؛ ۷- اعلان جنگ بی امان بر ضد تریاک و وافور و الکل؛ ۸- جنگ بر ضد تعصبات جاهلانه و مساوات تامه حقوق پیرامون

مذاهب مختلفه؛ ۹- محاربه بر ضد امراض عمومی و مخصوصاً مالاریا، امراض تناسلی، سل، محرقة و حصبه و امراض اطفال؛ ۱۰- حفظ استقلال ایران؛ ۱۱- آبادی مملکت بترتیب اروپایی و مخصوصاً داخل کردن ماشین؛ ۱۲- آزادی زنها و تعلیم و تحصیل حقوق و اختیارات آنان؛ ۱۳- جنگ شدید و آتشین بر ضد دروغ؛ ۱۴- جد و اهتمام در برانداختن صفت خبیثه اسباب چینی و «دیپلوماسی» که اخیراً بدبختانه در زیر این عنوان در ایران شایع و مرغوب هم شده؛ ۱۵- برانداختن رسم ننگین عشق غیر طبیعی که از قدیم الایام یکی از بدترین رذایل قوم ما بوده و از موانع عمده تمدن است؛ ۱۶- جنگ بر ضد شوخی و هزل و مبالغه و یاوه سرایی و پرگویی و سعی در ایجاد خصلت جدی بودن در میان مردم؛ ۱۷- احیای سنن و رسوم مستحسنه قدیمی ملی ایران.»<sup>۳۱</sup>

این تحولات زمینه اجتماعی تجدداند و زمینه اقتصادی آن را هم باید، به گمان کاوه، با ترویج نوعی اخلاق اقتصادی نوپدید آورد. نه تنها در مقالات متعدد، مفاهیم اساسی اقتصادی سرمایه داری (از قبیل نظام اعتباری) را تفهیم و ترویج می کنند،<sup>۳۲</sup> بلکه بصراحت می گویند که خیل عظیم مردم ایران عبد نظام ایستای زمینداری هستند و آنهایی که در پی دگرگونی و انباشت ثروت اند، بجای فعالیت در عرصه «کار مثمر»، که هم نفع فردی آنها و هم ثروت اجتماعی را سبب تواند شد، بیشتر به ثروت اندوزی سریع از طرق غیر مشروع و غیر مولد (بخصوص دزدی از راه احراز پست و مقام دولتی) می گرایند و ناچار بجای صف مولدین سرمایه، به گروه «مستهلکین ثروت می پیوندند. علاج این درد، رواج «تأسیسات صنعتی و مخصوصاً صنایع ماشینی در مملکت است» تا از این راه بتدریج «کار مثمر (productif) در مملکت زیاد شود.»<sup>۳۳</sup>

طبعاً اگر آن چنان که مراد کاوه بود، سیاست و اقتصاد در ایران برآستی از انحصار نجبا در می آمد و عرصه ای عمومی می شد، آن گاه مسأله عقل عوام، و توان توده ها در صلاح اندیشی برای خود و جامعه اهمیتی تعیین کننده می یافت. توده بیسواد که از خرد اجتماعی هم بهره چندان نبرده طبعاً جامعه را نه بسوی تجدد و دموکراسی که به قهقرای عوام زدگی و بالمآل خود کامگی می کشاند. به همین جهت، نه تنها مسأله تعلیم عمومی یکی از شعارهای همیشگی کاوه بود، بلکه حلاجی و نقد کجیها و کاستیهای عقل عوام و تفکر سنت زده آنان یکی دیگر از مشغله های عمده نویسندگان آن مجله شد.

گاه مقالاتی در ترویج خردگرایی و تساهل سیاسی و تجدد اجتماعی می نوشتند و گاه هم، بر سبیل نقادی، شمایی تیزبین از عقل عوام ترسیم می کردند. می گفتند توده مردم تساهل ندارند؛ خرده گیرند؛ انتقاد از خود را بر نمی تابند؛ از ابهام گریزان و در

قضایوت شتابان اند؛ مرز میان خرد و خرافه را نمی شناسند و بدتر از همه این که سخت حق بجانب اند و باورهای خود را حقایق مطلق می انگارند.<sup>۳۴</sup> در این میان، گردانندگان کاوه تعصب مذهبی عوام را به طور اخص زیانبار و مهلک می دانستند و در اعتراض به تهمت بایگیری به نویسندگان کاوه، و نیز در دفاع از اصل کلی تساهل مذهبی، چنین نوشتند: «هیچ یک از نویسندگان کاوه بابی و بهایی و اسماعیلی نبوده و به هیچ یک از مذاهب غیر اسلامی هم پیرو نیستند... ولی با وجود این از طرفی ما برخلاف تعصبات جاهلانه و وحشیانه بوده و این تعصبات تاریک را که نتیجه آن مزاحمت هموطنان یهودی و مسیحی و هموطنان و هم نژادان بابی و زردشتی خودمان است یکی از بدترین آفتهای استقلال ایران می دانیم.»<sup>۳۵</sup>

در واقع در عرصهٔ مذهب هم نویسندگان کاوه تجربهٔ تجدد غرب را ملاک و معیار می دانستند و معتقد بودند اسلام نیز به نوعی پرتستانیسیم نیازمند است. لوتر را بسان «یکی از مشاهیر بزرگ عالم تمدن جدید اروپا»<sup>۳۶</sup> می ستودند و می گفتند او دین را از محبس تاریک خرافی اش بیرون آورد و با عقل متحد کرد و تنها در «سایهٔ سلطنت عقل» است که «علم و حکمت رشد می تواند کرد.»<sup>۳۶</sup> به زعم کاوه، گرچه گهگاه مصلحانی چون ابن تیمیه کوشیدند اسلام را با موازین عقل همسو و همساز کنند، اما کماکان لوتری لازم است تا این مذهب را از بند تعصبات و خرافات برهاند. پرتستانیسیم، به گمان کاوه، مسیحیت را روحی نه تنها عقلانی که دموکراتیک بخشید. کتاب مقدس و دعاها و مناسک مذهبی را به زبان مردم برگرداند و رابطهٔ انسان و خدا را مستقیم دانست و میانجیگری روحانیت را امری زاید شمرد. اما در اسلام هنوز «انحصار تعلیمات دینی در زبان عربی» است و قدرتمندان مذهبی جرأت ترجمهٔ قرآن را نیافته اند و تفسیر کلام خدا را کماکان در انحصار طبقهٔ روحانی می دانند و عوام نیز چاره‌ای جز تقلید از این روحانیون ندارند.<sup>۳۷</sup> در حقیقت، همزمان با اصلاحات لوتر در اروپا «در ایران طریقهٔ اخباری شیوع می یافت که در واقع یک حرکت قهقرایی بسوی تاریکی بود و دورهٔ رواج محرم نامه و جنات الخلود و اختیارات و امثال آنها شروع می کرد و علمای محترم آن زمان عقل را که در ذیل ادلهٔ اربعهٔ اصول فقه مجتهدین اصولی در مرتبهٔ چهارم و در صف نقال جای داشت بکلی از حکم ساقط و منفصل می کردند.»<sup>۳۸</sup>

البته نویسندگان کاوه در عین نقد بی پروا از تعصب مذهبی، مخاطرات عرفی شدن جامعه را نیز می شناختند و معتقد بودند «سیل معرفت» بسیاری از مردم را «مطلقاً از دین بیزار» خواهد کرد و در نتیجه «نه تنها عده‌ای از فلاسفه و حکمای قوم بلکه عامه نیز

دستشان از یک رادع وجدانی و مایه تسلیت روحانی خالی می‌شود و قسمتی از اخلاق حسنه که قرن‌ها و هزاران سال است تکیه بر دین دارد و در مزرع تربیت آن نشوونما یافته پایه‌اش متزلزل و بلکه منهدم می‌شود و نتیجه آن می‌شود که اخلاق اجتماعی آن ملت بفته دچار بحران می‌شود.<sup>۳۹</sup> علاج این بحران را، سوی حفظ نوعی مذهب خردگرا، رواج یک نظام قانونی - اخلاقی تازه می‌دانستند که از طریق نهادهای جامعه مدنی و از همه مهمتر از راه تعلیم و تربیت عمومی، خلأ اخلاقی جامعه مستجدد عرفی شده را پر می‌توانست کرد.

در جامعه سنتی ایران، مذهب از سویی پایه اخلاق جامعه و از سوی دیگر ستون اصلی سرکوب و کنترل اجتماعی بود و نه تنها زیر لوای «احکام»، هرگونه مخالفت و سرکشی را عقوبت می‌کرد، بلکه با نفس شادی و امیدواری تاریخی مخالف بود. اگر پذیریم که اتکاء به نفس (self-assertion) و اندیشه ترقی از ارکان تجدداند و در عین حال نگاه نقاد به خود و جامعه در کنار نوعی خوش بینی تاریخی همگی ملازم جریان تجدداند،<sup>۴۰</sup> آن گاه می‌بینیم که کاوه جامعه و مذهب سنتی ایران را بخاطر سرکوب این ارکان می‌کوبید و برگزشتن از آنها را شرط ورود به وادی تجدد می‌دانست.

در مقاله بسیار جالبی به نام «راستی و کجی پالان»، نویسندگان کاوه نخست به شرح این نکته می‌پردازند که در جامعه سنتی ایران هر که استقلال رایی پیدا می‌کرد، و بقول قدما وارد معقولات می‌شد و با ذهن خود می‌اندیشید و در مسلمات سنت شکی روا می‌داشت، توسط آخوند محل به «کجی پالان» متهم می‌شد و عقوبت می‌دید. «ولی از همه عجیبتر یک طبقه از مردم ایرانند که پیشه ایشان گریانیدن مردم بدبخت مملکت است و از این حرفت کسب معیشت می‌کنند. این فقره در تمام روی زمین و در تاریخ دنیا هم منحصر بفرد است که یک قوم بدبختی را بواسطه هزاران وعده و وعید مجبور به زاری و ناله بکنند و آن ملت کم طالع غصه خوردن و جزع کردن را اسباب سعادت خود بدانند... این پرورش یافتن مردم به گریه و ناله اثرات شوم بسیار ناگواری در حالت اجتماعی ما گذاشته. عموماً چهره‌ها ترش و پرچین و چروک است. موسیقی ملی ما حزن‌انگیز و پر از امان و داد است. نطق‌های سیاسی و مهیج منجر به گریه عمومی می‌شود. مصائب سیاسی و ملی باعث شیون و گریه پارلمان می‌شود... مملکتی که در آن گریه و زاری آبرومند و گریه‌فروشها محترم و بالعکس خنده جلف و سبک و موجب دعای السهلم لا تمقتی بوده و اهل طرب... منفور و یا کم قدرند، همچو مملکتی مشکل حق دارد که به ممالک متمدنه منت بفرستد...»<sup>۴۱</sup>

البته نباید گمان برد که در همهٔ زمینه‌ها، کاوه از سنت گریزان و منادی تجدد بود. گردانندگان کاوه هم به کرات شخصیت‌های برجستهٔ تاریخ ایران چون فردوسی و دقیقی را مدح می‌کردند، و هم حفظ سنت زبان فارسی اصیل را یکی از رسالت‌های عمدهٔ مجله می‌دانستند و با خطرات سخت و پرانگری که فارسی را تهدید می‌کرد به مبارزه برخاستند.

فارسی شکر است جمال زاده که اول بار در کاوه منتشر شد روایتی داستانی از این مخاطرات است. در آن جا بوضوح می‌بینیم که شکافی ژرف میان زبان عوام و زبان آخوندها و فکلی‌ها پدید آمده. آخوند «به کلاه نمندی مؤمن» هشدار می‌دهد که «عنان نفس عاصی قاصر را به دست قهر و غضب مده که الکاظمین الغیظ...» در مقابل، فکلی گمان دارد که «رولوسیون بدون اولوسیون یک چیزی است که خیالش هم نمی‌تواند در کله داخل شود... برای آنچه مرا نگاه می‌کند در روی این سوژه یک آرتیکل درازی نوشتم و با روشنی کسورکننده‌ای ثابت نمودم که هیچ کس جرأت نمی‌کند روی دیگران حساب کند و هرکس به اندازه... پوسیویلیته‌اش باید خدمت کند وطن را.»<sup>۴۲</sup>

آنچه در فارسی شکر است به زبانی داستانی آمده، در سلسله مقالات دیگری از منظر تاریخ زبان و ادب فارسی و دوره‌بندی‌های آن بیان شده است. از خلال این مقاله‌ها درمی‌یابیم که فارسی قرون اول هجری ساده و سلیس بود. آن گاه دورانی از انحطاط پدیدار شد که دورهٔ نادری اوج آن و معرب و ملقّق نویسی وجه مشخص آن بود. دوره سوم نثر دوران مشروطه بود. سلامت و سادگی به زبان بازگشت و بالاخره «دورهٔ چهارم عهد فساد و اغتشاش، دورهٔ بی‌عنانی زبان است که پس از عرض اندام کردن لشکرچریک ادبای (!) سراب و گرمروود و تربت و ترشیز و استیلای سیاسیون ایرانی باکو و اسلامبول و مصر و پاریس و بمبئی که هر کدام زبان فارسی دیگری داشته و هیچ یک زبان دیگری را نمی‌فهمند، آتش شله قلمکاری در جراید پایتخت و دارالسلطنه‌های دیگر پیدا شده و ادبیات تجددکارانهٔ خان‌والده و کارتیبه لاتن بقول حضرات مود شده.»<sup>۴۳</sup> سلسله مقالات «فارسی‌خان‌والده» و «فارسی‌قدما» گزیده‌های گویایی است از سنت درخشان نثر فارسی، بخصوص سبک خراسانی و نوشته‌های بیمارگون برخی اهل قلم جدید که در مجلات جدید بچاپ می‌رسید.

گسترش تعداد مجله‌ها و روزنامه‌ها خود به گمان کاوه یکی از مشخصات همین دوران چهارم ادبی است و این رواج سریع سوی تهدید سلامت زبان فارسی، خطر جدی دیگری را هم بهمراه داشته است: با افزایش تعداد روزنامه‌ها و مجله‌ها، که تا آن زمان

شمارشان به پانصد رسیده بود، از تعداد کتابهای منتشر شده کاسته شده و «این قفره یکی از اسباب انحطاط معرفت عمومی است. در این ایام در ایران، روش اهل سیاست و از لوازم و شرایط سیاستگری کتاب نخواندن و از معده حرف زدن نشده است.»<sup>۴۴</sup> و نگاهی به مطبوعات داخل و خارج کشور ایران امروز نشان می‌دهد که هنوز خطرات مشابهی ذهن ایرانی و زبان فارسی را تهدید می‌کند و مسأله تجدید هم کماکان در کانون مباحث اهل فکر و قلم است.

۲۸ فوریه ۱۹۹۰

### یادداشتها:

- ۱ - کاوه، شماره ۱، ۲۴ ژانویه ۱۹۱۶، ص ۱. در سال ۱۳۵۹ دوره کامل کاوه در تهران، در یک مجلد، بهمت نشر و پس به چاپ رسید.
- ۲ - کاوه، شماره ۱۸-۱۹، ۱۵ فوریه ۱۹۱۷، ص ۱۶.
- ۳ - کاوه، شماره ۳، ۲۶ فوریه ۱۹۱۶، ص ۲.
- ۴ - تقی زاده در خاطرات خود بصریح از کمکهای مالی آلمان به کاوه سخن می‌گوید. ر.ک. تقی زاده، سید حسن. زندگی طوفانی. تهران. ۱۳۶۸، ص ۱۸۶.
- ۵ - کاوه، شماره ۳۶، ۲۲ ژانویه ۱۹۲۰، ص ۱-۲.
- ۶ - کاوه، دوره جدید، شماره ۳، ۱۱ مارس ۱۹۲۱، ص ۱.
- ۷ - در شماره ۴۲ (۱۷ ژانویه ۱۹۲۰) نویسندگان کاوه در بیانیه‌ای خطاب به «اهل فضل و دوستان معرفت»، تقاضا می‌کنند که «ده نفر صاحبان همت پیدا شود که هر کدام دویست تومان نقد و فوری برای استحکام اساس کاوه بدهند و به این ترتیب دوهزار تومان پول نقد برای سرمایه‌دوره ابتدایی کاوه در بانک جمع شود.» (کاوه، شماره ۴۲، ۱۷ ژانویه ۱۹۲۰، ص ۱-۲).
- ۸ - کاوه شماره ۳۷، ۲۱ فوریه ۱۹۲۰، ص ۱۲.
- ۹ - برای مقاله‌های تقی زاده درباره فردوسی و شاهنامه، ر.ک. به: کاوه، شماره ۴۵، ۱۵ اکتبر ۱۹۲۰، ص ۹-۱۴؛ کاوه، شماره ۴۶، ۱۳ نوامبر ۱۹۲۰، ص ۷-۱۲؛ کاوه، شماره ۴۷، ۱۳ دسامبر ۱۹۲۰، ص ۷-۱۲؛ کاوه، دوره جدید، شماره ۱، ۱۱ ژانویه ۱۹۲۱، ص ۱۱-۱۶؛ کاوه، دوره جدید، شماره ۳، ۱۱ مارس ۱۹۲۱؛ کاوه، دوره جدید، شماره ۱۰، ۳ اکتبر ۱۹۲۱، ص ۱۲-۱۶؛ کاوه، دوره جدید، شماره ۱۱، ۲ نوامبر ۱۹۲۱، ص ۱۲-۱۶؛ کاوه، دوره جدید، شماره ۱۲، ۱۵ دسامبر ۱۹۲۱، ص ۱۲-۳۱.
- برای نمونه‌ای از آثار علامه قزوینی، ر.ک. به کاوه، دوره جدید، شماره ۵، ص ۳-۶.
- ۱۰ - کاوه، شماره ۴۷، ۱۳ دسامبر ۱۹۲۰، ص ۶.
- ۱۱ - کاوه، شماره ۳۶، ۲۲ ژانویه ۱۹۲۰، ص ۲.
- ۱۲ - برای بحثی پیرامون کم و کیف و ریشه‌های تاریخی تحول مفهوم روسی از روشنفکر، ر.ک. به: برلین، آیزا. روشنفکران روس. ترجمه نجف دریا بندری، تهران ۱۳۶۰.
- ۱۳ - برای بحث جالبی درباره نقش تقی زاده در ماجرای نفت که میان جواد شیخ الاسلامی و سعیدی سیرجانی درگرفت، ر.ک. به سعیدی سیرجانی. درآستین مرقع. تهران. ۱۳۶۲.
- ۱۴ - کوندرا، میلان. «رمان و اروپا». در مباحثی درباره توتالیتاریسم. ترجمه عباس میلانی. برکلی. انتشارات



پارس، ۱۹۸۸، ص ۱۵۳-۱۷۴.

occula-centrist - ۱۵

۱۶- برای بحث جامعی درباره تجدد، ر. ک. به:

Toulmin, Stephan, *Cosmopolis: The Hidden Agenda of Modernity*, N.Y., 1990.

۱۷- برای بحث پیدایش رمان و همزمانی آن با جریان تجدد، ر. ک. به:

Lukas, G., *Theory of the Novel*, London, 1975; and Kundera, Milan, *Theory of the Novel*, N.Y. 1988.

۱۸- کاوه، دوره جدید، شماره ۱۰، ۳ اکتبر ۱۹۲۱، ص ۱.

۱۹- کاوه، شماره ۴۱، ۱۸ ژوئن ۱۹۲۰، ص ۵.

۲۰- کاوه، شماره ۳۹-۴۰، ۲۱ مه ۱۹۲۰، ص ۵-۶.

۲۱- کاوه، دوره جدید، شماره ۱۰، ۱۳ اکتبر ۱۹۲۱، ص ۱.

۲۲- کاوه، شماره ۳۶، ۲۲ ژانویه ۱۹۲۰، ص ۳.

۲۳- کاوه، شماره ۲۵، ۱۵ فوریه ۱۹۱۸، ص ۱۳.

۲۴- کاوه دوره جدید، شماره ۱۲، ۱۵ دسامبر ۱۹۲۲، ص ۳.

۲۵- کاوه، شماره ۱۰، ۱۵ جولای ۱۹۱۶، ص ۶-۷.

۲۶- کاوه، دوره جدید، شماره ۸، ۱۶ اوت ۱۹۲۱، ص ۳.

۲۷- کاوه، شماره ۴۶، ۱۲ نوامبر ۱۹۲۰، ص ۱.

۲۸- کاوه، همان جا، ص ۲-۳.

۲۹- کاوه، شماره ۴۲، ۱۷ ژوئیه ۱۹۲۰، ص ۱-۳.

۳۰- کاوه، دوره جدید، شماره ۱، ۱۱ ژانویه ۱۹۲۱، ص ۱.

۳۱- کاوه، همان جا، ص ۲.

۳۲- کاوه، دوره جدید، شماره ۷، ۷ ژوئیه ۱۹۲۱، ص ۱۱-۱۳.

۳۳- کاوه، دوره جدید، شماره ۱۰، ۳ اکتبر ۱۹۲۱، ص ۱۰.

۳۴- کاوه، شماره ۴۳، ۱۶ اوت ۱۹۲۰، ص ۱-۳.

۳۵- کاوه، دوره جدید، شماره ۳، ۱۱ مارس ۱۹۲۱، ص ۳.

۳۶- کاوه، دوره جدید، شماره ۱۰، ۲ اکتبر ۱۹۲۱، ص ۵-۹.

۳۷- کاوه، همان جا، ص ۶.

۳۸- کاوه، همان جا، ص ۸.

۳۹- کاوه، همان جا، ص ۹.

۴۰- برای بحثی انتقادی پیرامون این اجزاء تجدد، ر. ک. به:

Rorty, Richard, *Contingency, Irony and Solidarity*, N.Y. 1989; and Koselleck, Rein Hart, *Critique and Crisis: Enlightenment and: The Pathogenesis of Modern Society*, Cambridge, 1988.

۴۱- کاوه، شماره ۴۵، ۱۵ اکتبر ۱۹۲۰، ص ۲-۳.

۴۲- کاوه، دوره جدید، شماره ۱، ۱۱ ژانویه ۱۹۲۱، ص ۸-۱۱.

۴۳- کاوه، شماره ۴۲، ۱۷ ژوئیه ۱۹۲۰، ص ۷.

۴۴- کاوه، دوره جدید، شماره ۳، ۱۱ مارس ۱۹۲۱، ص ۳.

## طالبوف تبریزی: منتقد ادبی ایران

میرزا عبدالرحیم طالبوف تبریزی (۱۲۵۰-۱۳۲۹ ه. ق. / ۱۸۳۴-۱۹۱۱ م.) از نویسندگان و متفکران ایرانی قرن نوزدهم میلادی است که علاوه بر ترویج علوم طبیعی و افکار اجتماعی و سیاسی جدید، در نقد ادبی نو در ایران نیز از پیشروان است. در این مقاله، توجه و تأکید ما منحصر به آراء و اندیشه‌های طالبوف در نقد ادبی است. بدیهی است که دز بررسی منشأ افکار او در این زمینه ناچار باید نظری به زندگینامه او بیفکنیم تا نظریات انتقادی او در ادبیات نیز در رابطه با سیر تکاملی مجموعه افکارش کشف و بررسی شود.

زندگینامه<sup>۱</sup>: عبدالرحیم پسر ابوطالب نجار تبریزی در ۱۲۵۰/۱۸۳۴ در محله سرخاب تبریز متولد شد. به گفته خودش پدرش ابوطالب و پدر بزرگش استادعلی مُراد حرفه نجاری داشته‌اند. گفته‌اند عبدالرحیم در شانزده سالگی به تفلیس رفت و به تحصیل زبان روسی پرداخت و مقدمات دانش جدید را فرا گرفت و با جنبشهای آزادیخواهی و آرای نویسندگان سوسیال دموکرات و ادبیات روسی آشنا شد و مدتی بعد در تمبرخان شوره (بویناکسک Buynaksk کنونی) مقرر حکومت داغستان مقیم شد و به مقاطعه کاری راههای قفقاز پرداخت و سرمایه کافی اندوخت و در آن شهر ازدواج کرد. او در دوره تحرک فرهنگی و سیاسی قفقاز پرورش یافت و از دانش و فرهنگ سیاسی جدید بارور شد و از پنجاه و پنج سالگی به نوشتن آثار خود پرداخت و از اعتبار و احترام بسیار برخوردار گردید، تا آن جا که بعلت نوشتن مقالاتی در ترویج افکار اجتماعی و سیاسی جدید و

تبلیغ آزادی و حکومت قانون و همچنین نشر علوم طبیعی به زبان ساده فارسی در ایران نزد رجال ترقیخواه و روشنفکران زمانه محبوبیت بسیار حاصل کرد و در ۱۹۰۶/۱۳۲۴ در دوره اول مجلس شورای ملی از تبریز به نمایندگی انتخاب شد، اما با آن که نمایندگی را پذیرفت به تهران نیامد و در شهر تمرخان شوره ماند تا در سن هفتاد و نه سالگی درگذشت.<sup>۲</sup>

### طالبوف و نقد ادبی:

طالبوف بعنوان نویسنده اصلاح طلب و منتقد اجتماعی اثر مستقلی در نقد ادبی ندارد، اما در آثار خود جای جای از ادبیاتی که به نظرش «مفید» نیامده، انتقاد کرده است. ما در جستجوی این جنبه از کار او، آثارش را بررسی و تحلیل می‌کنیم. آثار طالبوف عبارت است از:

- ۱ - نخبه سپهری (استانبول، ۱۳۱۰ هـ. ق.): خلاصه‌ای در احوال پیغمبر اسلام.
- ۲ - کتاب احمد یا سفینه طالبی (دو جلد، استانبول ۱۳۱۱-۱۳۱۲) در بیان اصول علوم طبیعی بر پایه آخرین تحقیقات علمی.
- ۳ - فیزیک یا حکمت طبیعی (استانبول ۱۳۱۱) ترجمه از روسی به فارسی در کشفیات علم فیزیک.
- ۴ - هیأت جدید (استانبول، ۱۳۱۱) ترجمه اثری در هیأت و نجوم از کامی فلاماریون Flammarion. ۱۸۴۲-۱۹۲۵، از روسی به فارسی.
- ۵ - بندنامه مارکوس قیصر روم (۱۲۱-۱۸۰ م.) (استانبول، ۱۳۱۲) ترجمه از روسی به فارسی همراه با یادداشتی در مقدمه با عنوان، «افاده مخصوص» در اشاره به تأثیر کلام.
- ۶ - مسالک المحسنین (قاهره، ۱۳۲۳) حاوی افکار فلسفی و انتقاد اجتماعی.
- ۷ - مسائل الحیات (تفلیس، ۱۹۰۶/۱۳۲۴) در قوانین طبیعی حیات، حقوق آزادی انسان، تکامل جامعه مدنی و ترقی و تحول ژاپن.
- ۸ - ایضاحات در خصوص آزادی (تهران، ۱۳۲۵) در تأثیر «در آزادی» از جان استوارت میل.

۹ - سیاست طالبی (تهران، ۱۹۱۱/۱۳۲۹) مشتمل بر دو مقاله سیاسی و مملکی. جز آثار یاد شده، طالبوف مقالات پراکنده‌ای نیز دارد که در مطبوعات آن زمان مانند انجمن و حبل‌المتین بچاپ رسیده است.

طالبوف گاهی شعر هم می‌گفت که البته تنها از نظر مضمون و اندیشه انتقادی در خور توجه است و غرضش برانگیختن افکار ایرانیان در مسائل سیاسی و اجتماعی بوده

است. او خود را «اولین شاعرپولتیک ایران» می‌دانست. نمونه‌هایی از این اشعار او را می‌توان در مسالک المحسنین یافت. همچنین قصیده‌ای نیز از او بچاپ رسیده است.<sup>۳</sup> از آثار یاد شده، تنها در کتاب احمد یا سفینه طالبی، مسالک المحسنین، و سیاست طالبی می‌توان نظریات طالبوف را در نقد ادبیات جستجو کرد. البته در مسائل الحیات نیز اشاره‌ای طنزآمیز به ادبیات معاصر خود دارد که آن را «السنة اموات» خوانده است.<sup>۴</sup> کتاب احمد یا سفینه طالبی:

در این اثر، طالبوف از سوی احمد، فرزند خیالی هفت ساله خود، به طرح پرسشهایی در باره علوم و کشفیات علمی عصر می‌پردازد و پاسخهای روشنگری از پدر می‌شنود. مضمون این پرسشها و پاسخها البته امروز ساده و آسان می‌نماید، اما در آن زمان در بیان مفاهیم علمی به زبان ساده بسیار مهم بوده و طالبوف در این زمینه از پیشروان است. طالبوف خود می‌گوید که در نوشتن کتاب احمد از «امیل» *Emile* ژان ژاک روسو ۱۷۱۲-۱۷۷۸ الهام گرفته و خواسته احمد مشرقی و احمد مغربی را تطبیق نماید.<sup>۵</sup>

طالبوف در این کتاب به فقدان کتاب تاریخ، در معنی علمی و امروزش، در زبان فارسی اشاره می‌کند و از کتابهای باصطلاح تاریخی زمان خودش، که جز توصیف کلی از جنگها و کشورگشاییها نیست، انتقاد می‌کند و از آن جا که در این نقدها به شیوه متکلفانه نویسندگان این گونه کتابها اشاره دارد خالی از نقد ادبی نیست. اظهارات او در این زمینه یادآور نقد آخوندزاده درباره تاریخ روضة الصفاست.<sup>۶</sup> می‌نویسد:

تاریخ در همه السنة عالم هست و خواهد بود، مگر در زبان فارسی. این عیب بزرگ و نقص کبیر ما وقتی اصلاح می‌شود که کتاب لغتی نیز داشته باشیم،<sup>۷</sup> به این معنی که لفظ تاریخ هنوز در وطن ما معنی مجهول است. هر وقت کتاب لغت معنی او را معلوم نمود یحتمل بعد از آن هر چه بنویسند بر طبق معنی تاریخ بنویسند، زیرا که اگر بعد از دو یست سال احوالات یک جنگ یا یک واقعه تاریخی ملی را بخوانی اسامی غالب و مغلوب یا خاطی و صائب را نخواهی دانست و مکرر القاب غریب و عجیب را تذکر خواهی نمود، حتی واقعه در عهد کد امین شاه است معلوم نخواهد شد، زیرا که به جای نام شاه، «خاقان مغفور» و «پادشاه مبرور» و یا «حضرت ظل الله غازی» و «بهادر خان» و غیره ثبت شده. این چه تاریخ است؟ با این همه باز نقلی نبود، اگر اصل مطلب را صحیح و ساده می‌نوشتند که با مطلب سقیم لامحاله در میان الفاظ غلیظ و تملق آمیز یکجا مفقود نمی‌شد، مگر تاریخ وقایع نادرشاه حاکی از

صد یک شجاعت و تدابیر فوق العاده اوست. هرکس سفر نادرشاه را به هرات و هند و تدابیر صائبه او را در عبور پنجاب و مقابله محمد شاه و فتح دهلی در کتب خارجه خوانده، حق دارد دقت مؤلف را حک و اصلاح نماید و همچنین هر فارسی دانی که اقلأ تاریخ ایران سرجان ملکم را در زبان فارسی دیده باز به حک و اصلاح دقت مؤلف محقق است. و اگر گوئیم تاریخ داریم خودمان را فریفته ایم.<sup>۸</sup>

در نقد کتاب احمد باید گفت که آنچه گاهی در این کتاب از زبان کودکی هفت ساله در مقولات فلسفی و علمی و اجتماعی روایت می شود، با شخصیت سنی او تطبیق نمی کند. همچنین برخی آموزشهای پدر به فرزند (از قبیل تأثیر معجزه «ژن شن خطایی»؟ در طول عمر و شاه بلوط در درمان مفاصل) فاقد اعتبار علمی است، اما به هر حال نشان دهنده معلومات و اعتقادات عامیانه آن عصر است و رویهمرفته این ضعف در مقابل ارزش کلی کتاب، بعنوان یکی از نخستین رمانهای علمی (Science Fiction) فارسی که به بیان علوم جدید به زبانی ساده پرداخته قابل چشم پوشی است.

#### مسالك المحسنين:

حاوی اندیشه های فلسفی و نقد اجتماعی طالبوف است و بصورت سفرنامه خیالی گروهی به قلّه دماوند نوشته شده است.<sup>۹</sup>

در این اثر نویسنده مجال بیشتری می یابد تا اوضاع و احوال جامعه ایرانی عصر خود را تصویر کند و به تحلیل و نقد عوامل انحطاط پردازد. ادبیات ایران نیز البته از این نقد هشیارانه برکنار نمانده است. در این نقد طالبوف به ادبیات عصر خود، که بی توجه به نیازهای زمانه، به تکرار مفاهیم گذشتگان پرداخته، توجه دارد.

در بخشی از مسالك المحسنين بين حسين، که «در روسیه تربیت شده و ناطق غربی است، در فصاحت و بیان و احداث کلمات جدید و معانی لطیف و دلچسب... مگر این که قدری متعصب است»، با احمد که در فرانسه تحصیل کرده بحثی درمی گیرد. حسین در بحث خود استاد به این رباعی «حکیمانه» می کند:

«کم گو و بجز مصلحت خویش نگو چیزی که نپرسند تو از پیش نگو  
دادند دو گوش و یک زبانت ز آغاز یعنی که دو بشنو و یکی بیش نگو  
احمد گفت: منطقیه این رباعی در خور اقتضای عصر متمدنه ما نیست.  
حکمتی که داشت نسبت به عهد ما مفقوده نموده. وقتی این رباعی حاوی  
حکمت ایام خود بود که زبان هرکس را که پُر می گفت و صلاح غیر

می‌گفت می‌بریدند. دنیا و مافیها تیول مقتدرین بود. الان تکلیف ما این است که زیاد بگوییم ولی صلاح غیر بگوییم نه صلاح خود... اثر این نصایح مندرسه فقط در ایران پرده جهالت رجال ما می‌باشد که جز صلاح خویش کاری نکنند، حرفی نزنند، بی‌مزد مباشر کار ثواب نمی‌شوند، جز افسانه و دروغ کتابی نویسند، جز تملق بی‌ادبانه شعر نیاوند... کتب ادبیات ما همه حاکی تملق و چاپلوسی و تحمل ظلم و فساد و استبداد و اجبار است.»<sup>۱۰</sup>

#### فارسی سره:

زبان فارسی سره نیز از مباحثی است که طالبوف در مسالک‌المحسنین به آن پرداخته است. تحلیل و نقد تاریخی این مسأله البته نیاز به تحقیقی جداگانه دارد، اما در این جا تنها می‌توان اشاره کرد که این تمایل در تاریخ ادبیات فارسی سابقه‌ای دراز دارد و مخالفان آن از هوادارانش بیشتر بوده‌اند.

شهمردان بن ابی‌الخیر در مقدمه اثر خود روضة‌المنجمین تألیف قرن پنجم هجری مخالفت خود را در این باب چنین بیان می‌کند:

... و از همه طرفه‌تر آن است که چون کتابی به پارسی کنند گویند از بهر آن بدین عبارت نهادیم تا آن کس که تازی نداند بی‌بهره نماند. پس سخنهایی همی گویند دری و یژه مطلق که از تازی دشوارتر است و اگر سخنهای متداول گویند دانستن آسانتر بود.<sup>۱۱</sup>

این سخن گواه آن است که از نهمصد سال پیش کسانی به مقابله افراط کاران در بکار بردن لغات عربی برآمده بودند. زیرا کسانی از سده سوم هجری بعد و بخصوص در دوره استیلای مغول کلمات بسیاری از زبان عربی و ترکی مغولی را، که معادل آن در زبان فارسی وجود داشت، بقصد فضل‌فروشی و هنرنمایی با فارسی درآمیختند و کتابهایی از نوع تاریخ و صاف و دژه نادره پدید آوردند. در مقابل اینان در دوره قاجاریغمای جندقی (۱۱۹۶-۱۲۷۶) در نامه‌های خود، شاهزاده جلال‌الدین میرزا (۱۲۴۶-۱۲۸۹) در نامه خسروان، میرزا رضاخان افشار بکشلو نایب سفارت ایران در استانبول که خود را «ایران دبیر و سرترجمان سترگ و خشنودی دولت با قر و بُرز ایران در اسلامبول» نامیده در کتاب پروژ نگارش،<sup>۱۱</sup> و ابوالقاسم آزاد مراغه‌ای که در اواسط جنگ بین الملل اول از هندوستان به ایران آمده بود در مجله‌ای به نام نامه پارسی که در تهران بنیاد نهاد، خود را مقید به نوشتن «پارسی سره» کردند و در نوشته‌های خود عباراتی نامفهوم و هذیان‌آمیز آوردند.

در تحلیل عوامل روی آوردن به فارسی سره نویسی، بخصوص از دوره قاجار بعد، باید به تمایلات ناسیونالیسم اروپایی در میان روشنفکران ایرانی توجه داشت. کنت دوگوبینو (۱۸۱۶-۱۸۸۲) در نقل قولی از یکی از افسران ایرانی که تحصیلات خود را در مدرسه سن سیر Saint-Cyr-l'Ecole تمام کرده و در انقلاب ۱۸۴۸ فرانسه شرکت داشته می نویسد:

او در فکر بود که برای احیای زبان ملی باید تمام لغات عرب را که در زبان فارسی متداول شده از میان برد و برای فراهم کردن مقدمات آن با حرارت و علاقه مخصوصی مشغول نوشتن مطالبی بود که سبک انشاء و طرز ترکیب عبارات آن بر طبق هیچ قاعده‌ای نبود و چیزی از آن فهمیده نمی شد.<sup>۱۳</sup>

روایت گوبینو نشان می دهد هرچند که جوهر اصلی ناسیونالیسم بصورت شور و وطنخواهی و عشق به ایران از دیرباز در ایران وجود داشته، اما «فلسفه ناسیونالیسم» پس از انقلاب کبیر فرانسه بوسیله روشنگران ایرانی در قرن نوزدهم شناخته و تبلیغ شده است. اینان در تحت تأثیر فرهنگ اروپایی بنیان ناسیونالیسم را که «حاکمیت ملی» باشد درک کرده بودند و مفهوم «حق ملل در تعیین سرنوشت خویش» را هم که جلوه‌ای از فرضیه حاکمیت ملی باشد شناخته بودند. در نتیجه، رشد ناسیونالیسم در ایران در جهت هشیاری ملی بود. از جمله این روشنگران طالبوف بود که «ملت» را در مفهوم nation و «وطن» را در مفهوم patri بکار می برد. در این موضوع، نظرگاه او را روشتر می توان دریافت وقتی از آزادی، مساوات و رأی اکثریت سخن می راند.<sup>۱۴</sup>

اما یکی از جلوه‌های انحراف ناسیونالیسم در ایران تصور زبان فارسی سره بود که ذهن بسیاری را به خود مشغول داشته بود.

نکته مهمی که در مسیر ناسیونالیسم همه کشورهای آسیایی (البته بتفاوت) نمایان است بیزاری خاصی است نسبت به مظاهر تمدن و فرهنگهایی که در گذشته تحت تأثیر و نفوذ آنها قرار گرفته بودند. این پرهیز و بیزاری شاید به نظر کودکانه باشد، اما در تحلیل درست ناسیونالیسم مشرق باید معنی آن را شناخت.<sup>۱۵</sup>

در تأثیر همین «بیزاری» است که روشنگران ایرانی متوجه زبان عربی شده اند که زبان آنها را «آلوده» کرده است. جلال الدین میرزا از نخستین کسانی بود که در تأثیر همین جنبه انحراف و سوء تفاهم از ناسیونالیسم می پنداشت که باید زبان فارسی را از ننگ آمیختگی با زبان عربی، بعنوان زبان بیگانه، پیراست و کتابی تاریخی در

«داستان پادشاهان پارس» به نام نامه خسروان به فارسی سره نوشت (چاپ ۱۲۸۵) و آن را برای میرزا فتحعلی آخوندزاده (۱۸۱۲-۱۸۷۸) فرستاد و در نامه‌ای برای او نوشت:

چون بنده به این اندیشه افتادم که زبان نیاکان ما که چون دیگر دانشامان به تاراج تازیان رفته و اکنون جز نامی از او نمانده، به زبانی بگویم و به روش چیز نویسی فرنگیان، که اکنون دانایان روی زمین اند، نامه‌ای بنگارم که شاید مردمان زاد بوم را سودی بخشد.<sup>۱۶</sup>

آخوند زاده نیز در پاسخ جلال‌الدین میرزا نامه‌ای برای او نوشت و از نامه خسروان چنین ستایش کرد:

بغیر از توصیف و تحسین حرفی ندارم، خصوصاً... از این بابت شایسته تحسین است که نواب شما کلمات عربیه را از میان زبان فارسی بالکلیه برافکنده‌اید. کاش دیگران متابعت شما را کردند و زبان ما را که شیرینترین زبانهای دنیاست، از اختلاط زبان کلفت و ناهموار عربی آزاد نمودندی. نواب اشرف شما زبان ما را از تسلط زبان عربی آزاد می‌فرمایید، من نیز در این تلاش هستم که ملت خودمان را از دست خط عربها نجات دهم.<sup>۱۷</sup> کاش ثالثی پیدا شدی و ملت ما را از قید اکثر رسوم ذمیمه این عربها که... وطن ما را که گلستان روی زمین است خراب اندر خراب کردند و ما را به این ذلت و سرافکنندگی و عبودیت و رذالت رسانیدند آزاد نمودندی.<sup>۱۷</sup>

این سخنان آخوندزاده البته از سر شور و احساسات است، زیرا که او خوب می‌دانست بازگشت به گذشته مقدور نیست، همچنان که به جلال‌الدین میرزا یادآور می‌شود:

تو در تهران زردشتیان را مکرر ملاقات می‌کنی. به ایشان از قول من بگو: ای برادران و هموطنان و همزبانان ما... احیای پیمان فرهنگ را و قوانین مهادیان را و دین زردشتیان را در ایران نمی‌توانیم کرد، چون که این پیمان و قوانین و دین اعمار خودشان را به انجام رسانیده‌اند.<sup>۱۸</sup>

اما میرزا آقاخان کرمانی (۱۸۵۴-۱۸۹۶) با آن که درجایی از زیان استیلای زبان عربی بر زبان فارسی سخن می‌راند،<sup>۱۹</sup> در جای دیگر بر فارسی سره نویسانی از قبیل شاهزاده جلال‌الدین میرزای قاجار و اسماعیل خان تویسرکانی و گوهریزدی و مانکجی پارسی چنین انتقاد می‌کند و آنان را «جُهل» و «سفها» می‌خواند:

[آنان] «به اختراع مجعولات... و ساختن زبان بی فره مهجوری به نام این



که زبان ساده نیاکان ماست» پرداخته‌اند «و حال این که هیچ‌گاه فارسی زبانی بدان سخن نگفته و نوشته است و قابل فهم‌اندن معانی و علوم نیست.»<sup>۲۰</sup>

میرزا آقا خان بخویی دریافته‌است که زبان سره جز زبانی «بیمزه و مهجور» نیست. زبان انگلیسی نیز با لغات انگلوساکسون و لاتین و یونانی آمیخته است و زبانهای دیگر نیز از آمیختگی مصون نمانده‌اند.

طالبوف در مسالک المحسنین نظر میرزا آقاخان را در رد نظریه «فارسی بی‌غش» شاهزاده جلال‌الدین میرزا با توضیح بیشتری تأیید می‌کند:

شاهزاده عشق غریب به انشاء و تألیف فارسی تمیز دارد. در این فقره از آرزو گذشته به محروسه افراط عصبیت داخل شده و در آن ورطه گمراه گشته. باز سخن از نثر فارسی بی‌غش بمیان آمد. از تشکیل یک هیأت و نشر یک جریده مخصوص برای وضع لغات جدیده و چه و چه صحبت می‌کرد. گوش می‌دادم، تا رسید به جایی که گفت: امروز در ایران مسأله‌ای واجب‌تر از این و اقدامی مفیدتر از این نیست. و از من تصدیق خواست. گفتم: واقعاً بعد از صد سال در میان مؤدبین ما احتمال این مسأله اهمیت پیدا کند، اما حالا هزار مسأله واجب‌تر داریم که از آنها به این مسأله پرداختن به بام هوا سقف ساختن است. گفت: آقا، یعنی چه؟ این خانه و سقف را فردوسی طاب‌نراه نهصد سال قبل ساخته و پرداخته که شما او را جزو هوا می‌پندارید؟ ملت اول باید زبان خود را بداند و از آرایش السنه غیرپاک بکند و تا درجه خودکشی در این مجاهده ثابت قدم باشد. این خود جهادی است که چون حفظ وطن و مذهب و حیثیت و استقلال واجب عمومی است. در دنیا هیچ ملت نمانده که این مطلب را جزو مهمات نداند، مگر ایرانی و باز ایرانی. گفتم: صحیح است. زبان هر قوم بخش طبعی اوست. باید او را حفظ کند، محترم بدارد، اما زبان فارسی حلاوت حالیه خود را از ترکیب الفاظ غربی پیدا کرده. وانگهی زبانی که ده هزار لغت ندارد... میدان ادبیاتش تنگ می‌شود... و قابل استقلال نیست. هر زبان که چهار صد هزار لغت ندارد گنجایش علوم این عهد را ظرف نیست. نه تنها بنده بیسواد، همه علمای دنیا منکر قول شما هستند. ملتی که هنوز از هزار نفریک نفر سواد ندارد در میان آنها مسأله تصفیة زبان چه معنی دارد؟ ملتی که الفبای او بلای ظلمت و جهل اوست، اگر از اصلاح او صرف نظر نموده به

تصفیهٔ زبان پردازند گناه است...

جلال‌الدین میرزا متحیر گوش می‌داد. می‌گفت: بسیار خوب. اگر بجای الفاظ خارجی برای خودمان لغات جدیده وضع نماییم، نمی‌شود؟ گفتم: نه. نمی‌شود و نمی‌شود. حالا مجاهدین ترقی و اتحاد نوع انسانی می‌خواهند یک لسان عمومی اختراع بکنند که همهٔ مخلوق دنیا متکلم زبان واحد باشند، به دینار و درهم بیع و شرا کنند. وانگهی وضع لغات جدیده محال و ممتنع است. ما چگونه پانصد هزار اسامی قراء و بلاد دیگران را نمی‌توانیم تغییر بدهیم، باید اعتقاد نمود که لغات را نیز نمی‌توانیم. ما باید «دیپلومات» را «دیپلومات» و «پولتیک» را «پولتیک» بگوییم و بنویسیم. فقط آنچه از خارج داخل لسان خود می‌کنیم برای او کتاب لغت ترتیب بدهیم و مردم را با معنی و طرح استعمال آنها آشنا نماییم.

شهرزاده باز منکر بود. گفتم به این انکار شما باید من معنی زبان و دخالت نطق و فوائد حرف هجا و چندین مطلب دیگر ذکر بکنم که در این زمینه بیحاصل است. اما مثلی ایراد می‌کنم که مستقیماً جواب شما باشد: ده سال قبل در روسیه لغت جدیدهٔ جامعهٔ «آنسیکلوپدی» از زبان نمسه ترجمه نموده و از خودشان هرچه داشتند علاوه نموده طبع می‌کردند. جراید روس به رئیس دارالترجمه، پرفسور دندریوسکی، تشییع و توبیخ نمودند که چرا مستقلاً لغت جامعهٔ روس نمی‌نویسند و کتاب خارجه را ترجمه می‌کنند؟ پرفسور جواب مختصری به سکوت معترضین نوشته می‌گوید: بلی، لازم بود که معارف روس لغتی از خودشان تألیف نمایند و لغات خارجه را ضمیمه کنند، چون در زبان روس لغت «کیمیا»، لغت «فیزیکا»، لغت «هندسه»، لغت «طب»، لغت «قانون»، لغت «میکانیک»، لغت «جغرافیا» و غیره و غیره نداریم که از آنها یک کتاب جامع اللغات (آنسیکلوپدی) ترتیب و تألیف نماییم. فقط حرص وطن ستایی کفایت نمی‌کند کتاب لغت مخصوص روس داشته باشیم...

حالا معارف معدودهٔ ایران نیز فقط با آرزوی وطن پرستی در مملکت بیسواد و هزار معایب دیگر تصفیهٔ زبان فارسی را موفق نگردد. در عهد فردوسی فرنگی در هوا سیر نمی‌نمود، «آیرستات» (فرودگاه) نمی‌ساخت، «لوکوموبیل» (خودرو)، «لوکوموتیف»، «اتومبیل»، «تلفون»، «تلفون»، «فونوگراف»،

«غرامافون»، «فتوگراف»، «کابل»، «بارومتر»، «ترمومتر»، «آنامومتر»، و دوست هزار الفاظ نوظهور دیگر مستعمل و مصطلح نبود. شهزاده تا یک درجه تسلیم شد. گفت: راست می‌فرمایید. با الفبای ما اصلاح زبان فارسی مشکل است.<sup>۲۱</sup>

در بررسی پاسخ طالبوف باید اشاره کرد که نظریات جلال‌الدین میرزا و همفکران او در موضوع تصفیه زبان فارسی از تمایلات ملیت‌گرایانه (شوونیسیم)، که در آن زمان در اروپا در حال شکل گرفتن بود، برکنار نیست. البته پیشنهاد جلال‌الدین میرزا درباره «تشکیل یک هیأت برای وضع لغات جدید» معقول و پذیرفتنی است. وضع لغات جدید هم، برخلاف نظر طالبوف، محال نیست. همچنان که اگر زبان فارسی را، در این یک صد ساله اخیر، در مقابل سیل لغات جدید ناشی از ورود مفاهیم تازه به خود رها کرده بودند امروز از این زبان جز جملاتی نامفهوم باقی نمانده بود. اما پیشنهاد دیگر جلال‌الدین میرزا درباره تصفیه زبان فارسی از «آلایش» زبان عربی درست نیست. از بکار بردن لغات و ترکیبات و عبارات عربی، که معادل آنها در زبان فارسی وجود دارد، البته باید پرهیز کرد، اما این هم واقعیتی است که بسیاری از لغات عربی در حدود هزار و چهار صد سال است که وارد حوزه لغوی فارسی شده‌اند و شاعران و نویسندگان فصیح ایرانی آنها را بکار برده‌اند و از نظر قوانین دستوری و صوت‌شناسی و معناشناسی تابع زبان فارسی شده و حتی معنی تازه‌ای به خود گرفته‌اند و جزئی از ذخائر زبان و ادب کلاسیک فارسی شده‌اند. البته که بیرون ریختن این لغات، به این بهانه که از زبانی بیگانه وارد زبان فارسی شده‌اند، و جانشین کردن آنها با لغات ناآشنا و مرده و مهجور نادرست است، چرا که این کار نه تنها حوزه لغوی زبان فارسی را تنگ می‌کند، بلکه به روشنی و رسایی زبان فارسی نیز آسیب می‌رساند و در این مورد البته نظر طالبوف درست است.

اصلاح الفبا:

از جمله مسائل دیگری که طالبوف به آن پرداخته اصلاح الفباست و ما برای درک بهتر اشارات او در این باره ناچاریم تاریخچه‌ای از این مبحث را باختصار بیاوریم: میرزا فتحعلی آخوندزاده مبتکر اصلاح و تغییر خط در جهان اسلامی است. او با نوشتن رساله الفبای جدید نخستین بار فکر اصلاح الفبا را در ایران و عثمانی مطرح کرد (۱۸۵۷/۱۲۷۴).<sup>۲۲</sup> پس از او میرزا ملکم خان (۱۸۳۴-۱۹۰۸) با نوشتن دورساله شیخ و وزیر و روشنایی عقاید خود را درباره اصلاح الفبا بیان کرد. پس از این دو، جز

روشنگرانی مانند سیدجمال‌الدین اسدآبادی (۱۲۵۴-۱۳۱۴ / ۱۸۳۶-۱۸۹۶) و میرزا آقاخان کرمانی و طالبوف، رجال ترقیخواه و اصلاح طلب ایرانی معاصرشان: میرزا یوسف خان مستشارالدوله،<sup>۲۳</sup> و میرزا علی خان امین‌الدوله<sup>۲۴</sup> و دیگران نیز این فکر را تایید و تعقیب کردند.

آخوندزاده در الفبای جدید نظریات خود را درباره اصلاح خط بیان می‌کند. برطبق نظریات اصلاحی او نقطه‌ها از حروف حذف می‌شوند و حروف بر اساس شکلشان متمایز می‌گردند و حرکات، یعنی اعراب، جزو حروف پهلوی آنها نوشته می‌شوند. آخوندزاده بعداً، به پیشنهاد ملکم خان، به جدایی حروف معتقد شد. این که حروف در هر حال مفرد باشند، اما چندی بعد بکلی تغییر عقیده داد و معتقد شد که اصلاح الفبا چندان فایده‌ای ندارد و الفبای لاتینی باید جایگزین الفبای رایج در کشورهای اسلامی شود.

انگیزه اصلی آخوندزاده در نظریه اصلاح و تغییر خط تسهیل اقتباس دانش و فن و مدنیت غربی و رفع عقب ماندگی جامعه‌های مسلمان بود. او ساده‌دلانه می‌پنداشت که اصلاح یا تغییر الفبا کلید حل مشکلات این کشورهاست و تلاش و سماجت پانزده ساله او در برآورده شدن این آرزو ناشی از همین اعتقاد بود. البته امروز با گذشت بیش از یک قرن از طرح این نظریه، که هرچه بود انعکاسی از نیات ترقیخواهانه آخوندزاده و همفکران و پیروانش بود، باآسانی می‌توان حکم به بطلان آن داد. هرچند که حتی در آن عصر نیز بودند کسانی که در این فرضیه تردید داشتند،<sup>۲۵</sup> اما به هر حال نقد و سنجش امروزه آن از ارزش کلی تاریخی آن در بررسی تاریخ تحول فکر در کشورهای شرقی نمی‌کاهد.

باری، اشارات طالبوف در مسالک المحسنین و کتاب احمد به مسأله الفبا نشان دهنده اعتقاد اوست به اصلاح الفباء، نه تغییر آن. از آن جمله در مسالک المحسنین می‌نویسد:

... بعد فرمود شخص موثقی به من نقل کرد که شما در کتابی نوشته‌اید، یا در جایی گفته‌اید، درست در خاطر من نیست، که ابجد ما را باید عوض کرد و تغییر داد. حقیقت دارد یا بهتان است؟ گفتم: این خیال عالی اگر اول از من سر می‌زد بنده آن وقت از اشخاص تاریخی می‌شدم... ولی صد سال قبل از بنده گفته و نوشته‌اند. بنده نیز هم گفته و هم نوشته‌ام. به عقیده من سبب عمده و علت اصلی جهالت ملت اسلام الفبا یا ابجد مندرس ماست که بعد از پنجاه سال تعلیم کلمات را بی‌قرینه و تصور ماقبل و مابعد او نمی‌توانیم درست بخوانیم.<sup>۲۶</sup>

هرچند که طالبوف در ادامه این مطلب از میرزا ملکم خان و رساله شیخ و وزیر او یاد می‌کند، اما با یادآوری این که نظریه اصلاح الفبا قبل از او گفته و نوشته شده تلو یحاً به آخوند زاده و پیشقدمی او نیز در این باره اشاره دارد.

#### ادبیات و اخلاق:

طالبوف در سیاست طالبی اشاراتی در نقد ادبی دارد که نمایاننده اعتقاد اوست به رعایت اخلاق در ادبیات. می‌نویسد:

یکی می‌گفت تربیت و ادبیات ما مخرب ارکان شرم طبیعی و آزر بشری ما شده. اطفال ما از بزرگان خود جز «می‌زنم، می‌بندم، پدرش را می‌سوزانم» و هزار فواحش و سایر نامربوطات دیگر نمی‌شنوند و از معلمین نتراشیده در مکاتب «باب هشت در عشق و جوانی، چنان که افتد و دانی»... حفظ می‌کنند.<sup>۲۷</sup> و از این قبیل اشعار مدیحه‌قآنی در تعریف محمدشاه ثانی و سرداریه و قصابیه یغما و هزار بی ادبیهای دیگر یاد می‌گیرند. یا از موی زهار و استبرا و فشار کشف اسرار می‌نمایند.<sup>۲۸</sup> معلوم است لوح ساده اطفال بیگناه، که چون شیشه عکاسی مستعد جلب و انطباع دیده و شنیده‌های خویش است همه آنها را حفظ می‌کند. وجدان لطیف او متدرجاً زبر و سخت می‌شود و نور شرف خود را خامد می‌نماید.<sup>۲۹</sup>

چنان که می‌بینیم طالبوف در این جا، همانند حکمای یونان باستان، افلاطون و ارسطو، به رعایت «اخلاق» در ادبیات و آموزش توجه دارد و از «بد آموزی» بخشی از ادبیات کلاسیک ایران انتقاد می‌کند. نظریه‌ای که در اسلاف طالبوف از میرزا آقاخان کرمانی گرفته تا اخلاف او احمد کسروی ادامه می‌یابد و همگی ایشان در ترجیح ارزش اخلاقی ادبیات بر ارزش هنری آن تأکید کرده‌اند و نقش دو مقوله متفاوت ادبیات و اخلاق را در آمیخته‌اند.<sup>۳۰</sup>

طالبوف در جایی دیگر از سیاست طالبی از مورخانمانند لسان‌الملک سپهر و شاعرانی چون قآنی که خدمات پر ارزش میرزا تقی خان امیر کبیر، صدراعظم ناصرالدین شاه، را به جانشین بی کفایت او میرزا آقاخان نوری نسبت داده و یا به ناحق هجوش کرده‌اند چنین انتقاد می‌کند:

اگر سپهر بی مهر (لسان‌الملک سپهر) برای این که دو هزار تومان از مواجب او که یک نفر مستوفی بود کاسته، همه کارهای او (امیر کبیر) را بعنوان میرزا آقاخان نوری بسته و ساحت کفایت او را پاک شسته، معلوم است رونق بازار

آفتاب نکاهد. و اگر قآنی متملق عوض مرثیه، هجوش نموده، عرض خود را برده و زحمت مورخین را افزوده. وقتی می‌رسد که هیکل آن شخص کبیر آسیا را از طلا می‌سازند و در موزه ملتی ایران ابنای عهد چون آثار فخریه تسجیدش می‌کنند و روز وفاتش تجدید عزاداری می‌نمایند.<sup>۳۱</sup>

از دیگر آثار طالبوف که از نقد ادبی خالی نیست، پند نامه مارکوس قیصر روم است که در واقع ترجمه کتاب «تأملات» *Meditations* اثر مارکوس اورلیوس *Marcus Aurelius (121-180)* قیصر و حکیم رواقی است که افکار فلسفی و اخلاقی خود را در این کتاب ثبت کرده است.

طالبوف در یادداشتی که بعنوان «افاده مخصوص» در مقدمه این کتاب آورده، یادآور می‌شود که این اثر را، که ترجمه روایت روسی از یونانی است، برای عبرت مظفرالدین میرزا ولیعهد ایران، در ۱۸۹۳، به فارسی برگردانیده است.

طالبوف در «افاده مخصوص» اشاراتی به تأثیر کلام بزرگان دارد که می‌تواند نشان دهنده بخشی از نظریات او در نقد ادبی باشد:

مخفی نماند که تأثیر و قوت کلام تنها تابع فصاحت و بلاغت آن نیست، بلکه پاره‌ای چیزهای دیگر نیز غیر از صنایع لفظی و ملایمات معنوی برای تأثیر کلام در کار است که آنها بکلی از دایره معانی و بیان خارج می‌باشند. حکیمانی که در این خصوص پاره‌ای تدقیقات صحیحه بکار برده‌اند عمده تأثیر و قوت سخن را تابع دو چیز فهمیده‌اند که هر دو به شخص متکلم راجع است، نه به صورت کلام:

اول: شدت تأثیر و انفعال نفس متکلم است که سخن را از روی شور و هیجان طبیعی بگوید، زان‌که: «آه صاحب درد را باشد اثر».

دویم: علویت موقع خداوند سخن است که درجه قوت و اقتدار سخن همیشه تابع قوت مرکزی است که سخن از آن‌جا صدور یافته... سخن هر قدر فصیح و بلیغ و مطابق قواعد منطبق بود، اگر از نفوس ضعیفه صادر شده باشد، در نفوس عالیه منشأ، هیچ اثر و مظهر هیچ‌گونه قدرت نتواند شد. سخن شخص کوچک و خرد، هر قدر هم برهانی و منطقی باشد، شکی نیست که تأثیر خود را در مزاج بزرگان فوت خواهد کرد.

سخنان ملوک و مردم با اقتدار، هر چه رعایت بلاغت معانی و بیان در آنها نشده باشد، البته تأثیرات فائق را دارنده است و بر نفوس رعیت هیأت استعلائی

چنان دارد که قهراً هیأت انقیادیه‌ای در نفس ایشان پدید می‌آورد. «کلام الملوک ملوک الکلام» شاهدی بزرگ از برای این است که سخنان بزرگان را روحی دیگر همراه است که در کلام رعیت چنان روح نیست. غالب فصحا و ادبایی که بدین نکات التفات دارند همیشه سخنان خود را منسوب به ملوک و سلاطین یا بزرگان دین می‌سازند، شاید قوت و تأثیری دیگر از آن سخن بظهور رسد. این بنده به همین ملاحظه مناسب چنان دیدم که یکی از آثار سلاطین دانشمند بزرگ را برای خدمت به بزرگان ملت خود به زبان پارسی ترجمه نمایم، شاید از آن عبارات عبرتی گیرند یا خبرتی فرازند.<sup>۳۲</sup>



نقد طالبوف از سبک متکلف نویسندگان ایرانی ما را بر می‌انگیزد که به سبک نویسندگی خود او نیز اشاره‌ای بکنیم.

طالبوف از پیشروان ساده‌نویسی و بخصوص نثر علمی فارسی است. تجدد فکری او و آشنایی اش با زبان و ادبیات روسی و تجربه‌اش در ترجمه از این زبان به فارسی راهنمای او در پرهیز از تکلف و روی آوردن به سبک ساده و آسان در نویسندگی است. خود او در این باره چنین می‌نویسد:

بنده به زبان روسی آشنا هستم. فرانسه نمی‌دانم و خط روسی را بسیار بد می‌نویسم. خط ایرانی طبیعی بنده نیز تعریفی ندارد، عربی را هیچ بلد نیستم. فارسی را معلوم است چنان می‌دانم که عرب فرانسه را. با وجود این از برکت کثرت مطالعه و زور مداومت بعضی آثار محقر به یادگار گذاشتم که اخلاف بنده تکمیل نموده بنده را «مهندس انشای جدید» بدانند.<sup>۳۳</sup>

البته دقیقتر آن است که طالبوف را بنیانگذار انشای علوم جدید در زبان فارسی بنامیم. شاید اشاره‌ او نیز به همین معناست. اما به هر حال نثر فارسی او بعلت کاربرد لغات ترکی، و یا اصطلاحات و تعبیراتی که خاص زبان ترکی است، در فارسی و همچنین کاربرد اسامی و اصطلاحات علمی خارجی با تلفظ روسی یا ترکی البته چندان دلپذیر نیست، اما باید توجه داشت که او اصلاً آذربایجانی و ترک‌زبان بوده و بیشتر عمر خود را در خاک روسیه به دور از فارسی‌زبانان گذرانده و طبعاً به ترکی می‌اندیشیده و به فارسی می‌نوشته است. با این همه نثر فارسی او ساده و شیرین و خوشایند است.

در مطالعه کلی افکار و آثار میرزا عبدالرحیم طالبوف و نقد ادبی می‌توان نتیجه گرفت که او از جمله روشنگران ایرانی در قرن نوزدهم میلادی است که همزمان با نگرش عقلی

انتقادی به مسائل اجتماعی و سیاسی به ادبیات کهنه و عقب افتاده زمانه خود نظری انتقادی دارد.

طالبوف نیز مانند متفکر روشن اندیش پیش از خود، آخوندزاده، انتقاد را موجب ترقی جامعه می‌داند:

اگر در اعمال و اقوال دایره منافع ملی «کریتیکه»، یعنی تشریح معایب و محسنات نباشد، در آن ملت ترقی نمی‌شود. بی تشریح در روی کره زمین یک ملت متمدنه زنده نیست. اساس ترقی و اصول تمدن منبع از تشریح معایب و محسنات دارد. ۳۴.

بعلت همین اعتقاد به انتقاد است که طالبوف لازم می‌بیند نه تنها از نظام و نهاد اجتماعی و سیاسی زمانه خود، بلکه از ادبیاتی هم که در خدمت و هماهنگ با آن است، انتقاد کند. البته طالبوف نتوانسته مانند منتقدان پیش از خود، (میرزا فتحعلی آخوندزاده، میرزا آقاخان کرمانی و میرزا ملکم خان) رساله مستقلی در نقد ادبی بنویسد، اما اشارات انتقادی پراکنده او به ادبیات در آثار مختلفش می‌تواند دیدگاه انتقادی او را در این زمینه بنمایاند و به سهم خود در مطالعه تاریخ نقد ادبی معاصر ایران سودمند باشد.

### یادداشتها:

۱ - منابع اصلی ما در نوشتن زندگینامه میرزا عبدالرحیم طالبوف چنین است: محمد قزوینی، یادگار، مجله، ۱۳۲۷ش، سال ۵، ش ۴، ۵، ۸۶؛ ایرج افشار، یغما، مجله، ۱۳۳۰، سال ۴، ش ۵؛ فریدون آدمیت، اندیشه‌های طالبوف تبریزی، تهران، ۱۳۶۳.

۲ - در بیان علت بازنگشتن طالبوف به تهران و شرکت نکردن او در مجلس شورا روایات مختلف است. از جمله رک. یغما، ۱۳۳۰، سال ۴، ش ۵، ص ۲۱۶-۲۱۷؛ یحیی دولت‌آبادی، حیات یحیی، ۱۳۳۰ قمری (؟)، جلد سوم، ص ۱۱۴؛ احمد کسروی، تاریخ مشروطه ایران، ۱۳۴۰، ص ۲۳۱؛ فریدون آدمیت، اندیشه‌های طالبوف تبریزی، ص ۹-۱۱؛ یغما، ۱۳۴۱، سال ۱۵، ش ۴، ص ۱۷۹؛ میرعلی منافی، میرزا عبدالرحیم طالبوف، باکو، ۱۹۶۸م.

۳ - تبریز، روزنامه، ۱۶ محرم ۱۳۲۹ / ۱۹۱۱ ش ۹.

۴ - مسائل الحیات، تفلیس، ۱۹۰۶/۱۳۱۴، ص ۴۹-۵۰: «از آقا رضا، که مرد فاضل و شاعر است، پرسیدم: تازه چه دارید؟ گفت: جامع المعقول و المنقول نزد شما نشسته. من چه می‌دانم و چه داشته باشم؟ گفتم: چرا فروتنی و شکسته نفسی می‌کنی؟ ده هزار جلد کتاب داری. دفینه معلومات شما به ده نفر عالم کافی است. گفت: نه خیر. آنچه من و امثال من می‌دانیم السنه اموات است یا معلوماتی است که از حیز انتفاع عصر افتاده و جزو افسانه شده. آنچه آقا احمد می‌داند امروزه کار خود و دیگران می‌خورد. همه دنیا محتاج آن معلومات است. هر چه ما می‌دانیم در روی کاغذ ملت دیگر باید بنویسیم و با عینک فرنگی باید بخوانیم. معلومات ما وقتی کافی بود که احتیاج مردم این قدر وسعت نداشت. مراد ملل با این تقریب خارج تصور نبود.»

۵ - کتاب احمد، استانبول، ۱۳۲۲/۱۹۰۴، ص ۸۱. در اصل «لوس بیار» (Luce Bayard) نوشته شده که ظاهراً



تحریرف ژان ژاک روسو است.

۶ - نسخه خطی، ش ۱۴۹، کتابخانه ملی ایران؛ Akhundov, M.F., Eseleri, Vol.2, Baku, 1961,  
Trans. into English: I. Parsinejad, *Mirza Fath Ali Akhundzadeh &* pp374-92.  
*Literary Criticism*. Jahan Book, 1988, U.S. pp. 39-46.

۷ - ظاهراً مقصودش «دایرة المعارف» است.

۸ - سفینه طالبی یا کتاب احمد، اسلامبول ۱۳۱۱، حاشیه ص ۱۴۵.

۹ - گفته اند که مسالک المحسنین برداشتی از «آخرین روزیک فیلسوف» همفری دیوی Sir Humphry Davy (۱۷۷۸-۱۸۲۹) شیمیدان و فیزیکیان انگلیسی است که سفرنامه اوست به ایتالیا در ۱۸۱۴-۱۸۱۸ در بیان کیفیت تکوین عالم و ترکیب اشیاء و مرور زمان و ترقی و تنزل ملل که بصورت گفتگو نوشته شده است. فلاماریون K. Flammarion منجم فرانسوی این کتاب را که پنجاه سال پیش از او نوشته شده می‌یابد و در ۱۸۷۲ ترجمه و با مقدمه مفصلی چاپ می‌کند. طالبوف در مسالک المحسنین سیاحت در کوه دماوند را جایگزین سیاحت همفری دیوی در ایتالیا کرده است و این برداشت حاصل انسی بوده که طالبوف با افکار و آثار فلاماریون داشته است. نگاه کنید: رشید یاسمی، ایرانشهر، مجله، سال ۲، ش ۶ و ۵، ص ۲۸۳-۲۹۷.

۱۰ - مسالک المحسنین، قاهره، ۱۳۲۳ هـ. ق، ص ۲۲-۲۳.

۱۱ - روضه المنجمین، بنقل از ملک الشعراء بهار، سبک شناسی، چاپ ۱۳۳۷، ج ۲، ص ۱۵۹.

۱۲ - لغت نامه دهخدا، مقدمه.

۱۳ - کنت دوگوبینو، مذاهب و فلسفه در آسیای وسطی، ترجمه م. ف. ص ۱۱۲-۱۱۳.

Gobineau, *Les Religions et les Philosophie dans l'Asie Centrale*, 1957, pp. 124-125.

۱۴ - "As is readily apparent Talibov used 'millat' in the sense of 'nation' and 'vatan' to mean patri. This became clear when he spoke of liberty, equality and the voice of the majority" see: Abdul-Hadi Haiiri, Shi'sm & Constitutionalism in Iran, Leiden, E.J. Brill, 1977. pp. 44-45.

۱۵ - ف. آدمیت، اندیشه‌های میرزا آقاخان کرمانی، ۱۳۵۷، ص ۲۶۷.

۱۶ - جلال‌الدین به میرزافتحعلی، ۱۲۸۷، الفبای جدید و مکتوبات میرزا فتحعلی آخوندوف، بادکوبه، ۱۹۹۳، ص ۳۷۳.

۱۷ - میرزا فتحعلی به جلال‌الدین میرزا، ۱۵ ژوئن ۱۸۷۰، همان‌جا، ص ۱۷۱-۱۷۲.

۱۸ - میرزا فتحعلی به جلال‌الدین میرزا، ۲۰ مه ۱۸۷۱، همان‌جا، ص ۲۲۳.

۱۹ - سه مکتوب، نسخه خطی، مجموعه ادوارد براون، کتابخانه دانشگاه کمبریج، شماره L.5(9), 3V-168R.

۲۰ - آیینة سکندری، چاپ زین‌العابدین مترجم‌الملک، ۱۹۰۶/۱۳۲۶، ص ۵۷۷.

۲۱ - مسالک المحسنین، ص ۲۴۵-۲۴۸.

۲۲ - الفبای جدید و مکتوبات، ص ۵۳-۵۴.

۲۳ - در نامه‌ای موضوع اصلاح خط را از نظر ترقیبات جدید مغرب مطرح می‌کند. نگاه کنید: اختر، روزنامه، ۲۷

ذیعقده ۱۲۹۷/۱۸۸۰.

۲۴ - در نامه‌ای، ۱۵ رجب ۱۲۹۶، به ملکم‌نخان او را در فکر اصلاح الفبا تایید می‌کند. کتابخانه ملی پاریس،

Bibliothèque Nationale, Paris, Collection of Letters شماره ۱۹۸۷-۱۹۹۹. received by Malkam Khan, Supplément Persan, Nos. 1987-1999.

۲۵ - زین‌العابدین مراغه‌ای در سیاحتنامه ابراهیم بیگ به ژاپن استناد می‌کند که مشکل الفبایشان هزار مرتبه مشکلتتر از الفبای فارسی است، اما این اشکال مانع تحصیل آنها در علوم و صنایع و مدنیت جدید نشده است.

سیاحتنامه ابراهیم بیک، ۱۳۲۳ هـ. ق. کلکته ج ۲، ص ۱۰۷؛ محمد نامق کمال نیز علت عقب افتادگی عثمانی را در جهل و بی‌دانشی می‌داند نه در نقص الفبا. نگاه کنید: Lewis, B, *The Emergence of Modern Turkey*, New York, 1968, p. 428.

۲۶- مسالک المحسنین، ص ۴۹.

۲۷- اشاره است به حکایتهای سعدی در عشق و جوانی در باب پنجم گلستان.

۲۸- اشاره به بعضی احکام فقه اسلامی است.

۲۹- سیاست طالبی، تهران ۱۳۲۹/۱۹۱۱ ص ۷۰.

۳۰- نگاه کنید به: I. Parsinejad, "Mirza Aqa Khān Kermani: An Iranian Literacy Critic," *Journal of Asia & African Studies*, No. 37, 1989, pp. 143-167.

۳۱- سیاست طالبی، ص ۹۱-۹۲.

۳۲- پندنامه هارکوس فیصر، استانبول، ۱۳۱۲ هـ. ق. مقدمه، ص ۲-۳.

۳۳- «نامه به یوسف خان اعتصام‌الملک»، ۱۶ رمضان ۱۳۱۴، بهار، مجله، سال اول، ۱۳۲۸-۱۳۲۹/۱۹۱۱،

شماره‌های ۹-۱۰.

۳۴- ایضاحات در خصوص آزادی، تهران، ۱۳۲۵/۱۹۰۷، ص ۲۲. مقایسه کنید م. ف. آخوندزاده، فریتیکا،

نسخه خطی شماره ۲۷۷۶، کتابخانه مدرسه عالی سپهسالار (مطهری) تهران ۱۲۸۳ هـ. ق. ۱۸۶۶.

## حکایت ظهور یک جهان بینی: شیخیه

### بازخوانی مجدد یک دوران

به اعتقاد من دوران صفویه، خلاف آنچه که معمولاً کوشیده می‌شود تا به‌عنوان قاعده‌ای کلی تحمیل و قبولانیده شود، عصر شکوفایی فلسفه ایرانی در دوران اسلامی و مآلاً جهان‌بینی عقلی - باطنی تشیع نیست. آنچه که شرایط اجتماعی و اقتصادی و فکری عصر صفویه را در جهت تحقق یک جریان زنده فلسفی و احیاء تام و تمام میراث شیعی موجب شد در حقیقت روزگار شکوفایی و باروری خویش را در روزگار قساجاریه بازیافت. طبیعی است که این ادعا بسیار کسان را که مایه‌های اندیشگی و اعتقادی خویش را از «ابزار و مجامع» تحقیقی خاصی اخذ می‌کنند و شاخصهای باورشان افکار عامه است خوش نمی‌آید. اما آنچه که به‌عنوان حقیقت در کنار این قبیل اعتقادات وجود دارد با سرسختی مستندی این ادعای ما را تایید می‌کند.

فضای کار من در این تحقیق و بویژه در این فصل<sup>۱</sup> حوصله آن ندارد تا بنحوی جزئی در عناصر ناسالم اجتماعی و فرهنگی و فکری دوران صفویه باریک شود. لذا کفایت لازمی است تا به این بسنده کنیم که تمامی نازایی آرمانی و فکری که به روزگار صفویان حاکم بود، دقیقاً از عدم سلامت مبانی جوهری پیدایی آن - علی‌رغم ظاهر ادعایی آن که متوقف بر اصول و معانی تفکر شیعی بود - و ناآراستگی شخصیتی کسانی که چهارچوب اعتقادی آن را صورت‌بندی می‌کردند نشأت می‌گرفت.

عناصر آرمانی مشایخ اولیه خاندان صفوی که مخلصانه بر «عمل مؤمنانه» و توسل به آموزشهای معنوی امامان برحق شیعه استوار بود با ظهور جنید یعنی که شیخ بلافصل

سلاطین و آرمان پرداز نظام حکومتی صفویه از بن‌رنگ تعلق گرفت و از صراط مستقیم طریقت علوی و معنویت شیعی منحرف شد و به بیراهه‌های التقاط زد و بند و رنگ و ریاهای سالوسانه و سیاست‌بافانه و این جهانی در غلطید. «او که پیشوا و مرشد مقتدر جماعتی از درویشان مؤمن و سرسپرده بود مدعی حکومت و ریاست دنیوی شد.»<sup>۲</sup>

جنید شیخ شیعی که بسبب سوءظن جهان‌شاه فرمانروای قبیله قره‌قوینلو ناچار به ترک آذربایجان شد به دامن سلطان «ستی» عثمانی سرگذاشت. جانشین صفی‌الدین اردبیلی که تمامی هیبت و اقتدار تیمور لنگ را به هیچ می‌گرفت «بمحض رسیدن به خاک عثمانی هدایایی توسط یکی از پیروان خود به حضور سلطان مراد دوم فرستاد».<sup>۳</sup> قرائن و اسناد مشخصاً حکایت از این می‌کنند که در سال ۸۶۰ هجری «عقاید خاص جنید در آن روزگار از حدود مذهب شیعه تجاوز کرده»<sup>۴</sup> بود. حمله خونین و غارتگرانه این شیخ علوی به طرابوزان یکی از وقایع سیاه در ترسیم شخصیت معنوی جنید این پایه‌گذار اصلی نظام و دودمان صفوی است. رگه‌های منفی در تبار این سلسله تنها به این موارد محدود نمی‌شود. ترکیب نژادی و قومی شاه اسمعیل صفوی بنحو دیگری التقاط و عدم آراستگی روحانی و روانی دودمان صفویه را - علی‌رغم دواعی آنان بر استواریشان بر مبانی تشیع - آشکار می‌کند. «هرگاه ما سلسله اجداد او را مورد تحقیق و مذاقه قرار دهیم درمی‌یابیم که جزء اعظم خون جاری در عروق اسمعیل خون غیر «ترکی» بوده است نه ترکی: اولاً از طریق مادرش مارتا که خود نیمه‌یونانی بود و از طرف پدر نیز تا اندازه‌ای از یونانیان ارث برده بود. ثانیاً از جانب مادر بزرگ مادری اش کورا کاترینا که پدری یونانی و مادری گرجی داشت. از طرف پدر بزرگ مادری اش و مادر بزرگ پدری اش یعنی خواهر اوزون حسن و خدیجه که مادرش یک مسیحی آرامی بود و جد و جدۀ اعلایش که شاهزاده خانمهای طرابوزانی بودند.»<sup>۵</sup> چنین اغتشاش نژادی که لزوماً بافت نامتجانسی از عقیدت را سبب می‌شد در شرایط حاکمیت از لحاظ روان‌شناختی به عصبیتی کور می‌انجامید تا مگر بر این مبانی ناسالم پرده استتاری بپوشاند.

واکنش منطقی در برابر چنین درهم‌ریختگی قومی، یا به زبان روشنتر عوارض ضروری و منتجۀ چنان بی‌ثباتی اعتقادی «قشری مسلکی» حاد و متظاهرانه‌ای است که ایستایی معنوی تمامی دوران صفویه مظهر متجلی آن است. بیهوده نیست که کسانی چون تاورنیه صراحهً به رخوت سنگین و عصبیت قشری حاکم بر آن روزگار با چنان لحن گزنده‌ای اشاره می‌کنند. «انحطاط اقتصادی در اواخر قرن هفدهم، بدی روز افزون شرایط و زندگانی مادی ممکن نبود انحطاط عظیمی را در زمینه ایدئولوژی و زندگی

معنوی و روحی در پی نداشته باشد و عملاً در پی داشت. افکار خرافی، تعصب شدید و ترک دنیا و ریاضت در میان توده‌های وسیع بسط بی سابقه یافته بود.<sup>۶</sup> روحانیون همه جا این اندیشه را تبلیغ می‌کردند که روی تافتن از این دنیا و متعلقات آن ضروری است، سعی در تأمین آخرت واجب است و با سماجت در افکار توده‌ها تزریق می‌شد که دنیا زندان مؤمن و بهشت کافر است و دنیا مرداری است که خواهان آن سگانند. چنین جریان تبلیغی و آموزشی دقیقاً در روزگاری انجام می‌شد که هنوز خاطره دنیا طلبی، سیاست پیشگی و ماجراجویی دنیا طلبانه حیدر فرزند جنید و پدر شاه اسمعیل صفویه در اذهان زنده بود. هنوز کسانی بودند که می‌دانستند نظام تبلیغی کنونی صفویه نتیجه و بازتاب رفتار شخصیتی است که «تمام بقعه و حتی اطاقهای مسکونی خود را به قورخانه و انبار اسلحه مبدل ساخته بود» و به روایت از امینی موزخ دربار صفوی «در اردبیل بجای قلم نی، شمشیر یافته می‌شد».<sup>۷</sup>

اگر حکم بر این جاری شود که نمونه‌ای قابل رجوع بمنظور اثبات ادعای ما راجع به ناباوری عصر صفویه و اهمیت دوران قاجاریه ارائه شود به اعتقاد من تنها وجود دو نامدار یعنی محمد باقر مجلسی از زمان صفویان و شیخ احمد احسائی از روزگار قاجاریه بعنوان دو معیار و مظهر قضاوت کفایت می‌کند تا روح حاکم بر این دو دوران را بنمایاند و جوهره اندیشگی آنان را در ایجاد دو نقطه عطف کاملاً متضاد معنوی، اجتماعی و تا حد وسیعی سیاسی در تاریخ ایران باز نماید.

حوزه‌های عمل و تأثیر و کیفیت و نحوه اندیشه و باور مجلسی و شیخ احسائی بعنوان دو مظهر نمایان دو دوره تاریخی معین کفایت کاملی است تا اثبات کند که خلاف عقیده شایع در میان پاره‌ای محققین، عصر صفویه، نه روزگار شکوفایی فلسفی، بلکه دوران احیاء و بنیادی شدن «قشری مسلکی» مذهبی و فکری و خشونت و انجماد اجتهادی و عصر قاجاریه روزگار پریشیدگی سلطه قشری گرای و شکوفایی فلسفی و باروری جوانه‌های آزاداندیشی و زمان سرشاری برای بلوغ تفکر غنی تشیع عقلی و رجعت به مبانی زنده، استوار و جاودانه تشیع علوی است.

لازم به یادآوری است که وجود شرایطی آن چنان که به ظهور دو خط فکری مذکور انجامید نه یک امر خلاف طبیعت و نه یک حادثه استثنایی می‌تواند تلقی شود. ایران بعنوان جزئی از کل جامعه بشری و بمثابة تابعی در حوزه جهانی جاذبه حوادث با تفاوت‌های نسبی که به عوامل تاریخی و اجتماعی متعدد متعلق است در معرض همان تأثیرات و جریانهای تاریخی بوده و هست که تمامی ملل منطقه و از جمله جهان غرب در

معرض آن قرار داشته و دارند. توجه به روابط و مناسبات سیاسی ایران با کشورهای پیشرفته صنعتی غرب، بویژه پس از انقلاب کبیر فرانسه به این سوی بخوبی مؤید این حقیقت است که بروز و ظهور بسیاری از حوادث فکری، اجتماعی و فرهنگی در سرزمین ما بنحوی از دیگرگونیهای محقق در غرب تأثیر پذیرفته و نشأت گرفته است. چنین استدلالی که اصول و قواعد جامعه‌شناسی علمی و فلسفه جدید تکامل تاریخی مؤید آن است از منظر فلسفه تاریخ شیخی به وجه دیگری تبیین می‌شود که اگرچه مؤید همان توجیه است مع الوصف بیانی فلسفی‌تر از مسأله است. بر اساس این تعبیر اخیر روزگار ظهور و رشد و تحول جهان‌بینی شیخیه لزوماً و باقتضای جوهرهٔ درونی تکامل جامعهٔ انسانی با عهد بلوغ و «سن مراهقه» تاریخ و امر تشریحی قرین و همزمان است. بیان مشروح این نظریهٔ «تاریخ‌شناختی» در جای دیگری توسط ما آمده است. لذا در این جا تنها بقصد تصریح نظر خود در بارهٔ بلوغ روزگار قاجاریه به ذکر این نکته بسنده می‌کنم که به باور جهان‌شناسی شیخیه «زمان مراهقه» عالم که با آن دورهٔ تشریحی عالم با دورهٔ تکوینی تطبیق می‌شود، آن اوقات و ازمنهٔ تشریحی است که طفل عالم از حد صباوت و بی‌شعوری صرف بیرون آمده و فی الجمله تمیز پیدا کرده و «از حقایق معارف و معانی اصول شرعی: گوشزد شده باشد»<sup>۸</sup> در این مرحله از تکامل تشریحی عالم است که «تربیت طفل عالم معلمی دیگر می‌طلبد تا با تمام شرور و فساد حاکم بر عالم که ناشی از خواص و هواهای بلوغ است بتواند باطن احکام و اسرار و رموز آفرینش خیر و شر و مبدأ و معاد را بیان کند و تطابق احکام ظاهر را با حقایق باطن و مضمون واقعی علم «بیان» و «معانی» و «ابواب»<sup>۹</sup> و جزاینها را که وقوف به آنها تنها لازمهٔ سن بلوغ و ایام «مراهقه» حیات تشریحی انسان است توجیه و تشریح کند.» در شرایط چنین نیاز و در چنین مرحله‌ای از تکامل و رشد عالم است که به باور «نظریهٔ تاریخی» شیخی «خورشید ولایت از مشرق شیخ... احمد احسائی» سر می‌زند.

به هر ترتیب بااستناد این روال کلی طبیعی است که آشکارا در می‌یابیم که شرایط نامناسب و خفقان‌آوری که روزگار گالیله را با تمامی تلخکامیهایش در تاریخ علم متمایز می‌سازد، تمامی مشخصاتی که عصر حاکمیت مسیحیت کاتولیکی و امپراطوری پاپی قرن هفدهم به آن متشخص است با خشونت ناپاورانه‌تر دوران صفویه و عصر سلطنت معنوی علامه مجلسی و مظلومیت ملاصدرای شیرازی را نیز ممتاز می‌سازد. و باز بااستناد همین روال کلی طبیعی است که دو یست سال پس از آن دوران همهٔ آن بلند پروازیهای انسانی که فضای عصر هگل و فیخته، داروین و آگوست کنت، هانری پوانکاره و

آزاده‌گرایی‌های عقلی قرن نوزدهم را برای تنفس مناسب می‌سازد، عصر شیخ‌احسائی و شاگردان بلافصلش را نیز شکل می‌بخشد و برای نخستین بار در تاریخ تفکر فلسفی ایران مشخصاً فصلی را با مشخصهٔ کامل «جامع‌نگری و تامه‌اندیشی»<sup>۱۱</sup> دیالکتیکی می‌گشاید.

بی‌گمان وجود استثناهای صریحی جریان کلی تفکر و مسیر عمومی اندیشه در شرق و بویژه در ایران را با جریانهای مشابهش در غرب متفاوت ساخته است. وجود همین استثناهای مشخص است که باید به هر محقق آگاهی امکان دهد تا از همانند بینیهای سطحی پرهیز کند و در عین حال با توجه به آنها در شناسایی حقایق و تحدید آنها کامیاب شود.

ادامهٔ تأسف بار «عصیبت قشری» و سلطهٔ دستگاه مولد تکفیر و فتوی که غالباً هم با زعامت کسانی اداره می‌شد که از حقایق دین و احکام جز پاره‌ای ظواهر و تأویلات مین‌عندی سازگار با منافع دنیایی خود و دستگاه حاکمه چیزی فراتر نمی‌دانستند، در تمامی ادوار سلطهٔ صفویان و پس از آن تا پایان حاکمیت قاجاریه یکی از آن استثناهای زهراگین است که مسیر عمومی حرکت فکری کشور ما را از جهان غرب طی این دوران متفاوت ساخته است. چنین روالی تا بدان حد شدید بوده است که کسی از داعیه‌داران حکمت ملاصدرا - که خود تلویحاً بدون استفاده از اصطلاح «تکفیر» مضمون آن را در مورد بزرگانگی از شیعه بکار می‌برد - در این باره می‌نویسد: «نوع این تکفیرها با موازین شرع موافق نبوده و اگر عمل مکفران را حمل بر صحت کنیم باید بگویم حکم آنها به تکفیر ناشی از عدم ورود آنها به مبانی «عقلی و عرفانی»<sup>۱۱</sup> بوده. لهذا کسانی که در علوم «منقول و معقول» ماهر بوده‌اند کمتر اشخاص را تکفیر کرده‌اند. نوعاً کسانی که تکفیر می‌شدند اهل «صلاح و سداد و ورع و تقوی و فضیلت بوده‌اند»... غرور و خودخواهی زیاده از حد منشأ این کارها می‌شده است و «برخلاف موازین عقل و شرع» مردم متقی تکفیر می‌شدند»<sup>۱۲</sup>

اقدام مشابهی چون آنچه که خصوصیتش را نقل قول بالا توضیح می‌دهد، با خشونت ناباورانهٔ شدیدتری در مورد شیخ‌احسائی اعمال گردید، و این چنان بود که تأثیر «واپس‌نگهدار» آن در پیشرفت فکری و تحول اساسی که جهان‌بینی شیخیه می‌توانست موجد و منشأ آن باشد اثر محسوس بجای گذاشت.

با اینهمه آنچه که دوران قاجاریه را با عصر صفویان متفاوت می‌سازد این حقیقت است که خلاف پادشاهان و دستگاه حاکمهٔ صفویه، زمامداران قاجار از این که بطور

در بست زمام اختیار قضاوت اعتقادی را به «مجتهدان» یا «دستگاه متحجر مصدر فتوی» واگذارند پرهیز آشکار کردند و با توزیع قدرت در میان آنان که براستی «مرد خدا» و اهل ایمان و علم اند فرصتهای لازم را برای بروز و ظهور شخصیتها و اندیشه‌ورزان فراهم آوردند، اگرچه از این بابت از سوی مصادر نامطلوب آسیب فراوان نیز دیدند. برای آن کسی که خواستار جستجو در باره حقیقت این نکته است کاری صعب نیست تا در همان خط مکتب فلسفی اصفهان یا فلسفه متعالیه ملاصدرا با این واقعیت روشن مواجه شود که در حالی که نظام فکری ملاصدرا در روزگار صفویان چون آیینی خلاف دریافت شریعت مجلسی‌ها تلقی می‌شد و روزگار به تبعید و تهدید می‌گذرانید به روزگاران قاجاریه عصر احیاء و درخشش خود را بازیافت و تنهایی و عزلت ملاصدرا با قافله‌ای از تابعین نامدارش چون ملا هادی سبزواری، ملا علی نوری، آخوند ملا اسمعیل اصفهانی، مولی محمد صادق اردستانی، آقا محمد بیدآبادی، آقا علی حکیم و بالاخره روحی ارباب و جزاینها جبران گردید. لذا پرگزافه نیست که همان توزیع قدرت و پریشدگی تمرکز فئودالی خود یکی از عوامل پیدایی حوزه‌ای آزمون‌گر دید که طی آن قهرمانان واقعی در قلمرو اندیشه و عمل - انقلاب مشروطیت و نهضت‌های اجتماعی که شخصیت‌هایی از حوزه‌های دینی شیخیه - فقه الاسلام، ستار خان - رهبری آن را عهده دار بودند و گرایشهای فکری که مکتب شیخ احمد احساسی از جمله آنهاست - پدیدار شدند.

گرایش صادقانه به باطن تشیع، آن عامل اساسی و پویایی که شیخ صفی‌الدین اردبیلی و بعد شاه اسمعیل جوان در مجتمع ساختن تمامی نیروهای ملی در قلمرو جغرافیایی ایران به آن توسل جستند در اواسط فرمانروایی این سلسله بصورت دستگاه جامدی از مقررات، تأویلات و تکفیرات و اجتهادات موقوف بر ظن و ظاهر بینانه درآمد. دستگاهی که متشبهین به علم با دایره تنگی از معارف و فرهنگ و تنگ‌مایگی آشکار در زمینه‌های اعتقادی و علمی در رأس آن قرار گرفته بودند. کسانی نیز که گردش کارمادی و معنوی جامعه به عهده مسئولیت‌هایشان گذاشته شده بود با اقتضای حاکمیت چنان دستگاهی «آن قدر در قید خرافات و اراجیف و ابتدالات روزمره زندگی‌های پوچ خود سرگردان ماندند تا بمثابه عصای سلیمانی موریانه انحطاط از درون به تحلیلشان برد و قامت خمیده آنان را با وزش تندباد حادثه‌ای به زمین افکند.»<sup>۱۳</sup>

جانشینان شاه عباس بر اثر عدم کفایت و سست حالی و بواسطه غفلت از کار سپاهی سخت موجبات ضعف و ناتوانی مملکت را فراهم ساختند. هر چند امر دین در اواخر این قرن جانی تازه گرفت لیکن این توجه مبتنی بر ظواهر خشک بود و در اوضاع و احوالی



بکلی متفاوت از آنچه در ایام سابق ایجاب کرده بود بوقوع انجامید. احیای مذهب از برانگیختن شوق و احساسات مردم و مجتمع ساختن ایشان به دور یکدیگر برای دفاع از مملکت بهنگام خطر فرو ماند. در واقع این امر بجای آن که عامل یکپارچگی مردم شود همچون مفرقی بود که آنان را به پراکندگی کشانیده آشفته‌گی حال و عصیان را دامن زد.»<sup>۱۴</sup> چنین پراکندگی و بهره‌وری از دین برای دامن زدن به کینه‌ها که خود دقیقاً ریشه‌های قومی و نژادی در صفویان داشت تنها به روزگار شاه عباس منحصر نیست بلکه میراثی است که از تبار خاندان صفوی به ارث مانده بود. تذبذب شیوخ اولیه خاندان در پایبندی به دین و آرمان خود از مظاهر عمده و عوامل اصلی آن پراکندگی و خصومت است. «در فعالیت شیخ جنید و شیخ حیدر منافع سیاسی بر مقاصد روحانی و دینی تفوق بارز و آشکار داشته و هر بار که منافع این شیخان شیعه اقتضا می نمود ایشان با کمال اشتیاق به یاری سلطان سنی آق قویونلو استظهار می جستند.»<sup>۱۵</sup>

عصبیت مذهبی که علامه مجلسی پایه گذار آن بود و میر محمد حسین جانشین وی آن را دنبال کرد شکل تهمت و افترا به خود گرفت بنحوی که کلیه کسانی که از مشرب تنگ و محدود ایشان متابعت نمی کردند غالباً مورد تعذیب قرار می گرفتند. در چنین شرایطی است که برخلاف هدفهای اساسی و اصلی که دودمان صفویه ظاهراً با احیای تشیع قصد نیل به آن را داشتند، دین نه چون عاملی برای برانگیختن احساسات در جهت یکپارچه ساختن نیروهای ملی و پیکار علیه تجاوز و ستم بلکه بعنوان نیرویی برای گریز برادر از برادر، پدر از فرزند و بمثابه قدرتی برای ایجاد خود بیگانگی متجلی و معمول شد. مذهبی که با عنوان ساختگی تشیع به مردم آموخته می شد هیچ وجه تشابهی نه در اصول و نه در فروع و احکام و پیرایه های آن، نه در قواعد و نه در مقررات با تشیع ائمه شیعه (ع) و تشیعی که علی بن ابی طالب (ع) قطب اعلا ی آن بود و کسانی چون علامه حلی، سید مرتضی و شیخ طوسی مبینین فقهی و استنباطی آن بشمار می آمدند و بعدها در روزگار قاجاریه در چهارچوب تعالیم شیخیه احیاء شد و باطن حکمی و عقلی آن توضیح شد، نداشت. «علاوه بر این به سال ۱۷۲۲ که گاه خطر فرار سید و حیات ملی شدیداً به مخاطره افتاد مذهب از القای روح جنگاوری در شیعیان ایران عاجز ماند. عواقب اسفبار این مبارزه که از لحاظ زمان نابهنگام و از حیث اندیشه نادرست بود از حوادث دردناک تاریخ ایران است.»<sup>۱۶</sup>

تکفیر علی رغم شرایط بسیار سنگینی که در احکام و حقوق اسلامی و سنت و اخبار برای آن رعایت و منظور شده است روح واقعی حاکم بر عصر صفویه می تواند بشمار آید.

از طریق اعمال این روش و رفتار ناشی از آن است که دوران صفویه را از لحاظ شکوفایی اندیشه، غور در حقایق عالم و بازیابی آیات و نشانه های معرفت و بالاخره تسطیح طریق تحول و آزادی عقیم و ناباور ساخت.

برای نخستین بار این حقیقت را بتصریح بیان می‌کنم که آن دموکراسی که نویسندگان وابسته به دستگاه حاکمه صفوی بکرات از آن یاد کرده‌اند و مورخین و واقعه نگاران غربی و ایرانی پس از آن عصر بدون هیچ بررسی منقدانه‌ای دلخوشانه تکرار کنان بر آن صحه گذاشته‌اند برآستی هیچ وجود خارجی نداشته است. خشونت ترحم‌ناپذیر دوران صفویه به یکسان فرزندانگانی ایرانی-شیعی و اهل سنت را شامل بوده است. دستگاه تکفیر و فتوی در حقیقت نه نهادی متوقف بر آیین و قواعد و اصول دین و تشیع بلکه صرفاً بخشی خاص در سازمان خشونت و اعمال فشار بر منورالفکران، آزاداندیشان و جویندگان طریق‌رهایی و جوهره تشیع علوی بود. وجود چنین خشونت‌هایی که بظاهر تحت استتار مذهب و مقام و موقع علمای قشری اعمال می‌شد به جامعه ایرانی فرصت نداد تا متناسب با مقتضیات زمانه با تحولات جهان هماهنگ شود و به بازیابی و عرضه و تدوین نظامی که در حقیقت مظهر زمانه و دست کم نشانی از حکومت علوی باشد پردازد. تاریخ حیات اجتماعی ایران هرگز «اقدامات جاسوسانه و پلیسی دراویش دوره صفویه را که جیره خوار دولت و مأمور تشدید و تقویت عصبیتهای قشری و تلقین عقاید و افکار خرافی به مردم ساده لوح و ایجاد نفاق و ترس نسبت به یکدیگر در میان مردم بودند فراموش نمی‌کند و آن را هرگز به حساب سیاست یک حکومت شیعی واقعی نمی‌گذارد.»<sup>۱۷</sup>

«در دوران حکومت صفویه... رؤسا و زمامداران این خاندان مردمی متعصب و جاه طلب و خون آشام بودند... در دوران شاه اسمعیل و در عهد سلطنت ۵۳ ساله شاه طهماسب که مردی جامد و متعصب بود بازار عقل و استدلال... رو به کساد نهاد و فقط روحانیون نوکرمنش و دنیا پرست با دستگاه حاکمه همکاری و همقدمی می‌کردند.»<sup>۱۸</sup>

«در نظر طهماسب، جهلا را بصورت فضلا درمی‌آوردند و فضلا را به سمت جهلا موسوم می‌داشتند. بنابراین اکثر ممالکش از اهل فضل و علم خالی گشته و از اهل جهل مملو شده و جز قلیلی از فضلا در تمام مملکت ایران نمانده بود.»<sup>۱۹</sup> در دوره صفویه «نه تنها فلاسفه و متفکرین و آزاد اندیشان یکسره منفور و منکوب گردیدند بلکه جماعت صوفیان... نیز مورد قهر سلاطین قرار گرفتند و در عوض روحانیون قشری و ملانماها رو به افزایش نهادند. ملا محمد باقر مجلسی به کشتن فتوی می‌داد و همین تزییقات سیاسی

به مردان روشن بینی چون میر محمد باقر مشهور به داماد و صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا امکان نمی داد که نظریات فلسفی و اجتماعی خود را با صراحت بیان کنند.»<sup>۲۰</sup>

شاه اسمعیل دوم مذهب تشیع را بدعتی در دین اسلام می شمرد و مایل بود بار دیگر مذهب تسنن رواج یابد. در چنین شرایطی، آش چنان شور بود که شاه عباس به روحانیونی که طریق فساد و ستم و حیف مال امت را پیشه کرده بودند درس اخلاق می داد. در نامه‌ای که شاه عباس با تحریر اعتماد الدوله حاتم بیگ اردوبادی به ملا سعدالدین نوشته او را به رعایت بعضی از اصول اجتماعی و اخلاقی و سیاسی آشنا می کند و می نویسد: «کسانی که خود را به خاندان نبوت و ولایت منسوب بدانند و از پیروان آیین اسلام و تابع شرع مبین بشمار آیند به احکام و قوانین دینی و رسوم و آداب انسانی و اخلاقی آن عمل کنند و از اعمال قبیح و ناروا و معاصی پلیده از قبیل ظلم و ستم و اخذ اموال و وجوه عمومی و کسب سیم و زربه قهر و غلبه و یا بطریق نامشروع که ظاهری فریبنده داشته باشد و همچنین هتک نوامیس مردم و کارهایی که اخلاق و عفت عامه را متزلزل سازد دوری و احتراز کنند و بر اصول مبین شریعت پایبند باشند.»<sup>۲۱</sup>



چنان که گفتیم جامعه ایرانی در دوران قاجاریه از فضای روحی، اعتقادی، اجتماعی و فرهنگی کاملاً متفاوتی برخوردار است. این بیان هرگز به این معنی نیست که ما تمامی حیات اجتماعی و فرهنگی مردم ایران در دوران قاجاریه را با گرایشی جانبدارانه می نگریم و یا آن را از اساس واجد مبانی و ساختار مثبت می شناسیم.<sup>۲۲</sup> ولی به هر ترتیب به معنای درست کلمه تنها با آغاز عصر قاجاریه است که ایران بعنوان یک جزء از جامعه بزرگ بین المللی ظاهر می شود و عناصر جدیدی از حیات مادی و معنوی در آن به رشد و تکامل آغاز می کند. کمترین تأثیری که شرایط حاکم بر این دوران در پیشرفت فکری و اجتماعی جامعه ایران اعمال کرد، این بود که آن دستگاه یکپارچه «قشری مسلکی» را که عموماً از سرچشمه تقویت قدرت سیاسی حاکم تأیید و تقویت می شد متلاشی ساخت و فرصتهای آزاد برای ارائه آنچه را که «حقیقت» بنظر می آمد - اگرچه نتواند سکه قبول عام را بنام خود بزند - فراهم آورد.

تنها با آغاز عصر قاجاریه است که روزنه‌های آگاهی از فرهنگ اروپایی گشوده شد و با همه آسیبهایی که این فرهنگ و شیوع بی رویه آن برای جامعه ایرانی در پی داشت چشم تعقل روشنفکران ما را برای شناخت خود و آرمانهای خودی گشود و باز در

این دوران است که ضمن تفکیک صریح مواضع قدرت، «عامل مذهبی» در مسیر واقعی و مثبت خود به تکاپو درآمد و اگرچه در عمل چون اهرمی برای اتکاء پاره‌ای سیاستهای خارجی مورد استفاده قرار گرفت مع الوصف همین خود برای غربال آنچه مترقی، اصیل و پیش‌رونده است و آنچه از گذشته و سنت صفویان ارثیه دارد نقش تعیین‌کننده‌ای داشت. در این روزگار است که تشیع تلاش تاریخی خود را برای «بیداری» و «خود یابی» و فعلیت بخشیدن به جوهر واقعی خود آغاز کرد. دستگاه واپس‌نگهدار قشری‌گرایی عمرش پایان نیامد اما در کنار آن گروهها و آزادگانی که به جوهر، قابلیت و کارایی باطنی آرمانهای ملی و تشیع استشعار داشتند و بخاطر تحقق آن عمل کردند قد علم کردند و بعنوان معارضی آشتی‌ناپذیر با آن دستگاه و در برابر نظم دیوان‌سالاری قاجاریه قرار گرفتند. از لحاظ سیاسی و فنی می‌توان گفت که «مقدمه نهضت ترقیخواهی در ایران از آغاز قرن نوزدهم میلادی شروع شد. در عهد صفویه و افشاریه بعضی لوازم و وسایل تمدن جدید در ایران راه یافت ولی نشر این فنون سیر مداوم و مستمری پیدا نکرد و نیز ارتباط ایران با دنیای مترقی که در آن زمان ایجاد شده بود عملاً قطع گردید. به همین علت این آشنایی زودگذر و مختصر با تمدن غربی از لحاظ تعقل اجتماعی هیچ اثری در ایران بجای نگذاشت. با آغاز قرن نوزدهم میلادی و آغاز دوران قاجاریه کیفیات جدیدی در سیاست بین‌المللی بوجود آمد که سرنوشت سیاسی و اجتماعی ایران را مستقیماً تحت تأثیر قرار داد. تجاوزهای روسیه به خاک ایران در آخر سالهای قرن هیجدهم، پیشرفتهای ناپلئون بسوی مشرق و اراده او در حمله به هند از راه ایران، کوشش انگلستان در نگاهداری مستعمرات خود در آسیا و تکاپوی ایران در حفظ سرزمین و استقلال خود در مقابل تعرضهای خارجی، جملگی عواملی بودند که در یک وهله بکار افتاده، خواه ناخواه ایران را به صحنه بین‌المللی کشید.»<sup>۲۳</sup>

به جرأت می‌توان گفت ناکامیهای مادی و معنوی که در پاره‌ای از زمینه‌ها دامنگیر ایران عصر قاجاریه گردید ریشه‌های علیتی خود را در نابسامانیهای دوران افشاریه، زندیه و مآلاً در مرداب استبداد سیاسی و عصبیت خرافی عصر صفویه داشت. رشد عقلانی جناحهای پیشرو و آگاه از درون نهاد مذهب و تجلی آن بصورت حوادث رهایی‌بخش چون نهضت مشروطیت در حیات مادی و ظهور آن به گونه و در جلوه جهان‌شناسی شیخیه حکایت مستند و گویایی از این واقعیت است که روزگار قاجاریه یک عصر شکوفا و مستعد برای تحول و فرا رسیدن ایام «مراهقه» و بلوغ عقلی بود. آنچه که کمال و تحقق کامل این دو نتیجه و نهال را در ایران مانع گردید دو عامل مشخص بود: از یک سو

تحولات سریع مادی و دیپلوماتیک جهان پرشرو و شوری که قاجاریه بناگهان و بدون آن که از تجربه‌ای تاریخی در آن باره برخوردار باشد خود را در آن دید و به دلیل فقدان آموزشها و تعالیم آرموده شده تاریخی بمنظور «تطبیق» با آن شرایط موجب شد تا خود را در مهلکه‌ای که روی داده بود بیگانه بیابد و از سوی دیگر میراث فکری و معنوی و مادی مندرسی که از سه مرحله تاریخی پیشتر در جان و تن جامعه ما ریشه کرده بود به عوامل بازدارنده دینی و لایه‌های بالایی حاکمه امکان داد تا در بازسازی هر تحول سریع کامیاب شوند. دومین عامل بویژه از طریق نهاد مرتجعی که هنوز با یادهای خوش شاه سلطان حسین و اسلافش شادمان بود و حسرت آن روزگار مطلق العنانی از دست رفته را می‌خورد در کارها وقفه می‌افکند و از سوی محافل و مراجعی وابسته به این نهاد بود که فتاوی تکفیر صادر می‌شد و «مستقلاً و بیواسطه حکومت حد شرعی جاری می‌کردند.»<sup>۲۴</sup> کسانی چون «حاج سید محمد باقر رشتی هم حاکم بود و همه اجراء کننده حکم چنان که بعضی از کسان را که محکوم به قتل می‌کرد به دست خود رشته حیات آنها را قطع می‌نمود... بعضی نیز در محضرهای خود اجرای حدود می‌کردند. حاج شیخ محمد باقر در دوره ریاست شرعی خود مکرر حکم اعدام داد»<sup>۲۵</sup> چه بسیار کسان از این گروه بعدها هنوز در آرزوی برخورداری از چنان قدرت و سلطه‌ای بودند و حال آن که «اوضاع زمان و سیاست داخلی و خارجی این اجازت را»<sup>۲۶</sup> به آنها نمی‌داد «غیر از اقلیتی از روحانیون که به اصول و مبانی مذهبی و انسانی ایمان داشتند، اکثریت افراد این طبقه هدفی جز عوامفریبی و تأمین زندگی فردی نداشتند.»<sup>۲۷</sup>

باوجود چنین عناصر منفی دوران قاجاریه در عین حال روندی را در چهارچوب حیات دینی سبب شد که باقتضای سلامت و اصالت اعتقادی بمثابه قرطاس و میزانی در برابر آن ناهنجاریها بکار آمد. از درون چنین روندی ست که فردی در کسوت دین و شگفتا که از دوده سلطان قیام کرد در شرایطی که سلطه محمد باقر رشتی ها سینه شیر را می‌لرزاند خطاب به آنان گفت «مکنید کاری را که من ناچار شوم خشت آخر را از پی بکشم.»<sup>۲۸</sup> هنری کربن آن جا که مخاطره شیخیه را برای آن «اکثریتی که جز عوامفریبی و تأمین زندگی فردی» از دین غرض دیگری نداشتند بیان می‌کند دقیقاً از فضای حاکم بر حیات معنوی دوره قاجاریه و از وجود میزانی سخن می‌گوید که پس از غیبت کبری برای نخستین بار برای سنجش حقیقت دین از دین کاسبکارانه بوجود آمده بود.

«تکفیری که در قزوین بر زبان رانده شد در آن در درجه اول انگیزه‌ای

بشری خیلی هم بشری وجود داشت که سهولت قابل فهم است، استقبال خاصی که از شخص شخیص شیخ [احسائی] و تعالیمش همه جا و در قزوین هم شد در به درد آوردن حس جاه طلبی بعضیها بی تأثیر نبود و خودخواهی عده‌ای را بنحوی دردناک جریحه دار کرده بود. شیخ مانند نسیمی حیات بخش بر وجود تشیع می‌وزید، نه تنها خود پرستیهای کوچک و پست جریحه دار شده و رنج می‌کشید بلکه موقعیتی بخطر افتاده بود و به قدرتی متزلزل اعلام خطر می‌شد. آزارهای درونی و این اعلام خطر بر روی هم سبب بروز حادثه بود.»<sup>۲۹</sup>

با توجه به این شرایط و حقایق صریح تاریخی عصر قاجاریه را می‌توان با همه کمیها و کاستیهایش دوره‌ای بنیادی برای آغاز یک تحول شناخت و در این میان بویژه عامل دینی را در آن بمثابه محرکی که به نیکی نقش تاریخی خود را ایفا کرده است به پژوهش گرفت. هنگامی که به تاریخ قاجاریه از این نظر بنگریم آن گاه محتوی واقعی مبارزه‌ای را که در تمام آن دوره بین دیوانسالاری حکومت و روحانیونی از قماش آنان که کربن به آنها اشاره می‌کند از یک سو و جناح دولتمردان پیشرو و روشن بنیان حوزه مذهبی از سوی دیگر وجود داشت درک خواهیم کرد. در هنگامه چنین مبارزه‌ای است که از میان گروه نخست کسی چون مجدالملک دل‌بدر آمده فریاد بر می‌آورد که «اگر همچنان بنشینید تمامی شاهزادگان و شاهزاده خانمهای دربار اعلیحضرت شیخی شده‌اند» تنها با شناخت این وجه متفاوت از تظاهر مذهبی است که می‌توان روانشناسی و علل گرایش توده‌های وسیع ایرانی را در دورانی کوتاه به شیخیه دریافت و زمینه‌های اجتماعی و سیاسی پیدایی پدیده‌های فکری و عملی نیرومندی را که به پاره‌ای قیامهای انقلابی خلق انجامید شناسایی کرد. بیهوده نیست که پاره‌ای بتأکید، جامعه ایرانی عصر قاجاریه را مطلقاً «جامعه‌ای مذهبی» عنوان داده‌اند و در توجیه آن معتقدند که «با توجه به رسوخ کامل عقاید مذهبی در ذهن اکثریت مردم و نیز با توجه به این نکته که سنن و آداب ملی ایرانی... جزئی از شعائر مذهبی محسوب می‌شد باید جامعه ایران در عصر قاجاریه را یک «جامعه مذهبی» خواند.»<sup>۳۰</sup>

قبول صادقانه مذهب بعنوان یک عامل «نجات اجتماعی» و «تصفیه اخلاقی» - نه به آن معنی که صفویان تبعداً و از طریق جبر و فشار و توسل به ابزار خشونت به اشاعه آن همت می‌گماشتند - نشانه روشنی از این واقعیت بود که روشنگرایی مذهبی با توقف بر جوهره انقلابی - عقلی تشیع عصر قاجاریه را زمانه بروز و ظهور خود تلقی می‌کرد. در گرو دار تدارکات مقدماتی نهضت مشروطیت موارد مکرری را می‌توانیم سراغ بگیریم

که روشنگرایی مذهبی با توسل به معاینه احکامی و استنباطی شیخیه بعنوان قطب نمایی در جهت تشخیص صحت و سقم فتاوی یا احکام و همچنین با توسل به روح آزادیخواهی زمانه‌ای که مشروطیت را چون جانشینی برای استبداد سیاسی و دینی سنتی می‌شناخت زمینه روحی انگیزاننده‌ای را برای بحرکت درآوردن توده‌های عظیم و هموار ساختن زمینه قیام ملی فراهم آورده است. از میان این موارد مکرر به دو نقل قول از ناظم الاسلام کرمانی بسنده می‌کنیم:

«روز دوشنبه ۱۲ صفر ۱۳۲۳ انجمن در خانه نگارنده تشکیل یافت. راپورت‌های چند روزه تعطیل قراءت شد که از آن جمله بود: محمد علی میرزای ولیعهد وارد طهران شده است و نیز بعضی تلگرافهای جعلی از طرف علمای نجف منتشر شده است که تعریف و توصیف از عین الدوله بوده است... ادیب بهمانی گفت من یقین دارم که این تلگرافات جعلی است... فیلسوف گفت معصوم به ما دستورالعمل می‌دهند که هرگاه اخبار ما که به شما می‌رسد موافق با کتاب خداست بگیریید و اگر مخالف با قرآن است آنها را واگذارید... حالا ما تلگرافات علما را اگر مخالف با مقصود ماست دور می‌اندازیم... من لایحه‌ای نوشته‌ام اگر امضاء کنید به یکی از جرائد فارسی ارسال داریم. لایحه را از او گرفته چنین خواندند... استبداد ملت را کور، جاهل، ترسو، جبان، ضعیف، منکوب، ذلیل، خوار و بی‌غیرت می‌کند بالعکس مشروطیت آنان را عالم، بینا، شجاع، با جرأت، با قوت، با غیرت، سر بلند و بیدار می‌سازد... از وقتی که نور عدل و مساوات و نور علم و مواسات دین مقدس اسلام قلوب اقوام... را منور ساخت از قوت امرهم شوری بینهم سلاح پوشیدند و از جام حیات بخش و شاورهم فی الارض جرعه‌ای نوشیدند و از ندای انما المؤمنین إخوه بیدار شدند و از برکت یدالله مع الجماعه قوت و توانایی یافتند. جمیع افراد... خود را حامی اسلام، کفیل اسلام صاحب اسلام، پدر اسلام، پسر اسلام و مکلف به حفظ آن دیدند.»<sup>۳۱</sup>

«دیروز که روز ۷ صفر بود جناب ذوالریاستین در خانه عنده‌لیب السادات واقعه در محله شاه‌آباد کوچه آقا سید هاشم در بالای منبر بعض مذاکرات نموده است و حرفهای نگفتنی را گفته است... ذوالریاستین این طور موعظه را بیان فرمود: آنچه را که ما از ملاحظه سیر و تواریخ و شرح حال علما و متقدمین و متأخرین بدست آورده‌ایم این است که متقدمین از علماء را درباره امام عقیده

بخصوصی بوده. مثلاً تا زمان قمیین عقیده علماء دربارهٔ امام این بود که امام شخصی است عابد، عالم، زاهد و مستجاب الدعوه و اگر کسی زاید بر این دربارهٔ امام قابل می‌شد او را نسبت به غلومی دادند و غالی می‌خواندند. و از این جهت بود که شخصی مثل معلی بن خنیس و شیخ رجب برسی را غالی می‌دانستند و اخباری را که از ایشان روایت شده همه را طرح می‌کردند. تا زمانی که دورهٔ علمیه به... شیخ احمد احسائی رسید... زحمتهای کشیدند، رساله‌ها نوشتند، ولایت را با امامت مستلزم دانستند و مدلل نمودند که آنچه را که قمیین طرح کرده بودند و منکر شده بودند... همه صحیح بوده. پس امروز یک بابی از علم بر روی ما مفتوح شده که می‌توانیم همه قسم از آن استفاده کنیم... مثلاً در مسألهٔ شیخ رجب برسی و خطبه‌هایی که از امیر المؤمنین (ع) روایت کرده و ما امروز منطبق می‌کنیم آنها را با زمان خودمان می‌بینیم که تمام آنها از مصدر ولایت صادر شده است... از آن جمله خطبهٔ طنتجیه است که بعض فقرات آن مربوط به ایران است... و ما حاصل آن این است که چه بسیار رنجها و سختیها از دولت خواجه به شما روی دهد... وای به حال شهرهای شما از طاغیانانی که ظاهر شوند، تغییرها بدهند، تبدیلهای بکنند. پس در این زمان فرج بزرگ را منتظر باشید... حالا تصور کنید و ببینید آیا روزگاری بدتر از این می‌شود.»<sup>۳۲</sup>

در دو قطعه‌ای که گذشت اولاً بصراحتی آشکار می‌توان بهره‌وری روشنفکرانه از مذهب را در جهت برانگیختن احساسات میهن‌دوستانه یافت، و ثانیاً تأثیر آشکار و انکار ناپذیر تعالیم شیخیه را در شکل‌بندی آرمانی انقلاب و مبارزه در عصر قاجاریه تأیید کرد. اصل ولایت کلیه که مکتب شیخیه آن را بمثابة اساس و شالوده‌ای برای یک امام‌شناسی تمامگرا احیاء کرد چیزی است که بساط عاملین بازار «اجتهاد» و «ظن» و «استنباط ظنیه» را در هم می‌ریخت. جز این مقوله «افتتاح باب علم» در جزئی و کلی امور بنحو علی‌الاطلاق از ارکان اساسی جهان‌شناسی شیخیه و از خواص منحصر بفرد اعتقاد شیخ احمد احسائی بشمار می‌رود و جالب این که همین جزء از جهان‌بینی علمی او بطرق گوناگون در جهت باور به «شناسایی پذیر» بودن عالم وجود و همهٔ لایه‌های آن از سوی جریانهای مترقی فکری و عملی مورد استفاده قرار گرفت.

از آنچه گذشت می‌توان این نتیجهٔ لازم را بدست آورد که عصر قاجاریه فی‌نفسه برای تحقق رویدادهای دیگرگون‌کننده و دوران‌ساز زمانهٔ بالغی بود و آن چنان که جهان



شناسی شیخی تلویحاً به آن باور دارد آن روزگار را می توان «عصر مقتضی فعلیت وجه بدیع و افشاء نشده ای از حقیقت» عنوان داد. در این دوره از تاریخ ایران است که ما در دو عرصه مادی و معنوی پدیده های درخشانی را می یابیم و با جلوه های بدیعی از حقایق باطنی تفکر اسلامی - شیعی - و مظاهری مترقی از زندگی مدنی آشنایی می یابیم. طبیعی است چنان روزگاری برای آن که دقیقاً با الگوی فلسفه تاریخ شیخیه - عصری که لازمه ظهور آن تحقق نگرشی انقلابی از سنخ بشارات الهی است - تطابق داشته باشد باید مؤید مظاهر بلوغ، اعم از عناصر پیشرفت و رشد و شرور و مفساد و غلیانات متوقف بر شهوات به وجه اشد باشد و عصر قاجاریه قویاً از چنین خصیصه ای برخوردار بود. به همین سبب عصر قاجاریه بمثابه دوره ای برای یک شناسایی تاریخی اجتماعی علمی یک «عصر کامل» است.



موضع وجودی دوران قاجاریه در مجموعه حوادث جهانی و تأثیرش در آن حوادث، اثر بخشی و تأثیر پذیری اش از تحولات جهانی و باروری نمایانش در رشته های متعددی از شعر و موسیقی و هنر، سیاست و علم و جریانهای اجتماعی و عقیدتی، تن سپاری اش به قوانین و آیین نامه های حقوقی و قضایی، تمایل به ورود به عصر تکنولوژی و پیشرفتهای فنی و صنعتی زمانه و جز اینها تماماً مؤید ورود آن عصر به یک دوران تمام و کامل تاریخی است. تنها مروری باجمال در قلمرو نهضت های فکری و انقلابی و عنایت به رشد سریع محافل پیشرو در عرصه مذهب و همچنین تنوع و تعدد مجامع و محافل روشنفکرانه و بالاخره رشد تند آهنگ حرکت بسوی تکنیک و ایجاد نهادهای متعدد کارگری، آموزشی و انتشاراتی با وجود همه جلوه های منفی که در آنها بچشم می آمد بیانگر این واقعیت است که بنا به تعبیر فلسفه تاریخ شیخیه، آن عصر «مزرعه مناسبی» برای رویش نهال «عقل بالغ» بود: دوره ای با تمام نیازهای متناسبش برای برقراری یک نظام عقیدتی غنی بمنظور «نجات». درک مفهوم آنچه که در سطور گذشته آمد بدون آن که به مرجع اصلی آن یعنی که تعالیم و متون عمده شیخیه رجوع شود دشوار می نماید ولی در مقام بهره مندی از همه آن «مراجع» می توان نتیجه گرفت که جهان بینی شیخیه با تمامی مشخصه طراز نوینش که از عقل اخبار و پویاییهای درونی تاریخ ریشه می گرفت ثمره منطقی استلزامها و اقتضائات واقعی و ضروری زمانه قاجاریه بود و به همین سبب که نتیجه لازم از یک «عصر کامل تاریخ» بود در حوزه ای وسیع هر پدیده ای را که با آن مواجه می شد از خود متأثر می ساخت. مکتب شیخیه در آن لحظه تاریخی از موجودیت

جامعه ایرانی رسالت بزرگی برای خود می‌شناخت و بر آن بود تا کاخهای ریفی را که سخت استوار می‌نمود از پی برافکنند و بر ویرانه‌های آن کاخها قلاعی چنان مستحکم برافزاید که با تمامی تیر و سنگ فلاخنی که پی در پی بر آن ببارد هر روز استوارتر بشارت پیامی را که آورده است به آیندگان و نسلهایی که از پی فرامی‌رسند ابلاغ کند. اگر از پاره‌ای خطاهای آشکار و داوریهای ناسنجیده نویسنده امیر کبیر و ایران بگذریم باید بگوییم که این بیان او حقیقتی صریح و دریافتی آگاهانه است که «... عقاید شیخیه مرحله متری آیین تشیع بود و شیخیان نماینده جناح متری و روشنفکر شیعیان.»<sup>۳۳</sup> حوزه‌ای که این آرمان در آن به تأثیر آغاز کرد باقتضای تنوع مسائل و موضوعات عقیدتی که در دست مشایخ آن طرح و عرضه شد وسیع و گسترده بود. تفکر شیخی بعنوان مظهر رشد عقلی و بلوغ معنوی جامعه ایران در قرن گذشته نه تنها نامداران بزرگی در زمینه ادب و فلسفه و علم و مذهب را به خود فراخواند بلکه روشن بین ترین جناح از کارگزاران حکومت و شاهزادگان فرهیخته‌ای از دودمان قاجاریه را نیز زیر تأثیر گرفت و به وجه مستقیم و گاه غیر مستقیم به باروری و کارایی و تحقق انقلاب مشروطیت مدد کرد و روحیه‌ای ضد استعماری را با ارجاع به عناصر فرهنگی و عقیدتی «خودی» پروراند. شاید بی‌مناسبت نباشد اگر در همین فرصت یادآوری کنیم که اولین رساله ضد استعماری و جهادی فارسی توسط حاج محمد کریم خان کرمانی سازمان دهنده اصلی جهان‌بینی شیخی نوشته شده است. در این رساله که نام ناصریه به آن داده شده است بنحو صریحی برای اولین بار نبرد و مقاومت در برابر حرکت استعمار بریتانیا تجویز و تشویق شده است. حاج محمد کریم خان رساله ناصریه خود در جهاد را بقصد تهییج و ترغیب ناصرالدین شاه برای ایستادگی در برابر تجاوز خارجی و بریدن از پاره‌ای غفلتهای زیانبار و هوشیار ساختن توده‌ها و آگاه ساختن آنها از زیانهای سرسپردگی به سیاست اجنبی تحریر کرد.

شیخیه در دو جبهه داخلی و خارجی قطعی‌ترین تلاش و ضربه خود را در امحای ارتجاع مذهبی و درهم کوبیدن میراث مندرسی متمرکز ساخت که از استبداد متشرعانه صفویه باقی مانده بود و با تمامی قدرت و بویژه با اتکاء به سیاست واپس‌نگهدار استعمار بین‌المللی بر سر در غلطانیدن جامعه ایران در مردابهای عقب‌ماندگی مادی و فرهنگی می‌کوشید. بیهوده نیست که در تاریخ اسلام و دوران اسلامی کمتر جریان فکری را می‌توانیم نشان دهیم که چون سلسله شیخیه و مشایخ آن در معرض خصمانه‌ترین و ناعادلانه‌ترین حملات و تهمتها و ایذاها و آزارهای زعمای دینی قرار گرفته باشد. تاریخ

معاصر ایران هنوز خاطره کشتار شیخیان را در همدان در سال ۱۳۱۵ هجری قمری،<sup>۳۴</sup> و نیز مرگ ثقة الاسلام تبریزی را فراموش نکرده است. در کنار این عناصر که بنحوی به تأثیرات سیاسی اجتماعی جهان بینی شیخیه مربوط می شود یک نکته بسیار اساسی ذکر کردنی است و آن این که با جهان بینی شیخیه در تاریخ تفکر فلسفی ایران یک «نظام تام و تمام» فلسفی پی ریخته شد و با آن شالوده ای فراهم آمد که هریک از مصالح اولیه آن بدون دیگری و همه آن بدون «کل» نه با معنی و نه درک شدنی است. نزاع اضداد بمنزله قوه ای محرکه - نه به آن معنی که پاره ای مکاتب به آن در محدوده جهان اعیان می نگرند - بعنوان جوهر و اصلی بنیادی که می تواند در قلمرو الهیات و جهان برین نیز حاکمیت داشته باشد مقوله ای است که جهان بینی این مکتب با توصیفی خیره کننده آن را به جهان اندیشه در قرن نوزدهم ارمغان کرد. از نظر این جهان بینی این یک قاعده کلی است که اشیاء به اضداد خود معروف می شوند. بنابراین شناسایی واقعیت خود پدیده شیخیه بعنوان یک ترکیب ضروری و نتیجه الزامی برخورد و وجود اضداد در سده پیشین موقوف بر شناخت پدیده های متضادی است که در جامعه قرن نوزدهمی ایران جاری و ساری بود.

### یادداشتها:

- ۱ - در این باره بتفصیل در فصول دوم و سوم جهان بینی شیخیه: یک میراث کامل، بقلم حمید حمید بحث شده است.
- ۲ - والتر هینتس: تشکیل دولت ملی در ایران، حکومت آق قویونلو و ظهور دولت صفوی، ترجمه کیکاوس جهانداری، از انتشارات خوارزمی ص ۱۵، همچنین ایلیا پاوویویچ بطروشفسکی. اسلام در ایران. ترجمه کریم کشاورز ص ۳۸۴.
- ۳ - همان ص ۲۰.
- ۴ - همان ص ۲۲.
- ۵ - همان ص ۸۸. بطروشفسکی معتقد است چون دودمان صفویان بر سریر شاهنشاهی ایران مستقر شد خویشان را به سلسله سادات منتسب کرد... اکنون ثابت شده که این افسانه ها بعدها پدید آمده و تاریخ پیدایش آن پس از اواسط قرن نهم هجری است. رج. اسلام در ایران ص ۳۸۳؛ همچنین رج. شیخ صفی و تبارش، از احمد کسری.
- ۶ - ابوالحسن رحمانی. بحران اجتماعی اقتصادی دولت صفویه در اواخر قرن هفدهم، ص ۲۵؛ همچنین تاورنیه (سفرنامه)، ج ۵، ص ۶۱۵-۶۱۷.
- ۷ - عالم آرای امینی، ص ۱۱۵.
- ۸ - سرکار آقا ابوالقاسم خان ابراهیمی: تنزیه الاولیاء، چاپ سعادت کرمان، ص ۳۳۵.
- ۹ - برای آشنایی از مضمون این اصطلاحات در چهارچوب جهان بینی فلسفی - جهان شناختی شیخیه، رج. ارشاد العوام، ج ۱ و دروس ینابیع الحکمه ج ۲۲ و ۲۳ بترتیب از حاج محمد کریم خان کرمانی و حاج محمد خان کرمانی.

- ۱۰ - هنری کربن : مکتب شیخی، از حکمت الهی شیعی . ترجمهٔ دکتر فریدون بهمنیار، از انتشارات چاپ سعادت کرمان .
- ۱۱ - تأکید از ماست .
- ۱۲ - سید جلال الدین آشتیانی، شواهد الربوبیه، از ملاصدرای شیرازی، مقدمه، صص صدو هشت و صد و نه . چاپ مرکز نشر دانشگاهی ۱۳۶۰. با توجه به مضمون نقل قول بالا توجه خواننده را به چگونگی تکفیر شیخ احمد احسائی توسط ملا برغانی و پیش از او سید مهدی که پدرش میر سید علی خود از تأیید کنندگان صاحب نام شیخ احمد احسائی بود جلب می کنیم .
- ۱۳ - دکتر رضا شعبانی . تاریخ اجتماعی ایران در عصر افشاریه . ج . اول، از انتشارات دانشگاه ملی ایران، ص ۳ .
- ۱۴ - لارنس اکهارت : انقراض سلسلهٔ صفویه و ایام استیلای افغانه در ایران. ترجمهٔ مصطفی قلی عماد. چاپ تهران ۱۳۴۳، ص ۲۶ .
- ۱۵ - ایلیا پو یویچ پتروشفسکی : اسلام در ایران، ترجمهٔ کریم کشاورز، ۱۳۶۳ چاپ هفتم ص ۳۸۸ .
- ۱۶ - لارنس اکهارت. ص ۸۲ .
- ۱۷ - علی اصغر شمیم : ایران در دوران قاجاریه . از انتشارات کتابفروشی ابن سینا، چاپ اول ۱۳۴۲، صص ۲۸۵-۲۸۶ .
- ۱۸ - مرتضی راوندی : تاریخ اجتماعی ایران. چاپ امیر کبیر ۱۳۵۷، ج . سوم، صص ۴۸۲-۴۸۳ .
- ۱۹ - جهان‌آرای غفاری - خطی، و همچنین تاریخ سیاسی و اجتماعی ایران (از مرگ تیمور تا مرگ شاه عباس) ابوالقاسم طاهری .
- ۲۰ - ابوالقاسم طاهری - همان، ص ۲۰۹ .
- ۲۱ - مرتضی راوندی : تاریخ اجتماعی ایران، ج . سوم، ص ۴۸۳ .
- ۲۲ - مجلهٔ یادگار، سال اول، ص ۵۲۰؛ برای آشنایی با خطوط کلی نظریات ما دربارهٔ دوران قاجاریه رجوع شود به «مشروطیت مسجد بی محراب» از حمید حمید. چاپ علمی تهران ۱۳۵۷ .
- ۲۳ - دکتر فریدون آدمیت: فکر آزادی و مقدمهٔ نهضت مشروطیت ایران. چاپ سخن، ص ۲۲ .
- ۲۴ - مرتضی راوندی: تاریخ اجتماعی ایران. ج . سوم، ص ۴۹۵ .
- ۲۵ - همان، ص ۴۹۵ .
- ۲۶ - همان، ص ۴۹۵ .
- ۲۷ - همان، ص ۵۰۰؛ همچنین یحیی دولت آبادی، حیات یحیی، ص ۸۷ و بعد؛ همچنین مجلهٔ یادگار، سال سوم، شماره ۹، ص ۷۲ .
- ۲۸ - حاج محمد کریم خان کرمانی . مواعظ ماه رمضان در یزد، ۱۲۷۶، نسخهٔ خطی متعلق به نگارنده .
- ۲۹ - هنری کربن . مکتب شیخی از حکمت الهی شیعی . ترجمهٔ دکتر فریدون بهمنیار. تهران ۱۳۴۶/۱۹۶۷ ص ۳۲ .
- ۳۰ - علی اصغر شمیم . ایران در دورهٔ سلطنت قاجاریه . چاپ ابن سینا، چاپ اول، بهمن ماه ۱۳۴۲، ص ۲۸۷ .
- ۳۱ - ناظم الاسلام کرمانی . تاریخ بیداری ایرانیان . باهتمام سعیدی سیرجانی، چاپ بنیاد فرهنگ ایران، بخش اول صص ۴۸-۴۹ .
- ۳۲ - همان، صص ۵۵-۵۷ .
- ۳۳ - دکتر فریدون آدمیت، امیر کبیر و ایران، از انتشارات شرکت سهامی خوارزمی، چاپ سوم . خرداد ماه ۱۳۴۸ ص ۴۳۷ . [آدمیت در موارد دیگری از کتاب خود ضمن بحث از مبانی فکری میرزا علی محمد باب دربارهٔ شیخ احمد

احسائی و معتقدات او می نویسد: «میراث فکری نقطویان که سرکوب تمصب صفویان گشتند به شیخ احمد احسائی رسید که مؤسس فرقه شیخیه است. و او خود را «باب» یا واسطه امام دوازدهم می شمرد. پس از مرگ او نامدارترین شاگردانش سید کاظم رشتی پاسدار همان اندیشه بود و خود را واسطه امام زمان و شیعیان می دانست». بدون وارد شدن در صحت و سقم این نسبتها گفتنی است که این اظهارنظر چه از لحاظ نص صریح آثار باقی مانده از شیخ احسائی و سید کاظم رشتی و چه از نظر واقعیت تاریخی مخدوش است چه بسا اگر آقای آدمیت با منابع اصلی شیخیه آشنایی می داشت قضاوت او دیگر بود.

۳۴ - برای آگاهی از آزارهایی که بر شیخیه وارد آمد و اطلاع از واقعه همدان رجوع شود به: سید کاظم رشتی. دلیل المنحیرین و آقا رضا کرمانی. عبرة لمن اعتبر.

## موج سوم در ترازو\*

### الف - پاره‌ای ملاحظات کلی

«... هنر اول باید خود آدم را بسازد. یا همین موج بازیهای عزیز. آن زمانها هم بود. سوم و چهارم و... یک دوره تسبیح موج پیدا کرده‌ایم. محصول کار را نفهمیدیم چی هست...»  
مهدی اخوان ثالث، مصاحبه با آدینه، خرداد ۱۳۶۸

در دی ماه ۱۳۶۶ فرامرز سلیمانی طی مقاله بحث‌انگیز خود در دنیای سخن نوشت: «موج سومی در شعر امروز ایران به تلاطم درآمده است». او در بیان تاریخچه و شناسنامه این سبک یا شیوه شعری که ظاهراً امروز بخش قابل ملاحظه‌ای از شاعران جوان معاصر ما را شامل می‌شود، موج اول را محصول نیما و شعر «افسانه» و کار شاگردانش می‌دانست و موج دوم را تجربه‌های تازه دوران پر جنب و جوش دهه‌های ۴۰ و ۵۰ قلمداد می‌کرد. بنابراین تعریف، «موج سوم» فرزند انقلاب و جنگ و تحولات اخیر جامعه ایران بود: «انقلاب و پس از آن جنگ نگاهی تازه به شعر و شاعر بخشید و موج سوم به راه افتاد». از دید موج سومی‌ها تحولات جامعه، نسلی تازه و روحیه‌ای نو خلق کرده بود و شاعر این نسل، عصر جدید را در شعر خود منعکس می‌کرد: «شاعرانی که فرزندان انقلاب و جنگ‌اند. دشمنی را به زانو درآورده‌اند و با دشمنی بیگانه رو یارو یند. جان و مال و زندگی‌شان را در این راه گذاشته‌اند و اینها همه در کلامشان و آوازشان پژواکی آشکار

ه «شعر نو» فارسی که با نیمایوشیج در صحنه ادب فارسی ظاهر گردید، اینک در دوران انقلاب اسلامی در ایران در چه مسیری حرکت می‌کند؟ این مقاله که در دو بخش از نظر خوانندگان ایران‌شناسی می‌گذرد، به بخشی از این پرسش پاسخ می‌دهد.

ایران‌شناسی

یافته است». منتقدین «موج سوم» معتقدند که مبدأ تاریخی و نقطه آغاز زمانی بعنوان «انگیزه و علت مادی حرکت» این شیوه جدید روشن و دقیق نیست. به بیان دیگر موج سومی ها، موج اول و دوم را در بستر تحولات شعری و تجربیات ادبی شاعران قرن اخیر (اول نیمی و بعد تجربیات شاعران دو دهه ۴۰ و ۵۰) و نقطه شروع خود را با ملاکی تاریخی و اجتماعی (جنگ و انقلاب) تعریف می کنند. فی المثل علی باباچاهی می نویسد: «اگر موج دوم در دهه چهل و پنجاه به راه می افتد به اعتبار کدام مبدأ تاریخی است؟ اصلاحات ارضی؟» به عبارت دیگر از آن جا که «در برخورد با این سه موج، گاه تحول شعری و گاهی تحولات اجتماعی مبنای کار قرار می گیرد» این امر بحث موج سوم را مغشوش و از هم گسیخته می سازد. توضیحات مدافعین «موج سوم» در این مورد از آنچه که در بالا ذکر شد فراتر نمی رود. سلیمانی در مصاحبه ای با فصل گرگان تکرار می کند که شعر موج سوم «شعر انقلاب است که از سال ۱۳۵۷ پا گرفته» و منحصر به دهه ۶۰ نیست. موج دوم را این بار در محدوده زمانی مشخصی یعنی از چند سالی قبل از دهه ۴۰ تا چند سالی به پایان دهه پنجاه در یک دوره بیست و پنج ساله «سمبولیسم» می خواند و آن گاه دو چهره برای شعر معاصر ترسیم می کند: «یکی شعری با لحن تند و صریح و آشکار و عصبی اجتماعی و سیاسی، و دیگری شعری که به لحظه های ناب با کلامی مجرد می پرداخت و تجربه های روزانه را کوشش داشت به شکل تجربه ای مانا درآورد.» بدین ترتیب او موج سوم را این بار در بستر تحولات شعری و ادامه تجربیات «موج نو»، «شعر حجم» و «موج ناب» قرار می دهد بدون این که حرف خود را درباره «منشأ وجودی» موج سوم و «دو رو یداد تاریخی و اجتماعی ده سال اخیر - یعنی انقلاب و جنگ» پس بگیرد.

من در این جا به بهانه پیش درآمد بحث و آشنایی خوانندگان، بطور مختصر این مباحثه موج سومی ها را با منتقدینشان محک خواهیم زد و آن گاه به نقد و بررسی خصوصیات شعر «موج سوم» خواهیم پرداخت.

نشان دادن ابهام و عدم انسجام اظهارات مدافعین موج سوم در نگاه اول آسان بنظر می رسد. حتی اگر از ناهمگونی تعاریف این سه موج هم بگذریم اصل و خود تعریف هم از این مقاله تا آن مصاحبه دستخوش تغییرات اساسی می شود. مثلاً در مقاله «موج سوم در شعر معاصر ایران»، سلیمانی شعر پس از سالهای ۳۲ را با «لحنی اجتماعی تر» می یابد که به «رمز و راز و سمبول» پناه می برد تا «از این راه با مخاطب ارتباط یابد.» و آن گاه می نویسد: «در دهه ۴۰ و ۵۰ شور شعر تمامی شعر امروز را فرا» می گیرد و «موج دوم

شعر امروز آشوبی تازه به‌پا) می‌کند. به عبارت دیگر موج دوم محصول تجربه‌های دهه‌های ۴۰ و ۵۰، موج نو، شعر حجم و موج ناب، خواننده می‌شود. اما مدتی بعد و در مصاحبه با فصل گرگان شعر سالهای «اختناق دهه ۳۰» و تجربه‌های دوده‌ ۴۰ و ۵۰ همه را شعری می‌خواند که «با همان رقم بیست و پنج سال آشنا، به سمبولیسم پناه برد که این را می‌توان موج دوم شعر معاصر خواند.» و آن‌گاه برای تعریف موج سوم از شعر حجم و موج ناب می‌آغازد. بطور خلاصه او نه از موج دوم و نه از موج سوم تعریف دقیق و همگون و ثابتی بدست نمی‌دهد. شعر دهه‌های ۳۰ یا ۴۰ یا ۵۰ را سمبولیک خواندن نیز بر مشکلات می‌افزاید. جای تردید است که این «نمادگرایی» شاعران ما مساوی «سمبولیسم» اروپایی باشد.

از سوی دیگر هم کوشش موج سومی‌ها برای پیدا کردن نقاط عطف تاریخی یا تحولات شعری و هم خرده‌گیری منتقدین آنها هر دو از نوعی گرایش به جبریک نظم تاریخی - فلسفی ناشی می‌شود. منتقد انتظار دارد که موج سومی بعنوان شاعر یک جریان و شیوه تازه شعری برای خود شناسنامه مشخصی در چهارچوب تغییرات تاریخی و اجتماعی و یا تحولات شعری پیدا کند و شاعر موج سومی در تلاش برای ساختن چنین هویت فلسفی یا تاریخی گذشته‌اش را می‌کاود و بر پایه یک پدیده‌شناسی سطحی و مغشوش و نامنظم به منطق چند پاره‌ای برای حل معما متوسل می‌شود.

این درست است که روش و بینش هنری تازه در خلأ شکل نمی‌گیرد و متأثر از شرایط اجتماعی و حوادث تاریخی و سیاسی است، ولی هنرمند لزوماً در داخل تاریخ نیز قرار ندارد. یعنی نیروهای خلاقه او همیشه تابع دگرگونیهای تاریخی و اجتماعی نیستند. لوکاج با تکیه بر همین نکته است که می‌گوید داستایوسکی به زمان و تاریخ خویش تعلق ندارد بلکه متعلق به «دنیای جدید» است و یا مطابق بیان اغراق آمیز لوکاج، داستایوسکی نوول نمی‌نویسد زیرا که نوول اگر با شرایط موجود سر و کار دارد، نوشته او نه رد و نه در تأیید رمانتیسم اروپای قرن نوزده است، او صرفاً به دنیای تازه‌ای، به شرایط نوینی متعلق است که تنها در بینش و خلاقیت او واقعیت یافته‌اند. و یا کوندرا درباره کافکا می‌گوید: «دنیای کافکا به هیچ واقعیت شناخته شده‌ای شبیه نیست. دنیای کافکایی «امکان نهائی و واقعیت نیافته» دنیای بشری است.» سبکهای تازه ادبی گاه از تاریخ و حوادث تاریخی پیش هستند و گاه آن‌چنان که در مورد اروپای شرقی در دهه ما رخ داد از وقوع طوفان خبر می‌دهند. مکتب ادبی «پراگ» بسیار پیش از «بهار نوین پراگ» عالمگیر می‌شود. در واقع شاید بتوان گفت که تحولات هنری اغلب در



حوزه‌هایی مستقل از حوزه تحولات اقتصادی و سیاسی رخ می‌دهند و لو این که این حوزه‌ها بر یکدیگر تأثیرات غیر قابل انکار و متقابلی بگذارند. اعتقاد به تعیین کننده بودن جبری یکی از این حوزه‌ها از جزمیت اندیشه بر می‌خیزد. از این رو بحث مبدأ تاریخی و اجتماعی موج سوم به اعتقاد من اگر هم به توافقی در بین اهل نظر بینجامد، بحثی بلااستفاده و بیفایده است. بنابراین روش پدیده‌شناسی این مقاله بر مبنای پرداختن به خود پدیده (بجای بازگشت به مبدأ و منشأ آن) خواهد بود و از آغاز «موج سوم» را بعنوان یک پدیده تازه شعری می‌پذیرد و بجای بحث شناسنامه‌ای سعی خواهد کرد با نشان دادن تأثیرات افکار و مکاتب شعری داخلی و خارجی و حوادث تاریخی و اجتماعی، تصویر دقیقتری از آن بدست داده، به نقد و بررسی خصوصیات شعر موج سوم می‌ها پردازد.

## ب - تأثیر زبان شعری قبل از انقلاب

۱. تأثیر منوچهر آتشی: خشونت حماسی جنوب

آتشی در اواخر دهه ۳۰ و با «آهنگ دیگر» در شعر معاصر به تجربه‌ای تازه دست می‌زند. او با کشف و شهود در طبیعت جنوبی و وحشی به نوعی خشونت غریزی در شعر دست می‌یابد. اما آنچه خشونت شعر آتشی را از عنصر خشونت آشفته و غیر منسجم برخی از شاعران قبل و بعد از خودش (مثلاً از رحمانی یا منشی زاده) متمایز می‌کند بجز حضور «جنوب» لحن حماسی آن است. در تعریف حماسه می‌گویند که «اثری است با شکوه که از برخورد و معارضه دو حقیقت یا واقعیت با شکوه و پیروزی یکی بر دیگری حاصل شده باشد.» و کویر که بخشی از آن بیابان قفر و بخشی نیمه خشک است، با کم آبی و ریگهای سوخته اش عطش یک واقعیت با شکوه و مرگبار است که سرسخت در برابر انسان با همه شور و شوق و مبارزه اش برای زندگی (حقیقت یا واقعیت با شکوه دوم) عرض اندام می‌کند.

شعر آتشی در دهه‌های ۳۰ و ۴۰ و ۵۰ شعر کویر است و عناصر طبیعی این کویر حماسه و خشونت را با هم می‌آمیزند:

«از انحنای دور کویر

دو گرد باد عربده جو سینه می‌کشند»

و یا

«هر باد می‌درد ز تنش پاره‌ای چو گرگ»

گذشته از آن عشق و امید و آرزو هم نیز خود را به این طبیعت جنوبی غرق می‌کند و

احساس تنها در مثلث خشونت - حماسه - جنوب چهره نشان می دهد:

«امروز

قوچهای وحشی دستانم

در مرتع تنت نچریدند»

و یا

«اسب سفید وحشی!

بگذار در طویله پندار سرد خویش

سر با بخور گند هوسها بیاگم.»

محمد مهدی مصلحی در مقاله «نوآوری در شعر معاصر ایران» پس از نام بردن از نیما و اخوان و شاملو، چهره‌هایی که به بیان او «بعنوان کلاس سنتی در شعر معاصر ایران جا افتاده» اند، از آتشی و رویائی نام می برد و این که «آتشی از نظر واژگان و محتوای جنوبی و رویائی از نظر استحکام زبانی بیشترین تأثیر را بر زبان و محتوای شعر معاصر بجای می گذارند که تجربیاتشان هنوز ادامه دارد». در شعر خود مصلحی نیز این خشونت طبیعی آمیخته با لحن حماسی گاه چهره نشان می دهد. آن جا که در خطابه حماسی آریو در واپسین لحظات زندگی طبیعت و عناصر آن گویی از کلاس تشریح بی‌رحمسی باز می گردند:

... بتاب!

در این نسیم

تا انتهای صدایم

این نسیم

که در مسیر استخوانی بنفشه‌ها

می وزد

.....

.....

گر گرفته احشایم

زهی کشیده‌دار

از عصبهایم

کمان ایرانی!

هنوز می آیم

هنوز ...

در «منقارهای هفتگانه»، غلامحسین پرتابیان، انسان در طبیعت (پرنده) حلول می‌کند و احساساتش در بستر غریزه‌های ابتدایی حیوانی خشونت و حماسه را به جنوب پیوند می‌دهد:

«بند چهارم در منقار قهوه‌ای»:	«بند ششم در منقار خاکستری»:
قدم بردارم؟	بعد از این که
نه!	جهانت سوخت
پرنده هنوز پیش پایم افتاده است	جانت می‌نشیند
هیچ چیز	و پیراهن چاک چاکش را
جز شانه‌نارنج بنان ترشروی	بر سنگفرش گلوی
رنج ملتعب پنجه‌هایت را	می‌چلانم
درنیافته است	این است
ای پنج حلقه نشسته به حلقه عشق	که می‌آیی
در من	و قطره
تا گلویم نیچجانی	قطره
قدم بر نخواهم داشت	قطره
	آواز می‌خوانی

(از شعر به دقیقه اکنون)

اما عناصر شعری آتشی گاه در شعر شاعران جوان و «شهری» موج سومی دقت و تشخیص توصیفها و تصویرپردازیهای او را ندارند و از فضای روستایی-بومی کویرفاصله می‌گیرند. این امر هنگام مقایسه تم‌های مشترک و مشابه بروشنی بچشم می‌خورد:

بر طبل واژگون عزا می‌کوبند	اینک
و شیون مداومی از خاک	در قتلگاه شقایق
در نیمروز تعزیه	جیغ مضطرب گنجشک
بر آسمان سوخته تبخیر می‌شود	ملال تعزیه را
(آتشی)	در لحظه‌های ترجیم دشت پخش می‌کند

(هوشنگ رثوف)

بر خشونت عناصر طبیعی شعر شاعران موج سوم گاه روحیه‌ای عصبی و شتابزده حکمفرما می‌شود که بخصوص در کارهای تازه آتشی غایب است:

در آب ماه شکسته است  
می نوشم آن تکه ها را  
چون تیغه تیز الماس

(تقی خاوری)

و برانه های صدف خاموشند  
تا هیچ شوم بر تاول شکفته دریا  
اینک که ماه  
در پیچ خلسته خنجر  
با جان من تمام می شود

(محمد علی فرشته حکمت)

در حالی که در کارهای تازه آتشی این خشونت طبیعی چهره ابدی و تلخی می یابد:

«و در اعماق کبود آب

ماه را می بینم

که برای ماهیها

استخوانپاره می اندازد»

در شعرهای تازه آتشی، تا آن جا که من دیده ام، عناصر جنوب و خشونت تعدیل شده اند. فضای جنوبی شعر از تصویرها و بومی بودن آنها می آید و نه از بکار بردن کلمات بومی (و مثلاً بوشهری). انتظار واقعه خشونت آمیز جایگزین حادثه می شود و بر زمینه آن نفس حماسی، تم های ابدی - ازلی را بهتر گسترش می دهد:

در خانه شماره ۵۸

مردی برای مردن آماده است

و روبرویش از دریچه نارنج و نخل

زنهای رازناکی را می پاید

که از خرید برمی گردند

که در میان پستانهایشان خنجرهای زهرآگین دارند.»

(«آواز مردی که برای مردن آماده است»، از شعر به دقیقه اکنون)

از سوی دیگر حالا آتشی با طبیعت و حماسه و بدون حضور ملموس عناصر خشونت و جنوب تصاویر زیبایی می سازد که بسرعت از مرزهای بومی در می گذرند و «جهانی» می شوند. در «ترانه ساحلی» زیر ولو آن که شاعر آن را در جنوب ایران سروده باشد

روحیه غمگین، ناامید و در عین حال آمیخته با آرامشی است که با قلب همه ساحل نشینان می تواند رابطه برقرار کند:

باران کنار دریا      بوتیمار است ...  
 انسان کنار دریا      شکل الهه ای است  
 - که روی تخته سنگ سیاهی      دو زانو نشسته -  
 و آبهای جهان را می پاید  
 بی آن که انتظار آمدن هیچ کس  
 گیسوی خیس و براقش را  
 به اهتزاز در بیاورد.

## ۲. تأثیر احمد رضا احمدی: «آشفته‌گی و شتاب»

سورثالیسمی که در شعر احمد رضا احمدی موج می زند از یک گنجی و آشفته‌گی گاه تعمدی برخوردار است. او سعی می کند تا در ورای یک «ضد فرم»، یک شکل ذهنی و برونی آشفته و چند پاره دنیای احساسی تازه ای خلق کند. در نقد شعر او براهنی نوشته بود: «شعر احمدی مثل آوازی است که بچه ای وحشت زده در کوچه ای تاریک سر داده است. کلمات آواز او گاهی مفاهیمی شاد دارند ولی از لحن آوازی می توان فهمید که بچه ای وحشت زده آن را می خواند» (طلا در مس، ص ۶۱۸) بچه ای با احساسی دوگانه که حرفهایش را جویده و شتابان می زند. این «اسکیزوفرنی» (Schizophrenia) حاکم بر شعر احمد رضا احمدی هرگز با تعمق نقد و بررسی نشده است. امروز بیش از بیست سال از شروع تجربه های او، در بُعدی جهانی، منتقدین هنر بعد از دوران مدرن (معماری، نول نویسی، نقاشی، موسیقی و نه فقط شعر) را با خصوصیتی بنام اسکیزوفرنی هنری متمایز می کنند. عنصر «اسکیزوفرنی» آن گونه که امروز اغلب منتقدین هنری غرب در نظر دارند بر اساس مطالعات لاکان (Lacan) بنا شده است. برخلاف علم پزشکی امروز که بیماری اسکیزوفرنی را بیماری «اختلال فکر» می داند لاکان آن را بیماری زبان و «اختلال زبان» می شناسد که بخشی از تجربه کسب توانایی ارتباط انسانهاست. عامل مهمی که به نظری در سیستم فکری فرویدی در تحلیل تکامل و توسعه روانی انسانها فراموش شده است. لاکان به نوبه خود تحلیل زبان شناسانه ای از «تضاد اودیپوس» بدست می دهد. تضادی که به اعتقاد او نه در رقابت جنسی فرد با پدرش برای بدست آوردن توجه و عشق مادر، بلکه در مقابله حیطة اقتدار پدر در حوزه

عملکرد زبانی است. بنابراین عقیده اسکیزوفرنی حاصل عدم توفیق نوزاد در حوزه زبان و توانایی ارتباط بدست آوردن است. (به پیشنهاد می‌گویم که شاید بی دلیل نیست که در شعر احمدرضا نیز معمولاً مادر مرکزیت دارد حتی پس از مرگش حاضر و زنده است در حالی که پدر همیشه با خاطره‌هایی یاد می‌شود که گویی در پس قرن‌ها مدفون است. از «مادرم چتر پدرم را در باران فروخت» تا «مادرم دل آشفته / از بام به دیوار تکیه داده بود / مادرم می‌گریست / خزان بود» همیشه مادر با شدت و حدت عاطفی بیشتری حضوری مستقیم دارد.) بر این زمینه، لاکان از مدل الگوگرایان در تعریف زبان آغاز می‌کند. یعنی تعریف کلمه بعنوان واحد زبان بصورت «نشانه» و علامتی که بر پایه ارتباط متقابل بین «دال»، یک وجود مادی صرف و صدای کلمه و «مدلول» یعنی معنایی که آن کلمه به ذهن متبادر می‌کند. (بنقل از مقدمه ابوالحسن نجفی - مصطفی رحیمی بر: ادبیات چیست) می‌توان «دال» و «مدلول» را همان معنای عام لفظ و معنی دانست:

$$\text{کلمه} = \frac{\text{لفظ}}{\text{معنی}} \quad \downarrow \text{دالات}$$

$$\text{نشانه} = \frac{\text{دال}}{\text{مدلول}} \quad \downarrow \text{دالات}$$

(مقدمه ادبیات چیست، ص ۳۰ و ۳۱)

اما مدلول (یا معنی) با شیء خارجی (عین خارجی) یکی نیست بلکه بر آن دلالت می‌کند. عین خارجی چون حقیقتی خارج از زبان است که الگوگرایان اغلب «حقیقتش» را زیر سؤال می‌کنند. کلمه «سبز» را که با صداهای س-ب-ز می‌شنویم بر معنی رنگی دلالت می‌کند (دلالت دال بر مدلول). از سوی دیگر در طبیعت و حقیقت بیرون از زبان رنگی وجود دارد که به قرارداد «سبز» می‌خوانیم (دلالت مدلول بر حقیقت خارجی).

از سوی دیگر الگوگرایان، زبان را بیش از وسیله‌ای برای نامگذاری اشیاء می‌دانند و معتقدند زبان از رابطه یک به یک بین دال و مدلول و مدلول بر شیء خارجی فراتر می‌رود. در جمله از مجموعه کلمات و رابطه بین کلمات معنی جامعتری بر می‌خیزد که وسیعتر از معنی یک یک کلمات جمله و یا جمع جبری آنهاست. (اصلی که بنام تأثیر-معنا Meaning-effect معروف شده و هم با نقد شعر احمدی و هم شعر موج‌سومی‌ها چنان که نشان خواهم داد رابطه ناگسستگی و مهمی پیدا می‌کند.) بر چنین مقدمه‌ای است که لاکان تفکر در زمان و احساس مشخص و ثابت و نیرومندی از گذشته و حال داشتن را محصول زمان می‌داند. حافظه برای او نوعی مانایی و هویتی شخصی در طول ماهها و سالهاست که به احساسی تجربی یا آگزستانسیالیستی در ما

دامن می زند مثلاً از آن می آموزیم یا احساس غربت و نوستالژیای گذشته را داریم. به زعم او اینهمه از آن روست که زبان گذشته و آینده دارد و جملات در طول زمان حرکت می کنند و با این حرکت خود برای ما و در درون ما حوزه های مشخصی را می آفرینند. اما برای «اسکیزوفرنی» زبان در هم می ریزد. برای او تداوم زمانی وجود ندارد. او دائم در حال زندگی می کند. حالی که با گذشته او رابطه ضعیفی دارد و آینده ای در مقابلش چهره نمایی نمی کند. حتی وقتی بیان روایی و نوستالژیک مطرح است شاعر اسکیزوفرنی تجربه های منزوی، منفرد و پراکنده را بدون تداوم زمانی بسرعت از گذشته به حال می آورد:

«دست تو چقدر

چقدر تأخیر دارد

وقتی که چای گرم می شود

و تو

چای سرد را تعارف می کنی

●

دو سه ماه دیگر این اطلسی

که تو کاشته ای

گل می دهد

●

من به ساعت نگاه می کنم

تو می میری

شمع روشن را به اتاق آوردند.»

(احمدرضا احمدی - «مرثیه یک برای مادرم»)

«دال»ها موقعیت زمانی خود و تداوم زمانی را از دست می دهند و با پیوستن به هم و از ارتباط بین یکدیگر تصویر قابل درکی را به ذهن القاء نمی کنند. بیمار اسکیزوفرنی چون اشخاص عادی «هویت شخصی» را تجربه نمی کند. زیرا که بقول لاکان این هویت به احساس تداوم «من» در طول زمان وابسته است. اما او احساس نیرومندتری از حال دارد. برای ما «حال» بخشی از مجموعه زمانی بزرگتری است و برای احساس و تجربه اش باید دیدگاهمان را متمرکز کنیم. به عبارت دیگر ما حال جهان خارج را در تمامیتش و بدون گذراندن از یک «صافی ذهن» دریافت نمی کنیم. بیمار اسکیزوفرنی

بدون این هویت شخصی، بدون صافی جهان را یکباره و بتمامی دریافت می‌کند («حال») نیرومند و فوق‌العاده دقیق و مادی با شدت و حدت و با ابعادی اسرارآمیز و سرشار از انرژی‌های رؤیایی و سراب‌گونه جلوه می‌کند. دنیای او «غیرواقعی» می‌شود:

«روی روزنامه دیشب صدای حروف با هم می‌دویند

پرنده

درختان

شب

عشق غمناک زن

زرد، سرخ، سیاه، بنفش، رنگهای پرنده تصویرها بودند

پرنده خنده می‌کرد...»

بربستر این اسکیزوفرنی احساسی و جریان سیال ذهنی و عاطفی آزادی که خلق می‌کند نوعی شتاب و سرعت در بیان تصاویر شکل می‌گیرد. بریده بودن تصاویر و کوتاه و جویده جویده حرف زدن شاعر همه محصول این تجربه زبانی هستند:

«نه برای آنها

نه برای من

فرصت بازگشت نبود

که در روشنایی برای بازی با واژه‌ها احوالپرسی کنیم»

(احمدرضا احمدی، «اگر نیایی ترانه سنگریزه را تکرار خواهم کرد»)

با درهم ریختن رابطه لفظ بر معنی و تجرد کامل دالّ از مدلول و مادی‌تر و عینی‌تر شدن آن، کلمه بجامانده در موقعیت تازه‌ای (بقول سارتر) قرار می‌گیرد. اسکیزوفرنی از نشانه‌ها با معیارهای متفاوتی استفاده می‌کند زیرا که آنها موارد استفاده سابق خود را از دست داده‌اند. فی‌المثل صدای کلمات و ارزش آوایی آنها نوع دلالتشان را بر مدلول یا عین خارجی تحت الشعاع قرار می‌دهد. برای مثال کودکی را در نظر بگیرید که آن قدر کلمه‌ای را تکرار می‌کند تا کلمه معنی خود را از دست می‌دهد و تبدیل به آوایی عجیب و نامفهوم می‌شود. دالّ مدلولش را از دست داده و بسرعت تبدیل به ایماژ می‌شود. کلمه دیوار در ذهن شاعر آن‌گونه دگرگون می‌شود که حالا تنها مورد استفاده‌اش جایی برای آویختن ساعت است تا بگوید «دیوار را باید به ساعت آویخت» و یا چون شاعر موج سومی (اصلاحی) با «بنفشی گرم و عمیق دست» بدهد. اما این استفاده آشفته و پی در پی از کلمات در شعر شاعر اسکیزوفرنی - زبان اگر چه بظاهر نامنظم است اما در پس



کلیت خویش احساسی جهان شمول را به ذهن تداعی می کند. احمد رضا با آن که همیشه در بوجود آوردن این تصویر بزرگتر موفق نیست و حتی بنظر می آید که این تصویر بزرگتر را ناآگاهانه و بحکم حادثه و تصادف آفریده، در پس این اسکیزوفرنی احساسی و زبانی به ساختارهایی ماندنی دست می یابد:

«گلکهای اطلسی گل می دهد

و او هنوز جوان است

تکه ای از آسمان کرمان

خرایش داشت

مادرم ستاره ها را

برای جراحی آسمان، به بام می خواند

رختها،

آواز اصفهان

گرامافون در بام

در یک دستمال گلدار

در دستان مادرم گم می شد.»

(از «مرثیه دو برای مادرم»)

در پس هر بیت سکوت و فضای خالی فاصله ای ست که شما را از پیوستن بلافاصله به بیت بعد باز می دارد. این عدم پیوستگی را که بخشی از منطق نامرئی هنر اسکیزوفرنی، هنر دوران بعد از مدرن گرایی ست منتقدین ایران پیش از این با تأمل کافی بررسی نکرده اند.

«شهری فریاد می زند:

آری. کبوتری تنها

به کنار برج کهنه می رسد

می گوید:

نه

در فصل قتل بودیم

داماد پیر شد

من گیاه ندارم

تا از تو با او

## گفتگو کنم

شاخه‌های ابریشم را از چهره‌ات برمی‌دارم  
آیا اصفهان هنوز بوی کاشی دارد؟»

براهنی تحت عنوان «مناجات یک جنین» نوشته بود: «این جنین حرفهایی می‌زند ولی بریده می‌گوید، ناقص می‌گوید، تکه تکه حرف می‌زند و نمی‌تواند بطور کامل رابطه برقرار کند» و یا «احمدی می‌کوشد بر این دنیای دیوانه مبتلا به اسکیزوفرنی نوعی منطق و شعور حاکم کند، می‌خواهد از این بوران و توفان حرکت ببهدف واژه‌ها، تصویرها و اشیاء از هم گسیخته، راهی بطرف نوعی نظم پیدا کند.» اما در واقع منطق غائی در همان «بوران و توفان حرکت» و حرکت از هم گسیخته نهفته است. شعر «شاعرِ زبان» اگر به نثرنویسی مدیون باشد بعد از گرتروود شتاین (بقول فردریک جیمسون) به فلوبر مدیون است. شاید ذکر انتقاد سارتر از فلوبر این جا خالی از لطف نباشد. سارتر در ادبیات چیست می‌گوید: «فلوبر می‌نویسد تا از دست مردمان و اشیاء رهایی یابد. جمله‌های او شیء مدرک را احاطه می‌کند، می‌ریاید، متوقف می‌دارد و کمرش را می‌شکند، سپس آن را در میان خود می‌فشارد، خود بصورت سنگ درمی‌آید و آن را هم با خود سنگ می‌سازد. عبارتهای او کور و کراست. بی‌خون و بی‌رگ است. هیچ نفسی از حیات در آنها نیست. سکوتی ژرف هر عبارت را از عبارت بعد جدا می‌سازد. هر عبارت علی‌الدوام در فضایی تهی سقوط می‌کند و شکار خود را در این سقوط نامتناهی بدنبال خود می‌کشانند» (سارتر، ترجمه نجفی - رحیمی). در نقد خصمانه سارتر البته فلوبر آکنده از مرگ و کشتن واقعیت است و سارتر برای نوشته او فضای تیره و بیرحمانه‌ای ترسیم می‌کند. اما شعر «شاعر زبان» و بخصوص شعر احمدرضا از این چنین تصویری فاصله دارد. اگرچه او هم واقعیت را در آن فضاها تهی فاصله می‌کشد تا دنیای «غیرواقعی» و اسکیزوفرنی خود را خلق کند اما این دنیای سرشار از طراوت و شادابی و گاه کودکانه و ساده، از خودکشی سکوت مرگبار فلوبر فاصله می‌گیرد. جیمسون برای درک این منطق شعری از «پرلمن» بنام «چین» را مثال می‌زند که مجموعه‌ای از جملات گسیخته و در ظاهر بی‌ارتباط است:

«... حتی کلماتی که در هوا شناورند سایه‌های آبی می‌سازند

اگر خوشمزه باشد می‌خوریمش

برگها می‌ریزند - اشاره کن

چیزهای لازم را بردار

حدس بزن چه شده؟

چه؟

یاد گرفته ام چه طور حرف بزنم ...»

او این شعرها را با هنر فتو-رنالیسم مقایسه می کند و می گوید که در آغاز همه تصور کردند این هنر بازگشتی به «نمایندگی دقیق» اشیاء است و آن را عکس العملی در مقابل «ضد نمایندگی» هنر اکسپرسیونیست انتزاعی (abstract) و مجردگرایی آن بشمار آوردند اما بزودی همه دریافتند که این نقاشیها هم تصویر دقیق واقعیت خارج نبودند بلکه تنها عکسی از دنیای خارج، «هنری درباره هنر، ایمازی از ایمازهای دیگر و رنالیسمی دروغین بودند.» در شعر چین تصویر ارائه شده کشور چین نیست، پرلن در یک فروشگاه کوچک کتابی از عکسهای مختلف از کشور چین و مردمانش می یابد عکسهایی که مناظر و شخصیتهای درونش صامت و بیجان چون اشیاء (دالتهای مادی؟) پیرامون او ایستاده اند. «ابیات او عکسهایی هستند که او از تصاویر کتاب می گیرد. عین خارجی آنها خود ایمازهای دیگر، متنی دیگر است. یکپارچگی قالب یا شکل ذهنی شعر او را نه در متن شعر بلکه باید در خارج از آن در یکپارچگی کتاب غایبی یافت که خود را بدان پیوند می زند.» (جیمسون، کتاب ضد زیبایی، «بعد از مدرن گرایی و جامعه مصرفی»)

موج سوم می گویند برای شعر گفتن فرصت کم است: «فرصت نه بدان میزان است که از بالا بر این پهنه بیکران بنگری و به تأملی دراز بنشینی که موج می آید و از سرت می گذرد و فریادت به خاموشی می گراید.» و یا در جای دیگری می نویسند: «شاعر معاصر نو و تازه و پر طراوت است. تازگی، تحول، حرکت و شتاب موج وار از مشخصات دوران معاصر است» و یا این که «شاعر امروز سراپا عریان به دیدار جهان می شتابد و کشف هستی را با ابهام و ایهام خیال و کلام بر عهده دارد. شتاب زمان او را نیز به شتاب وا می دارد.» این «موج شتابنده لحظه های زندگی امروز» بشدت از کلام احمد رضا متأثر است گو این که گاه با ایجاز بیشتری چهره نشان می دهد:

«آشفته از خیال یک لانه

خونی پر از ستاره و نرگس

آکنده از

تصویر برج»

(از «لانه ها»، هرمز علی پور)

برای شاعران موج سوم هم انگار «فرصت بازگشت نیست که در روشنایی برای بازی با واژه‌ها احوالپرسی کنند» این آشفتگی و شتاب به رغم آن که تمامی ابعاد شعر اسکیزوفرنی را در خود ندارد از بعضی خصوصیات که در بالا برشمرده‌ایم بی‌بهره نیست. مثلاً هنگامی که «آوا» و ارزشهای آوایی «دلالت» و استفاده طبیعی نشانه‌ها را تحت سلطه خود می‌گیرد:

«در راه که می‌آمدم

به بنفشه‌های بی اعتبار بهار

سلام کردم

با بنفشی گرم و عمیق

دست دادم...»

(محمد رضا اصلانی)

و یا هنگامی که تصویرهای شتابان و بریده تجربه اسکیزوفرنیک زمان و هویت شخصی را رقم می‌زنند:

«سلام!

بامداد ازل

نخستین تن

اولین آغاز

جوانب من

یکسره خالی ست

صبحانه با منی

تا به شام آخر

من

شکل هیچ چهره‌ای نیستم.»

(فیروزه میزانی)

و یا زمانی که بیان سورئالیستی شاعر موج سوم با طرح «دنیای غیر واقعی» در برشهای کوتاه و هذیانی تصویر و احساس جهان شمولتر را در ورای خود نقاشی می‌کند:

«اینک سرسام بر چه‌چهره نور

در اقلیم آینه‌های بیضی شکل

جنین روز در زهدان ساعت زوزه می‌کشد» (کامیار شاپور)

شاید شاعر موج سومی باقتضای زمانه یا جهانی که پیرامون خود می بیند یا می سازد به این شتاب و آشفتگی و عدم تداوم در زبان و زمان نیازمند است و یا شاید بقول لوکاچ از «طبیعت پاره پاره ساختار جهان» و بی نظمی روزگارش آگاه است و «آن را به دنیای فرم‌ها» منتقل می کند تا ساختمان شعر او آینه واقعبینی شود که او می بیند. هر چه که هست در انعکاس شعر او، در کوتاهی و سرعت پرداختش تصویر شعر احمدرضا احمدی سایه می افکند:

«آتش بزَن

ذهن گذشته را:

دیدارها

خاکستری ست!»

(کاوه بهمن)

## ج - تأثیر دیگران ۱ - تأثیر هایکو

«... این شعرکها قدیم هم بودند. اقتباس از «هایکو»ی ژاپنی غافل از اصالت آن. فرنگی ها هایکورا برده اند و در آن تصرفاتی کرده اند حالا اینها از فرنگی ها گرفته اند. اگر این گرفتنها و برداشتها درست و خردمندانه و همراه با یک شعور شعری می بود چرا در این ده دوازده ساله یک محصول دلنشین نداریم.»

(مهدی اخوان ثالث، مصاحبه با آدینه، خرداد ۶۸، شماره

۳۵، صفحه ۴۴)

موج سومی ها خود به میراث هایکو معترفند. در تعریف شعر خود آن جا که می گویند موج سوم شعری است «با ساختمان شعر کوتاه در نگاهی تند و تصویری که دردمی، در خود تمام می شود.» و با آن که می توان این ساختمان شعر کوتاه را «میراث رباعی» دانست تذکر می دهند که «این گونه شعر در هایکوها و دیگر انواع شعر ژاپنی نظیر دارد» در این تأثیر تنها به یک نکته اکتفا می کنند و آن این که شعر موج سوم تحت تأثیر هایکو «شعر بکار گرفتن کمترین واژه برای بیان بیشترین، بزرگترین و مهمترین اندیشه است» منتقدین موج سومی ها نیز در این باره باندازه مدافعین آنها مبهم و کلی سخن گفته اند. بغیر از اخوان ثالث که به اتکا و اعتبار سابقه احترام برانگیز خود در این مورد احکام انگار

از آسمان نازل شده‌ای مثل «در این ده دوازده ساله یک محصول دلنشین نداریم» را صادر می‌کند، علی باباچاهی نیز در این مورد اظهار نظر کوتاهی دارد: «این که این شعرها - تند و تصویری - میراث رباعی باشد قدری تردید جایز است. رباعی در شکل سنتی آن غالباً ضرب - آهنگ محتوایی غافلگیرکننده‌ای دارد. یعنی همان حرف آخر که در مصراع پایانی بناگهان می‌ترکد (ریتم تند محتوایی) تنها شباهت کمی آن باقی می‌ماند که البته کمیت رباعی، همیشه به معنی رعایت ایجاز نیست. یعنی این کمیت رباعی را به هایکوی ژاپنی تبدیل نمی‌کند بلکه به لحاظ ایجاز، نه به دلایل محتوایی، با آن شباهت صوری زودگذری دارد. به عبارت دیگر بجای بحث از تأثیر هایکوبر شعر موج سوم، منتقد به مقایسه - لا بد مع الفارق - رباعی و هایکو اکتفا می‌کند.

تأثیر هایکوبر شعر معاصر ایران به موج سوم اختصاص ندارد و همان طور که اخوان اشاره می‌کند «شعرک‌ها و شعرک» سازان قدیم هم بوده‌اند. تصور می‌کنم منظور اخوان هم سالهای ۴۰ تا ۵۰ باشد و فی‌المثل صفحات «کارگاه شعر» مجله فردوسی که زیر نظر اسماعیل نوری علا منتشر می‌شد. در بین شعرک‌سازان این دوره عمر فاروقی و تیمور ترنج از بقیه معروف‌ترند. من بر اینها برخی از اشعار فرخ تمیمی و محمد زهری را هم می‌افزایم اما چنان‌که نشان خواهیم داد این «شعرک»‌ها با شعر موج سومی‌ها تفاوت‌های اساسی و بزرگی دارد ولو این که هر دو از هایکو متأثر شده باشند.

بد نیست این‌جا اشاره‌ای هم به خود «هایکو» و صورت کلاسیک و ژاپنی آن بکنیم. هایکوی ژاپنی کلاسیک را با حداقل چهار خصوصیت اصلی تعریف کرده‌اند: اول این که فرم و ساختار خود را از شماره معینی سیلابها (هجها) و تقطیع حروف می‌گیرد. یعنی مثلاً از هفده هجا یا حرف تجاوز نمی‌کند و این هفده حرف با فرم ۵-۷-۵ روی کاغذ می‌آیند. البته این فرم در خود ژاپن هم امروزه واریانت‌های متفاوتی پیدا کرده و هایکوی نوین ژاپنی شکل‌های متفاوت و تازه‌ای یافته است.

دوم این که هایکو اغلب به نوعی از طبیعت سخن می‌گوید. در هایکویا نشانی از فصول است و یا تصویری احساسی از وقایع طبیعی و یا در هایکوهای نوین «طبیعت انسانی» جایگزین این اشاره به طبیعت می‌شود.

سوم این که هایکوبریک واقعه خاص دلالت می‌کند. هایکوسرایان از عمومیت دادن به تصویرها اجتناب می‌ورزند. واقعه و تجربه بیان شده همیشه «خاص و استثنائی» باقی می‌ماند.

و چهارم این که هایکو همیشه در زمان حال رخ می‌دهد. دم را غنیمت می‌شمارد و

کاری به گذشته و آینده ندارد.

هایکوی انگلیسی واضح است که قاعده اول را کنار می گذارد. سیلابهای ژاپنی نه قابل ترجمه هستند و نه قابل تجربه! از همین رو این جا درباره آنها بحث نخواهیم کرد. آنها ابزار و امکاناتی هستند که وابسته به ساختمان زبان ژاپنی هستند. «شاعر انگلیسی بجای آن از عناصری مانند تأکید و تکیه (Stress) و ریتم (Rhythm) استفاده می کند.» (H.G. Henderson). از نظر فرم آنها قالبی «سه خطی» را معادل ۵-۷-۵ دانسته اند. از این نمونه های سه خطی در بین شعرکهای سابق و شعرهای موج سوم فراوان یافت می شوند. مثلاً

یک قطره از قبیله باران	در هم می شکند
با مرغ تشنه گفت	یأس سیاه سکوت مرا
سیراب باد مزرعه تنگ سینه ات	یأس سپید و صدای تو
(«عطش»، محمد زهری)	(«حضور»، منوچهر کوهن)

در مورد استفاده از «کلمات فصلی» ژاپنی و اشاره به طبیعت دو نظر متفاوت در بین هایکوگویان انگلیسی وجود دارد. وارد این بحث دامنه دار شدن از حوصله این مقاله خارج است. دو قاعده دیگر یعنی حالت استثنائی واقعه و در زمان حال رخ دادنش بوسیله اغلب هایکوسرایان انگلیسی دنبال می شود. هندرسون در جزوه کوچکش که تاکنون بیست و یک بار تجدید چاپ شده می گوید که هنوز در بین شاعران امریکایی توافقی در تعریف هایکوی انگلیسی وجود ندارد. (Ken Yasuda و نیبزر Ruby Lytle عقیده مشابهی ابراز می کنند. نگاه کنید به:

*What is the moon?*  
*Japanese Haiku sequence, by Ruby Lytle*

اما در عمل شعر هایکو در چهارچوب قواعد و تئوریهای بالا نمی ماند. شاید خصوصیات اشعار هایکو، سادگی، ظرافت و سهل و ممتنع بودن آنها را بتوان دلیل جاذبه اصلی شان دانست. برخی اصول مانند حذف و ایجاز و القاء، تکیه بسیار روی ایماء و اشاره و غیرمستقیم و به استعاره حرف زدن، نبودن فعل در تصاویر و بالاخره اصل «مقایسه درونی» (Internal Comparison) (اصل مقایسه درونی - کل تصویر واحدی کامل است اما اجزاء تشکیل دهنده آن نوعی استقلال از خود نشان می دهند و با هم مقایسه می شوند). همه و همه باعث بین المللی شدن هایکوشده اند. بر این زمینه قابل درک است که مثلاً چرا شعر شبگیر فرخ تمیمی از هایکوارهای موج سومی ها فاصله دارد:

چابک سوار در شنل زرد آفتاب  
 از مرز شب گذشت  
 و،  
 بر نرده‌های نقره‌ای صبح تکیه داد.  
 (فرخ تیمی، بهار ۱۳۵۶)

دستی ست  
 بالای دست شب  
 دست سپید صبح  
 («بالای دست»، محمد زهری)

هر دو شعر از نظر فرم و ساختمان ظاهری کوتاه و سه خطی هستند. در هر دو طبیعت از طریق اشاره به گردش شب و روز حضور دارد، هر دو در زمان حال اتفاق می‌افتند و از این رومی توان هر دو را متأثر از هایکو دانست، اما اولاً در هر دو، شاعر همه حرفهایش را زده یعنی حذف و «نا نوشته خواندنی» وجود ندارد و ثانیاً حضور افعال و جمله‌های کامل بخصوص در اولی او را هم از هایکو و هم از موج سومی‌ها متمایز می‌کند. به چند نمونه موج سومی نگاه کنید:

«پنج شعر کوتاه»

۱  
 پرندۀ رنگین  
 بر شاخسار کوه  
 آنک نسیم صبح

۳

جزیرهٔ تاریک ابر  
 پروانگان روشن باران  
 گیل است خاک!

۵

زخمۀ نارنج  
 بر عود شب  
 التهاب نسیم  
 در پرده‌های عطر

(محمد اسدیان)

«الهام»

زمستان  
 درختان بی برگ  
 پیام آوران مرگ  
 (منوچهر کوهن)

«پل نگاه»

پلی از نگاه  
 در میان  
 و سکوت

رودخانه‌ای گذران  
 (منوچهر کوهن)

گمان من آن است که موج سومی‌ها اغلب از هایکو آگاهانه‌تر از شعرک سازان استفاده می‌کنند. جوهر اصلی هایکو یعنی حذف و القاء در کلام آنان نمایانتر است. شعرک سازان همچنان به سبک دیگر شاعران معاصر تصویری سازی می‌کنند اما کلامشان فشرده و



کوتاه است. موج سومی ها اما به تأثیر از هایکو بیشتر در پی برانگیختن احساس از طریق تصویرهای نانوخته هستند، مثلاً اضطرابی که شاعر موج سومی زیر در شعر هایکووار خویش در خواننده برمی انگیزاند بدون این که وقایع هراس آور و فاجعه در حال تکوین را مستقیماً وصف کرده باشد:

در پشت بوته ها

گرگ

بیتوته کرده است

آن سوی ترزنی عاشق

در گیرودار چیدن و بویدن گلی است

(«زندگی»، پروین نگهداری)

و یا شعر زیر که دنیایی از احساس نانوخته و ناگفته را با کلمات کوتاه و ساده و بازی با هجاها در چشم خواننده می ریزد:

تنها

کولیان شب دیده اند

چگونه

از من عبور می کنی

غرق پلنگی خویش

غزال غزال!

(بهزاد خواجات)

و یا:

«بقا»

ما

در

گذار



امواج

ماندگار

(منوچهر کوهن)

سادگی و عینی بودن تصویرها هم در شعر هایکوی مدرن ژاپنی و هم هایکوی انگلیسی به نوعی «نقاشی - شعری» دامن زده است. ترسیم و نقاشی کلمات با خطوط ساده بجای

نوشتن آنها تلاشهایی تازه برای رسیدن به سهل و ممتنع مدرن است که از کلمات بی‌نیاز باشد. در این شیوه با نقاشی شیء بجای نوشتن کلمه‌ای که بر آن دلالت می‌کند می‌کوشند چهارچوب سنتی «دال» و «مدلول» را بر هم بزنند. (نگاه کنید به نقد شعر احمدرضا احمدی در همین مقاله). گاه نیز حرکت عین خارجی با حرکت فیزیکی و جهت سطرها و کلمه‌ها تصویر می‌شود. من این جا تنها به دادن نمونه‌ای در شعر شاعر موج‌سومی اکتفا می‌کنم:

«کاشک مرد دیروز با فردا می‌رود.  
مرد  را جارو می‌کند، آب را  می‌دهد،

بر آفتاب تکیه می‌زند، ، ماتم مرد را می‌شوید. مرد بال می‌زند.

ناگهان به چاه می‌افتد.  
چاه، یا

(تندره‌های خاک، مرسدهٔ لسانی)

این شعر مورد دیگری از محبوس ماندن شاعر موج‌سومی در دنیای فرمهاست. نه تنها شیوهٔ تازه شاعر را قادر به زدن حرفهایی تازه و موثرتر نمی‌کند، بلکه خود این شیوه هم هماهنگ و یکدست بکار گرفته نمی‌شود. زیرا که مثلاً منطقی «فرم» در این شعر حکم می‌کند که جمله «مرد بال می‌زند» نیز بصورت:

مرد بال می‌زند.

نوشته شود. و یا شاعر برای «تکیه بر آفتاب زدن» و یا «ماتم مرد را می‌شوید» نیز نماد و حرکت تازه‌ای بیابد. گلدان و گل این جا با شکل تصویری خویش چیزی بیش از دال و مدلول سنتی در چشم خواننده نمی‌ریزند و رابطهٔ «دلالت» تازه‌ای خلق نمی‌کنند. حرکت و جهت جملات «ناگهان به چاه می‌افتد» و «چاه، از طناب بالا می‌رود» طبعاً عمق و گودی را برای خواننده تصویر می‌کنند، اما لزوم وجود کل این تصویر در کنار مرد و گلدانها احساس نمی‌شود. (بخصوص که این چاه است که از طناب بالا می‌رود). این عدم انسجام به تجربهٔ تازه رنگ تفنن و بازی با فرم و تکنیک می‌دهد.

## باسکرویل

جوان آزادهٔ امریکایی که در راه مشروطیت ایران جان باخت \*

برای ما ایرانیان که اکنون با استفاده از نعمت آزادی در کشور امریکا زندگی می‌کنیم شایسته و بایسته است که یادی از این جوان بکنیم و حماسهٔ شهادت او را برای نسل جوان ایران بازگو نماییم و به فداکاری و جانبازی او ارج گذاریم.

هوآرد باسکرویل Howard Baskerville در دهم آوریل ۱۸۸۵ میلادی در شهر نورث پلات North Platte در ایالت نبراسکا متولد شد. در کالج این ایالت تحصیلات اولیهٔ خود را انجام داد و در سال ۱۹۰۳ به دانشگاه پرینستون رفت و در سال ۱۹۰۷ با اخذ درجهٔ B.A. فارغ التحصیل شد.

در آن زمان امریکاییان - از طریق مؤسسات مذهبی چند مدرسه و بیمارستان در ایران تأسیس کرده بودند که یکی از آنها مدرسهٔ مموریال Memorial School در تبریز بود که بعدها بنام دبیرستان پروین نامیده شد. محل این مدرسه در خیابان شهناز کوی ارمنستان واقع شده بود و نظارت بر آن بمعدهٔ فرقهٔ Presbyterian بود که شعبه‌ای است از پروتستان مسیحی.

در پائیز ۱۹۰۷ دکتر ویلسون Wilson رئیس مدرسهٔ مموریال تبریز از باسکرویل

\* این مقاله را برای قدردانی از امریکاییانی چون باسکرویل، شوستر، و دکتر جردن و همکارانش چاپ می‌کنیم. افرادی که در سالهای پیش بقصد خدمت به ایران و ایرانیان به ایران آمدند. یادشان گرامی باد.

دعوت کرد که به ایران برود و در آن مدرسه تدریس کند. وی قبول کرد، بار سفر بست، مادر عزیزش را بوسید و به تبریز رفت. ابتدا در تبریز تاریخ عمومی درس می‌داد. بعد باصرار شاگردان ارشد و معلمان، دکتر ویلسون اجازه داد که حقوق بین‌الملل هم تدریس کند.

کمی بیش از یک سال از ورود باسکرویل به تبریز گذشته بود که محمد علیشاه مستبد در دوم تیرماه ۱۲۸۷ (۲۳ ماه ژوئن ۱۹۰۸) مجلس شورای ملی ایران را که با خون دل آزادیخواهان تأسیس شده بود به توپ بست و مشروطه تازه برقرار شده را تعطیل کرد. آزادیخواهان در تمام شهرهای ایران قیام و اعتراض کردند ولی مردم غیور تبریز به اعتراض قناعت نکرده قیام مسلحانه نمودند. انجمن ایالتی انتخاب کردند و آن را پایه مشروطه خود نهادند و با دولتیان به جنگ برخاستند. محمد علیشاه آرام ننشست. سپاهی مجهز از مراغه و قراجه داغ و قزوین و همدان و نهاوند با اتفاق اردو بی قزاق مجهز به توپ و تفنگ و مسلسل به جنگ تبریزیان فرستاد. جنگ شروع شد. در داخل و خارج شهر تبریز چهار ماه کشتار ادامه یافت و خون پاک آذربایجانیان آزادیخواه خیابانهای تبریز را رنگین کرد.

شور و هیجان و فداکاری مردم تبریز در دل معلمان مدرسه مموریال هم اثر کرد و آنها را به جبهه‌های جنگ فرستاد. در یکی از جنگهای خیابانی، شریف‌زاده یکی از معلمان مدرسه مموریال و دوست نزدیک باسکرویل شهید شد. باسکرویل چون دید این مردم آزاده جان بکف نهاده با استبداد می‌جنگند، دست از هر چیز برداشت و به یاری آزادیخواهان شتافت.

باسکرویل که قبل از رفتن به ایران - در امریکا تعلیمات نظامی دیده بود و به فنون مشق نظام و امور جنگی آشنایی داشت، در تبریز دسته‌ای ترتیب داد و با عشق مفرط به شاگردان و معلمان و داوطلبان مشق نظام می‌داد. چندی نگذشت که بیش از یک صد نفر از جوانان بزرگ‌زاده و پسران دولتمندان و معلمان مدرسه در گرد او جمع شده تعلیمات نظامی می‌گرفتند. باسکرویل فوجی از این جوانان پدید آورد و نام آن را فوج نجات نهاد.

مدرسه مموریال فضای کافی برای تعلیمات نظامی نداشت و دکتر ویلسون مدیر مدرسه هم با دخالت معلمان امریکایی در جنگ موافق نبود. ناچار باسکرویل فوج نجات را به حیاط ارگ تبریز که مرکز آزادیخواهان بود می‌برد و در آنجا تمرین و تعلیمات نظام می‌داد.

کنسول امریکا در تبریز که از کار باسکرویل آگاه شده بود یک روز هنگامی که

ارگ پر از افراد فوج نجات بود و عده‌ای از آزادیخواهان من جمله ستارخان، سردار ملی و نمایندگان انجمن تبریز در محل بودند به ارگ رفت و با باسکرویل روبرو شد و گفت که عملیات او نافرمانی از قوانین امریکا است و مجازات دارد و خواستار گردید که باسکرویل فوراً به تدریس در مدرسه باز گردد. باسکرویل پاسخ داد که چون ایرانیان در راه آزادی می‌کوشند من به آنها پیوسته‌ام و از قانون امریکا باکی ندارم. او گذرنامهٔ خود را درآورد و به کنسول داد.

ستارخان و نمایندگان انجمن تبریز هرکدام از باسکرویل سپاسگزاری کرده خواهش نمودند به مدرسه باز گردد و به تدریس مشغول شود. ولی وی به این سخنان گوش نداد و از آن روز به بعد بکلی از مدرسه بُرید و به جمع جنگجویان آزادی پیوست.

داستان جنگ و شهادت باسکرویل را عده‌ای که آن روزها شاهد بوده‌اند نوشته‌اند که دقیقترین آن را علوی زاده گفته و احمد کسروی در تاریخ آذربایجان ثبت کرده است. علوی زاده که از آغاز جنگ در میان آزادیخواهان می‌جنگیده و جزو فوج نجات به جبهه رفته، داستان جنگ «شام غازان» را چنین بیان می‌کند:

«روز دوشنبه سی ام فروردین ۱۲۸۸ بار دیگر تبریز پر از شور و هیاهو بود. در این روز واپسین جنگ میان دولتیان و تبریزیان رخ می‌داد. شب دوشنبه همهٔ مجاهدان در قره آغاج و آخونی گرد آمده تا بامدادان پیش از آن که آفتاب بدمد از چند سو با «شام غازان» به جنگ پردازند در این روز مجاهدان با شور تازه‌ای بکار درآمده بر آن بودند تا دشمن را از جا نکنند از پا نشینند.

«باسکرویل فوج نجات را آراست و می‌خواست در این جنگ فوج او پیشانگ باشد و هنرنمایی کند.

«نیمه شب بود که روانهٔ قره آغاج شدیم. این محله سراسر پر از مجاهد و توپچی و جنگجو بود. ما را بسوی مسجدی راه نمودند که چند ساعتی در آن جا بیاساییم. باسکرویل دمی آرام نمی‌نشست. و درون مسجد نیز ما را به مشق و ورزش و می‌داشت. می‌گفتند سردار (ستارخان) خواهد آمد و یک ساعت پیش از دمیدن آفتاب تاخت آغاز خواهد شد. ولی سردار دیر آمد و بامداد رسیده و روشنی نیمه تابیده بود که ما راه افتادیم. در همان هنگام مجاهدان دسته دسته هریک از راهی پیش می‌رفتند. هنوز آفتاب ندمیده بود که به دشمن نزدیک شدیم.»

«کوچه باغی را گرفته پیش می‌رفتیم. این دست و آن دست ما باغها بود.

در پایان کوچه باغ کشتزار پهناوری پدید شد. در آن سوی کشتزار سنگرتوب قزاق بود که در پیرامون آن قزاقها پاسداری می نمودند. ما از دور ایشان را می دیدیم. یکی در کنار ایستاده آتش گردون می چرخانید و پیدا بود ما را نمی بیند. همین که کوچه باغ را پایان رسانیده به دهنه کشتزار نزدیک شدیم باسکرویل فرمان دو داد و خویشتن در جلو رو بسوی سنگر قزاقان دویدن گرفت. چند تنی از ما پی او را گرفتیم دیگران دو دسته شده دسته ای به باغهای این دست و دسته ای به باغهای آن دست درآمدند و پشت درختها و دیوارها سنگر گرفتند. اما باسکرویل همین که تیری انداخت و چند گامی دوید، قزاقی او را آماج گلوله اش گردانید. در آن هنگام که می افتاد فرمان درازکش داد. آن چند تن که به دوری چند گامی در پشت سرش می بودند در برابر پشته ای رسیده بودند و در برابر آن پشته دراز کشیدند. آواز باسکرویل بلند شد که: «حاجی آقا من تیر خوردم» (حاجی آقا رضازاده همان دکتر رضازاده بعدی است که مترجم باسکرویل در مدرسه بود). باسکرویل با گفتن این جمله دیگر خاموش شد...

«در این میان حاجی خان با دسته تفنگچیان خود از راه دیگری پیش رفته و دست راست دشمن را گرفتند و چون آنان به شلیک برخاستند قزاقان ناگزیر شدند به آن سو پردازند و ما در این میان فرصت یافتیم که تن خونین باسکرویل را بیرون بکشیم و خود را از آن مهلکه نجات دهیم.

«بدین سان جوان پاکدل امریکایی جان خود را باخت. یک تیری انداخت و با یک تیر هم از پا درآمد و کشته او را به شهر آوردند.»

این بود داستان جنگ «شام غازان». از ایرانیانی که در فوج نجات جنگ می کردند افراد زیر شناخته شده و نامشان در تاریخ آزادی آذربایجان ثبت شده است: حسن علی زاده، معتمدالتجار، حسن آقا حریری (بیرنگ)، محمد خان نیساری، میرزا علی خان پستخانه، میرزا احمد قزوینی (عمارلو)، حسین آقا قنادی زاده، حاج آقا (دکتر رضا زاده شفق)، علوی زاده، کربلایی علی حریری، حسین خان کرمانشاهی، میرزا محمود خان مشکوة، زین العابدین بالا زاده، کریم اسکندانی، رضا پاک نیا، ابراهیم قفقایچی. رحمت خداوند به روح پاک همگی آنان باشد.

مرگ باسکرویل بر همه سخت آمد، بر آزادیخواهان و بر دولتیان، بر ایرانیان و بر خارجیان. فردای آن روز، روز سه شنبه ۳۱ فروردین ۱۲۸۸ بدون مبالغه روز ماتم عمومی

بود. آن روز طرفین جنگ را ترک کردند. با وجود این که مدتها بود شهر در محاصره دولتیان و بدون آذوقه بود، مردم گرسنه تبریز خواستند روان جوان امریکایی را از خود خشنود نمایند. تشییع جنازه باشکوهی برپا کردند. سراسر راه از شهر تا گورستان امریکاییان و مجاهدان راه آزادی این سو و آن سوره کشیده با تفنگهای وارونه ایستادند. شاگردان باسکرویل و دسته فداییان و فوج نجات او، ارمنیان و گرجیان و امریکاییان و همه آزادیخواهان از کوچک و بزرگ با دسته های گل به دست پیرامون جنازه را گرفته روانه شده به گورستان رسیدند. در آن جا یک رشته گفتارها از طرف بزرگان گفته شد و باسکرویل به خاک ابد سپرده گردید... شهادت باسکرویل در روز دوشنبه ۳۰ فروردین ۱۲۸۸ مطابق ۱۹ آوریل ۱۹۰۹ در تاریخ ایران ثبت شد.

انجمن تبریزی خواست پولی جمع کند و به امریکا برای مادر داغیده باسکرویل بفرستد. ولی دکتر وایتمان Whiteman بزرگ امریکاییان در تبریز موافقت نکرد. فقط تفنگ آن جوان شهید را که هنگام کشته شدن در دستش بود پیدا کرد و نامش را و این که در راه آزادی کشته شده به روی آن نویسانده به یادگار برای مادرش فرستاد. دسته ای از کسانی که زیر دست او بودند با رخت و کلاه و یژه خود عکسی برداشتند و آن را نیز با یک قالیچه نفیس تبریزی که روی آن نام باسکرویل بافته شده بود به امریکا فرستادند... پنجاه سال گذشت. به همت آنان که در فوج نجات بودند و هنوز می زیستند در ۳۰ فروردین ۱۳۳۸ مجلس یادبودی برای باسکرویل در تبریز ترتیب داده شد که سفیر کبیر امریکا در تهران و مقامات فرهنگی ایران و امریکا نیز در آن شرکت کردند. در این یادبود، تالار مدرسه پروین (که قبلاً مدرسه مموریال بود) بنام «تالار باسکرویل» نامگذاری شد و عکس وی همراه عکسهای ثقة الاسلام، ستارخان، و باقرخان زیب آن گردید.

این بود داستان جوان آزادیخواه امریکایی که به ایران آمد تا درس تاریخ بدهد ولی درس جانبازی در راه آزادی داد.

## یادداشت

(۱۲)

۱۱

### ۴۸ - غواص و ماهی

چندین کتاب و مجله و مقاله رسیده بود و در جستجوی فرصتی و بیخوابی مغتنمی بودم تا به آنها پردازم و بار وظیفه را سبک کنم. اما سفر چند روزه‌ای به آلمان برای شرکت در کنگره فردوسی که بهمت بنیاد محوی در کلن تشکیل شده بود پیش آمد که گرچه کوتاه و گوارا بود مثل هر سفر دیگری بر خواندنیهای انباشته ام افزود و از فراغ خاطر کم است.

برای گریزی از وظائف عاجل کتاب غواص و ماهی اثر تازه محمود کیانوش را بدست گرفتم و چند صفحه‌ای را مرور کردم. وصف طبیعی و رسایی از یک صحنه خانوادگی، زندگی ساده معلمی را با یک زن و دو فرزند سریعاً در نظرم جلوه گر ساخت. درصدد بودم خواندن کتاب را برای فرصت بهتری بگذارم، ولی مؤلف هوشمند کتاب با استفاده از یکی از فنون رمان نویسی از همان جملات اول نهال انتظاری را در خاطر من نشانده بود: تلفن شگفت‌آوری به راوی داستان شده بود که او را در اندیشه فرو برده و همسر او را کنجکاو و پرسران ساخته بود: پدر بسیار متمول یکی از دوستان دوران دانشکده اش که حال دوازده سالی می شد که از او خبر نداشت با نگرانی از او استدعا کرده بود چند دقیقه او را ببیند و مقدمه گفته بود که سالهاست که از پسرش خبری ندارد و آخرین خبرش این بوده که پسرش از امریکا به مکزیک رفته بوده، ولی اخیراً کسی به او گفته است که پسرش را در شهر ماهانگرد در یک کتابفروشی دیده است. بنده هم در خود کنجکاو و انتظاری حس کردم تا بدانم این جوان دارا و خوش قامت و خراج و کمی غریب احوال را



که در آغاز جوانی بر حسب وصفی که راوی از او می‌کند با مردم کوچه و بازار دمساز بوده و صفای آنها را می‌پسندیده و تجمل و گزافه‌خویشان را به چیزی نمی‌شمرده چگونه سر از آمریکا درآورده و چطور به مکزیک رفته و چه سیر و تحولی او را در ماهانگرد مقیم و معتکف کرده است.

لزوم کارها را از یاد بردم و به خواندن ادامه دادم و چون پایان آوردم کنجکاو را بجا دیدم و از پاسخی که یافتم خشنود بودم.

کتاب مرا به یاد زندگی داستانی ابراهیم ادهم انداخت که بنا بر متون متأخر امیربلیخ بود و تجمل‌شاهی را به غنای درویشی فروخت و زهد پیشه کرد. نمونه مشهورتر فرو گذاشتن شوکت و رفاه شاهی و در پی نوریاطن و گسستن از علائق این جهانی افتادن زندگی بود است. در ادبیات خود ما نیز نمونه‌هایی از تحول درونی و یا دگرگونی دفعی کم نیست. اما بیشتر مربوط به مواردی است که در زندگی کسی که به کار دنیا می‌پرداخته و در پی لذت و شهرت بوده زمینه‌ای برای خلاف آن وجود داشته، تا آن که با نمو تدریجی آن انگیزه باطنی و یا بر حسب وقوع حادثه‌ای ورق برمی‌گردد و مرد دنیا روی از دنیا می‌گرداند. زندگی ناصر خسرو و غزالی و سنائی و مولوی و بسیاری از اهل زهد و عرفان نمونه‌هایی از این دگرگونیها بدست می‌دهد.

در غواص و ماهی نیز مضمون اصلی آزاد شدن از رنگ تعلق و شکستن و دور ریختن زنجیرهایی است که دست و پای روح آزادی جوی ما را در پوست گردوی قیود اجتماعی و خانوادگی می‌گذارد و بنده یک سلسله الزامات روان فرسا می‌کند.

چنین مضمونی کششی طبیعی دارد. چه کمتر کسی است که گرانی بار این قیود را بر دوش خاطر خود احساس نکرده باشد. اما آنچه قهرمان داستان در پی آن است نور عرفان یا طریق زهد و ترک دنیا و حتی دست یافتن به هدفی اجتماعی که بتواند زندگی خود را در راه آن نثار کند نیست، بلکه بار سنتهای موروثی را از گردن انداختن و به آزادی و در خور خواست و سلیقه خود زیستن است. ترکیبی که کیانوش از این رهایی از قیدهای طبع آزار و زندگی ساده و بی‌آلایش در دامن طبیعت و خانه‌ای در قصبه‌ای در کنار باغ و کوه و چشمه تصویر کرده خاطر شیرین زندگی درده را که بسیاری از ما از روزهای کودکی بخاطر داریم زنده می‌کند و به کتاب، خاصه در اواخر آن حال و هوایی غنایی و «رمانتیک» می‌بخشد.

باید گفت که کتاب بدرستی روشن نمی‌کند که قهرمان آن، رضا طمغاجیان (با این نام خانوادگی نچسب و گوش‌آزار) در پی چه حقیقتی است و به چه مرامی در سیر

روحی خود دست می‌یابد. این روشن است که می‌خواهد آزاد و فارغ از قیود و وظایف موروث و برحسب طبیعت و فطرت خود زندگی کند و در این ولا از ثروت و اعتبارات پدری چشم می‌پوشد و به زندگی آرام و ساده‌ای در قصبه‌ای خرسند می‌شود. نه با ثروتمندان و صاحبان مقام، بلکه با مردم افتاده و اهل کسب و کار و افراد آزادخوی می‌آمیزد و همه در بند رفاه و آسایشی است که محصول این زندگی است. دیگران را هم اگر اهل اند به این نوع زندگی می‌خواند و تشویق می‌کند. اما هدف والاتری که درخور از خودگذشتگی باشد و سزاوار آن که انسان گوهر زندگی خود را در پای آن بریزد در کتاب مطرح نیست.

غواص و ماهی از ژمانهای بسیار خوب فارسی است که من خوانده‌ام، ساختاری سنجیده و درست دارد و انضباطی استوار. فنون رمان‌نویسی را مؤلف در آن بدرستی بکار بسته و حوادث و جزئیات داستان همه در خدمت هدف نویسنده و تابع ساختار داستان است. بخلاف غالب رمانهای فارسی، زبان غواص و ماهی فصیح و روشن و ساده است و توصیف‌هایش حاکی از تیزبینی و دقت نظر. نکته اندیشی و طنز نویسنده در بیشتر صفحات کتاب لذت مخصوصی نصیب خواننده می‌کند. مهمتر از همه آن که کیانوش دهانی گرم و بیانی گیرا دارد و داستانگوی ماهری است. بخصوص مکالمه‌ها در کمال استادی تنظیم شده و نسبت میان وصف و حکایت و گفتگو اعتدالی مطلوب دارد. با همه این اوصاف موجبی را برای لذت بردن از غواص و ماهی هنوز نگفته گذاشته‌ام. هر چند این موجب ممکن است کهنه‌مآب بنظر بیاید و طعن نوپرستان و اصحاب مذهب مختار را در نقد ادبی برانگیزد. و آن این است که جو کتاب به بوی خوش آزاداندیشی و قناعت و استقلال طبع و مناعت خاطر معطر است و به سراسر داستان خصوصیتی اخلاقی می‌بخشد. البته «اخلاقی» بودن از معیارهای ادبی نیست ولی آیا داستانی که برحسب ملاکهای ادبی پسندیده و دوست داشتنی است اگر متضمن ستایشی پنهان یا آشکار از برخی فضائل اخلاقی نیز باشد دلگشا تر نخواهد بود؟ و در کوششی که انسان برای رستن از پستی و پای گذاشتن بر سر آرزو گزافه و ریا و ره بردن به عوالم راستی و پاکی و استغنا می‌کند دستگیر و مددکار نخواهد شد؟ آیا اگر قطعه «عقاب» خانلری پیام مناعت و سربلندی در بر نداشت به همین اندازه در ما مؤثر می‌شد؟

آخرین اثری که از کیانوش خوانده بودم (گذشته از نقدهای فصیح و پرمایه او در فصل کتاب) دفتر قصاید و غزل‌های طنزآمیز او نعلیات و میخیات بود که بنام مستعار «مصلح‌الدین زشکی» در لندن منتشر شده. البته صلاح مملکت خویش خسروان دانند،

ولی اگر بنده مجاز بودم توصیه می کردم که یاران همه کار بگذارند و به نوشتن رمانهای دیگر پردازند.

#### ۴۹ - نام زندگی کافور

آخر معلوم نشد چرا نام خفّاش یا «مرغ عیسی» را که از آفتاب گریزان و در تاریکی پَران است بجای شب بین «شَبکور» گذاشته اند. حکایت تاجیکهاست که پشه بند را «پشه دان» می خوانند. و یا می شنویم که فلان «ناغافل» وارد شد یا حمله برد. حال اسم بجای خود، کسی نیست پرسد که حضرت عیسی با آنهمه لطافت فکر و احساس که از او مشهور است مرغ قحط بود که خفّاش را آفرید. بازقناری یا پرستو محملی داشت، ولی موش کور بالدار، جرجیس در میان پیغمبران نیست.

#### ۵۰ - فریاد بی حاصل

در کوی و برزن فریاد غمخواران زبان فارسی بلند است که فارسی اساس میراث فرهنگی ماست و پایه استوار هویت ما. باید آن را گرمی شمرد و آموخت و درست بکار برد. اما کسی نمی گوید چطور و فارسی درست از کجا بدست می آید. آیا باید دستور زبان آموخت؟ باید داستان و رمان خواند؟ باید به اشعار و آثار قدما پرداخت؟ باید زبان روزمره را بطور طبیعی نوشت؟

دارویی که بنده برای این درد می شناسم دارویی است تلخ مزه و قدیمی که در نظر بسیاری بوی الرحمن گرفته، و عاری از «شیکی» و برازندگی است، ولی مجرب است و مؤثر، بشرح ذیل:

۱ - هر صبح چهار بیت یا سطر از آثار خوب استادان سخن را قبل از صرف صبحانه حفظ نمایند، بخصوص از شاهنامه و بوستان و غزلهای سعدی و حافظ و گلستان و کلیله و دمنه - بله کلیله و دمنه که به نظر بسیاری که از لذت آموختن آن محروم بوده اند و از فوائد آن معاف، چنان کهنه و دشوار می آید؛ همچنین برخی قطعاتی که بحق برجستگی یافته اند مثل هجده بیت اول مثنوی و «ترجیع بند» هاتف و «قلب مادر» ایرج و «آفرین فردوسی» و «دماوندیه دوم» بهار و «اشک یتیم» پروین و «نگاه» رعدی و «عقاب» خانلری و «بت تراش» نادرپور. ده سال به همین ترتیب عمل نمایند و هر شب قبل از خواب آموخته صبح را دوبار تکرار کنند.

۲ - کتابهای درسی فارسی را به هر چه بیشتر به این نوع آثار مزین سازند و از اشعار نو

که دستور زبان‌شان محرمانه است بکلی پرهیز نمایند.

۳- به درس فارسی در دبستان و دبیرستان و تمام دانشکده‌ها، بخصوص دانشکده‌هایی از نوع کشاورزی و فنی و طب، ضریب سه بدهند.

برخی خواهند گفت حفظ کردن نثر و شعر با دنیای ما نمی‌سازد و کهنه شده. برعکس، چنین نیست. آخرین تحقیقات روانشناسان و استادان علوم آموزشی (که هر چند فن بنده نیست ولی بمناسبت شغل خود و علاقه به مسأله تعلیم زبان فارسی اطلاع اجمالی از آنها یافته‌ام) این روش را تأیید می‌کند و صحت می‌گذارد. زیرا آموختن زبان تحصیل عادت ذهنی است و عادت به تکرار و تناوب حاصل می‌شود. باید قطعه‌ای را حفظ کرد و بعد فرصت داد تا آنچه از یاد رفتنی است برود و باصطلاح «أفت» کند. چند ساعت بعد یا روز بعد باز باید قطعه را مرور کرد. این بار مقدار بیشتری در خاطر می‌ماند. پس از چند فاصله و تکرار سرانجام قطعه در ذهن راسخ می‌شود و واژه‌ها و ترکیبات آن در زمره دارایی‌های فعال ما درمی‌آید و بتدریج که بر این دارایی می‌افزاییم توانایی و سهولتی در زبان و قلم احساس می‌کنیم که همه ثمره همان نسخه «أتملی‌نما» است.

بهترین راه آموختن زبان خارجی هم همین است. تکرار و فاصله، تکرار و فاصله. از فوائد بکار بردن این روش و تعیین ضریب سه یکی نیز از میان رفتن ضرورت سوگواری و روضه‌خوانی بر جثه نیمه‌جان زبان فارسی است، و از فوائد بکار نبردنش، ادامه گرمی بازار ریا.

### ۵۱- یادگار خالقی

در اردیبهشت گذشته سرانجام فرصت مغتنمی پیدا کردم تا به ارکستر گلنوش خالقی که در نیویورک برنامه‌ای داشت گوش کنم. شاد شدم که زنده‌یاد روح‌الله خالقی فرزندی چنین شایسته از خود بیادگار گذاشته است.

در این دسته بیست نفری سازهای ایرانی و فرنگی هر دو (مین جمله پیانو و قره‌نی و ویلن سل و نیز تار و سنتور و ضرب) بکار رفته بود و بیش از نیمی از نوازندگان آن امریکایی بودند. رهبری دسته و تنظیم برنامه‌ها را خانم خالقی بعهده دارد. باید همت و حسن اداره و کوشش خستگی‌ناپذیر او را آفرین گفت که توانسته است در اوضاع دشوار چنین دسته‌ای را فراهم بیاورد و نگاهدارد. حق این است که دوستان موسیقی و فرهنگ ایران از پشتیبانی آن دریغ نورزند. شنیدم زیان می‌کند.

آنچه برای من بخصوص دلپذیر بود این بود که نواخته‌ها هیچ از آب و هوای خاص

موسیقی ایرانی خارج نمی شد. البته هم‌نوازی و هارمونی و ترکیب و پاسخ‌سرایی که وزیری و خالقی در موسیقی ایران وارد کردند یا توسعه دادند اساس اروپایی دارد، ولی هیچ یک از آن دو از حدود نواهای موسیقی ایرانی خارج نشدند. خانم خالقی این سنت را نگاهداشته است و ساخته‌های پدر را بدرستی اجرا می‌کند. در موسیقی ما تک‌نوازی محلی مخصوص دارد و بی آن نقصی آشکار احساس می‌شود. خوشبختانه خانم خالقی به این نکته توجه دارد و به نوازندگان تار و سنتور جایجا فرصت کافی می‌دهد که دستگاهی را به شیوه مرسوم و دل‌سیر بنوازند و ضرب نیز جداگانه هنرنمایی کند. ترکیب هم‌نوازی و تک‌نوازی بسیار خوش‌آیند است.

خوشبختانه از سه‌تار، این ساز ظریف‌محبوب که این ایام رواج مخصوص یافته است پرهیز شده بود. سه‌تار در نظر من ساز مجلسی نیست، ساز خصوصی است. برای دل خود نواختن یا با یاری راز دل گفتن یا با دو سه دوستی غم‌زمانه را با آن گساردن مناسب است. توانایی تار را ندارد و صدایش برای مجالس عمومی پزیریف و نزار است و اگر هم بلندگو نوایش را بلند کند خاصیت و ظرافت خود را از دست می‌دهد. تار و بخصوص سنتور است که مناسب مجالس عمومی است. کمانچه نیز هر چند برحسب سابقه عزیز است با آمدن ویلن که بسیار تواناتر و خوش‌طنین‌تر است علت وجود خود را کم و بیش از دست داده است و نگاهداری آن را فقط از نظر حفظ هنرهای ملی می‌توان توجیه کرد. جایش در دسته خالقی خالی نیست. برعکس کمی تعجب کردم که از او بو (Oboe) این ساز اندوهبار و شکوه‌گر که با احوال باطنی موسیقی ما چنین سازگار است استفاده نشده.

\*\*\*

نکته دیگری که خانم خالقی بدرستی رعایت می‌کند و در خوش‌آیندی برنامه‌های وی مؤثر است پرهیز از اطناب است. اطناب از آفتهای شایع نوازندگی ماست. نوازندگان و برنامه‌سازان موسیقی کمتر توجه دارند که طول دقت شنونده، هرچقدر هم که شیفته موسیقی باشد محدود است. سه ربع ساعت تمام دستگاهی را نواختن و شنونده را گوش به نوا در جای خود میخکوب خواستن و فرصت تنفس به او ندادن تکلیفی شاق است (و اگر خواننده درست از عهده برنیايد و یا بلندگو درست کار نکند، موسیقی با اعمال شاقه). باید حد نگاهداشت، بخصوص وقتی در میان شنوندگان خارجی هم باشند. که موسیقی برای لذت است نه ملال. حدود بیست دقیقه بنظر من برای یک جزء برنامه کاملاً کافی است. درست است که در موسیقی غربی سمفونی یا سونات گاه بیش از سه ربع هم طول می‌کشد، ولی باید توجه داشت سمفونی و سونات برای همه نیست. برای

خواص اهل موسیقی ست. از این گذشته این دو ساختار و ترکیبی دارند که نیازمند پروردن است و پروردن آن را برخی از آهنگسازان قرن نوزدهم و بیستم تفصیل داده‌اند، و به هر حال درازی آنها ضروره از محاسن آنها نیست و در حقیقت یکی از دلائل روی گرداندن عامه از آنها و حصر آنها در طبقه محدودی همین غور و تفصیل آنهاست. موسیقی ردیف گرچه مانند موسیقیهای ضربی و برقی و جست و خیزآلود تقلیدی اخیر عامه‌پسند نیست ولی اصولاً بر اختصاصی هم نیست و باید شکیبایی شنونده عادی را در آن در نظر آورد.

\*\*\*

در سفر اخیری که در اردیبهشت ماه به مناسبت جشن باربد به تاجیکستان کردم و در طی آن از لذت مصاحبت گروهی از همکاران و دوستان ایرانی مقیم امریکا و اروپا برخوردار بودم، پس از سالها باز فرصتی شیرین برای شنیدن نوای سیاوش شجریان پیش آمد. دو برنامه در دوشنبه اجرا کرد و همه را شیفته ساخت. گلهایی که شنوندگان بر او نثار کردند و شوقی که در تحسین و هلهله و کف زدن نشان دادند حکایت از اعتبار او و قوت تأثیر هنر او می‌کرد. اگر ایرادی بتوان بر ترکیب برنامه او گرفت همان طول اجزاء آن بود. هر بار که در پایان تصنیفی یا فرود آوازی جمعیت خواست تحسین خود را با کف زدن ابراز بدارد دستش باز ایستاد، زیرا دید سه‌تار بلافاصله دنباله نواختن را گرفته است. ناچار شوق خود را فروخورد و در انتظار فرصت دیگری نشست. این نوع عنان باز کشیدنهای مکرر شنونده را دلسرد و بی‌طاقت می‌کند. باید در فواصل مناسب فرصت داد که حاضران با کف زدن که فعالیت کاشف از شور و تحسین است کاسه شوق خود را خالی کنند و به دقت خود فرصت آسایشی بدهند و تازه نفس آماده شنیدن قطعه بعد بشوند. خوشبختانه در موسیقی ما علت فنی برای پرهیز از تطویل وجود ندارد. اصولاً هر بار می‌توان به درآمدی و دو سه گوشه از آوازی و یکی دو چهارمضرب و تصنیفی قناعت کرد و پس از آن اگر شنونده مستعد و مجلس مناسب بود، پس از مکث و فاصله‌ای ادامه داد. دوستانی که در دوشنبه گردهم بودیم در این نکته همداستان بودند.

## ۵۲ - درس دقت

نگارنده در یکی از شماره‌های پیشین [ایران شناسی، سال ۱، شماره ۳، ص ۴۷۲-۴۸۱] یادداشتی درباره آثار آقای اسماعیل فصیح بمناسبت انتشار دورمان اخیرشان ثریا در اغماء و زمستان ۶۲ نوشته و بخصوص کتاب اخیر را ستوده بودم.

خانم مهشید امیرشاهی نویسنده معاصر که خوانندگان مجله با آثار ایشان آشنایی دارند، با دیده تیزبین، به ثریا در اغماء نگریسته و برخی لغزشها و اشتباهاتی را که در بکار بردن اصطلاحات و کلمات فرانسوی در کتاب روی داده یادداشت نموده و در اختیار اینجانب قرار داده‌اند که برای تتمیم فایده در این جا می‌آورم. برای نگارنده درس دقتی بود. امیدوارم برای مؤلف گرامی هم چنین باشد.

«... نمونه‌هایی از اشتباهات آقای فصیح را فقط در مواردی که ایشان به اصطلاحات و محلات و نحوه خورد و خوراک فرانسویها پرداخته‌اند، از حاشیه‌نویسی مفصلی که بر ثریا در اغماء کرده‌ام، همراه این نامه می‌فرستم:

ص ۳۵ - «بیمارستان دو وال دو گراس» Hôpital de Val de Grâce آقای فصیح نمی‌داند که «de» حکم کسره را دارد و بیمارستان وال دو گراس است.  
ص ۳۵ - از فرودگاه اورلی Orly تا خیابان سن ژاک St. Jacques پول تاکسی حدود ۶۰ فرانک - ۱۶۰ فرانک به واقعیت نزدیک است.

ص ۳۶ - «با پرس و جو بالاخره دفتر اطلاعات Renseignement را گیر می‌آورم» - باجه اطلاعات بیمارستان در حال ورودی است، در همه بیمارستانها، و احتیاج به پرس و جوندارد.

ص ۳۶ - «نوریس ژرژت لابلان» - نوریس nourrice در فرانسه بمعنای دایه شیرده است نه پرستار مریضخانه. برای یک بار هم که نویسنده در درس مراجعه به لغت‌نامه را به خود داده است پرستارها را با هم اشتباه کرده! لابلان La blanc هم اسم غریبی ست. چون blanc مذکر است و قاعده اسم باید Le blanc باشد.

ص ۳۹ - Allons در فرانسه بدون y معنای «برو بابا» می‌دهد نه «برو یسم». بنابراین اگر نویسنده اصرار دارد این کلمات ساده روزمره را به فرانسه بیاورد باید بنویسد . Allons y

ص ۴۰ - از خیابان سن ژاک نمی‌توان وارد لوکزامبورگ شد چون موازی با بولوار است. باید از کوچه‌های دیگری گذشت.

ص ۴۲ - «کرواسون» - لابد مقصود Croissant است که ضبط تلفظش به فارسی کوراسان می‌شود. بعلاوه آلبالو در فرانسه میوه کم و بیش ناشناخته‌ای است و مریزش اصلاً در قهوه‌خانه‌ها وجود ندارد.

ص ۴۲ - «ایستگاه شاتل» - لابد Châtelet که باید در فارسی شاتله بیاید.  
ص ۴۲ - «فرانکلین روزولت» Franklin Roosevelt این جا آقای فصیح کلمه

را با تلفظ انگلیسی آن آورده‌اند! چون فرانسویها می‌گویند فرانکلن.

ص ۴۳ - «خیابان ژرژ پنجم» - چرا «ژرژ سنک» Goerge V ناگهان ترجمه شده است؟ در حالی که «سلام» و «حال شما» و «خواهش می‌کنم» همه به فرانسه آمده است! این مسأله آن قدر مهم نیست که راوی داستان در این خیابان «یک بارانی شیک سیصد فرانکی» می‌خرد! در George V قیمت یک جفت جوراب هم از سیصد فرانک بیشتر است.

ص ۴۴ - «بیمارستان... شکل معبد راهبان مسیحی است.» - اولاً راهبان مسیحی معبد ندارند، صومعه دارند. بعلاوه وال دوگراس «شکل» صومعه نیست، بلکه صومعه است! مهمتر این که معماری خاصی دارد که شبیه دیگر صومعه‌ها هم نیست. این معماری برخلاف گفته آقای فصیح «باروک» baroque حتماً نیست چون سبک باروک در فرانسه هرگز رواجی پیدا نکرد و فقط به بعضی تزیینات داخلی محدود شد. از همه اینها گذشته تاریخ بنای وال دوگراس مقدم است بر رواج سبک باروک حتی در جاهای دیگر!

ص ۴۸ - «پارکینگ متر» - مقصود نویسنده پارکومتر Parcomètre است.

ص ۴۸ - «محله سن رمی آن لای» - ظاهراً منظور محله سن رمی آن له St.Rémy-en-

Laye است.

ص ۴۹ - «مون پاراناس بین ویو» - اسم این ایستگاه «مون پاراناس بین ونو»

Mont Parnasse Bienvenue است.

ص ۵۰ - «سیب زمینی فرانسوی» - (به جای سیب زمینی سرخ کرده). باز انگلیسی ایشان در فرانسه تداخل کرده است. احتمالاً French fried انگلیسی را این طـور ترجمه کرده‌اند.

ص ۵۳ - «کافه سانکسیون» Sanction اصلاً وجود خارجی ندارد. بعلاوه نشانی که نویسنده می‌دهد باز غلط است چون «ته شمالی سن ژاک» دورترین نقطه این کوچه از رودخانه است.

ص ۶۲ - c'est froid - فرانسویها می‌گویند Il fait froid، آقای فصیح خود دانند.

ص ۶۳ - «تراچی صدا می‌کنند؟» - فصاحت این جمله در فارسی مورد نظر نیست،

چون نویسنده برای شیرفهم کردن خواننده، فرانسه آن را هم آورده است منتهی "Vous" ی فرانسوی در فارسی «تو»ی خودمانی شده است!

ص ۶۴ - هات داگ و همبرگر فروش دوره گرد در پاریس وجود خارجی ندارد.



ص ۶۸ - رقص در کافه سانکسیون - در قهوه‌خانه‌های پاریس کسی نمی‌رقصد ولی چون همان‌طور که در بالا آمد چنین کافه‌ای در پاریس نیست هر اتفاقی هم می‌شود در آن بیفتد!

ص ۷۹ - Concussion. که دوبار هم آمده است معنایش بر بنده روشن نشد. رجوع به لغتنامه هم کمکی نکرد!

ص ۷۹ - «ساگر کور» Sacre Coeur به هر حال ساگره گُر به تلفظ نزدیکتر است و بیمارستانی هم به این نام در پاریس نیست، کلیسایی هست.

ص ۱۰۲ - «کردیت لیونز» Credit Lyonnais را هم آقای فصیح به انگلیسی خوانده است. در فرانسه «کِرِه دی لیونه» تلفظ می‌شود.

ص ۱۰۲ - «منطقه اعیان نشین کلیشی» Clichy - قطعاً نویسنده قصد شوخی دارد. کلیشی فقط بخاطر فاحشه‌خانه‌اش معروف است و فقط معروفه نشین! این اشتباه را آقای فصیح در مورد محله سیزدهم هم کرده است که به China Town پاریس شهرت دارد.

ص ۱۰۴ - باغی که در این صفحه وصف شده است موزه است و ملک شخصی کسی نیست.

ص ۱۱۰ - «مانیفستو» - با رمل و اسطرلاب معلوم شد منظور سخنرانی است!

ص ۱۱۴ - «نخود سبز ریز» یعنی نخود فرنگی خودمان - petit pois را ترجمه کرده‌اند!

ص ۱۱۶ - یکی از شخصیتها بعد از خوردن بیفتک یک استیک ساندویچ می‌خورد! مشکل بتوان! ظاهراً نویسنده نمی‌داند که استیک انگلیسی بیفتک است و بصورت ساندویچ هم در ممالک انگلوساکسون خوردنش رسم است.

ص ۱۱۸ - «دستگاه ماشین سیگار»، در فرانسه - لا اقل در پاریس - وجود ندارد.

ص ۱۲۲ - Enchantée مؤنث است برای مرد می‌شود Enchanté.

ص ۱۲۳ - «بولوار ژاردن» (یعنی ژوردان Jourdan) «سیتِه یونیورسیتِه» (یعنی سیتِه

اونیورسیتِه) Cité Universitaire.

ص ۱۲۴ - «Vin Rosée» که باید باشد Vin Rosé. در همان صفحه «تراپیک»

به جای تراپی Thérapie.

ص ۱۴۴ - «سن سوپلیس» - مقصود سن سوپلیس St. Sulpice است.

ص ۱۸۲ - «la Sacre de Printemp» - که باید باشد la Sacre du Printemps

(خسن و خسین و غیره...!)

ص ۱۸۳ - «انفرمه» - بالاخره نویسنده، کلمه پرستار را پیدا کرده منتهی به غلط - کلمه «انفرمیر» infirmière است.

ص ۲۲۲ - «خیابان وگارد». به فراست دریافتم منظور خیابان وژیرار است که Vaugirard نوشته می‌شود.

ص ۲۳۵ - «بولوار راسپه» - فراست چندانی نمی‌خواست بولوار اسمش «راسپای» Paspail است.

ص ۲۳۸ - آدرسی که در صفحات ۲۳۸ و ۲۳۹ برای راهنمایی به آقای آریان داده می‌شود مستقیم به رودخانه سن منتهی می‌شود. اصلاً لیلا زن بدطینتی است! سوء قصد دارد!

ص ۲۴۱ - «لانگ شامپ» - که البته لون شان تلفظ می‌شود اما فرانسویها آن را Longchamp می‌نویسند!

## باربد در ادب فارسی<sup>۵</sup>

ما همه اجزاء آدم بوده ایم در بهشت آن لحنها بشنوده ایم  
گرچه بر ما ریخت آب و گل شکی یادم آن آید از آنها اندکی  
مولانا جلال الدین بلخی رومی

اجازه بفرمایید سخنان خود را در این مجلس شریف، نخست با درود فراوان به برگزارکنندگان محترم سمپوزیوم یک هزار و چهارصدمین سالگرد تولد باربد، رامشگر معروف دربار خسرو پرویز شاهنشاه ساسانی آغاز کنم و با عرض سپاسگزاری از ایشان، همراه با سلامهای گرم و صمیمانه به همه خواهران و برادران عزیز همزبان تاجیک؛ به کسانی که از دوران پیش از اسلام تا به امروز، در هر عصری، به گونه ای، با آنان و مملکت سغد و شهرهای پر آوازه ماوراءالنهر مانند بخارا و سمرقند در ارتباط بوده ایم. اجازه بفرمایید که با استفاده از این فرصت کم نظیر، از پیوندهای مشترک فرهنگی ساکنان امروزی تاجیکستان و ایران و افغانستان و دیگر بخشهای خراسان و ماوراءالنهر قدیمی (که اینک در آنها چند جمهوری دیگر اتحاد جماهیر شوروی تشکیل گردیده است)، از گذشته های دور تا زمان حاضر، نیز در کمال اختصار یادی بکنم، بویژه از سیزده چهارده قرن اخیر در دوران اسلامی، و از روزگاری که ساکنان این منطقه وسیع آزادانه با یکدیگر در رفت و آمد و ارتباط مستقیم بودند، و اهالی هیچ یک از شهرهای این

<sup>۵</sup> صورت مشروح سخنرانی در «سمپوزیوم یک هزار و چهارصدمین سالگرد تولد باربد»، در شهر دوشنبه، تاجیکستان، ۲۳ تا ۲۹ آوریل ۱۹۹۰.

سرمزین پهناور خود را در شهرهای دیگر این منطقه بیگانه احساس نمی کردند، زیرا همه دارای فرهنگی مشترک بودند و زبانی مشترک. و همین زبان مشترک سبب شده بود که فی‌المثل مردی سمرقندی، بخارایی، مروی، بلخی، یا خیوقی خود را در طوس و اصفهان وری و هرات بیگانه احساس نکند و ساکنان غزنین و لاهور و خوارزم و بلخ کسانی را که از اصفهان و تبریز و کرمان و شیراز به شهرهای ایشان می رفتند، اجنبی نپندارند. مگر نه آن است که قرن‌هاست اشعار رودکی سمرقندی، فردوسی طوسی، فرخی سیستانی، سنائی غزنوی، ناصر خسرو قبادیانی، قطران تبریزی، فخرالدین اسعد گرگانی، کمال‌الدین اصفهانی، غضائری رازی، مولانا جلال‌الدین بلخی رومی، سعدی شیرازی، اوحدی کرمانی، سلمان ساوجی، کمال‌خجندی، حافظ شیرازی و جامی و صدها شاعر دیگر، و نیز آثار صدها نویسنده در این منطقه وسیع دست به دست می‌گردد و تا پنجاه شصت سال پیش همه کسانی که به این زبان مشترک سخن می‌گفتند و چیز می‌نوشتند، همه این شاعران و نویسندگان را - بی‌استثنا و بی‌توجه به زادگاه ایشان - از خود می‌دانستند. در باره این گونه ارتباطهای فرهنگی بد نیست به یکی از هزاران مثال و نمونه آن در این جا اشاره‌ای بکنم.

ملاحظه فرمایید در حدود سال ۳۵۰ هجری قمری/۹۶۱ مسیحی، مردی به نام ابوبکر ربیع بن احمد الاخوانی از اهالی شهر بخارا (که امروز آن شهر در همسایگی شما و در محدوده جمهوری شوروی سوسیالیستی اوزبکستان قرار دارد)، درس پزشکی را نزد طبیبی از اهالی ری به نام ابوالقاسم مقانعی می‌خواند که او نیز شاگرد محمد بن زکریای رازی بوده است. این پزشک بخارایی ساکن بخارا، در حدود سال ۳۷۰/۹۸۰ کتاب خود را به نام *هدایة المتعلمین فی الطب*<sup>۱</sup> به زبان پارسی می‌نویسد که قدیمی‌ترین متن پزشکی موجود به این زبان است. موضوع جالب توجه آن است که وی در کتابش که به زبان فارسی است، در چند مورد نیز کلماتی را به «پارسی بخاری»<sup>۲</sup> یاد می‌کند و در یک مورد نیز معادل لفظی فارسی را به دو «زفان بُخاری» و «زفان سُغدی»<sup>۳</sup> می‌آورد. توجه می‌فرمایید که متجاوز از ده قرن پیش با وجود وسائل بسیار ابتدائی مسافرت، چگونه جوانی بخارایی، درس طب را نزد پزشکی از اهالی شهر ری که خرابه‌هایش نزدیک تهران امروزی است فرا می‌گیرد (و یا احتمالاً استاد وی که اهل ری بوده است، از ری به بخارا رفته و در آن جا متوطن گردیده بوده است)، وی بیقین زبان عربی را که زبان علمی آن روزگار بوده است بخوبی می‌داند، ولی برای فرزندش که تحصیل پزشکی را تازه آغاز کرده بوده و ظاهراً زبان عربی را نیک نمی‌دانسته است،

کتابی به «زبان پارسی» تألیف می‌کند؟ و در آن کتاب در کنار کلمات فارسی و تازی، در چند مورد لغات پارسی خاص بخارا، روستای بخارا،<sup>۵</sup> و سفد را نیز بکار می‌برد. تألیف این کتاب چنان که عرض کردم یکی از هزاران دلیل غیر قابل انکار وجود روابط نزدیک فرهنگی است بین همه ساکنان این سرزمین وسیع.

از سوی دیگر، در ایران امروز وجود نامهای خانوادگی مانند: بخارایی، خجندی، مروی، کابلی، غزنی، غزنوی، هراتی، شروانی، گنجوی، گنجه‌ای، تفلیسی، خوارزمی، لاهوری، دهلوی، کشمیری، گرجی، گرجستانی را به چه امری جز این می‌توان تعبیر کرد که پیش از تقسیم بندیهای جدید جغرافیایی - سیاسی اخیر، پدران و نیاگان هریک از این افراد که اهل یکی از آن شهرها بوده‌اند، بسبب امکان رفت و آمد آزاد بین شهرهای مختلف، هریک لابد بسببی، ایران امروز را برای زندگانی خود بیشتر مناسب دانسته و بدین علت در آن رحل اقامت افکنده‌اند. بی‌یقین امروز در ماوراءالنهر روزگاران پیشین نیز افرادی را می‌توان یافت که پدرانشان از شهرهایی چون مشهد و نیشابور و طوس و شیراز و اصفهان و غیره به آن جا کوچیده‌اند.

و امروز نیز برگزاری سمپوزیوم باربد، رامشگر خسرو پرویز شاهنشاه ساسانی، در شهر دوشنبه پایتخت جمهوری شوروی سوسیالیستی تاجیکستان خود یادآور و گواه صادق این پیوند مشترک فرهنگی است که به آن اشاره کردم، زیرا چنان که بعد به عرض خواهم رسانید، بر طبق روایات تاریخی و داستانی، یکی از دو شهر مرو یا جهرم زادگاه باربد خوانده شده است. باربد از مرو یا جهرم به شهر تیسفون (نزدیک شهر بغداد امروزی) پایتخت امپراطوری ساسانی رفته است، و همه شهرت و آوازه خود را در تیسفون پایتخت ایران در عهد ساسانیان بدست آورده است. امروز در حالی که مرو و جهرم و تیسفون، هیچ یک در محدوده جغرافیایی سیاسی جمهوری تاجیکستان قرار ندارند، و سلسله ساسانی نیز از جمله سلسله‌های پادشاهی منطقه ماوراءالنهر نبوده است. شما دانشمندان عزیز تاجیک بمناسبت یک هزار و چهارصدمین سال تولد همین باربد چنین مجلسی را در دوشنبه برپا ساخته‌اید و گروهی از صاحب‌نظران و دانشمندان را از سرزمینهای مختلف برای بزرگداشت وی به وطن خود دعوت کرده‌اید. آیا این اقدام شما تاجیکان برای تشکیل این سمپوزیوم، کوششی مثبت در تأیید آن دو بیست مولانا جلال‌الدین بلخی رومی که در صدر عرایض خواندم، نیست، که با وجود گذشت قرن‌ها، و فراز و نشیبهای فراوانی که ساکنان این منطقه وسیع تاکنون دیده‌اند، و بسا آن که دولتهای مستقلی در قلمرو این فرهنگ غنی و این زبان مشترک بوجود آمده است، و

نیز با آن که این زبان مشترک در پناه شصت سال اخیر رسماً به سه نام فارسی، تاجیکی، و دری خوانده می‌شود، هنوز همه ما آن دوران پیوستگی و همدلی را به یاد داریم و آن را گرمی می‌شماریم. آری، «یادمان آید از آنها اندکی». تشکیل این مجلس فرخنده به همه ما، ساکنان این خطه وسیع، دوران تجدید دوستیها و برادریها و همدلیهای بیشتر را نوید می‌دهد. تا باد چنین باد.



پیش از آن که بحث اساسی خود را آغاز کنم، بد نیست از دوران تاریخی که باربد در آن می‌زیسته است نیز باختصار سخن بگویم. حاضران در این مجلس همه با تاریخ ساسانیان (۲۲۴-۶۵۲ مسیحی) آشنایی کافی دارند و نیک می‌دانند که در بین پادشاهان آن سلسله، خسرو پرویز (پادشاهی ۵۹۱-۶۲۸ مسیحی) از نظر اهمیت و شهرت پس از خسرو انوشیروان (پادشاهی ۵۳۱-۵۷۹ م.) قرار دارد. ولی او در دوره طولانی پادشاهی خود و با امکانات زیادی که در اختیار داشت، و با آن که با جنگهای بیحاصل، حدود ایران را به دوران هخامنشیان (۵۵۹-۳۲۱ ق.م.) نزدیک ساخت، ولی چون مردی هوسباز، بی‌جرات، ضعیف‌النفس، آزمند، کینه‌توز، ستمکار و حق‌ناشناس بود، و از سوی دیگر چون پادشاهی تجمل‌پرست، طالب جلال و آوازه، شهوت‌ران، و دوستدار عیش و نوش فراوان بود، از امپراطوری بزرگ ساسانی میراثی بر جای نهاد که پس از چند سال، در برابر حملات تازیان نو مسلمان از پای درآمد. نظر عموم مورخان آن است که تجملات و جلال و شکوه دربار خسرو پرویز، پیش از او و پس از او، در ایران بی سابقه بوده است. در باره عده زنان و کنیزکان و خوانندگان و نوازندگان نیز روایات مختلف است و اغراق آمیز، چه بعضی تعداد آنان را سه هزار نوشته‌اند و طبری عده آنان را از ده الی دوازده هزار تن یاد کرده است، و چنان که می‌دانیم معروفترین این زنان، یکی مریم، دختر موریس Murice قیصر بیزانس بوده است و دیگری شیرین که در روایتهای گوناگون از وی بعنوان دختری ارمنی (از خاندان پادشاهی ارمنستان)، سرسانی یا خوزستانی یاد کرده‌اند.<sup>۶</sup> با وجود جنگهای بیست و چهار ساله بیحاصل خسرو پرویز با رومیان و هزینه‌های گزاف این جنگها، و نیز با وجود لشکرکشیهای او به سرزمینهای دیگر و همچنین مخارج فوق‌العاده در بارش با آن چند هزار زن و کنیز و خواننده و نوازنده، وقتی می‌خوانیم که پس از شکست دستگرد، چون درباریان خسرو پرویز را دستگیر و زندانی می‌کنند، و وی در زندان ادعا می‌نماید که با آن همه ریخت و پاشها و افراطها، موجودی خزانه ایران را چهار برابر کرده بوده است،<sup>۷</sup> او، ندانسته و بطور غیر مستقیم از ظلم

و ستم بیحدی که در دوران پادشاهیش بر مردم ایران و سرزمینهای مفتوحه روا داشته بوده است پرده بر می دارد. سقوط ایران را در برابر تازیان نومسلمان، در سلطنت خسرو پرویز و کارهای نابخردانه اش باید جُست، نه در ضعف یزدگرد سوم و ناتوانی سپاهیان ایران، و نه در نیرومندی مهاجمان عرب.

در چنان درباری، و در زمان چنان پادشاه عشرت طلبی، و نیز در چنان حال و هوایی است که بنا بر روایات گوناگون، باربد خودی می نماید و نظر پادشاه ساسانی را بسوی خود جلب می کند و در رأس رامشگران و خنیاگران دربار وی قرار می گیرد و شهره آفاق می گردد. آنچه در باره باربد می دانیم، که البته بسیار اندک است، همه در حاشیه زندگی خسرو پرویز قرار دارد، و بدین سبب اگر خسرو پرویزی با چنان صفاتی وجود نمی داشت، با احتمال قوی نه نامی از باربد باقی مانده بود، و نه چیزی از وی می دانستیم، و نه از لحنها و سرودهای او خبری به ما می رسید، ولو آنچه هم اکنون می دانیم نیز کم است و بیشتر با افسانه آمیخته.

\*\*\*

اینک زمان آن فرا رسیده است که سرگذشت باربد را در ادب فارسی در دوران اسلامی دنبال کنیم. ولی پیش از آن که باربد به دربار خسرو پرویز قدم نهد، بر اساس روایت نظامی گنجوی، ظهور وی در رؤیایی به پرویز نوجوان اعلام گردیده بوده است که البته رنگ افسانه در آن بسیار قوی است، اما به هر حال این روایت را نیز نباید نادیده گرفت.

بر اساس روایت نظامی در خسرو و شیرین<sup>۷</sup> پرویز از روزگار نوجوانی، که حتی بقول خود وی نیز هنوز بوی شیر از دهانش می آمده است (ص ۱۳۶/بیت ۱۱) و پدر هم او را «طفلی خرد» بیش نمی خوانده (۱۸/۱۳۶)، اوقات خود را به عیش و نوش و خوشگذرانی می گذرانیده است. و از جمله حوادث این سالهای زندگانی اوست که روزی با همراهان خود آهنگ شکار می کند و از شهر بیرون می رود، و چون به دهی می رسد، در سبزه زاری بساط عیش و طرب می گسترد، اسبش در مرغزاری می چرد، خود او با همراهانش به نوشیدن باده سرخ رنگ می پردازد، و چون شب فرا می رسد، در خانه یکی از روستاییان - لابد بر خلاف میل آن روستایی - مجلس بزمی می آریند و پرویز و یارانش در آن جا به شنیدن «سماع ارغنونی» و نوشیدن «شراب ارغوانی» سرگرم می گردند. و در همین روز است که یکی از غلامان وی نیز خوشه ای چند غوره از تاک روستایی را غارت می کند. چون روز بعد این خبر را به هرمز (پادشاهی ۵۷۹-۵۹۰ م.)،

پدر پرویز، می‌رسانند و از بیرسمیهای او یاد می‌کنند، «دادگستری» هرمز بدین شرح به مرحلهٔ اجرا در می‌آید که اسب پرویز را که در مرغزار دهقانی چریده بوده است، پی می‌بُرند، «غلامش را به صاحب غوره» می‌دهند، تخت پرویز را به روستایی می‌بخشند که پرویز در خانهٔ وی بساط عیش و طرب گسترده بوده است، و از همه مهمتر پس آن‌گه ناخن چنگی شکستند زروری چنگش ابریشم گسستند

در اجرای عدالت هرمزی، البته، از ستمی که بر اسب فرزند شاه رفته است و مجازاتی که به ناحق در حق چنگ‌زن وی روا داشته‌اند نباید بی‌تأمل گذشت. پس از این شدت عمل هرمز، پرویز جوان، کفن بر تن و تیغی تیز در دست به‌مراه پیران کهنسال - بعنوان میانجی - به نزد پدر می‌رود و چون مجرمان بر خاک می‌غلتد و از پدر می‌خواهد که اگر وی مرتکب گناهی شده است «اینک، تیغ و گردن». پدر پس از دیدن این صحنه، که نظامی با تفصیل و آب و تاب آن را توصیف کرده است، از گناه پرویز در می‌گذرد و او را ولیعهد سپاه خویش می‌سازد. در همان شب، پرویز پس از نیایش یزدان چون به خواب می‌رود، نیای خویشتن را در رؤیا می‌بیند که به وی مژده می‌دهد در برابر چهار چیزی که به فرمان پدر از دست داده‌ای (اسب، غلام، تخت، و چنگی)، چهار چیز دیگر بدست خواهی آورد: دلارامی شیرین نام، اسبی بنام شب‌دیز، تختی به اسم طاق‌دیس، و

چهارم چون صبوری کردی آغاز  
در آن پرده که مطرب گشت بی‌ساز  
نوا سازی دهندت «باربد» نام  
که بریادش گوارد زهر در جام  
بجای سنگ خواهی یافتن زر  
بجای چهار مهره چار گوهر

(۱۵-۱۳/۱۳۹)

از خواب و رؤیا بگذریم و ببینیم باربد تاریخی کیست. ظاهراً در متون فارسی میانه که به دست ما رسیده، نامی از باربد، رامشگر پُر آوازهٔ خسرو پرویز برده نشده است. آگاهی ما دربارهٔ وی منحصر است به مطالب معدود و پراکنده‌ای که در دورهٔ اسلامی، نخست در برخی از متون کهن عربی آمده است و سپس در چند متن منظوم و منثور فارسی. ولی این موضوع را نباید ناگفته بگذاریم که آنچه در متون عربی دربارهٔ باربد مذکور است، بی‌تردید یا از طریق ترجمهٔ متنهاى فارسی میانه که در دو سه قرن اول اسلامی موجود بوده به زبان عربی راه یافته است، یا از راه روایات شفاهی. همچنان که بسیاری از اطلاعات ما دربارهٔ آثار مکتوب فارسی میانه، از راه ترجمهٔ آنها به زبان عربی، به دست ما رسیده است. بعنوان شاهد و مثال به کلیله و دمنه اشاره می‌کنیم. ما کلیله و دمنه‌ای را که به زبان پهلوی ترجمه شده بوده است در دست نداریم، ولی ترجمهٔ



عربی ابن مقفع را از همین متن فارسی میانه در اختیار داریم، و البته این امر منحصر به همین یک کتاب نیست و دهها نظیر و مانند می توان برای آن یاد کرد. درباره باربد کریستن سن معتقد است روایاتی که درباره او «به ما رسیده مأخوذ از خودای نامه (خدای نامه) نیست بلکه محتملاً از بعضی از کتب معمول در اواخر دوره ساسانی نقل شده است، تفصیلی که فردوسی و ثعالبی نقل کرده اند کمابیش افسانه آمیز است.»<sup>۹</sup> اینک با توجه به همین روایات پراکنده، سعی می کنیم در حد مقدور باربد را بشناسیم.

نام باربد در کتابهای عربی با ضبطهای: فهلبد، فهلبد - فهلبد، فهلبد - بهلبد، بهلبد - بهلبد، بهلبد - فهلؤد، فهلؤد - فهلؤد، فهلؤد - فهزبد، فهزبد - فهزبد، فهزبد - بهزبد، بهزبد - بهزبد، بهزبد - بازبد، بازبد آمده است، و در متون فارسی تنها با دو ضبط: بازبد و بازبد. کدام یک از این ضبطها صحیح است و این رامشگر هنرمند را معاصرانش به چه نامی می خوانده اند، آشکار نیست.

نُلد که ضبطهای نخستین از «فهلبد» تا «بهزبد» را معرب «پهزبد» و «پهلبد» فارسی میانه می داند. ضبط نام باربد در شعر خالد بن فیاض (۱۰۰ هـ. ق. / ۷۱۸ م.) بصورت بهز/ بهلبد، و نیز وجود یک مُهر اسم، متعلق به دوره ساسانی، ظاهراً با نام شخصی (اسم خاص) «بهز/ پهلبد» این حدس را تأیید می تواند کرد. ولی رای کریستن سن آن است که ضبط «باربد» صحیح است.

در باره زادگاه باربد، چنان که پیش از این اشاره گردید نیز اختلاف است. در متنهای کهن عربی مانند: کتاب اللّهُو ابن خردادبه، و کتب اصطخری، جاحظ، ثعالبی (غرر...)، و نیز نزهت القلوب او را اهل شهر مرو (امروز واقع در جمهوری ترکمنستان شوروی) دانسته اند، و در متون نسبتاً متأخر فارسی مانند المعجم فی معانی اشعار المعجم، فرهنگ جهانگیری و برهان قاطع و غیره - ظاهراً به پیروی از شاهنامه فردوسی - او را از شهر جهرم واقع در ایالت فارس خوانده اند.<sup>۱۰</sup>

استاد باربد که بوده است؟ به روایت ابن عبدربه در العقد الفرید، فهلبد شاگرد مغتی ای به نام یُشت بوده است، در حالی که ابن قتیبه در عیون الاخبار، یُشت را شاگرد فهلؤد (باربد) خوانده است. نام این مغتی را جاحظ در کتاب الحیوان زیوشت (نسخه بدل: روشک) یاد کرده است.<sup>۱۱</sup>

از سوی دیگر بر اساس روایت نظامی گنجوی در خسرو و شیرین، پس از آن که خسرو پرویز شیرین را به مدائن می آورد و با وی ازدواج می کند، چهارتن از کنیزکان خاص

خود را به چهار تن از نزدیکانش می‌بخشد. یکی از این چهار تن ندیمان پادشاه، باربد است که خسرو پرویز «سمن ترک از برای باربد خواست» (۱۱۱/۶۴۲).

و اما درباره هنرمندی وی اطلاعات بیشتری داریم. وی رامشگر دربار خسرو پرویز بوده است که در موضوعهای گوناگون اعم از مدح و سوگواری، پیروزی و بطور کلی وقایع مهمی که روی می‌داده است شعر می‌سروده<sup>۱۲</sup> و اشعار خود را با نواختن بر بطن یا رود، به آواز خوش می‌خوانده و شنوندگان را تحت تأثیر قرار می‌داده است. ثعالبی در آن‌جا که از لحن «پرتوفرخار» باربد سخن می‌گوید، می‌نویسد این لحن «همان شادمانی را می‌بخشید که توانگری از پس درویشی می‌بخشد، پس از آن که [باربد] داستان «سبز اندر سبز» را خواند و نواخت چنان که شنوندگان از آهنگ زار زار ابریشم رود و از زیر و بم سرود او مجذوب و مبهوت شدند».<sup>۱۳</sup> باربد هنرمندی خود را بویژه در جشنهای نوروز و مهرگان و دیگر آیینهای رسمی دربار خسرو پرویز بمنصه ظهور می‌رسانید. درباره تعداد الحان باربدی اختلاف است. نظامی گنجوی در خسرو و شیرین نام ۲۹ یا ۳۰ لحن را یاد کرده است<sup>۱۴</sup> که نام برخی از این لحنها در کتابهای دیگر با ضبطی متفاوت آمده است. و نیز نوشته‌اند که وی برای هر روز هر ماه یک لحن ساخته بوده است. از طرف دیگر در بعضی از کتابها مذکور است که باربد برای ضیافتهای پادشاه ۳۶۰ لحن ساخته بوده است هر لحنی برای یک روز.<sup>۱۵</sup> اما آنچه در باره آن تقریباً اتفاق نظر وجود دارد «سرودهای خسروانی» باربد است که احتمالاً همان «طرق الملوكيه» مذکور در متون عربی است.<sup>۱۶</sup> شمس قیس رازی در کتاب المعجم فی معانی الاشعار العجم در آن‌جا که از باربد سخن می‌گوید توضیحی کوتاه در باره سرود خسروانی به شرح زیرین می‌دهد: «... که استاد بر بطنی بود، بناء لحن و آغانی خویش در مجلس خسرو پرویز که آن را خسروانی خوانند با آنک سربسر مدح و آفرین خسرو است بر نثر نهاده است و هیچ از کلام منظوم در آن بکار نداشته.»<sup>۱۷</sup> اظهار نظر شمس قیس در باره این که سرودهای خسروانی باربد به نثر بوده است نه به نظم، قابل تأمل است. ظاهراً شمس قیس نیز مانند بسیاری از کسانی که تنها با شعر عروضی فارسی یا عربی سروکار داشته‌اند، هر کلام منظومی را که با نظام عروضی تطبیق نمی‌کرده است نثر می‌خوانده‌اند و حداکثر نثر مسجع که با آن آشنایی داشته‌اند، چنان که مؤلف برهان قاطع نیز در باره باربد نوشته است: «... و سرود مسجع از مخترعات اوست و آن سرود را خسروانی نام نهاده بودند...»<sup>۱۸</sup>

از همه این سرودهایی که باربد به مناسبتهای مختلف ساخته بوده است، تنها سه

مصراع به فارسی میانه و به خط فارسی-عربی موجود است و در این باب باید سپاسگزار ابن خردادبه باشیم که آن را به شرح زیر نقل کرده است:

قیصر ماه ماند و خاقان خرشید  
ان من خدای ابر ماند کامغاران  
کخاهذ ماه بوشد کخاهذ خرشید

Qaiser māh mānaṣ u xāqān xwarshēḡ  
ān i man xwaṣāy abr mānaṣ kāmaḡārān  
ka xwahaṣ māh pōshaṣ ka xwahaṣ xwarshe ḡ

در باره شهرت بسیار باربد همین بس که قزوینی هم در عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات و هم در آثار البلاد و اخبار العباد نوشته است که ایرانیان وی را یکی از عجائب دهگانه سرزمین خود می دانند. وی در کتاب عجائب المخلوقات، در «فصل فی خواص الفرس» می نویسد: «چنین گویند که در فرس ده کس بودند که در همه اصناف مردم مثل ایشان نبود و نباشد و نه در فرس نیز. اول فریدون بن آبتین...، دوم اسکندر بن داراب...، سیم کسری و او را نام انوشیروان بن قباد بود...، چهارم بهرام بن یزدجرد بود و او را بهرام گور گفتندی...، پنجم رستم زال...، ششم جاماسب منجم گشتاسب بن لهراسب...، هفتم بوزرجمهر بن بچکان [= بختکان] وزیر اکاسره بود...، هشتم باربد مغتی کسری بود و او را در آن شیوه نظیر نبود. چنین گویند که هر که خواستی که کاری بر کسری عرضه کند و نیارستی، آن را به باربد گفتی و او آن معنی را در شعر بیاوردی و بر آن شعر آوازی تصنیف کردی و پیش کسری او را بخواندی. کسری را معلوم شدی و حاجت او برآوردی، نهم شبدیز...، دهم فرهاد...»،<sup>۲۰</sup> همو در آثار البلاد نیز می نویسد که خسرو پرویز سه چیز داشت که هیچ پادشاه پیش از او یا بعد از او نداشت یکی زنش شیرین، یکی مطربش بهلبذ، و آخری اسبش شبدیز.<sup>۲۱</sup>

از جمله موضوعهای دیگری که در این روایات پراکنده در باره باربد آمده است قرب منزلت وی در نزد پادشاه ساسانی است و نفوذ فوق العاده کلام وی در پادشاه. آنچه در این روایات مذکور است آشکار می سازد که درباریان و نزدیکان شاهنشاه، حتی شیرین زن محبوب خسرو، هرگاه با مشکلی رو برو می گردیده اند دست به دامان باربد می شده اند، و از وی درخواست می کرده اند که موضوع را در موقع مناسب، با سرودی به عرض شاه برساند. قدیمترین سندی که در این باب داریم مربوط می شود به مردن شبدیز، اسب مشهور خسرو پرویز، نوشته اند «خسرو ابرو یز سوگند یاد کرده بود هر کس خبر هلاکش [هلاک شبدیز] را بیاورد او را بقتل خواهد رسانید. روزی که شبدیز مُرد،

میرآخور هراسان شد و به باربد رامشگر پادشاه پناه برد، باربد در ضمن آوازی، واقعه اسب را با ایهام و تلویح گوشزد خسرو کرد. شاه فریاد برآورد که «ای بدبخت، مگر شب‌دیز مرده است!» خواننده در پاسخ گفت: «شاه خود چنین فرماید». خسرو گفت بسیار خوب، هم خود را نجات دادی، هم دیگری را». ۲۲ این واقعه بر طبق اسناد موجود برای نخستین بار در شعر خالد بن قیاض (متوفی ۱۰۰ هـ. ق. / ۷۱۸ م.) گزارش شده است. یعنی در زمانی که از مرگ خسرو پرویز کمتر از یک قرن گذشته بوده است. ۲۳ همچنین نوشته‌اند که شیرین نیز یک بار از باربد خواست تا موضوع ساختن باغ یا قلعه‌ای را در قصر شیرین - که خسرو به وی وعده کرده بوده است، در ضمن سرودی به شاهنشاه یادآوری کند. باربد به همین طریق عمل می‌نماید. ظاهراً پادشاه به وعده خود وفا می‌کند، و بدین سبب شیرین، باربد را ملکی در اصفهان می‌بخشد که باربد خانواده‌اش را در آن جا مستقر می‌گرداند. ۲۴ این گونه روایات منحصر به همین دو موردی که بعرض رسانیدیم نیست. ۲۵

در حوادث سالهای آخر عمر باربد و مرگ وی نیز روایتهای مختلف است. ثعالبی می‌نویسد وی به دست رقیبش به نام سرجاس مسموم گردید. ولی ابن قتیبه و ابن عبد ربه نام این موسیقیدان را یثت نوشته‌اند. ابن خردادبه برخلاف آنان می‌گوید این باربد بود که شاگرد خود را به نام شرکاس کشت، و بعد مورد عفو شاهنشاه قرار گرفت. ۲۶ در شاهنامه فردوسی و خسرو شیرین نظامی که بتفصیل درباره باربد سخن گفته شده است چیزی درباره مرگ او بچشم نمی‌خورد، جز این که در شاهنامه آمده است چون باربد در جهرم، از زندانی شدن خسرو پرویز آگاه گردید روی به تیسفون نهاد که بعداً به آن اشاره خواهیم کرد.

پس از ذکر اشارات پراکنده درباره باربد، اکنون دو متن منظومی را مورد مطالعه قرار می‌دهیم که درباره باربد با تفصیل بیشتر سخن گفته‌اند. این دو متن چنان که پیش از این نیز گفته‌ایم یکی شاهنامه فردوسی است و دیگری خسرو شیرین نظامی. از آنچه در شاهنامه مذکور است چنین بر می‌آید که باربد در اواخر دوران پادشاهی خسرو پرویز، ملتزم دربار او می‌گردد، ولی تا پایان پادشاهی وی از مقیمان درگاه نبوده است، درحالی که بر اساس روایت نظامی گنجوی، باربد از روزهای نخست پادشاهی خسرو پرویز (بار دوم) در صف مطربان برگزیده دربار وی بوده است. چون آنچه در این دو کتاب درباره باربد آمده با یکدیگر متفاوت است هر یک از این دو متن را جداگانه مورد بررسی قرار می‌دهیم.

در شاهنامه فردوسی،<sup>۲۷</sup> چون سخن به بیست و هشتمین سال پادشاهی خسرو پرویز می‌رسد، برای نخستین بار با باربد روبرو می‌شویم. روایت بدین قرار است که ظاهراً کسی باربد را از وجود سرکش، بزرگ رامشگران درگاه شاهنشاه، با خبر می‌سازد و به وی می‌گوید اگر توبه در بار راه یابی، خسرو پرویز «تورا بر سر سرکش افسر کند» (ج ۹ / ص ۲۲۶ / بیت ۳۶۱۳). پس باربد از کشورش (یعنی شهر جهرم از ایالت فارس) روی به دربار خسرو پرویز می‌نهد (۲۲۶ / ۳۶۱۵). و بنا به قول فردوسی محرک وی در این کار افزون‌طلبی او بوده است که فردوسی از آن با لفظ «آز» یاد کرده است نه نیاز می‌گذراند. سرکش که ظاهراً از وجود رامشگری، باربد نام آگاه بوده و وی را رقیب خود می‌دانسته است و از آمدن او به دربار نیز آگاه شده بوده است به سالار بارمی‌گوید «...رامشگری بر در است / که از من به سال و هنر برتر است» (۲۲۶ / ۳۶۱۸)، پس نباید او به حضور خسرو باریابد «که ما کهنه گشتیم و او نو شود». سرکش، سالار بار را با دادن درم و دیناری چند راضی می‌کند تا از رفتن باربد به نزد شاه ممانعت نماید. سالار بار به همین ترتیب عمل می‌کند. پس باربد، نومید از درگاه خسرو پرویز بسوی باغی می‌رود که شاه هر سال در نوروز، دو هفته به آن باغ می‌رفته و در آن جا جشنگاهی می‌آراسته‌اند و وی و ندیمان‌ش در آن باغ به باده گساری و شادی می‌پرداخته‌اند. باربد با باغبان این باغ طرح دوستی می‌ریزد و از وی می‌خواهد هرگاه خسرو به جشنگاه آمد، وی را باخبر سازد. باغبان خواهش او را می‌پذیرد و چون خسرو آهنگ باغ می‌کند، باغبان باربد را آگاه می‌سازد

دل میزبان شد چو روشن چراغ  
همی رفت خواهد بر آن جشنگاه  
همان بر ربط و رود ننگ و نبرد  
بهاران نشستنگهی نوشدی  
ورا شاخ چون رزمگاه پشن  
زمانی همی بود تا شهریار  
بیاراست پیروزگر<sup>۲۸</sup> جای شاه  
یکی جام بر کف بر شهریار  
بلور از می سرخ شد ناپدید  
همی بود تا گشت شب لاژورد

چو خسرو همی خواست کآید به باغ  
بر باربد شد بگفت آنک شاه  
همه جامه را باربد سبز کرد  
بشد تا به جایی که خسرو شدی  
یکی سرو بُد سبز و برگش گشن  
بر آن سرو شد بر ربط اندر کنار  
ز ایوان بی‌نامد بدان جشنگاه  
بیامد پریچهره‌ای می‌گسار  
جهاندار بستد ز کودک نبید  
بدان گه که خورشید برگشت زرد

زننده بر آن سرو برداشت رود همان ساخته پهلوانی سرود  
(۲۲۷-۲۲۸/۳۶۳۲-۳۶۴۲).

بدین ترتیب بارید با جامه سبز و بریط و رود سبزرنگ، خود را در دل درخت سروی پر شاخ و برگ پنهان می‌سازد و چون شب فرا می‌رسد و خسرو به جشنگاه قدم می‌نهد، پس از آن که جامی باده می‌نوشد، بارید درحالی که بر شاخ درخت سرو نشسته بوده است، پنهان از چشم این و آن، همراه با نوای رود به خواندن پهلوانی سرود می‌پردازد، سرودی که به قول فردوسی اکنون (= ظاهراً در قرن چهارم هجری/ قرن ۱۰ و ۱۱ مسیحی) «تو خوانیش داد آفرید». مجلسیان همه شگفت‌زده می‌شوند، به فرمان خسرو سراسر جشنگاه را جستجو می‌کنند تا رامشگر را بیابند، ولی کسی را پیدا نمی‌کنند. خسرو جامی دیگر باده می‌نوشد و بارید آن گاه سرود «پیکار گرد» را همراه با رود می‌خواند. بار دیگر به فرمان شاه برای یافتن خواننده و نوازنده، با چراغ همه‌جا را می‌گردند، ولی کوشش ایشان بی‌ثمر می‌ماند. شاهنشاه، باز جامی باده می‌نوشد، بارید این بار لحن «سبز در سبز» را می‌خواند:

چو بشنید پرویز بر پای خاست	به آواز او بر، یکی جام خواست
که بود اندر آن جام یک من نبید	به یک دم می روشن اندر کشید
چنین گفت کاین گز فرشته بدی	ز مشک و ز عنبر سرشته بدی
و گز دیو بودی نگفتی سرود	همان نیز نشناختی زخم رود
بجوید در باغ تا این کجاست	همه باغ و گلشن چپ و دست راست
دهان و برش پر ز گوهر کنم	بر این رود سازانش مهتر کنم

(۲۲۹/۳۶۶۵-۳۶۶۰)

بارید چون سخنان مهرآمیز شاهنشاه را می‌شنود، با اطمینان خاطر از درخت سرو فرود می‌آید و به پیشگاه خسرو می‌رود، روی بر خاک می‌مالد. خسرو از حال وی می‌پرسد و بارید همه ماجرا را از آغاز تا پایان باز می‌گوید. شاه از دیدن چنان رامشگری شادمان می‌گردد و سرکش را مورد خطاب و عتاب قرار می‌دهد:

به سرکش چنین گفت کای بد هنر	تو چون حنظلی بارید چون شکر
چرا دور کردی تو او را ز من	دریغ آمدت او در این انجمن
به آواز او شاد می درکشید	همان جام یاقوت بر سر کشید
بر این گونه تا سر سوی خواب کرد	دهانش پر از در خوشاب کرد
بُرد بارید شاه رامشگران	یکی نامداری شد از مهتران

(۳۶۷۶-۳۶۷۲/۲۲۹)

پیش از آن که به روایت نظامی در باره باربد پردازیم، ذکر این موضوع را بیفایده نمی‌دانیم که ثعالی بجای الحان سه گانه‌ای که فردوسی یاد کرده است: دادآفرید، پیکار گرد، و سبز در سبز، نام آنها را بترتیب: یزدان آفرید، پرتو فرخار، و سبز اندر سبز خوانده است،<sup>۲۹</sup> و گمان من آن است که چون فردوسی و ثعالی هردو، از شاهنامه ابو منصور استفاده کرده‌اند، بعید نیست این روایت را نیز، هر دو تن، از آن کتاب اخذ کرده باشند.

فردوسی با آن که نسبتاً بشرح از ورود باربد به درگاه خسرو پرویز سخن می‌گوید، ولی ظاهراً بسبب کوتاهی قصه «خسرو و شیرین» در شاهنامه و مأخذی که از آن استفاده می‌کرده است، جزیک بار دیگر - که به آن اشاره خواهیم کرد - دیگر از باربد سخنی بمیان نمی‌آورد. ولی در خسرو و شیرین، لاقلاً دو بار از باربد و نقش او در درگاه خسرو پرویز بتفصیل سخن گفته شده است.

نخستین بار مقارن است با زمانی که خسرو پرویز در آغاز پادشاهی (بار دوم) از مردن بهرام چوبین آگاه می‌گردد و سه روزی و بزرگان درگاه به سوگواری می‌پردازند. سه روز اندوه خورد از بهر بهرام نه با تخت آشنا می‌شد نه با جام

(۳۳۷/بیت ۸۳)

و سپس در روز چهارم بزمی می‌آریند:

چهارم روز عشرت تازه کردند	غناها را بلند آوازه کردند
به بخشیدن درآمد دست دریا	زمین گشت از جواهر چون ثریا
ملک چون شد ز نوش ساقیان مست	غم دیدار شیرین بردش از دست
طلب فرمود کردن باربد را	وز او درمان طلب شد درد خود را

(۸۸-۸۵ / ۳۲۸)

پس باربد چون بلبل مست با بربط در پیشگاه خسرو حاضر می‌شود و از صد دستان خود، سی لحن خوش آواز را بدین ترتیب می‌خواند:

گنج باد آورد، گنج گاو، گنج سوخته، شادروان مروارید، تخت طاقدیسی، ناقوسی، اورنگی،<sup>۳۰</sup> حقه کالوس، ماه برکوهان، مشک دانه، آرایش خورشید، نیمروز، سبز در سبز، قفل رومی، سروستان، سرو سهی، نوشین باده، رامش جان، نوروز، مشکویه، مهرگانی، مروای نیک، شبیدیز، شب قرخ، قرخ روز، غنچه کبک دری، نخجیرگان، خون سیاوش، کین ایرج، باغ شیرین (۳۳۹-۳۴۳/۱-۳۶). نظامی سپس

از رسم خسرو سخن بمیان می‌آورد که چون بر زبان وی «زه» می‌گذشت، بدره‌ای زربه کسی که مورد تحسین قرار گرفته بود می‌داد، و در این مجلس صدمبارزه گفت:

چنان بُد رسم آن بدر منور      که بر هر زه بدادی بدره‌ای زر...  
به هر پرده که او برزد نوایی      ملک دادش پر از گوهر قبایی

(۳۷-۳۵/۳۴۳-۳۴۲)

به روایت نظامی بار دوم که بارید نقش مهمی در دربار خسرو ایفاء می‌کند، در پایان داستان، و هنگامی است که شیرین درحالی که از کرده خود پشیمان گردیده است، از قصر شیرین پنهانی به سرا پرده خسرو می‌پیوندد و راز خود را با شاپور در میان می‌نهد، از سوی دیگر، پس از خواب دیدن خسرو و تعبیر آن بتوسط شاپور بدین شرح:

به روز آرد خدای این تیره شب را      بگیری در کنار آن نوش لب را  
بدین مژده بیا تا باده نوشیم      زمین را کیمیای لعل پوشیم

(۵۹-۵۸/۵۷۶)

شاپور به خسرو پیشنهاد می‌کند فردا مجلسی بپاراییم تا «می کافور بود در جام ریزیم» (۶۲/۵۷۷). این مجلس را روز بعد برپا می‌کنند. در این بزم دوتن از مطربان، بارید و نکیسا، حضور دارند. نظامی در ابیات زیرین از این دو چنین یاد می‌کند:

نشسته بارید بر ربط گرفته      جهان را چون فلک در خط گرفته...  
نوایی نوبزد از چربی دست      که نزشیرین بر او شیرینی هست  
به دستان دوستان را کیسه پرداز      به زخمه زخم دلها را شفا ساز  
ز دود دل گره بر عود می‌زد      که عودش بانگ بر داود می‌زد  
همان نغمه دماغش در جرس داشت      که موسیقار عیسی در نفس داشت  
ز دلها کرده در مجمر فروزی      به وقت عود سازی عود سوزی  
چو بر دستان زدی دست شکر ریز      به خواب اندر شدی مرغ شباویز  
به نوعی گوش بر ربط را بمالید      کز آن مالش در او بر ربط بنالید  
چو بر زخمه فکند ابریشم ساز      در آورد آفرینش را به آواز  
نکیسا نام شخصی بود چنگی      ندیمی خاص امیری سخت سنگی...  
جز او کافزون شمرد از زهره خود را      ندادی یاری کس بارید را  
در آن مجلس که عیش آغاز می‌کرد      به یک جا چنگ و بر ربط سازی کرد...

(۱۰۴-۸۸/۵۸۱-۵۸۰)

شیرین، که پنهان از خسرو در خرگاهی در کنار این مجلس بزم بوده است، به شاپور



ز کنج پرده گفت آن هاتف جان  
 بدین درگه نشانش ساز درچنگ  
 به حسب حال من بردارد آواز  
 نکیسا را بر آن در برد شاپور  
 کز این خرگاه محرم دیده بر دوز  
 نوا بر طرز این خرگاه می زن  
 کز این مطرب یکی را سوی من خوان  
 که تا بر سوز من بردارد آهنگ  
 بگوید آنچه من گویم بدوباز  
 نشاندش یک دو گام از پیشگه دور  
 سماع خرگهی از وی درآموز  
 رهی کاو گویدت آن راه می زن

(۵۸۲-۵۸۳/۱۱۵-۱۲۰)

در این مجلس نکیسا از زبان شیرین غزلی را در پرده ای، همراه با نواختن چنگ، و با صدای خوش می خواند، و باربد در پاسخ، حسب حال خسرو را در غزلی با ستای خویش می خواند. نکیسا بترتیب چهار غزل در پرده راست، عماری، نوروز و راهوی می خواند، و باربد بترتیب آنها را در چهار غزل در پرده عشاق، آهنگ عراق (پرده عراق)، سپاهان، و زیرافکنده پاسخ می دهد. چون شیرین آخرین غزل باربد را می شنود فریاد بر می آورد و خود به نغمه سربایی می پردازد و خسرو که صدای او را تشخیص می دهد و در می یابد شیرین در نزدیکی اوست با وی هماهنگی می کند. در این هنگام به فرمان خسرو نوازندگان و مطربان را مرخص می نمایند. پس از این بزم و مشاعره شگفت، شیرین از خرگاه خود به بیرون می خرامد:

پری پیکر برون آمد ز خرگاه  
 چو عیاران سرمست از سر مهر  
 چنان کز زیر ابر آید برون ماه  
 به پای شه در افتاد آن پریچهر

(۶۱۸/۲-۳)

بنا به روایت نظامی - برخلاف آنچه در شاهنامه آمده است - باربد سالهای دراز ملتزم دربار خسرو پرویز بوده است یعنی از آغاز پادشاهی او، در مرتبه دوم که همزمان بوده است با مُردن بهرام چوبین، تا زمانی که خسرو دوران جوانی و شیدایی را پشت سر می نهد، و شادخوارها و دوران جوانی را به یاد می آورد:

گهی بر تخت زرین نرد می باخت  
 گهی می کرد شهد باربد نوش  
 گهی شبدیز را چون بخت می تاخت  
 شدند این چار نزهتگاه پرویز  
 خرابی در دل آبادش آمد  
 از آن خواب گذشته یادش آمد  
 چو تخت و باربد شیرین و شبدیز

(۱۵۰/۱۵۳-۱۶۶)

پیش از این، اشارات کوتاهی را که در باره سالهای آخر زندگی باربد و مرگش در

متون کهن شده است یاد کردیم، ولی روایت فردوسی در این موضوع منحصر بفرد است و در خور توجه بیشتر.

در شاهنامه فردوسی می‌خوانیم که چون روزگار بر خسرو پرویز می‌شورد و وی سرانجام به فرمان پسرش، شیرویه، در تیسفون زندانی می‌گردد، بارید که در این زمان در جهرم فارس بسر می‌برده است، چون از این واقعه آگاه می‌گردد، گریان و مویان راه تیسفون درپیش می‌گیرد و خود را به زندان شاهنشاه ساسانی و ولینعمت خود می‌رساند. در این جا به سخن فردوسی گوش فرا می‌دهیم:

سر مهتران را به آغوش دار	[کنون شیون باربد گوش دار
بپرداخت بی داد و بی کام گاه	چو آگاه شد باربد زآنک شاه
پر از آب مژگان و دل پر ز خون	ز جهرم بیامد سوی طیسفون
شده لعل رخسار او شنبلید	بیامد بدان خانه او را بدید
خروشان بیامد سوی بارگاه	زمانی همی بود درپیش شاه
دو رخساره زرد و دلی پر ز درد	همی پهلوانی بر او مویه کرد
همان کس کجا داشت او را نگاه	چنان بد که زاریش بشنید شاه
چو بر آتش مهر بریان شدند	نگهبان که بودند گریان شدند
بزرگا، سترگا، تناور، گوا	همی گفت: الا یاردا، خسروا
کجات آن همه فرو تخت و کلاه	کجات آن بزرگی و آن دستگاه
کنام پلنگان و شیران شمر	همه بوم ایران تو ویران شمر
که چون او نبیند دگرتاج و گاه	سر تخم ساسانیان بود شاه
بر آمد همه کامه بد گمان...	شد این تخمه ویران و ایران همان

(۲۷۷-۲۸۰/۳۷۴-۴۰۹)

فردوسی، سرود پهلوانی را که باربد در این هنگام خوانده، در بیش از سی بیت یاد کرده است. باربد پس از خواندن این سرود، به نشانه حق شناسی و احترام فوق‌العاده نسبت به ولینعمت خود به کاری بسیار شگفت دست می‌زند که کمترمانندی برای آن می‌توان یافت. وی پس از ادای سوگندهای شدید، می‌گوید از این پس رود نخواهد نواخت و برای اثبات سخنش چهار انگشت خود را می‌برد و سازش را نیز می‌سوزاند:

به یزدان و نام توای شهریار	به نورو و مهر و به خرم بهار
که گردست من زین سپس نیزود	بسایند، مبادا به من بر درود
بسوزم همه آلت خویش را	بدان تا نبینم بد اندیش را

ببرید هر چار انگشت خویش      بریده همی داشت در مشت خویش  
چو در خانه شد آتشی بر فروخت      همه آلت خویش یکسر بسوخت

(۴۱۸-۴۱۴/۲۸۰)

این روایت فردوسی است. نظامی نیز در پایان داستان خسرو و شیرین، در آن جا که بزرگان درگاه، گرداگرد پیکر بیجان خسرو ایستاده اند، در یک بیت از باربد یادی می کند که یادآور روایت فردوسی است:

جهانداران شده یکسر پیاده      به گرداگرد آن مهد ایستاده  
قلم ز انگشت رفته باربد را      بریده چون قلم انگشت خود را

(۹-۸/۶۸۸)

\*\*\*

در پایان اجازه می فرمایید، علاوه بر آنچه تا کنون به عرضتان رسانیدم، از شهرت باربد در شعر فارسی و نیز در ایران امروز سخنی بگویم تا ملاحظه فرمایید چگونه آوازه باربد و خاطره وی در طی مدتی قریب پانزده قرن از دوران ساسانیان تا به امروز همواره در بین همه فارسی زبانان و از جمله ما ایرانیان زنده بوده است، و بیقین اقدام بسیار بجای شما برادران و خواهران عزیز تاجیک در برگزاری سمپوزیوم باربد به تداوم این امر کمک شایسته ای خواهد کرد.

قدیمیترین شاعری که از باربد و شهرت او یاد کرده شریف مجلّدی (مخلّدی) گرگانی است:

از آن چندان نعیم این جهانی      که ماند از آل ساسان و آل سامان  
ثنای رودکی مانده ست و مدحت      نوای باربد مانده ست و داستان  
و سپس نوبت می رسد به دیگر شاعران از جمله:  
عنصری:

بلبل همی سراید چون باربد      قالوس و قفل رومی و جالینوس  
منوچهری:

تا هزار آوا از سرو بر آرد آواز      گوید او را مزن ای باربد رودنواز  
این شاعر نام تعدادی از لحنهای باربدی را نیز در اشعار خود آورده است.  
ازرقی:

به شاخه های سمن مرغکان باغ پرست      به لحن باربدی بر کشیده اند آهنگ  
ظہیر فاریابی:

از آن فلک به رقص درآید که در گوشش  
خاقانی شروانی:

نواى باربد و ساز بربط و مزمار

طریق کاسه گرو راه ارغنون و سه تا

\*\*

می به قدح در چنانک شیرین درمهد زر

باربدی وار کوس برزده گلبام صبح

\*\*

نظیر سعد اکبر میر گشتاسب  
من او را باربد خوانم نه حاشا  
امیر خسرو دهلوی:

که جای سعد اصغر زخمه اوست

که سحر باربد در نغمه اوست<sup>۳۲</sup>

گرش شیرین بخوانی باربد هست  
سلمان ساوجی:

وگر جان نیست باری کالبد هست

از پی خسرو گل، بلبل شیرین گفتار  
حافظ شیرازی:

نغمه باربد و صوت نکیسا آورد<sup>۳۳</sup>

مغتی نوایی به گلبانگ رود  
روان بزرگان ز خود شاد کن  
ملک الشعراء بهار:

بگوی و بزن خسروانی سرود

ز پرویز و از باربد یاد کن<sup>۳۴</sup>

دور از خراسان گزین درری شدم عزلت گزین

مویان چون گنگ رامتین نالان چورود باربد<sup>۳۵</sup>

(۴۱۸/۱)

بهار بجز این بیت ، در مثنوی ۳۶ بیتی خود با عنوان «سی لحن موسیقی»<sup>۳۶</sup> و بمطلع:

شنیدم باربد در بزم خسرو  
به هر نوبت سرودی نغمه‌ای نو  
نام این سی لحن موسیقی قدیم ایران را که باربد در دربار خسرو پرویز می نواخته -  
بر اساس خسرو و شیرین نظامی گنجوی- بنظم آورده و به تغییراتی که نظامی در اسامی  
بعضی از الحان داده به شرح زیرین اشاره کرده است:

...نظامی حذف کرد «آیین جمشید»  
هم افکند از میانه «نوبهاری»  
نخستین کرد یاد از «ساز نوروز»  
پس آن‌گه «غنچه کبک دری» گفت  
سوم را نام «فرخ روز» داده  
چو در این شعرها دقت فزایی

ز «راح روح» هم دامن فروچید  
بس آن‌گه ساخت لحنی چار، جاری  
که باشد نوبهار آن‌جا ز نوروز  
ندانم از کجا این لحن بشنفت  
دگر «کیخسروی» نامی نهاده  
تو خود سی لحن را از برنمایی

و نیز این موضوع را ناگفته نگذارم که نه تنها یاد باربد و خاطره هنرمندی او در شعر فارسی همواره زنده بوده است، و وی بعنوان مثل اعلاّی یک خنیاگر و رامشگر بمانند که هم شعری سروده است و هم شعر خود را با صدای خوش بهمراه بر بطن یا رود می خوانده، شناخته شده بوده است. بلکه نام وی به دو شکل «باربد» و «پهلبد» بعنوان نام برخی از مؤسسات هنری و نام خانوادگی هنوز در ایران رایج است. در سال ۱۳۰۵ خورشیدی/ ۱۹۲۶ مسیحی، مهردادش و عده‌ای از هنرمندان، در تهران مؤسسه‌ای هنری به نام «جامعه باربد» تشکیل دادند<sup>۳۷</sup> که تا زمان انقلاب اسلامی ۱۳۵۷/۱۹۷۹ دائر بود، و در شهر جهرم فارس، که بنا به یکی از روایات که از آن سخن گفتیم زادگاه باربد بوده است، یک سینما به نام باربد وجود داشته است<sup>۳۸</sup> (از تغییر احتمالی نام این سینما در دوره انقلاب اسلامی آگاهی ندارم)، و هم حداقل ضبط فارسی میانه نام باربد، یعنی پهلبد، نام خانوادگی یکی از وزیران فرهنگ و هنر ایران، پیش از انقلاب اسلامی ایران بوده است.

### یادداشتها:

- ۱ - ابوبکر ربیع بن احمد الاخوانی البخاری، هداية المتعلمین فی الطب، تصحیح جلال متینی، انتشارات دانشگاه مشهد، مشهد، ۱۳۴۴ خورشیدی.
  - ۲ - همان کتاب: «واما آن دیگر که از جگر سوی اندامهای برین رود بر مهره‌ها پُشت بردفسد، و این پارسی بخاری است، و به دیگر لغت بر بشلد»، ص ۶۵؛ «خاکستر چوب درخت انگور که ورا اش خوانند به بخارا»، ص ۶۰۴.
  - ۳ - همان کتاب: «و نیز یکی بیماری است که ببايد دانستن پیش از صرع که ورا کابوس خوانند... و این بیماری را به زفان بخاری «سُکاجه» خوانند و به زفان سفدی «فدرنجک»، ص ۲۴۸-۲۴۹.
  - ۴ - همان کتاب: «اکنون تو که فرزند منی اندر خواستی از من کتابی به باب پچشکی سبک و آسان تا تو را خاصه از من یادگار بود و دیگر مردمان را فایده بود. اجابت کردم تو را بدین...»، ص ۱۴؛ نیز رک. «پارسی بخاری»، ص ۶۰۴.
  - ۵ - همان کتاب: «این همه را جمع کند کوفته و بیخته به آب برگ اسپغول بخاری که ورا «کوار غشه» خوانند به زفان روستای بخارا، ترکند و قرص کند»، ص ۵۲۷.
  - ۶ - از جمله رک. ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، جلد اول، چاپ سوم، تهران ۱۳۳۸، ص ۳-۴؛ دایرة المعارف فارسی، زیر نظر غلامحسین مصاحب، ذیل: خسرو پرویز.
  - ۷ - تاریخ ادبیات در ایران، جلد اول، ص ۴-۵.
  - ۸ - در این مقاله از خسرو و شیرین نظامی گنجه‌ای، تصحیح بهروز ثروتیان، چاپ اول، تهران، ۱۳۶۶ استفاده کرده‌ام. شماره صفحاتی که ذکر گردیده مربوط به همین چاپ است.
  - ۹ - به نقل از حاشیه محمد معین بر برهان قاطع، ذیل: باربد.
  - ۱۰ - A. Tafazzoli, "Bārbad", *Encyclopaedia Iranica*, ed. Ehsan Yarshater.
- در نگارش این مقاله در موارد مختلف از این مقاله محققانه دکتر تفضلی بهره برده‌ام.

- ۱۱ - ابن عبد ربّه، عقدالفرید، تصحیح محمد سعید المریان، قاهره، ۱۹۴۰، جلد ۲، ص ۵۳؛ ابن قتیبه، عیون الاخیار، قاهره، دارالکتب ۱۳۴۳/۱۹۲۵، ج ۱، ص ۹۸؛ جاحظ، الحیوان، چاپ عبدالسلام محمد هارون، قاهره، ۱۹۳۸، ج ۷، ص ۱۱۳.
- ۱۲ - رک. زیرنویس ۱۰.
- ۱۳ - به نقل از لغت نامه دهخدا، ذیل: بارید.
- ۱۴ - در خسرو و شیرین نظامی، تصحیح وحید دستگردی نام سی لحن آمده است، در تصحیح بهروز ثروتیان نام لحن. رک. زیرنویس ۳۰؛ در برهان قاطع نام سی لحن آمده است؛
- ۱۵ - Cristensen, A., "Persian Melody Names," in *Dastur Hoshang Memorial Volume*, Bombay, 1918, pp. 368-378.
- کرستن سن از دیوان منوچهری دامغانی نام ۴۳ لحن را استخراج کرده و سپس کوشیده است که لحنهای موسیقی عهد ساسانی را به اسم و رسم بازسازی کند. وی هفت لحن خسروانی را جدا از سی لحن بارید می‌داند. او مجموعاً نام ۶۷ لحن باریدی را آورده است. با سپاسگزاری از دوست ارجمند آقای دکتر محمود امیدسالار که در باره الحان باریدی اطلاعات سودمندی در اختیارم قرار داده‌اند.
- ۱۶ - رک. زیرنویس ۱۰. ثعالبی از «خسروانی» یاد کرده و مسعودی از «طرق الملوکیه».
- ۱۷ - شمس قیس رازی، المعجم فی معانی اشعارالعجم، چاپ اول، تهران، ۱۰۵، به نقل از لغت نامه دهخدا.
- ۱۸ - برهان قاطع، ذیل: بارید.
- ۱۹ - Ahmad Tafazzoli, "Some Middle-Persian Quotations in Classical Arabic and-Persian Texts," in *Memorial Jean de Menasce*, ed. ph. Gignoux et A. Tafazzoli, Tehran, 1974, pp. 337-349.
- ۲۰ - زکریا محمد بن محمود المکونی القزوی، عجائب المخلوقات و غرائب الموجودات، تصحیح نصرالله سبحی، تهران، تاریخ چاپ ندارد، ص ۳۱۲، ۳۱۵.
- ۲۱ - قزوی، آثارالبلاد و اخبار العباد، بیروت، دارصادر، ۱۳۸۰هـ/۱۹۶۰م. ص ۴۴۰-۴۴۲.
- ۲۲ - کرستن سن، ایران در زمان ساسانیان، ترجمه رشید یاسمی، چاپ اول، تهران، ۱۳۱۷، ص ۳۲۵، به نقل از لغت نامه دهخدا؛ نیز رک. ابو منصور عبدالملک بن محمد بن اسماعیل الثعالبی، ثمار القلوب فی المضاف و المنسوب، تحقیق محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره ۱۳۸۴هـ.، ص ۳۵۹.
- ۲۳ - رک. زیرنویس ۱۰.
- ۲۴ - آثارالبلاد و اخبار العباد، ص ۴۴۲؛ زیرنویس ۱۰.
- ۲۵ - رک. زیرنویس ۱۰.
- ۲۶ - رک. لغت نامه دهخدا، ذیل: بارید؛ احمد تفضلی، «بارید» (زیرنویس شماره ۱۰)؛ جاحظ، در کتاب الحیوان، نام گشوده فلهید را «زیوشت»، و طوسی در عجائب المخلوقات، «ربوست» نوشته‌اند.
- ۲۷ - در این مقاله از شاهنامه فردوسی، تصحیح متن باهتام آ. برتلس، زیر نظر ع. نوشین، مسکو، ۱۹۷۱ استفاده کرده‌ام. شماره صفحات و ابیاتی که ذکر گردیده مربوط به همین چاپ است.
- ۲۸ - نسخه بدل: پالیزبان، پالیزگر مناسبتر می‌نماید.
- ۲۹ - به نقل از لغت نامه دهخدا، ذیل بارید؛ نیز رک. زیرنویس ۱۰.
- ۳۰ - بهروز ثروتیان معتقد است برای آن که نام سی لحن را تمام کنند در بیت نظامی «اورنگ» را به «اورنگی» تغییر داده‌اند. رک. خسرو و شیرین، ص ۸۹۲.
- ۳۱ - لغت نامه دهخدا، ذیل «بارید» (ابیات شریف مجلدی (مخلدی) گرگانی، عنصری، منوچهری، ازرقی،

ظہیر فاریابی).

۳۲ - دیوان خاقانی، تصحیح علی عبدالرسولی، تهران، ۱۳۱۶، بترتیب ص ۳۱، ۵۵۸، ۵۹۴. نیز رک. ص ۳۱۸،

۳۵۳، ۵۵۸، ۵۹۴.

۳۳ - به نقل از: محمد کریم اشراق، کتاب بزرگان جہرم، تهران، ۱۳۵۱.

۳۴ - دیوان حافظ، بتصحیح پرویز ناتل خانلری، جلد دوم، تهران ۱۳۶۲ خورشیدی، ص ۱۰۵۸.

۳۵ - دیوان اشعار محمد تقی بہار «ملک الشعراء»، جلد اول، چاپ سوم، تهران، ۱۳۵۴ خورشیدی.

۳۶ - همان کتاب، جلد دوم، چاپ سوم، تهران، ۲۵۳۶ شہنشاہی (۱۳۵۶ خورشیدی)؛ نیز رک. برہان قاطع،

ذیل: باربد.

۳۷ - ابوالقاسم جنتی عطائی، بنیاد نمایش در ایران، تهران، چاپ دوم، ۲۵۳۶ شہنشاہی، ص ۷۴.

۳۸ - به نقل از خسرو جاماسی از اہالی جہرم فارس، مقیم ایالت تنسی، امریکا.

# مطایبات عید زاکانی

مصور شده بوسیلهٔ اردشیر محمص\*

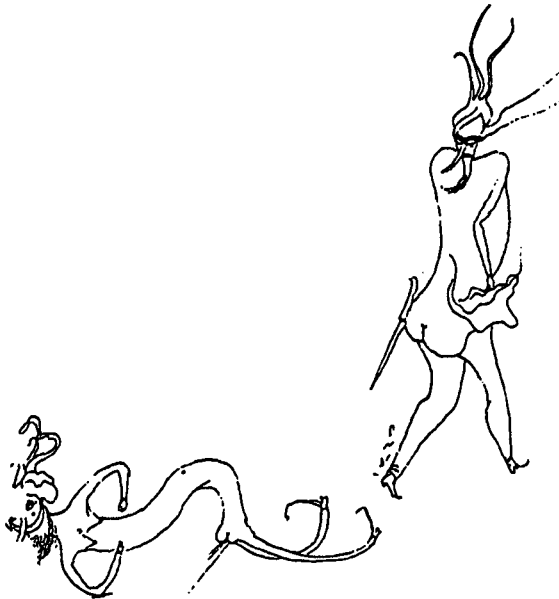


ه اردشیر محمص، هنرمند بزرگ روزگار ما که آثارش بارها در نمایشگاههای جهان تحسین و اعجاب هنرشناسان و هندوستان طراز اول را برانگیخته است، اینک، از راه لطف چند طرح مربوط به «مطایبات عید زاکانی» را که تا بحال در جایی بچاپ نرسیده، به مجلهٔ ایران شناسی اهداء کرده است. این پنج طرح در این شماره از نظر خوانندگان می گذرد.

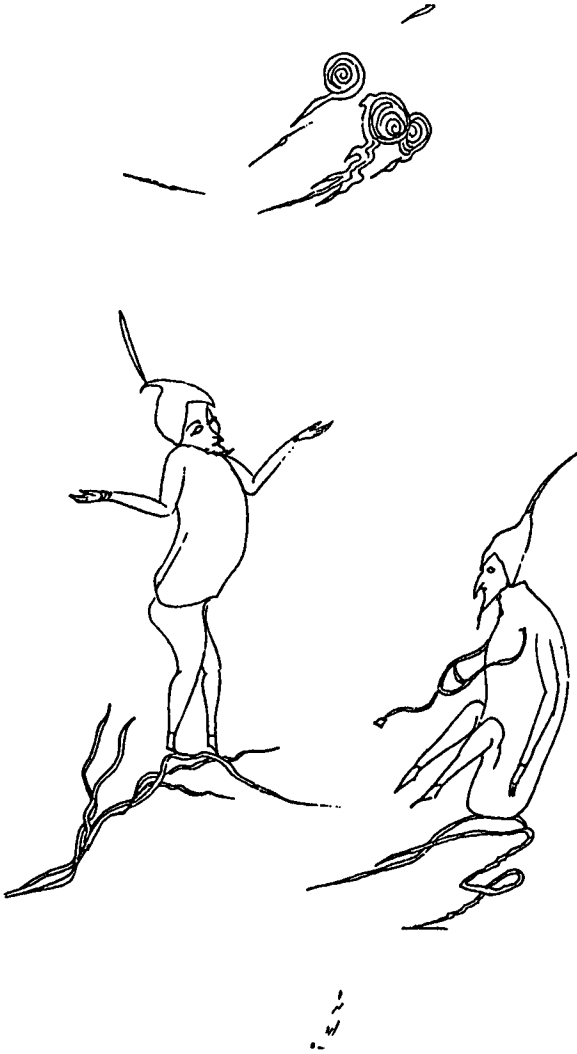




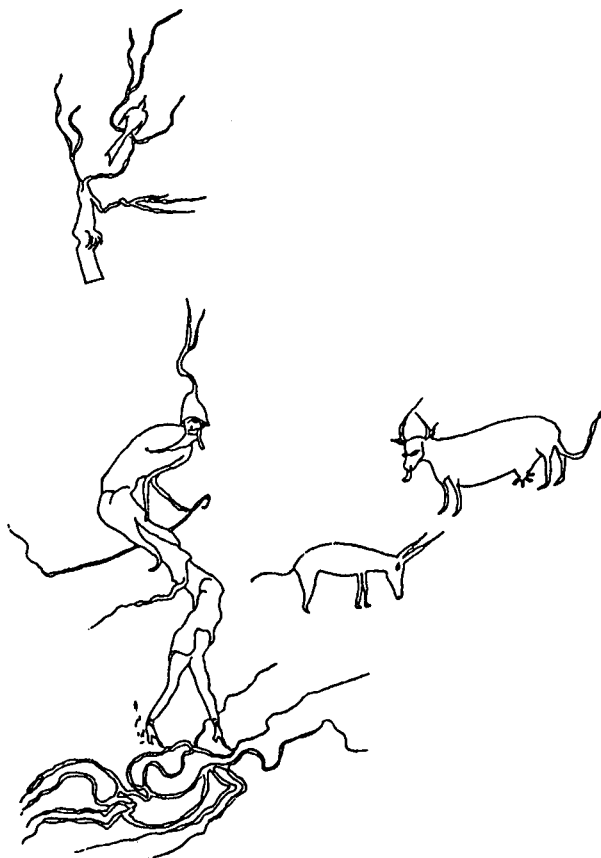
لولیی با پسر خود ماجرا می کرد که تو هیچ کاری نمی کنی و عمر در بطالت بسر میبری. چند با تو گویم که معلق زدن بیاموز و سگ از چنبر جهانیدن و رسن بازی تعلّم کن تا از عمر خود برخوردار شوی. اگر از من نمی شنوی، به خدا تورا در مدرسه اندازم تا آن علم مُرده ریگ ایشان بیاموزی. دانشمند شوی و تا زنده باشی در مذلت و فلاکت و ادبار بمانی و یک جواز هیچ جا حاصل نتوانی کرد.



عسسان شب به قزوینی مست رسیدند. بگرفتند که برخیز تا به زندانت بریم. گفت  
اگر من به راه توانستمی رفت، به خانه خود رفتمی.



قلندری نبض به طیب داد. پرسید که مرا چه رنجی ست. گفت تو را رنج گرسنگی است و او را به هریسه مهمان کرد. قلندر چون سیر شد، گفت در لنگر ما ده یار دیگر همین رنج دارند.



روستایی ماده گاوی داشت و ماده خری با گُزه. خر بمرد، شیر گاو به کره خر می داد و ایشان را شیر دیگری نبود و روستایی ملول شد. گفت: خدایا، تو این خر کره را مرگی بده تا عیالان من شیر گاو بخورند. روز دیگر در پایگاه رفت. گاو را دید مرده. مردک را دود از سر برفت. گفت: خدایا، من خر را گفتم. تو گاو از خر باز نمی شناسی!

# برگزیده ها

محمد علی فروغی، ذکاء الملک

## حقوق در ایران \*

وقتی که از من تقاضا شد که در خصوص تاریخچه حقوق ایران و دانشکده حقوق چند دقیقه برای دانشجویان این دانشکده صحبت کنم و آقایان را سرگرم نمایم با کمال مسرت پذیرفتم، زیرا گذشته از این که پذیرفتن تقاضای دوستان همیشه مایه مسرت است، میان من و این موضوع و این دانشکده مناسباتی است که بیشتر مایه مسرت من می شود. منوچهری که از شعرای خوب ماست غزلمانندی دارد که یک شعر آن این است:

آن جا که بود مستی ایام گذشته  
آن جاست همه ربع و تلال و دمن من  
این مغالزه را من به دانشکده حقوق می توانم بکنم چون مناسبت من با این دانشکده از آغاز تأسیس آن است و از ایام جوانی خودم، زیرا که مبدأ و منشأ اولی این دانشکده مدرسه علوم سیاسی است و سالی بیش نیست که مدرسه حقوق و بالاخره دانشکده حقوق جای مدرسه سیاسی را گرفته است. آغاز تأسیس مدرسه علوم سیاسی از سال ۱۳۱۷ قمری است. مؤسس آن مرحوم مشیرالدوله اخیر بود که آن وقت مشیرالملک لقب داشت، و پدرش مرحوم مشیرالدوله اسبق که وزیر امور خارجه بود و بعد صدراعظم شد، و این مسرتی

ه بنقل از: مقالات فروغی، محمد علی، ذکاء الملک، جلد اول، انتشارات مجله یغما، تهران ۱۳۵۳. این مقاله نخستین بار در سالنامه دانشکده حقوق و علوم سیاسی و اقتصادی، دانشگاه تهران، سال تحصیلی ۱۳۱۶-۱۳۱۵ (مردادماه ۱۳۱۶)، تهران چاپ شده است و سپس در مجله یغما (اردیبهشت ۱۳۲۹) با این زیرنویس:

«مرحوم محمد علی فروغی ذکاء الملک طاب ثراه در سالهای آخر عمر، در نظر داشت نطقها و خطابه هایی را که در هر موقع بمناسبت، در محافل ادبی و یا در مجلس شورای ملی و یا در مواقع رسمی ایراد کرده است، با مقالات کوتاهی-که نوشته است، یکجا فراهم آورد که بچاپ رسد.

فهرست این خطابه ها و مقالات را بتدریج می فرمودند و من بنده حبیب یغمائی یادداشت می کردم، متن بعضی از

است برای من که موقعی بدستم آمده که از این دو نفر که بسبب تأسیس مدرسه سیاسی به معارف این مملکت خدمت شایان کرده‌اند ذکر خیر و سپاسگزاری بکنم.

خلاصه، از همان وقت که مدرسه علوم سیاسی تأسیس شد بلکه قبل از آن که کلاسهای آن دایر شود و مدرسه رسمیت پیدا کند من با آن مدرسه مربوط بودم بمناسبت این که اولاً مرحوم مشیرالدوله صدراعظم قصد کرده بود تدریس ادبیات فارسی را در مدرسه به والد من مرحوم ذکاءالملک فروغی محول کند، ثانیاً درسهایی که در مدرسه داده می شد هیچ کدام کتاب نداشت که دانشجویان بتوانند بتوسط مراجعه به آن به فراگرفتن درسهایی که از معلمین اخذ می کنند مدد برسانند، و چون یکی از موادی که در مدرسه علوم سیاسی می بایست تدریس شود تاریخ بود - که در آن زمان اصلاً تدریس آن در ایران معمول نبود - می بایست از برای تاریخ هم کتاب تهیه شود، و چون تاریخ را بر حسب معمول می خواستند از ملل قدیم مشرق شروع کنند اول کتاب تاریخی که درصدد تهیه آن برآمدند تاریخ ملل قدیم مشرق بود، و اتفاقاً تهیه آن کتاب را به من رجوع کردند و آن اول کتابی بود که برای مدرسه تهیه شد.

پس می بینید که از تأسیس مدرسه علوم سیاسی که در واقع مقدمه همین دانشکده حقوق بود و سی و هشت سال قمری می گذرد، و آن وقت شما آقایان هیچ کدام به دنیا نیامده بودید. مقصودم البته آقایان دانشجویان هستند نه آقایانی که محض تشویق دانشجویان و اظهار محبت به بنده تحمل زحمت فرموده مجلس ما را مزین و ما را متشکر ساخته‌اند.

سی و هشت سال در عمر یک کشور و یک ملت زیاد نیست ولیکن اتفاقاً این سی و هشت سال اگر از کمیّت چیزی نیست، از کیفیت، یعنی از جهت اموری که در این

آنها نیز برای چاپ فراهم آمد، اما اجل به آن جناب مهلت نداد، و این کار نیز چون بسیاری از دیگر کارهای ادبی که شروع کرده بودیم پایان نرسید.

یکی از این خطابه‌ها سخنرانی آن مرحوم است در دانشکده حقوق در سال ۱۳۱۵ شمسی، که اکنون به انتشار آن توفیق می یابد.

کسانی که در سخنرانیهای فروغی از مستمعین بوده‌اند بخاطر دارند که وی هیچ گاه در هنگام نطق مطالب را یادداشت نمی کرد و بسیار آهسته و شمرده حرف می زد یا سخن می راند. از پشت میز خطابه نیز دور نمی شد مگر یک بار که در نظرم هست در موزه ایران باستان درباره «مردم شناسی» سخن می گفت و در ایوانی که میز خطابه را نهاده بودند باهستگی قدم می زد. رحمة الله علیه.

این خطابه با این که نسبتاً مفصل است، و با این که صفحات مجله را گنجایش نیست، چون بحثی جذاب و ممتع است در یک شماره طبع شد.»

مدت واقع شده چه در ایران و چه در خارج ایران اهمیت بسیار دارد، و در دنیا کمتر سی‌چهل سالی است که این همه وقایع داشته باشد، و احوال ماقبل و مابعد آن این اندازه متفاوت باشد. وقایع تاریخی این مدت را چون شما دورهٔ تمام تاریخ را خوانده‌اید البته می‌دانید و حاجت به تذکار نیست، من فقط در ضمن بعضی قصه‌ها و تذکارها تفاوتی را که در احوال مردم و ملت و دولت روی داده با مناسبت با موضوع این صحبت یادآوری می‌کنم.

آن زمان هنوز با کفش به اطاق آمدن قبیح بود، و روی صندلی نشستن معمول نشده بود، بدون لباس بلند از قبیل عبا یا لباده به حضور بزرگان رفتن بی ادبی و اصلاً بی لباس بودن جلف و سبک بود. لباس و کلاه همان بود که شما در اول داشتید اگر فراموش نکرده باشید، اما یقه و دستمال گردن زدن خیلی نادر بود و تقریباً منحصر بود به کسانی که مدتی در اروپا اقامت کرده بودند، آن هم نه همه کس، و غالباً اسباب زحمت هم بود، یعنی بسا بود که در بعضی کوچه‌ها و محله‌ها متعزز فوکلی‌ها می‌شدند و اگر فحش و کتک در کار نمی‌آمد مضمون و استهزاء فراوان بود، و البته از داستانهایی که در باب فوکل و کشمکش فوکلی‌ها و متجددین با قدیمیها که مدت چندین سال در کار بوده مطلع هستید.

من خودم آن اوقات فوکلی نبودم مع‌هذا بعضی حکایت‌های بامزه دارم، از جمله این که در جوانی بر عکس امروز موی سرم فراوان بود و زحمت می‌داد. آن زمان مردها زلف داشتند من هم یک مدت مثل همه زلف می‌گذاشتم، عاقبت از دست زحمت زلفها بنا گذاشتم که موی سرم را بشکلی که حالا معمول است و همه دارند درآورم. روزی در کوچه‌ای می‌رفتم و بچه‌ها مهره بازی می‌کردند. ملتفت نشدم و پایم به یکی از مهره‌ها برخورد، و مهره‌ها را جابجا کرد. طفلی که مهره متعلق به او بود البته خللی در بازیش پیدا شد. من که گذشتم و آن طفل جابجا شدن مهره را دید، شنیدم که پشت سر من می‌گفت: قربان آقای وزیر مختار! و البته مقصودش وزیر مختار فرنگی بود و حال آن که از فرنگی مآبی غیر از همان موی سر چیزی نداشتم.

عینک زدن جوانها آن زمان خیلی به نظر غریب می‌آمد و حمل بر خودنمایی و فرنگی مآبی می‌شد. اتفاقاً من از جوانی چشمم نزدیک بین بود و از این بابت در کوچه و بازار به زحمت بودم. دوستی داشتم کتّال، به من اصرار کرد عینک بزنم، و می‌گفت هرچه تأخیر کنی چشمت ضعیف می‌شود. ناچار عینکی شدم. یک سرشب در کوچه می‌رفتم، کوچه هم تاریک بود و هم ناهموار و من در حرکت به زحمت بودم، و مکرر خم

می‌شدم و سعی در دیدن پیش پای خود می‌کردم. یکی از بچه‌های کوچ‌ها که عجز مرا دید گفت عینک را بردارید تا چشمتان ببیند.

وقتی یکی از کسان من که او هم عینک می‌زد، روز نهم محرم در کوچ‌های شنید یکی به دیگری می‌گوید این کافر را ببین که روز تاسوعا هم عینک می‌زند.

با کارد و چنگال غذا خوردن آن زمان معمول نبود و با دست غذا می‌خوردیم. تازه که شروع به استعمال کارد و چنگال کرده بودیم رفیقی داشتیم خوش صحبت و مضمون‌گو برای فرنگی‌مآبی ما مضمون می‌گفت که آقایان سکنجین را با کارد و چنگال میل می‌فرمایند!

تصور نفرمایید که این قصه‌ها خارج از موضوع است، اینها تاریخ است و تاریخ مفید همین است. البته می‌دانید که امروز در تعلیم تاریخ بیشتر نظر دارند به چگونگی احوال و اخلاق و آداب و رسوم مردم و تفاوت‌هایی که بمرور زمان می‌کند و به جنگ و به صلح و شرح زندگانی رجال کمتر اهمیت می‌دهند، و حالا می‌خواهم بیشتر به اصل موضوع گفتگو پردازم:

موضوع گفتگو حقوق و دانشکده حقوق بود. شاید بعضی از آقایان باشند که در باب لفظ «حقوق» و معنی آن توضیحات لازم داشته باشند.

حقوق از اصطلاحاتی است که در زبان ما تازه است و شاید بتوان گفت که تقریباً از همان زمان که مدرسه علوم سیاسی تأسیس شده است این اصطلاح هم رائج گردیده و آن به تقلید و اقتباس از فرانسویان درست شده است، و در همه ممالک اروپا برای این معنی این قسم اصطلاح ندارند. فرانسویان مجموع قوانین و مقررات الزامی را که بر روابط اجتماعی مردم حاکم است *droit* می‌گویند، و ما چون این کلمه را «حق» ترجمه کرده بودیم، لفظ جمع آن را گرفته برای آن معنی اصطلاح کردیم، مناسبتش هم این است که قوانین و مقررات الزامی وقتی که میان قومی برقرار باشد مردم نسبت به یکدیگر حقوقی پیدا می‌کنند که باید رعایت نمایند. حاصل این که «حقوق» که می‌گوییم مقصود قوانین کشور است، و «علم حقوق» علم به قوانین؛ و «دانشکده حقوق» مدرسه‌ای است که در آنجا قوانین تدریس می‌شود. تأسیس مدرسه علوم سیاسی هم برای همین بود که وزارت امور خارجه مأمورینی تربیت کند که به اندازه لازم از قوانین اطلاع داشته باشند تا بهتر بتوانند در مقابل خارجی‌ان حقوق کشور خود را حفظ کنند.

هر کشوری که روابط مردم با هم، و با دولت، در آن بر طبق مقررات قانونی باشد آن کشور را قانونی می‌نامند، و کشورهای قانونی هم اقسام مختلف دارند که برای شما



دانشجویان حقوق حاجت به شرح آن نیست. ولیکن این مسأله قابل تأمل است که آیا کشوری بی قانون هم می‌شود؟

در این باب قدری تحقیق لازم است. کشوری که قانون نداشته باشد از نظر روابط دولت با مردم استبدادی است، و از نظر روابط مردم با یکدیگر هرج و مرج است. از این رو می‌توانید استنباط کنید که کشوری بی قانون خیلی کم است و شاید هیچ نباشد، و اگر احیاناً مملکتی در وقتی از اوقات بی قانون باشد دوام نمی‌کند، چون مردم با هرج و مرج نمی‌توانند آسایش داشته باشند، و اگر آسایش از مردم سلب شد یا از داخله خود کشور یا از خارجه قوه‌ای پیدا می‌شود که هرج و مرج را موقوف کند، یعنی قانونی میان مردم برقرار سازد.

چیزی که هست این است که قانونی که در کشور مقرر است صورتهای و کیفیتهای مختلف دارد. البته استادان شما وقتی که حقوق را برای شما تعریف و تقسیم می‌کردند این تحقیق را کرده‌اند که حقوق گاهی کتبی و مدون است، و گاهی عادی و عرفی، و گاه بشری، و گاه الهی یعنی دیانتی است. پس همین که کشوری را ببینیم که قوانین مدون مکتوب ندارد فوراً نباید حکم کنیم که کشوری بی قانون است مگر این که ببینیم هرج و مرج است، و گرنه هرگاه هرج و مرج نباشد ناچار اگر قانون مدون مکتوب ندارد قانون عادی و عرفی یا قانون الهی یعنی شریعتی و دیانتی دارد، یا اختلاطی از این اقسام مختلف است، و چنین مملکتی را هم قانونی می‌نامند، الا این که کشوری که قانون مکتوب مدون دارد تکلیف مردم در آن روشنتر است و کسانی که با قانون سر و کار دارند کارشان آسانتر می‌باشد.

کشور ما کدام قسم از این اقسام بود؟ البته کشوری که سه هزار سال تاریخ و تمدن داشته باشد نمی‌شود که بی قانون صرف باشد. از آن طرف می‌دانیم که تا چند سال پیش قانون مدون مکتوب نداشتیم، پس حقیقت این است که از قسم آخری که ذکر کردیم بود، یعنی در قسمتی از امور، قانون شرعی حاکم بود و در قسمتی قانون عرفی و عادی؛ الا این که قانون هر قسم که باشد خواه مکتوب و خواه عرفی و خواه شرعی، بودنش تنها کافی نیست، مقتضی و متناسب بودنش شرط است، و مجری و محترم بودنش لازم است، و چون سخن به این جا می‌رسد کار مشکل می‌شود، به این معنی که قانون به هر قسم از اقسام باشد در آغاز امر که ظهور می‌کند و وضع می‌شود چون اقتضای حال و احتیاج سبب وجود آن شده غالباً با حوائج مردم مناسب و مطابق است و مرعی و محترم می‌باشد، اما اوضاع زندگانی مردم و احوال اقتصادی و مادی و معنوی و فکری و اخلاقی

آنها، مناسباتشان با خودی و بیگانه، همواره بر یک حال نمی ماند و تغییر می کند، و مقتضیات و احتیاجات دیگرگون می شود، و لازم می آید که قوانین هم بر طبق مقتضای حال تغییر کند. و لیکن متأسفانه این تحول و تکامل همیشه بدرستی و چنان که باید صورت نمی گیرد. عامه مردم عقلشان نمی رسد، خواص هم به علت‌های مختلف از این وظیفه خودداری می کنند، یعنی بواسطه غفلت و نادانی، و بعضی بواسطه لابلایگیری و بی‌قیدی و بی‌همتی، و بعضی بواسطه اغراض و منافع شخصی، زیرا که انسان همیشه طالب منافع شخصی است و متأسفانه همیشه منافع شخصی خود را درست تمیز نمی دهد، و غالباً مصالح شخصی را با منافع عمومی منطبق نمی یابد بلکه عکس آن را معتقد می شود، و بنابراین غالباً اشخاص طبقات متنفذ در میان مردم که موفق شده‌اند قوانین و آداب جاری را با منافع شخصی و جماعتی خود منطبق کنند، رعایت منافع عامه را مهمل گذاشته جدّ و اصرار می کنند در این که آن قوانین و آداب به حال خود باقی بماند، و تغییر نکنند. به این ترتیب طبقه محافظه کار در کشور پیدا می شود، نمی خواهم بگویم محافظه کاران همه منحصرأ منافع شخصی خود را در نظر دارند، البته بسیاری از آنها هم نفع عمومی را در بقای اوضاع موجود می دانند، و از روی عقیده و صمیمیت این مسلک را دارند. و غالباً وجود جماعت محافظه کار برای جلوگیری از افراط، مفید و لازم است به شرط این که خودشان در محافظه کاری افراط نکنند.

در هر حال، چون قوانین و آداب از مقتضای حال خارج شد و مطابق احتیاجات حقیقی نبود اجراء و رعایت آنها مشکل می شود و دو نتیجه بد ظهور می کند.

یکی این که جماعت کثیری از اوضاع ناراضی می شوند و کم کم پی می برند به این که جماعتی هستند که در نگهداری این اوضاع مجدّ و ساعی می باشند، و بنابراین آنها هم در مقابل آن جماعت دسته‌بندی می کنند، و این دسته‌بندی غالباً از روی علم و عمد نیست بلکه به طبیعت واقع می شود، یعنی همیشه کسی نمی آید ناراضیها را جمع کند و دسته‌ای تشکیل دهد، بلکه اوضاع و احوال طبیعاً ناراضیها را بهم پیوند می دهد بدون این که خودشان متوجه باشند، و این کیفیت، هم در امور کشوری پیش می آید، و هم در امور شرعی و دینتی، خواه قانون و مقررات کتبی و مدوّن باشد خواه عرفی و عادی. الآن در ممالک اروپا که همه قوانین مرتب مدون مکتوب دارند همین کیفیت بشدت جریان دارد.

در کشور ما هم چهل پنجاه سال پیش، چه در اوضاع دولت و چه در دستگاه دیانت، یعنی چه در شرع و چه در عرف، همین حالت پیش آمده بود و لیکن قبل از آن که این

مطلب را دنبال کنم خوب است از نتیجه بد دوم اشاره‌ای بکنم و آن این است که قانون کشور همین که مطابق مقتضیات نشد و رعایت و اجرای آن مشکل شد کم کم حرمت و اعتبارش سست می‌شود، و چنان که باید محترم و مجری نمی‌ماند. جماعتی با توجه و یا بدون توجه از خود قانون شاکی می‌شوند، و گروهی از مرعی نبودنش دلتنگی می‌کنند، و رویهمرفته همه ناراضی می‌شوند. این نتیجه دوم هم چهل پنجاه سال پیش در کشور ما کاملاً ظهور کرده بود، و حاصل آن که هر چند از زمان قدیم در ایران قانون شرعی و عرفی بوده است بموجباتی که شرح دادم اوضاع و حقیقت این بود که قانونی در کار نبود، و همه آن نتایج فاسدی که اشاره کردم ظهور کرده بود، یعنی مردم که آن اوضاع را منافی آسایش و میل و آرزوهای خود می‌دیدند همواره زبان به شکایت درازداشتند، و از این جماعت آنها که اروپا دیده یا از جریان امور آن‌جا آگاه بودند، چون خوشی حال آن مردم و سعادت و ترقی آن ممالک را در سایه قانون می‌دانستند گفتگو از وضع قانون می‌کردند، و مطالبه می‌نمودند، و جماعتی که آن اوضاع را با منافع شخصی خود موافق ساخته بودند در حفظ آن احوال سعی بودند، تا آن‌جا که در اوایل عمر من یعنی در اواخر سلطنت ناصرالدین شاه چون اروپا رفتن و اروپا دیدن و تحصیل اروپایی کردن، بعبارة اُخری فرنگی مآبی را مایه آن نغمه‌های ناساز دانسته بودند در صدد جلوگیری از آن امور برآمدند، یعنی مانع می‌شدند از این که کسی به اروپا برود، و در این‌جا یا در اروپا تحصیل معلومات و اطلاعات بکند. جلوگیری از قانون خواهی و قانون طلبی هم کارش بجایی رسید که بردن اسم قانون مشکل و خطرناک شد.

شما آقایان که امروز در دانشکده حقوق درس قانون می‌خوانید، و هر روز می‌شنوید یا در روزنامه می‌خوانید که دولت فلان قانون را پیشنهاد کرده، و مجلس فلان قانون را تصویب نموده، و گاهی می‌شنوید که چه قدر در تکمیل قوانین کشوری و محترم بودن آن اهتمام می‌شود؛ نمی‌توانید تصور زمانی را بکنید که اگر کسی اسم قانون می‌برد گرفتار حبس و تبعید و آزار می‌گردید، ولیکن گواه عشق صادق در آستین باشد چه همین پیشامد برای پدر خودم و جمعی از دوستان و هم مشربان او واقع شد و آن داستان دراز است و اگر بخواهم برای شما نقل کنم وقت می‌گذرد، و چون بقول معروف «شاهنامه آخرش خوش است» چندین ورق از این تاریخ را بر می‌گردانم و به آخرش می‌رسم.

همین که نوبت سلطنت به مظفرالدین شاه رسید، آن پادشاه یا از جهت این که ضعیف و بیحال بود یا واقعاً متجدد و ترقیخواه بود، به هر حال آن سختیهای زمان ناصرالدین شاه را سست کرد.

آدم که پیر می شود طبع نقالی پیدا می کند، من در این مدت که برای شما صحبت می کنم قصه های بسیار بنظم می رسد. اما از نقل آنها خودداری دارم، فقط بعضی را که مناسبت با موضوع گفتگوی ما بیشتر دارد نقل می کنم، من جمله این یکی را که بمنزله تنفس خواهد بود:

در زمان ناصرالدین شاه روزنامه در ایران منحصر بود به یک یا دو روزنامه که خود دولت طبع و نشر می کرد و آن هم اساسش از مرحوم میرزا تقی خان امیر نظام بود. مندرجات آن روزنامه عبارت بود از ذکر مسافرتهاى شاه به بیلاق و شکارهای او و مناصب و مشاغل و القاب و امتیازاتی که به اشخاص داده می شد. بعضی اخبار و وقایع ممالک خارجه را هم نقل می کرد، و رویهمرفته چیزی که برای مردم نفعی داشته باشد در آن دیده نمی شد. گاهی از اوقات هم در خارجه یعنی در ترکیه و هندوستان روزنامه فارسی بطبع می رسید و لیکن از آنها کسی خبری نداشت، و چندان چیزی هم نمی گفتند، و اگر وقتی حرفی می زدند که به عقیده دولت از مقتضای حال خارج بود از ورود آنها به ایران جلوگیری می شد.

در سال اول سلطنت مظفرالدین شاه، پدر من که دست از طبیعت خود نمی توانست بردارد، اولین روزنامه غیر دولتی در همین شهر طهران تأسیس کرد، و مندرجات آن را مشتمل بر مطالبی قرار داد که کم کم چشم و گوش مردم را به منافع و مصالح خودشان باز کند. آن روزنامه تربیت نام داشت، من هم در آن وقت به درجه ای رسیده بودم که در کار آن روزنامه - مخصوصاً در آنچه می بایست از زبانهای خارجه ترجمه شود - به پدرم دستیاری کنم. بنابراین غالباً در باب روزنامه با من گفتگو می کرد. یک روز پرسید: مقاله ای که امروز برای روزنامه نوشته ام خوانده ای؟ عرض کردم: بلی. پرسید: دانستی چه تمهید مقدمه ای می کنم؟ من در جواب تأمل کردم. فرمود: مقدمه می چینم برای این که به یک زبانی حالی کنم که کشور قانون لازم دارد. مقصودم این است که این حرف را صراحتاً نمی توانست بزند و برای گفتن آن لطائف الحیل می بایست بکار ببرد، همین قدر را هم که می توانست بگوید به پشتگرمی مرحوم امین الدوله بود که صدراعظم بود و او خود متجدد و قانون خواه بود.

این واقعه و سؤال و جواب دو سال پیش از تأسیس مدرسه علوم سیاسی واقع شد. این بود احوال دولت یعنی حوزه ای که در آن قانون عرفی بیشتر بکار بود. اما قانون شرع و حوزه ای که مربوط به این قانون است در چه حال بود؟ اگر بگویم شرح آن بیحد شود، لهدا از گفتن آن می گذرم. حاجتی هم نیست، چون خود آقایان مطلع هستید، و در ضمن

مطالبی هم که بعد خواهم گفت به بعضی نکته‌ها بر خواهید خورد.

پس از روزنامه‌تربیت روزنامه‌های دیگر نیز ظهور کرد. روزنامه‌های فارسی خارجه هم با ما هم‌آواز شدند و غوغایی بلند شد. اول نتیجه‌ای که حاصل شد مسأله تأسیس مدارس بود. البته می‌دانید که تا زمان مظفرالدین شاه مدرسه در این کشور منحصر بود به مدارس قدیمی طلاب، و یک دانشکده دارالفنون که از تأسیسات میرزا تقی خان امیر بود، و یک دانشکده موسوم به مدرسه نظام که نایب السلطنه کامران میرزا بتقلید دارالفنون تأسیس کرده بود. از این گذشته جز مکتبهای سرگذر چیزی نداشتیم.

از سال سوم مظفرالدین شاه شروع به تأسیس آموزشگاههای جدید شد، اما از ناحیه مردم، نه از ناحیه دولت. اول آموزشگاهی که دولت تأسیس کرد همین دانشکده علوم سیاسی بود که چنان که گفتیم در سنه ۱۳۱۷ دایر گردید برای تربیت اعضا بجهت وزارت امور خارجه، مدت تحصیل این مدرسه را چهار سال قرار دادند و مواد تحصیلی عبارت بود از: تاریخ و جغرافیا و ادبیات فارسی و زبان فرانسه و فقه و حقوق بین الملل عمومی و علم ثروت. پس چنان که می‌بینید مدرسه علوم سیاسی، هم کار شعبه ادبی دبیرستان را می‌کرد، هم کار دانشکده را؛ چون که هنوز دبیرستانها به جایی نرسیده بودند که محصلین برای تحصیلات عالی تهیه نمایند، و این مدرسه هر چند برای علوم سیاسی بود ولیکن علوم مزبور بدون تاریخ و جغرافیا فهمیده نمی‌شود. زبان فرانسه هم که برای اعضای وزارت خارجه لازم است. ادبیات فارسی هم که برای همه کس ضرورت دارد خاصه این که کم کم احساس می‌شد که معرفت به ادبیات در کشور ما رو به انحطاط می‌رود. این بود که در مدرسه علوم سیاسی این درسهای مقدماتی را هم مجبور بودند بدهند. از علوم سیاسی به فقه و حقوق بین الملل عمومی اکتفا کردند، چون اولاً در چهار سال بیش از این کاری نمی‌شد بکنند، و بیش از چهار سال هم نمی‌خواستند دانش آموزان را نگاه بدارند، ثانیاً از شعب مختلف علم حقوق و سیاسی اگر می‌خواستند درس بدهند چه شعبه را می‌بایست اختیار بکنند در صورتی که کشور در واقع قانون نداشت، قوانین اروپا را هم به ایرانیان آموختن بی‌ثمر بود.

بازمه‌تر از همه چیزی است که اگر بگویم از بس با اوضاع امروزی متفاوت است باور نخواهید کرد اما یقین داشته باشید که کاملاً مطابق واقع است. اولاً من هیچ وقت خلاف واقع نمی‌گویم سهل است عادت به اغراق و مبالغه هم ندارم، و آن این است که تدریس علم فقه در مدرسه علوم سیاسی مشکلات و محظورات داشت، و اگر آن مؤسسه دولتی، و مرحوم مشیرالدوله وزیر امور خارجه و صاحب استخوان نبود، یقیناً ممکن

نمی‌شد که درس فقه را جزء مواد تدریس این مدرسه قرار دهند و آن را عملی کنند. حالا شاید نمی‌توانید حدس بزنید که این اشکال از چه بابت بود. از بابت این که به عقیده آقایان علما تدریس فقه می‌بایست به مدارس قدیم و طلاب اختصاص داشته باشد، یعنی فقیه بالضروره باید آخوند باشد؛ در آموزشگاهی که شاگردانش کلاهی بلکه بعضی از آنها فوکلی و بعضی از معلمین آن فرنگی بودند و روی نیمکت و صندلی می‌نشستند چگونه جایز بود درس فقه داده شود!

باری، از دولت سر تغییر احوالی که در آن چند سال آخر روی داده بود همین قدر درس فقه را جزء مواد تدریس آموزشگاه قرار دادند و غوغایی بلند نشد و چماق تکفیر پایین نیامد، اما کسی هم حاضر نمی‌شد که معلمی فقه را در این آموزشگاه قبول کند. بالاخره به تدابیر و لطائف الحیل، و بعنوان این که درس فقه در مدرسه علوم سیاسی برای فقیه تربیت کردن نیست بلکه مقصود این است که محصلینی که بالمآل به ممالک کفر مأموریت پیدا می‌کنند به مسائل شرعی که دانستن آن برای هر مسلمانی فرض است آشنا باشند، و ثواب آموختن این مسائل کفاره گناه درسهای دیگر باشد، آخوندی را که آدم خوب مقدسی بود راضی کردند که معلمی فقه را قبول کند و این مشکل به این ترتیب حل شد، و آموزشگاه بکار افتاد، و چند سال بر این منوال گذشت.

ریاست مدرسه با مشیرالملک بود و معاونت ریاست، یا ناظمی، با مرحوم محقق الدوله امین دربار؛ و مشیرالملک یعنی مرحوم مشیرالدوله اخیر علاوه بر ریاست آموزشگاه درس حقوق بین الملل هم می‌داد. معلمین آن دوره اکثر مرحوم شده‌اند. مشیرالملک در همان اوایل امر مأمور وزیر مختاری به دربار روسیه شد و محقق الدوله مرحوم در اداره کردن آموزشگاه مستقل گردید. بنده هم بعد از فوت یکی از معلمین چون سنم مقتضی شده بود به معلمی تاریخ برقرار شدم. پس از چندی محقق الدوله هم به مأموریت رفت و ریاست آموزشگاه را به پدرم دادند و من هم معاونتش می‌کردم، و بعد از وفات او ریاست به بنده تعلق گرفت، و در این جا لازم است که از مساعدتهای جناب آقای پیرنیا یعنی مؤتمن الملک نیز یاد کنم که از طرف پدر خود آموزشگاه را سرپرستی می‌کردند، و بعلاوه تدریس علم ثروت را هم بعهده خود گرفتند.

پس اول دفعه‌ای که در این کشور علم حقوق بین الملل تدریس شد توسط مرحوم مشیرالدوله اخیر بود، و اول دفعه‌ای که علم ثروت بتوسط یک معلم ایرانی تدریس شد آقای مؤتمن الملک بودند، و اول کتابی هم که در علم ثروت به زبان فارسی نوشته شد آن است که من برای دانش آموزان همین آموزشگاه از فرانسه ترجمه کردم، و خبر هم

ندارم که این اول کتاب دومی پیدا کرده باشد. گویا انتظار داریم هرج و مرجی که امروز در امور اقتصادی دنیا روی داده برطرف شود و اصول علم ثروت معین گردد آن گاه در این علم کتاب بنویسیم!

اگر بخواهم وقایع را بتفصیل بگویم و اسامی آقایانی را که در آموزشگاه ریاست یا معلمی کرده‌اند، یا به اقسام دیگر به دانشکده خدمت کرده‌اند، یاد کنم، سخن دراز می‌شود و در این گفتگو من نظر به وقایع و مطالب دارم نه به اشخاص؛ پس باختصار گذرانیده عرض می‌کنم از بدو امر که من در کار آموزشگاه دخیل شدم نقشه و طرحی برای تکمیل آن داشتم، چون آموزشگاه علوم سیاسی را ناقص می‌دانستم و میل داشتم بقدری که میسر می‌شود آن را به یک دانشکده حقوق نزدیک کنم. از جمله کارها که کردم این بود که مدت تحصیل را زیاد کردم و از چهار سال به پنج سال رسانیدم، و آن را دو دوره کردم: یک دوره مقدماتی، و، یک دوره مؤخراتی، و بنا بر این گذاشتم که دانشجویان به هر یک از کلاسهای که به موجب امتحان برای آن مستعد هستند بتوانند وارد شوند، و اگر هم قوه ورود به کلاس اول دوره مؤخراتی را داشته باشند به آن کلاس پذیرفته شوند، و مقصود از این ترتیب این بود که چون دبیرستانها ترقی کنند و مکمل شوند و ما از سنوات دوره مقدماتی مستغنی شویم از آنها کسر کنیم و به دوره مؤخراتی بیفزاییم، و همین مقصود بعدها حاصل شد ولیکن پس از آن بود که من خدمت این مؤسسه را ترک کرده و به خدمت دیگر مشغول شده بودم؛ و از شما چه پنهان آموزشگاه را با دلتنگی ترک کردم نه دلتنگی از کسی، بلکه از اوضاع که محیط آن زمان برای ترقی معارف و تکمیل آموزشگاه مزبور آن قسم که من مایل بودم مساعد نبود. برای توسعه آن و اضافه کردن مواد تدریس معلمهای اضافی لازم داشتیم، اضافه کردن معلم مستلزم اضافه کردن مخارج این آموزشگاه می‌شد و دولت آن زمان فقیر بود و نمی‌توانست بودجه آموزشگاه را بیفزاید، اگر هم می‌توانست مخارج دیگر را واجبتر می‌دانست؛ بنابراین ترقی و تکمیل آموزشگاه خیلی به تأنی و طول انجامید و آرزوهای ما بصورت حصول نیپوست... برویم بر سر تاریخچه حقوق که در ضمن آن چند کلمه‌ای که از تاریخچه دانشکده باقی مانده است گفته خواهد شد:

تاریخ حقوق در ایران چنان که در کشورهای متمدن دیگر می‌کنند شایسته است که مورد مطالعه و تحقیقات طولانی و موضوع کتابهای مفصل باشد و یکی از مواد تحصیلی این دانشکده بشود، اما من در این چند دقیقه نقالی که برای شما بعهدہ گرفته‌ام البته نمی‌توانم به این کار پردازم و فقط چند کلمه از این موضوع راجع به دوره خودمان برای

شما خواهم گفت، و آن اینست که بنا بر همان اصولی که در اول این صحبت به آن اشاره کردم، سی سال پیش در اوضاع این کشور تغییر وضع کلی روی داد که منتهی به تأسیس مجلس شورای ملی و عنوان مشروطیت دولت گردید.

قضیه مفصل و از موضوع صحبت ما خارج است. آنچه مربوط به ماست این است که کشور دارای قانون اساسی شد، و یک قسمت از حقوق عمومی داخلی ایران چنان که درس آن را خوانده‌اید تنظیم و تدوین گردید. در دو سه سال اول این دوره جدید مجلس شورای ملی و طرفداران آن گرفتار کشمکش با مخالفین بودند، و با آن که اصل مقصود از آن تغییر وضع، استقرار عدالت، تشخیص حقوق و جریان دادن آن بود مجال نشد که در این زمینه کاری صورت بگیرد، تا این که سلطنت مفتضح محمد علی میرزا - چنان که مطلع هستید - خاتمه یافت و دوره دوم مجلس شورای ملی فرا رسید، و موقع شد که به اصل مطلب یعنی تأسیس و تثبیت حقوق پرداخته شود و سزاوار این بود که این کار توسط وزارت عدلیه صورت بگیرد. وزارت عدلیه هم تأسیس شده بود، چند محکمه هم برای رسیدگی به دعاوی مردم بر یکدیگر تشکیل داده بودند، اما نمی‌توانید تصور کنید که چه مشکلات لاینحل در کار بود. اولاً حصول این مقصود متوقف بود بر این که دولت و رجال مملکت طرفدار عدلیه و مقوی آن باشند، متأسفانه بر عکس بود زیرا که اکثر کسانی که آن زمان رجال و متنفذین کشور بودند به زور و غضب و اجحاف اموالی بدست آورده بودند و می‌ترسیدند اگر قوه قضائیه کشور مقتدر و محترم باشد مدعیان ایشان آن اموال را از دست آنها بیرون آورند، بنابراین از قوه قضائیه تقویت نمی‌کردند سهل است تا می‌توانستند در ضعیف و بی‌آبرو کردن و خرابی آن می‌کوشیدند و شرح این قسمت هم بقدری طولانی است که باید از آن صرف نظر کنم. مشکل دوم این که تأسیس و تشکیل یک قوه قضائیه خوب مقتدر محترم حتماً و بالضروره لوازمی دارد که همه آنها را فاقد بودیم. اولاً داشتن یک بودجه کافی و رسانیدن حقوق صحیح منظم به قضاة و کارکنان عدلیه بود و حال آن که دولت ما در حال افلاس بود و اگر هم می‌خواست برای عدلیه بودجه صحیح تنظیم کند نمی‌توانست. شرط دوم داشتن قضاة و کارکنان خوب بود که جای آن هم خالی بود. شرط سوم که اساس بود و همان است که موضوع گفتگوی ماست یعنی داشتن قوانینی که بر طبق آن قوه قضائیه بتواند محاکمه بکند و حکم صادر نماید ولیکن حصول این شرط اهم از همه مشکلت‌تر بود.

خواهید فرمود پس عدلیه ما آن زمان بقول مولانا جلال الدین: شیرینی دم و سر و اشکم بوده است؛ اگر بگوئید کاملاً حق با شماست. عدلیه‌ای که نه اعضای خوب داشته



باشد، نه اعضای آن مواجب و مقرری صحیح داشته باشند، نه قوانینی در دست داشته باشند که بر طبق آن محاکمه کنند چه خواهد بود، و همین بود که منتقدین که اساساً با عدلیه مخالف بودند برای مخالفت خود وسایل خوب هم بدست می‌آوردند و عدلیه را ظلمیه می‌خواندند، الا این که اگر رجال کشور عاقل و افراد ملت هوشیار بودند می‌فهمیدند که عدلیه اگر هم بد باشد آن را ضعیف و بی‌آبرو نباید کرد، باید اسباب کار برای او فراهم کرد و تقویت نمود تا خوب شود.

باری، حالا شاید بفرمایید بودجه نداشتن بواسطه فقر دولت در مال بود، و اعضای خوب نداشتن بواسطه فقر ملت در رجال، اما قوانین داشتن چرا مشکل بود. سببش همان چیزی بود که از تدریس درس فقه در دانشکده سیاسی ممانعت می‌کرد.

حکومت واقعی را علمای دین حق خود می‌دانستند و نمی‌خواستند از دست بدهند، در صورتی که هر روز در حکومت خودشان احکام ناسخ و منسوخ صادر می‌کردند، و اگر عدلیه صحیح درست می‌شد یا حکومت از دست آنها بیرون می‌رفت یا مجبور می‌شدند با قید به نظامات و اصولی حکومت کنند، آن هم منافعی با صرفه و مصالح آنها بود.

مخالفت آقایان با حکومت قانون چنان اساس و استحکام داشت که تا مدت مدیدی محاکم عدلیه احکامی را که صادر می‌کردند «حکم» نمی‌نامیدند و جرأت نمی‌کردند عنوان «صدر حکم» به خود بدهند، و رأی خود را در دعاوی «راپرت به مقام وزارت» عنوان می‌کردند.

باری در این زمینه هم اگر بخواهیم وارد بشویم وقت می‌گذرد. از همین اشاره که کردم ملتفت می‌شوید که بهانه این بود که با وجود قانون شرع، قانون دیگر محل احتیاج و جایز هم نیست و حتی چیز دیگر را قانون نمی‌توان نامید. این بود که در مجلس شورای ملی وضع قوانین برای عدلیه مشکل بلکه محال بود، یعنی عدلیه نمی‌توانست اساس پیدا کند.

از آن طرف اقتضای روزگار و عقیده متجددین قانون را لازم می‌دانست، و وزیر عدلیه بیچاره میان دو سنگ آسیا گرفتار بود، بالاخره مرحوم مشیرالدوله اخیر که وزیر عدلیه شد، تدبیری اندیشید و در مجلس عنوان کرد که عدلیه محتاج به قوانینی است و آن قوانین مفصل است، و اگر بخواهیم آنها را ماده به ماده از مجلس بگذرانیم سالها بلکه قرن‌ها طول می‌کشد، از این گذشته ما که در این طریق جدید تازه کاریم در وضع قوانین ممکن است اشتباهات بکنیم و قوانین بد بگذرانیم، بهتر آن است که مجلس به کمیسیون عدلیه خود مأموریت بدهد که قوانینی را که دولت برای عدلیه پیشنهاد می‌کند، مطالعه و

تصویب کنند، و پس از تصویب کمیسیون آن قوانین موقتاً در عدلیه مجری باشد و به آزمایش گذاشته شود، پس از آن که در عمل معایب آن معلوم شد اصلاحات لازم در آن بشود و پس از تنقیح و تهذیب به مجلس پیشنهاد شود و به تصویب رسیده صورت قانونیت تاقه پیدا کند. این طریقه به زحمت زیاد در مجلس قبول شد. اما مشکلات کار در کمیسیون هم کمتر از خود مجلس نبود.

خلاصه، با مرارت و خون دل فوق العاده و با رعایت بسیار که نسبت به نظرهای آقایان علما بعمل آمد که مبدا حکومت شرعیه از میان برود، اول قانونی که از کمیسیون گذشت قانون تشکیلات عدلیه بود که بر طبق آن عدلیه ایران دارای محاکم صلح و محاکم استیناف و دیوان تمیز و متفرعات آنها گردید، و دوم قانونی که گذشت قانون اصول محاکمات حقوقی بود که تهیه آن را مرحوم مشیرالدوله دیده و زحمت گذراندنش را از کمیسیون کشیده بود، اما هنوز رسمیت نیافته بود تا اول سال ۱۳۳۰ قمری یعنی ۲۵ سال پیش نوبت اولی که من وزیر عدلیه شدم آن قانون را برسمیت رسانیدم و حکم به اجرای آن دادم.

من در وزارت عدلیه مدتی نماینده ولی چیزی نگذشت که چون بر طبق همان قانون تشکیلات می خواستند دیوان تمیز را تأسیس کنند تکلیف ریاست آن را به من کردند و پذیرفتم و همان قانون اصول محاکمات حقوقی را بوسیله دیوان تمیز به جریان انداختم. آن گاه با مرحوم مشیرالدوله و آقای حاجی سید نصرالله تقوی و دو سه نفر دیگر کمیسیونی تشکیل داده به تهیه و تنظیم قانون اصول محاکمات جزائی پرداختیم و این کار در موقعی بود که مجلس شورای ملی تعطیل بود، و آن تعطیل قریب سه سال طول کشید و مجدداً منعقد نشد مگر بعد از شروع جنگ بین الملل. مع هذا وقتی که ما قانون اصول محاکمات جزائی را تمام کردیم آن را هم بعنوان قانون موقتی به جریان انداختیم.

اما تصور نکنید این کارها باسانی انجام گرفت. کشمکشها کردیم، لطائف الحیل بکار بردیم، با مشکلات و دسیسه‌ها تصادف کردیم که مجال نیست شرح بدهم. من جمله این که مقدسین، یعنی مژورهای مقدس نما، چماق شریعت را نسبت به قوانین بلند کردند و در ابطال و مخالفت آنها با شرع شریف حرفها زدند و رساله‌ها نوشتند که از جمله به خاطر دارم که یکی از آن رساله‌ها اول اعتراض و دلیلش بر کفری بودن آن قوانین این بود که در موقع چاپ کردن آنها فراموش شده بود که ابتدا به «بسم الله الرحمن الرحیم» بشود.

با این مخالفتها و ضدیتها و شیطنتها مقاومت کردیم، و چون اقتضای روزگار تغییر

کرده بود اساس کار خراب نشد. قوسهای صعود و نزول طی کردیم و به جزر و مدّها دچار شدیم اما غرق نشدیم الا این که به اصل قوانین هنوز دست نزده بودیم زیرا که قانون تشکیلات و قانون اصول محاکمات حقوقی و محاکمات جزائی چنان که می‌دانید مربوط به اساس محاکم عدلیه و عملیات آنهاست و فقط محاکمه را تنظیم می‌کند و حقوق اصلی مردم را بر یکدیگر و اموری که بر زندگانی اجتماعی حاکم است مشخص نمی‌نماید، و این اصول به قوانین مدنی و جزائی استقرار می‌یابد و قوانین تجارت نیز متمم آن می‌باشد، ولیکن تهیه این قسمت و پیش بردن آن از آن قسمت اول هم مشکلتربود زیرا که در آن قسمت در مقابل معارضها و معترضها می‌گفتیم این قانون نیست مقرراتی است که عملیات محاکم عدلیه را تحت نظم و قاعده در می‌آورد، ولی اگر می‌خواستیم نغمه قانون مجازات و قانون مدنی را بلند کنیم هنگامه بر پا می‌شد که در مقابل قانون شرع قانون وضع می‌کنند. هرچند در جواب این اعتراضات حرف حسابی داشتیم و می‌گفتم در امور جزائی سالها بلکه قرن‌هاست که قانون شرع در جریان نیست، و اگر قانون مجازاتی برای امروز تعیین نکنیم معنی آن این است که مجرمین و جنایتکاران نمی‌باید مجازات شوند، یا باید در عملیات قدیم یعنی گوش و دماغ بریدن و مهار کردن و آدم گچ گرفتن و امثال آنها مداومت شود. و اما در امور حقوقی مخالفتی با قانون شرع نیست فقط لازم است که آن قانون ماده بندی شود و بصورت قوانین امروزی تنظیم و تدوین گردد و به فارسی درآید تا مردم تکلیف خود را بدانند و بفهمند و قانون مجری شود. اما این حرفها در مقابل مردم مغرض و بی‌انصاف مؤثر نبود و ما را از مخمصه محفوظ نمی‌داشت. این بود که این قسمت را محرمانه شروع کردیم و باتفاق آقای تقوی و آقای فاطمی مشغول شدیم، در حالی که اطمینان نداشتیم که زحمتی که می‌کشیم هیچ وقت به ثمر برسد و به موقع عمل بیاید، خداوند یاری کرد و تا مقداری از این کار صورت گرفت، ورق بکلی برگشت، هم اساس عدلیه از نوریخته شد و هم قوانین تکمیل و تجدید شد، و آنچه که ما پنهانی و با هزار احتیاط می‌خواستیم درست کنیم علنی و آشکارا صورت گرفت و قوانینی تنظیم شد که امروز در دست دارید و به شما تعلیم می‌شود. و با آن که من چانه‌ام تازه گرم شده متأسفانه وقت گذشته است که باز به شرح و بسط پردازم و از زحمات کسانی که در این کارها دخیل بوده‌اند تقدیر کنم.

بعلاوه این قسمت دیگر جزء تاریخ نیست، وقایع روز است، و خودتان می‌دانید و غرض من هم در این بیانات این نبود که اشخاص را معرفی کنم، و از هر کس اسم بردم از ناچاری بود که تاریخچه‌ام ناقص و ابتر نشود. و برای تکمیل مرام یک کلمه دیگر مانده

است که بگویم و آن این است که برای استحکام اساس قوه قضائیه، و همچنین ادارات دیگر، علاوه بر تهیه قوانین تربیت اشخاص لازم بود، و بهترین وسیله برای این کار تکمیل آموزشگاه علوم سیاسی و تأسیس دانشکده حقوق بود که از دیرگاهی منظور نظر بود، و بالاخره در حدود پانزده شانزده سال پیش به این کار هم دست برده شد. وزارت عدلیه یک آموزشگاه حقوق تأسیس کرد و پس از سه چهار سال چنین بنظر رسید و حق هم همین بود که جدا بودن آموزشگاه علوم سیاسی و آموزشگاه حقوق از یکدیگر معنی و لزوم ندارد، پس آنها را با هم ترکیب کردند و قسمتهای مقدماتی را هم بواسطه این که دبیرستانها توسعه یافته بود دیگر محتاج الیه ندانستند و موقوف کردند، و آموزشگاه به وزارت معارف منتقل شد و بصورت حالیه درآمد، و اخیراً اسم آن دانشکده حقوق شد و یک شعبه از دانشگاه بشمار رفت، و امیدوارم با توجهاتی که در این دوره نسبت به ترقی معارف می شود روز بروز بر توسعه و تکمیل دانشکده افزوده شود، و دانشکده حقوق ما یک فاکولته حقوق حسابی شود. و از این نکته غافل نشویم که دانشکده حقوق اگر چنان که باید باشد به قوانین کشور خدمت شایان می تواند بکند.

به خاطر بیاورید که دو سال پیش موقع افتتاح شورای دانشگاه در بیانات خود خاطر نشان نمودم که در دانشگاه تنها تعلیم علوم نباید بشود بلکه تکمیل علوم هم باید بشود. دانشکده حقوق هم تنها تعلیم علم حقوق، یعنی قوانین را نباید عهده دار باشد بلکه باید علم به قوانین و حقوق را تکمیل کند، یعنی در قوانین کشور مطالعات نماید و معایب و نقایصی که در آنها هست معلوم و مقامات مربوطه را متوجه سازد تا به رفع معایب و نقایص پردازند، زیرا چنان که در آغاز این گفتگو اشاره کردم اوضاع دنیا و زندگانی بشر دائماً در حال تغییر و تحول است و قوانین هم همین حالت را دارند و هیچ وقت نمی توان معتقد شد که قانون موجود کامل و بی عیب و نقص است، ولیکن البته وضع قانون خوب و اصلاح قانون ناقص و معیوب علم و معرفتی لازم دارد که اساس آن در دانشکده حقوق باید تحصیل شود، تا وقتی که در علم حقوق به آن مقام نرسیده اید باید خود را ناقص بدانید ولیکن امیدوارم که ناقص نمانید.

# نقد و بررسی کتاب

سید محمد علی جمالزاده

تعزیه در ایران

تألیف صادق همایونی

انتشارات نوید، ۱۳۶۸، ۸۱۸ صفحه

مؤلف این کتاب در مقدمه‌ای به خط خود در شش صفحه از علاقه‌مندی ایرانیان به تعزیه شرح زبان‌داری آورده است که سطوری از آن را از نظر خوانندگان می‌گذرانم تا آنها نیز مانند خودم روزگاری را که از تماشا و شنیدن «تعزیه» آنهمه لذت می‌بردند بخاطر بیاورند. مقدمه کتاب «خاطره» عنوان دارد و در طی آن چنین آمده است:

«همین که صدای طبل از پشت بام مسجد بزمی خاست<sup>۱</sup> و خبر می‌آمد که می‌خواهند تعزیه بخوانند سر از پا نمی‌شناختیم... در تعزیه همه چیز بود، همه چیز، لباسهای رنگارنگ، طبل، ساز،<sup>۲</sup> آواز گریه، خنده، پیروزی، شکست، ایمان و کفر، و اینها بود که روح ما را لبریز می‌کرد از کششی نامرئی و شوقی درون افروز.»

نباید فراموش کرد که عموماً (و بلکه همیشه) تعزیه به شعر بود و خواهی نخواهی گاهی ابیاتی از آن همه ابیاتی که «معین البکاء» بر روی اوراقی قبلاً نوشته بود و مال هر تعزیه‌خوانی را به دستش می‌داد (و عموماً تعزیه‌خوان از برداشت و فقط اگر ضرورت

پیدا می‌کرد نظری بدان ورقه می‌انداخت)، بله، گاهی ابیاتی از آن همه ابیات در خاطر شنوندگان، از زن و مرد و پسر و دختر باقی می‌ماند. همایونی عزیز باز نوشته است:

«چهره هریک از تعزیه‌خوانان محل برای ما جلوه خاصی داشت. «امامخوان» که معمولاً اندامی رسا و رخساره‌ای دلپسند و صدایی خوش داشت محبوب همگان بود. جوانی که «علی اکبر» می‌خواند، مردی که «زینب خوانی» داشت، کسی که سکینه یا «عباس خوان» بود حسابشان از هم جدا بود... زبان تعزیه برای همه مردم زبانی آشنا بود. همه مردم تعزیه‌ها و شرح هر تعزیه را می‌دانستند.»

در پایان این مقدمه بسیار دلنشین چنین آمده است:

«من از همان اوان دلم می‌خواست با حوادث پشت صحنه تعزیه‌خوانی و با روح تعزیه و تعزیه پردازان و حماسه‌های شیرینشان آشنا شوم و شاید این کتاب پاسخی است که پس از سالهای سال بدین نیاز و بدین پرسش درونی خود داده‌ام.»

کتاب تعزیه در ایران مشتمل است بر شش بخش و چند فهرست و چند پیوست با تعدادی عکس سیاه و سفید و رنگی واقعاً دیدنی. این شش بخش از قرار ذیل است: بخش اول: تعزیه و تاریخ؛ بخش دوم: سخنانی چند پیرامون تعزیه؛ بخش سوم: بررسی تعزیه‌ها؛ بخش چهارم: تعزیه‌ها و ترتیب و وسائل آنها (با تصاویر دیدنی بسیار)؛ بخش پنجم: چند تعزیه (تعزیه حضرت عباس، تعزیه امام رضا، تعزیه حضرت معصومه، تعزیه شاه فرنگ (قانیا)، تعزیه علی اکبر، تعزیه امام حسن، تعزیه خُرّ؛ بخش ششم: تعزیه قاسم با تجزیه و تحلیل آن.<sup>۴</sup>

اسامی اشخاص و القاب و عناوین و هکذا ذکر کشورها و شهرها و روستاها و آبادیها و اماکن و از این گذشته فهرست کتب و مقالات و مجلات و نشریات و روزنامه‌هایی که با تعزیه سر و کاری دارند و هکذا منابع و مآخذ فارسی و خارجی همه فهرست‌وار در کتاب آمده و الحق بر کمال و گرانقدری کتاب مبلغی افزوده است.

در کتاب تعزیه در ایران (صفحات ۲۰۲ و ۲۰۳) از قول کنت دوگوبینو<sup>۵</sup> نویسنده و مرد سیاسی فرانسوی گفتار بالنسبه مفصلی آمده که از آن جمله است آنچه در این جا به عرض خوانندگان می‌رسد (کتاب در دوره ناصرالدین شاه نوشته شده است):

«بیش از شصت سالی از عمر تعزیه نمی گذرد. نه تنها در دوره صفویه بکلی از تعزیه بیخبر بودند بلکه در اوائل قرن حاضر هم هنوز تعزیه حائز اهمیتیتی نگردیده بود... تعزیه در واقع دنباله و شاخهٔ برومند نوحه سرایی و عزاداری ایرانیان است در ایام عزاداری و سوگواری مذهبی بخصوص در ماههای محرم و صفر. ولی بمرور ایام کم کم از نوحه سرایی جدایی گرفت و وارد مراحل استقلال گردید و شکی نیست که طولی نخواهد کشید که کاملاً استقلال خواهد یافت. کسانی که من شخصاً در ایران شناخته ام و هنوز زیاد پیر و سالخورده نیستند بخوبی در خاطر دارند که تعزیه در ابتدای کار عبارت بود از این که یک تن از شهدای قدسی بترتیب ظاهر می گردید و به زبان و لحن مرثیه خوانی مصائبی را که بر او وارد آمده بود برای شیعیان علی حکایت می کرد، ولی کم کم عدهٔ این مرثیه خوانان فزونی گرفت چنان که با هم به مصیبت خوانی می پرداختند ولی مع هذا هنوز بجایی نرسیده بود که بصورت یک مجلس و یا یک پردهٔ تام و تمام درآید.»

گویینو پس از آن که مطالبی دربارهٔ تئاتر یونانی و اهمیت نقش آن در زندگانی یونانیان قدیم ذکر می نماید، سخن خود را با این جمله پایان می رساند: «تئاتر ایران هم از نوع همین تئاتر بر قدرت و مقام است.» آن گاه بتفصیل به وقایع و حوادثی می پردازد که تار و پود مجلس تعزیه را تشکیل می دهد. وی معتقد است که وطن دوستی ایرانیان بصورت درام و تعزیه درآمده است و به زبان تئاتر سخن رانده است و رو بهمرفته حکایت از ایمان و ایقان مذهبی و عشق میهن و تنفر از ظلم و بیداد و بیزاری از ستمگری بیگانگان می کند و آن گاه می افزاید: «آمیختن تمام این احساسات گوناگون در ضمیر ایرانیان ایجاد تأثراتی می کند که واقعاً اعجاز آمیز است.»<sup>۶</sup>

و باز همین دانشمند با معرفت فرانسوی سخن خود را دربارهٔ تعزیه بدین سان ادامه می دهد:

«با این مقدمات آشکار است که تعزیه برای ایرانیان در حکم یک تئاتر و یک تماشای معمولی نیست بلکه در نظر آنها از هر تظاهر دیگری مقدستر و با فخامت و مهمتر است و با اجر جمیل و ثواب و پاداش بسیار توأم است و از این روست که ایرانیان در مقابل تعزیه نمی توانند سرد و بی اعتنا بمانند و کسی را که اشک نریزد، نشاید که نامش نهند آدمی<sup>۷</sup> و معتقدند که هر کس در مقابل ستمگری و قساوت دستخوش تأثر عمیق نگردد سرتسپای وجودش جولانگاه تنفر و انزجار و شعلهٔ انتقام نگردد مسلمان واقعی بشمار نمی آید و از

وطنخواهی بیخبر است.»<sup>۸</sup>

مؤلف کتاب تعزیه در ایران باز از قول همین دانشمند فرانسوی نوشته است (در صفحات ۲۰۲ و ۲۰۳):

«چون علمای روحانی و مجتهدین ایران معتقدند که مجالس تعزیه از حقیقت تاریخی گاهی سخت بدور افتاده است همیشه با دیده کاملاً قبول به تعزیه نمی‌نگرند ولی نباید فراموش کرد که تعزیه رفته رفته در ماههای دیگر سال هم (غیر از محرم و صفر) که اختصاص به عزا و روضه و سوگواری پیدا کرده است متداول گردیده و حتی ایرانیان چه بسا در موارد مخصوص نذر می‌کنند که مثلاً اگر مریض دارند و شفا یافت یک روز یا چند روز تعزیه‌خوانی راه بیندازند.»

و باز در کتاب تعزیه در ایران می‌خوانیم که گوینو ترجمه فرانسوی تعزیه «عروسی قاسم» را به رسم نمونه آورده است و از این گذشته باز در کتاب دیگر خود که سه سال در آسیا عنوان دارد از تعزیه سخن رانده است و رو بهمرفته با جرأت می‌توان گفت که قبل از او هیچ گونه اطلاعات کافی درباره تعزیه در هیچ کجا مطرح نشده بوده است.

در همین جا مؤلف تعزیه در ایران اظهار نظر فرموده است که «تقریباً همزمان با گوینو ویلمس<sup>۹</sup> که مدت زیادی در ایران بسر برده و به صف علاقه‌مندان تعزیه‌خوانی پیوسته است می‌نویسد که «شاید بتوان گفت که تعزیه‌خوانی جالبترین نمایشی باشد که تاکنون اجرا شده است و به همین علت داستانهایی چون آدم و حوا و هابیل و قابیل و شهادت اسحق و هاجر و اسماعیل پیش‌واقع حلقه‌های زنجیری باشند که به اوج اعلاء یعنی شهادت امام حسین و یاران و کسان و خانواده اش منتهی می‌شود.»

در این جا قبل از آن که به مطالب و ابواب و فصول دیگر کتاب تعزیه در ایران بپردازیم شاید خالی از فایده‌تی نباشد که به اطلاع خوانندگان محترم برسانیم که راقم این سطور یعنی جمالزاده خوب بخاطر دارد که هشتاد سالی پیش از این که هنوز در ایران (تهران) بود گاهی دوسه نفر مرد با یک بقچه بسته بر دوش در کوچه‌های بالنسبه خلوت در گوشه‌ای بار می‌انداختند و با اندک تغییر سر و وضع و تبدیل لباس بصورت تعزیه‌خوان درمی‌آمدند و درهای خانه‌ها را می‌کوبیدند و یک نفر از آنها با طبل و گاهی با شیپور و با صدای بلند مردم را خبر می‌کردند که در شرف دادن تعزیه هستند و مردم (علی‌الخصوص زنان خانه‌ها) چادر شب بسر و گاهی بچه در بغل خود را به محل چنان تعزیه‌ای (یعنی کناریا گوشه کوچه) می‌رسانیدند و تعزیه شروع می‌شد و صدای گریه و



زاری بلند می‌گردید و همان دو سه نفر در موقع ضرورت با شتاب و عجله غیرمرئی تغییر قبا و ردا و کلاه خود و عمامه می‌دادند. تعزیه از سی چهل دقیقه بیشتر طول نمی‌کشید و سرانجام برای دریافت مزد و انعام دست دراز می‌کردند و دعاگویان مزدی (که از یک صاحبقران و حتی یک «پناباد») که عبارت از یک سکه نقره بقیمت ده شاهی بود عموماً تجاوز نمی‌کرد) دریافت می‌داشتند و باز از نو بقیچه اسباب و لباس خود را به کول گرفته دعاگویان دور می‌شدند تا در جایی دیگر بساط را پهن سازند.

راقم این سطور باز بخاطر دارد که گرداننده تعزیه‌ها که معین البکاء عنوان داشت در محله سیدناصرالدین در تهران در همسایگی ما منزل داشت و همیشه مقداری لوله‌هایی از کاغذ در زیر شال پهن خود داشت که به تعزیه‌خوانها می‌داد تا در موقع تعزیه‌خوانی در دست داشته باشند و چنانکه احياناً بيتی از ابیاتی را که باید با آواز بخوانند فراموش نمایند بتوانند چند ثانیه ساکت بمانند و لوله را که متن تعزیه بود بکشایند و بیت فراموش شده را پیدا کنند و بخوانند و لوله را از نو در دست بگیرند و باز به کار خود (از حفظ) ادامه دهند.

من خوب بخاطر دارم که «تکیه دولت» در نزدیکی بازار و در عقب شمس العماره که با سلیقه بسیار (گمان می‌کنم به دست معمار فرنگی) ساخته شده بود دارای لژهای بسیار بود که بیشتر به اعیان و اشراف و ثروتمندان بنام و به زنان متشخص و زنان حرمسرای شاه و وزیر و بزرگان اختصاص داشت. شخص پادشاه و درباریان درجه اول هم برای خود لژ مخصوصی داشتند و به یکی دو از مجالس تعزیه با تشریفات خاص حضور می‌یافتند، خانمهای حرمسرا در لژهای خود در پشت پرده‌های معروف به «پرده زنبوری» می‌نشستند و در آن روزها مجلس تعزیه با تشریفات مخصوص برگزار می‌شد. و مثلاً «کاروان شهدا» بصورت سی چهل سوار با لباسهای عزا و کلاه خود و اسلحه چند بار دور سکوی تعزیه آواز عزا می‌خواندند و بسرعت هرچه تمامتر چهار نعل می‌تاختند و صدای گریه و زاری تماشاچیان را بلند می‌ساختند. صدای گریه و فغان و ناله عزا بقدری بلند بود که به محله‌های دوردست شهر تهران هم می‌رسید و گروهی را از دور عزادار می‌ساخت. در روزهای آخر تعزیه شاه به کلیه تعزیه‌خوانها و به معین البکاء خلعت و انعام شاهانه می‌داد.

و باز بخاطر دارم که هر سال در «تکیه دولت» که ده روز تعزیه‌خوانی مفصل می‌شد، چند روز آن بطور انحصار زنانه بود و مردان را در آن جا راه نبود و خوب بیاد دارم که قراولها و فراسهای شاهی که مأمور رسیدگی به امور تعزیه بودند مردی را در میان خیل

زنان پیدا کرده بودند که با چادر و چاقچور و روبند خود را بصورت زنان در آورده بود تا بتواند وارد تکیه بشود ولی گیر افتاده بود و فراشها او را کتک سختی زده در زندان انداخته بودند.

چه در درس بدهم. صادق همایونی با یک دنیا همت و کوشش بی سابقه بسیاری (و بلکه هر گفتمانی) از مطالب گوناگون را از هر جهت که با تعزیه سر و کار دارد همه را با دقت مخصوص در کتاب آورده است و حتی قطعاتی نیز از چند تعزیه را نقل کرده است تا خواننده را با سبک و طرز تعزیه و انشاء و اسلوب آن قدری بیشتر آشنا ساخته باشد.

علاوه بر آنچه گذشت (از صفحه ۲۵۴ تا وسط صفحه ۲۶۱) قسمتهای زیادی از تعزیه حضرت قاسم را در تحت عنوان «واقعه در بیان شهادت حضرت قاسم» در ۱۱۰ بیت (ابیات کوتاه) نقل نموده است که بخوبی خواننده را با کیفیت این تعزیه آشنا می سازد و به این یک تعزیه هم اکتفا نکرده (در صفحات ۴۱۸ تا ۴۴۳) تعزیه حضرت عباس را هم که از تعزیه قاسم در کتاب مفصلتر است نقل فرموده و خلاصه آن کسه جای خالی برای ایزاد باقی نگذاشته و حتی مقداری از حکم و امثال فارسی را هم که در تعزیه ها آمده و در زبان فارسی حکم ضرب المثل را پیدا کرده است در صفحات ۲۷۴ تا ۲۸۵ کتاب خود آورده است که نمونه هایی از آن را در ذیل ملاحظه می فرمایید:

«آخر به آستانه من با سر آمدی»، «آخر عربی، حمییت کو»، «از آب هم مضایفه کردند کوفیان»، «اگر بارِ گران بودیم و رفتیم/ اگر نامهربان بودیم و رفتیم»، «الهی طفل بی بابا نباشد/ یتیم و خوار در دنیا نباشد»، «اول جنگ است، بسم الله الرحمن الرحیم»، «با آل علی هر که در افتاد بر افتاد»، «بگذار اول روضه بخوانم بعد گریه کن»، «پلو معاویه چربتر است»، «خداوندا، غریبان خوار و زارند»، «دریغ از راه دور و رنج بسیار»، «من زینب زیادی ام»، «مثل این که قلعه خیبر را فتح کرده»، «مثل حارث وارد شد»، «مدینه باد به اهل مدینه ارزانی»، «مدینه گفتمی و کردی کبابم»، «مسلمان نشنود کافر نبیند»، «میان عاشق و معشوق رمزی است»، «نوبت به انبیا که رسید آسمان تپید»، «یک داغ دل بس است برای قبیله ای».

تعداد و اسامی تعزیه ها: مؤلف (از صفحه ۲۹۹ به بعد) از تعداد تعزیه ها سخن رانده و نوشته است که تعداد تعزیه های اصلی در حدود یک صد است و افزوده: نگارنده تقریباً نسخ اصلی و اساسی همه آنها را، بعضی بصورت جنگ و بعضی بصورت نسخه، بدست آورده است و فهرست وار نام و گاهی فشرده ای از مطالب و محتوای آنها را در کتاب ذکر کرده است و حتی تعداد زیادی عکس (هر عکسی عموماً در یک صفحه تمام) هم از

مجالس تعزیه در کتاب افزوده است.

سپس در کتاب از تعزیه خوانی در روستاها و تعزیه خوانان دوره گرد صحبت به میان آمده است و هکذا از «تکیه‌های» مخصوص تعزیه خوانی و روضه خوانی که در بسیاری از شهرهای ایران موجود است و هریک نام مخصوصی دارد که معروف اهل شهر است. در بخش پنجم کتاب در صفحات ۴۱۳-۶۴۱ کتاب تحت عنوان «چند تعزیه» قسمتهایی از هفت تعزیه آمده است که خواننده را ولو هرگز تعزیه ای ندیده باشد، با این نوع عزاداری آشنا می سازد.

در فصل مخصوصی که «تجلی سنتهای اصیل ایرانی» عنوان دارد (از صفحه ۶۸۳ بعد) نیز می خوانیم که در بعضی از تعزیه ها تجلی سنن ایرانی جابجا و گوشه به گوشه و گله به گله بروز می کند و سنتهای ایرانی و فجایع تاریخی و مذهبی را رنگ اصیل ایرانی بر مبنای فرهنگ و عادات و رسوم این سرزمین می زند که از آن جمله است مثلاً گزینش نام «عقاب» برای علی اکبر و حنابستن دست و سر و پای عروس و داماد و برپا کردن و آراستن حجله و سوار بر اسب شدن عروس برای رفتن به حجله و خلعت دادن به داماد جوان از سوی بزرگان قوم و آن همه اعمال و افعال دیگری که همه از عادات و رسوم مردم حکایت می کند.

### یادداشتها:

- ۱ - در اصفهانی که من بجهت (با بآه کسره دار) آن هستم خوب بیاد دارم که در تکیه و یا در میدانگاهی که اصفهانیها آن را «سهه» می خوانند (و شاید از کلمه «صحنه» آمده باشد) به تعزیه می رفتیم.
- ۲ - مخصوصاً شیپور.
- ۳ - عجیباً که تعزیه «شهادت امام حسین» در این بخش نیامده است و لابد علتی دارد که بر من هیچ ندان مجهول است.
- ۴ - این تحلیل خود مشتمل بر نه قسمت است و احاطه مؤلف را بر موضوع می رساند.
- ۵ - در همین کتاب تعزیه در ایران هم بتفصیل از این کتاب سخن رفته است. گویند دوبار و رو بهمرفته چند سال با مأموریت سیاسی در ایران بوده و آثار گرانقدری درباره ایران و ایرانیان دارد و حتی کتاب بسیار مشهوری کارت را که «متد» (طریقه) عنوان دارد به ترجمه فارسی یک نفر یهودی ایرانی در تحت عنوان حکمت ناصری در سال ۱۲۷۹ ه.ق. بچاپ رسانید.
- ۶ - و شاید ظلم و استبداد بسیار طولانی و شلیدی را در طول تاریخ بسیار دور و دراز آنها بخاطر آنها می آورد.
- ۷ - «من بکا او ابکا او تباکا» ورد زبانهاست یعنی اگر کسی بگرید و بگریاند و اسباب گریه دیگران را فراهم سازد البته به بهشت می رود.
- ۸ - باید گفت افسوس و صد افسوس که اگر واقعاً در دوره این دانشمند بزرگ فرانسوی چنین بوده است بدبختانه کم کم محیط به رنگ دیگری درآمده و به حکم آن که «حرف حق زن سرت را می برند» و یا «سر بریده صدا ندارد»

و صدها حکم و امثال منثور و منظوم دیگری در همین زمینه صفات حسنه مردم تعبیر بسیار یافت و امروز باید دعا کنیم که باز در طریق انصاف و عدالتخواهی و دشمنی با استبداد و ظلم قدم بردارد.

۹ - Ch. Virollexual (پیتز چلکوسکی) «از نمایش دینی بسوی نمایش ملی»

### حشمت مؤید

دیوان شیخ احمد جام (ژنده پیل)

بکوشش احمد کرمی، خط علی عربانی

نشریات ما، ۴۸۲ ص، تهران ۱۳۶۵ (؟ تاریخ مقدمه)

بها ۲۸۰ تومان

دیوانی منسوب به ژنده پیل احمد جام، صوفی متشرع قرن پنجم و ششم هجری (۴۴۰-۵۳۶ ق) سابقاً بارها در سرزمین هند بطبع رسیده بود. ولی در ایران کسی تحقیق در باب این مجموعه اشعار نکرده و اصولاً عنایتی به آثار شیخ جام خواه منظوم و خواه منثور نشان نداده بود. معلومات ما ایرانیان در باره خود شیخ جام نیز تا چندی پیش از حدود روایتهای غیر انتقادی افسانه وار و ناتمام چند تذکره قدیم فراتر نمی رفت. با وجودی که آرامگاه این پیر نهصد ساله از مشخص ترین اماکن تاریخی صوفیه است که همیشه مزار خیل مریدان و حتی ملجأ پادشاهی نیازمند و مددخواه همچون همایون، امپراطور تیموری هند، بوده است و شهری در خراسان بمناسبت وجود همین آرامگاه تربت [شیخ] جام نامیده شده است و اعقاب شیخ در آن شهر و نیز در هرات و چند قصبه و قریه اطراف این دو شهر قرن‌ها می زیسته و به نام نیای بزرگ خود دارای شهرت و حرمت بوده اند، محققان ایرانی در عصر جدید کوششی در احیای آثار او بعمل نیاورده بودند. نخستین قدم اساسی در این راه در ایران انتشار کتاب مقامات ژنده پیل احمد جام تألیف سدیدالدین محمد غزنوی بود که نخست بار در ۱۳۴۰/۱۹۶۱ و سپس با استفاده از یک نسخه دیگر و افزایش ۱۸۵ حکایت بر متن چاپ اول در ۱۳۴۶/۱۹۶۷ انتشار یافت، هر دو بار از طرف بنگاه ترجمه و نشر کتاب. مصحح متن مقامات در ۱۳۴۵/۱۹۶۶ متن دیگری را موسوم به روضة الریاحین تألیف درویش علی بوزجانی، که نسخه آن را در تربت جام یافته بود، منتشر نمود. کتاب اخیر که در ۹۲۹ هجری قمری نوشته شده است آگاهی ما را درباره خاندان شیخ جام بسط بیشتری داد. همان مصحح در مسافرت به هرات و اطراف آن در تابستان ۱۳۴۷/۱۹۶۸ چند نسخه خطی از تألیفات شیخ جام را «کشف» نمود و از صاحبانشان به وام گرفت، و کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران میکروفیلم همه آنها را

فراهم نمود و در تصرف گرفت. این نسخه‌ها علاوه بر دستنویسهای دیگری که در ایران و خارج از ایران وجود داشت زمینه را برای چاپ انتقادی آثار شیخ فراهم کرد، و این خدمت ادبی را آقای دکتر علی فاضل برعهده گرفت و توانست در سالهای پیش از انقلاب اسلامی کتابهای مفتاح التّجات (۱۳۴۷) و انس التائبین، جلد اول (۱۳۵۰) و روضة المذنبین (۱۳۵۵) را بصورتی پاکیزه با مقدمه‌ها و تعلیقات سودمند عالمانه در زمره انتشارات بنیاد فرهنگ ایران بطبع برساند. امیدواریم که این کوشش ایشان ادامه یابد و کار انتشار جمیع آثار شیخ جام بسامان برسد. ناگفته نماند که پیش از چاپ کتاب مقامات، دانشمندانی از قبیل آقایان مؤید ثابتي، امیری فیروز کوهی، و تقی بینش مقالاتی در باره شیخ نوشته بودند، ولی پس از انتشار کتاب مزبور زمینه بحث فراهم آمد و آقای دکتر محمد علی موحد کتاب حدیقة الحقیقه تألیف ابوالفتح محمد بن مطهر بن شیخ الاسلام احمد جام را منتشر کرد (بنگاه ترجمه و نشر کتاب ۱۳۴۳/۱۹۶۴) و چند تن مقالات مستقلی نوشتند که از آن میان دو مقاله استاد محمد تقی دانش پژوه را یاد می‌کنم: یکی «در باره شیخ جام و آثار او» (راهنمای کتاب، سال دهم، شماره چهارم، آبان ۱۳۴۶، ص ۳۹۴-۳۹۸)، دوم «آثار و سخنان شیخ جام» (فرهنگ ایران زمین، ۱۳۴۸/۱ ص ۲۴۰-۳۲۵). این نکته نیز گفته شود که حق تقدّم در تحقیقات انتقادی مربوط به شیخ احمد جام، مانند بسیار موارد دیگر، از آن دانشمندان مغرب زمین است. نام و عنوان دقیق نوشته‌های غربیان در مقدمه کتاب مقامات آمده است، در این جا به ذکر اسامی ولادیمیر ایوانف و مخصوصاً استاد فریتز مایربسنده می‌کنیم. شرح حال و فهرست آثار و کتابشناسی شیخ جام به سبکی فشرده و کوتاه در چاپ دوم «دایرةالمعارف اسلام» و نیز در «دایرةالمعارف ایرانیکا» آمده است.

باز گردیم به کتاب مورد بحث یعنی دیوان شیخ احمد جام. کسانی که سابقاً بتفصیل یا اختصار سخنی در باره اشعار این صوفی نامدار گفته‌اند در صحت انتساب مجموعه حاضر به وی اظهار شک نموده‌اند. این بحث در مقدمه کتاب مقامات مفصل تر از هر منبع و نوشته دیگری آمده است (چاپ دوم، ص ۵۲-۶۷). نگارنده مقدمه «صدور حکم نهایی قطعی در باره اصالت یا مجعول بودن دیوان منسوب به احمد جام» را موکول به هنگامی نموده است که «چاپی منقح و انتقادی بر اساس مخطوطات موجود فراهم» گردد و سپس دیده شود که «آیا شاعری دیگر، مثلاً در میان اعقاب شیخ احمد، وجود نداشته که تخلص احمد جام یا احمدی را بکار برده باشد»، و در مرحله بعد باید این دیوان را «با آثار شاعران دیگر بدقت مقایسه کرد و اقتباسات و تأثرات او را معین نمود...».

آقای احمد کرمی که اینک دیوان مورد گفتگو به «کوشش» او انتشار یافته است با وجودی که بعید نیست کتاب مقامات و حتی مقدمه آن را خوانده باشد، بمصدق «نشان عارف آن باشد که خشکش بینی از دریا» نمی از این غرقاب ظن و تردید بر دامنش ننشسته و او را «تردامن» نکرده است. در نتیجه این بی نیازی کتابی بیرون داده است که از نظر ارزش علمی با چاپهای هیچ و پوچ بازاری قرن نوزدهم هند و ایران تفاوتی ندارد و باید گفت دریغ از کاغذ مرغوبی که در این قحط بازار کاغذ در ایران به خورد یک هزار نسخه از این کتاب ۴۸۴ صفحه‌ای داده شده است، و مغبون آنان که ۲۸۰ تومان وجه حلال خود را صرف خرید آن نموده‌اند.

آقای اکرمی در مقدمه خویش پس از نقل گفته‌های چند نفر از این در و آن در که مثلاً شرح حال شیخ جام را می‌رساند، درباره اصل مطلب یعنی دیوان اشعار وی عبارات زیر را می‌نویسد: «دیوانی که بدین وسیله در اختیار خوانندگان گرامی قرار می‌گیرد بر اساس چند نسخه از اشعار شیخ احمد جام تنظیم شده است. یکی دیوان چاپ کانپور که مقدمه آن دارای شرح حالی از احمد جام است و بر آنچه در بالا ذکر شد چیزی اضافه ندارد. این کتاب پر از لغزشهای املائی و سهل‌انگاریهای کتابتی است تا حدی که در برخی از موارد به وزن یا معنای شعر لطمه زده و فهم مطلب را دشوار ساخته است. نسخه چاپی دیگری که کاملتر از سایر نسخه‌هاست از روی نسخه خطی متعلق به عبدالرحمن بن حاج فیض محمد جامی نوشته شده که کاتب آن به نام محمد فیروزالدین است که آن هم دارای خطای زیادی است. نسخه‌های چاپی دیگر هم پیشتر این که تماماً از روی همین نسخه‌ها نوشته و چاپ شده است. رویهمرفته اشعار این عارف بزرگ که شاید قسمتی از آن را هم دست حوادث از میان برده باشد در نتیجه لغزشهای قلمی کاتبان زخم بسیار دیده است و این کمترین خدمتگزار با مقابله چند نسخه از دیوانهای او تا آن جا که مقدور بود از اغلاط آن کاسته و کوشیده است که نسخه‌ای نسبتاً صحیح تقدیم ادب دوستان نماید». کاش آقای اکرمی ولو برای حفظ ظاهر گاهی نشان می‌داد که این دو سه نسخه چاپی را در کدام غزلها با یکدیگر سنجیده و کجا غلطهای یک نسخه را برداشته و آن را بر نقائص نسخه دیگر افزوده است (!). متأسفانه در تمام کتاب یک زیرنویس، یک یادداشت و یک توضیح از هیچ نوعی وجود ندارد و باید اعتراف کرد که چاپ ایشان از این نقطه نظر مانند مطبخ همان خواجه‌ای که شاعر در وصفش گفته است «... مطبخ او زدود پاکیزه است»، انصافاً کاملاً پاکیزه است.

قطع نظر از کار بیهوده آقای اکرمی، اشاره ای گذرا و کوتاه به دلائل مشکوک بودن

اشعار منسوب به شیخ جام در این مقام شاید بی ثمر نباشد. نگارنده مقلمه کتاب مقامات در تطبیق دیوان مزبور با چند تن از شاعران متأخر بر شیخ نشان داده است که تعدادی از این غزلها یا سرمشق آن شاعران متأخر بوده یا برعکس خود به تقلید از اشعار آنان سروده شده است. به دلائلی که از حوصله این گفتار بیرون است، شق دوم نزدیکتر به حقیقت است. از جمله شاعران مزبور، وی برای نمونه ۱۳ غزل از عطار و ۱۰ غزل از شاه نعمت الله ماهانی و یک غزل از خواجه حافظ و چهار غزل از دیوان کبیر شمس ارائه داده است که نه تنها در وزن و قافیه و احیاناً ردیف و بعضی عبارات بلکه گاهی در یک مصراع تمام با یکدیگر برابرند. جای استقصاء در این مورد هنوز باقی است و اگر دیوان منسوب به احمد جام دقیقاً با اشعار گروهی دیگر از شاعران و با تمام دیوان کبیر شمس سنجیده شود موارد اقتباس و تقلید احتمالاً به چندین برابر خواهد رسید. در این جا نمونه را سه بیت از یک غزل حافظ و معادل آن را در دیوان حاضر نقل می کنم:

جمالت آفتاب هر نظر باد	ز خوبی روی خوبت خوبتر باد
کسی کاو بسته زلفت نباشد	چو زلفت در هم و زیر و زبر باد
چو لعل شکرینت بوسه بخشد	مذاق جان من زو پر شکر باد

(دیوان حافظ چاپ قزوینی و غنی، ص ۷۱)

جمالت منظر اهل نظر باد	ز خاک پای تو کحل بصر باد
هر آن کس کاو نیاو یزد به زلفت	چو زلفت دائماً زیر و زبر باد
به یاد آرم حدیث لعل شیرینت	دهانم زان حلاوت پر شکر باد

(بنقل از دستنویس دیوان احمد جام محفوظ در کتابخانه دیوان هند که با متن چاپی اکرمی، ص ۲۰۰، اندک تفاوتی دارد)

دلیل دیگر بر مجعول بودن دست کم پاره ای از اشعار این دیوان، وجود ابیاتی است در ستایش و تعظیم شخص احمد جام که بعید است اثر طبع خود وی باشد و می توان تصور نمود که یکی از مریدان یا اعیان او آنها را سروده و به نیت تبرک یا برای حفظ از زوال در مجموعه اشعار اصیل شیخ گنجائیده است.

دلیل قاطع دیگر وجود چند بیت زیر است در ستایش نظامی گنجوی و خسته او در غزلی عرفانی، و حال آن که نظامی در ۵۳۵ به دنیا آمده و یک سالی بیشتر نداشته که شیخ جام در گذشته است:

هر بنده که شد بنده آن شاه سخنور	اندر قدمش بوسه بسی خسرو جم زد
منشی سخن، کان خرد، خواجه نظامی	کو خیمه گفتار به بستان ارم زد

هر در که از آن درج گهر بار برون شد  
 سلطان سخندان و سخنگوی سخنور  
 صنّاع فلک ساخته در گوش نسّم زد  
 کوسگّه خود را همه بر ملک عجم زد  
 افراشته رایات سخن بر سر عالم  
 اعلام خرد بر سر نه چرخ نجم زد  
 چون خمسه او دفتر اسرار الهی ست  
 هر دم گره عقل بر این خلد امم زد<sup>۱</sup>

آقای اکرمی از بیخ متوجه این مشکلات نبوده یا حوصله ور رفتن با این گونه دردسره‌های بیهوده را نداشته است. موضوع مذهب شیخ جام هم که دلیل دیگری بر اثبات مجعول بودن مبلغی از اشعار این مجموعه است به هیچ وجه انگیزه شبهه و تردیدی در ذهن وی نگشته است، ولی طرفه تر این که وی غزل «من ز مهر حیدرم هر لحظه اندر دل صفاست» و نیز یک رباعی مجعول با مضمون مشابه را در مقدمه خویش، ص ۶، نقل کرده ولی فراموش نموده است که آن را در متن دیوان نیز جا بزند.

طبیعی است که اگر کسی متن چاپی حاضر را با یکی از دستنویسها یا حتی چاپهای کم ارزش سابق مقابله کند اشتباهات و تصرفات جاهلانه بسیار در آن خواهد یافت و کار همان کاتبان یا ناشران بی ادعای گمنام گذشته را بمراتب بر این چاپ که ناشر آن بجای صدق کردار و خلوص نیت مردم قدیم سودجویی بازار آشفته امروزی را اختیار نموده است، ترجیح خواهد داد.

از آنچه گذشت نباید نتیجه گرفت که شیخ جام از بیخ و بن شعری نسروده بوده است. تردیدی نیست که وی مردی صاحب قریحه بوده و شعرش نیز مانند نثرش از اصالتی خاص برخوردار بوده است. نمونه‌هایی از شعر او را مؤلفان هفت اقلیم و آتشکده و مجمع الفصحا نقل نموده‌اند که همگی دارای مضامینی بکر است.<sup>۲</sup> پژوهش در باب اشعار احمد جام از ضروریات تاریخ ادبیات فارسی است زیرا سروده‌های او را ممکن است بتوان، اگر نه قدیمترین، در شمار قدیمترین نمونه‌های شعر صوفیانه و شاید غزل عارفانه در زبان فارسی شمرد، زیرا شیخ جام با آن که ده سالی دیرتر از سنائی در گذشته است (اگر وفات سنائی را، چنان که نتیجه تحقیقات اخیر نشان داده است، سال ۵۲۵ هجری بدانیم) در عوض دست کم چهل سال زودتر از او به دنیا آمده است و بر فرض که سنائی در حدود ده سالگی شروع به شعر گفتن کرده باشد شیخ جام در آن هنگام مردی پنجاه ساله بوده و لایذ مبلغی رباعی و شاید غزل و قطعه هم سروده بوده است. به هر تقدیر این مطلب در خور پژوهشی مستقل است که در طی آن باید غزلهای منسوب به شیخ را دسته بندی کرد، یک دسته اشعار شیعی با اسامی دوازده امام که ظاهراً همه از مجموعولات قرون بعد است، یک دسته اشعاری که در آن لحن سخن شباهتی حیرت انگیز به غزلهای



شاه نعمت الله ماهانی دارد، دسته سوم غزلهایی که معادلهای صریح در دیوانهای شاعران متأخر دارد، و یک دسته دیگر که زهدیات و مواظ دینی را شامل است. و نیز دسته‌ای که به شطحیات شبیه است و صبغة وحدت وجود در آن سخت چشمگیر است. قلندریات نوع جالب توجه دیگری از اشعار این دیوان است. علاوه بر یک مثنوی ۴۲ بیتی که هر مصراع آن با «قلندر» شروع می‌شود یعنی جمعاً ۸۴ تعریف از «قلندر» عرضه می‌دارد (ص ۴۴۲-۴۴۵)، یکی از غزلهای او در ۱۵ بیت دارای ردیفی است که در دستنویسها غالباً «اللب لب لبم» است و در چاپ اکرمی «اله لب لب لبم»، و «اللب» یا «اله لب» در مصراعهای اول هم مکرر آمده است. ردیف غزلی دیگر در ۲۳ بیت عبارت «من ملحد دیرینه‌ام» است و غزل بعدی در ۱۵ بیت ردیف جالب توجهی دارد. چند بیت آن را نقل می‌کنم:

بلبل باغ سرمدم، بقره بقوهمی زنم	مست و خراب و بیخودم، بقره بقوهمی زنم
نای نوای ناله‌ام، قطره آب ژاله‌ام	منزل ماه و هاله‌ام، بقره بقوهمی زنم
مهر سپهر وحدتم، نور جمال حضرتم	برج جلال عزتم، بقره بقوهمی زنم
پرده کبریا منم، جام جهان نما منم	مست می خدا منم، بقره بقوهمی زنم
قبله قدسیان منم، کعبه عرشیان منم	مایه انس و جان منم، بقره بقوهمی زنم
بر سر چرخ احمدم، هم به زمین محمدم	وارث ملک سرمدم، بقره بقوهمی زنم...

(ص ۳۱۸-۳۲۰)

آیا می‌توان تصور کرد که شیخ خم شکن سختگیر هول انگیز قهاری که آن کتابهای نشر را در موعظه و زهد و مسائل مذهبی جاری نوشته و مریدان خود را در ششدر احکام شرع مقید می‌خواست است، گوینده چنین اشعاری است؟

یکی از فوائد چاپ حاضر، لااقل در نسخه متعلق به کتابخانه دانشگاه شیکاگو که محل استفاده بنده است، این است که در اواخر آن (میان صفحات ۴۰۱ تا ۴۱۶) هشت صفحه آن سفید مانده است!

### یادداشتها:

- ۱- ابیات بالا برابر با تحریر چاپ ناول کیشور ۱۹۲۳ است و با متن چاپی آقای اکرمی اختلافاتی دارد که از همه مهمتر تبدیل واژه «خمسه» در بیت آخر به «خیمه» است: چون خیمه او دفتر اسرار الهی است! (ص ۱۷۱)
- ۲- رک. مقدمه مقامات ژنده پیل، تصحیح حشمت مؤید، ص ۶۶-۶۷. در چاپ حاضر حتی در این چند نمونه هم اشتباهات نابخشودنی جای تحریر درست تذکره‌های مذکور را گرفته است:

الف- گفستی بت پندار شکستم رستم آن بت که ز پندار برستی باقی است  
اکرمی: آن بت که ز پندار شکستی باقی است (ص ۴۵۴)

- ب - می نوش شراب عشق و مستی کم کن  
اکرمی: می نوش شراب و ذوق مستی کم کن (ص ۴۵۵)
- ج - از خالق خواه ار دهد اندوخته شی  
اکرمی: و می نهد بردش آمیخته شی (ص ۴۵۵)
- د - آینه‌ی عمر خواهی از رفته فزون  
اکرمی: و ز رفته چه کرده‌ای که آینه کنی (ص ۴۵۶)
- اشتباهات چاپ اکرمی گوناگون و فراوان است. یک نمونه جالب توجه آن را در ابیاتی می‌توان دید که شاه قاسم انوار در باره روضه‌المنزنین تألیف شیخ جام سروده است و بیت اول آن که مکرر در مقالات و کتابها چاپ شده، بدین گونه است:
- روضه المنزنین احمد جام آن نهنگ محیط بحر آشام  
آقای اکرمی روضه المنزنین را بصورت «روضه بهشت» آورده است که برفرض بعید وی آن را در نسخه ای یا جایی بدین صورت بی معنی و و برانگروزن بیت دیده باشد می‌بایست با استفاده از دهها مأخذ صحیح دیگر آن را اصلاح می‌کرد و شعر را فاسد نمی‌نمود.

### فرزین یزدانفر

#### *Iranian Drama: An Anthology*

Compiled and Edited by

M.R. Ghanoonparvar &

John Green

Mazda Publishers, 1989

«گلچینی از نمایشنامه‌های ایرانی»

گردآوری و تألیف: م.م. ر. قانون‌پرور و جان‌گرین

انتشارات مزدا، ۱۹۸۹.

نمایشنامه‌نویسی از اشکال هنری جدیدی است که در تاریخ هنری ایران سابقه چندانی ندارد. بررسی دقیقی از تاریخ هنری ایران از دوره باستان تا به امروز بخوبی نشان می‌دهد که گرچه آداب و رسوم و تشریفات مذهبی در خاور نزدیک وجود داشته و مراسم مذهبی پدیده‌ای آشنا بشمار می‌آمده است، ولی چنین پدیده‌ای در ایران به توسعه هنر نمایشی منجر نشده است. موسیقی، رقص و دیگر اشکال هنری در دربار شاهان ایرانی، بخصوص در دربار ساسانیان، از محبوبیتی برخوردار بوده‌اند، در حالی که رغبت چندانی به تئاتر و هنر نمایشی نشان داده نمی‌شده است. دو قرن بعد از حمله اعراب که همزمان با تجدید حیات فرهنگی و احیای زبان فارسی در برابر زبان غالب عربی بود،

اشکال گوناگون هنری و ادبی بتدریج پا گرفتند و شکوفا شدند، ولی هنوز جای هنر نمایشی بوضوح در بین اشکال هنری مختلف خالی بود.

مع ذلک، علی‌رغم عدم توجه به هنر نمایشی، اشکال محبوب و عامه‌پسندی از نمایش مذهبی بوجود آمد که بعضی از آنها تا به امروز نیز حفظ شده است. یکی از این اشکال تعزیه است که بخصوص در قرن نوزدهم و در دربار قاجار مورد توجه بسیاری قرار گرفت و از این رورونقی بسزا یافت. دیگر شکل‌های نمایشی مورد توجه توده مردم (نقالی، شاهنامه خوانی، تقلید، سیاه‌بازی و روحوسی، عروسک‌بازی و خیمه‌شب‌بازی) گرچه مانند تعزیه رونق زیادی نیافته‌اند ولی هم‌چنان باقی مانده‌اند. کارنمایشنامه‌نویسی به گونه‌ای که در غرب رایج است ابتدا با آخوندزاده از روشنفکران و اصلاح‌طلبان ایرانی مقیم قلیس آغاز شد. وی ۷ نمایشنامه به زبان ترکی آذربایجانی نوشت که انتقادی از نهادهای سیاسی و اجتماعی ایران آن روز بود. کوشش در زمینه تئاتر و نمایشنامه‌نویسی با انقلاب مشروطه و بعد از آن با روی کار آمدن رضاشاه ادامه یافت و بعد از استعفای او با رونق فعالیت‌های روشنفکرانه و تأسیس چند تماشاخانه در پایتخت گسترش قابل ملاحظه‌ای یافت. با سقوط مصدق و مشکلات سیاسی متعاقب آن، هنر نمایش ربه نقصان گذاشت ولی با گسترش طبقه متوسط و رونق نسبی اقتصادی و رفاه حاصله از آن بار دیگر به این شکل هنری جان تازه‌ای دمیده شد. مع ذلک، هدف نمایشنامه‌نویس دیگر انتقاد از جنبه‌های اجتماعی و سیاسی جامعه نبود و بنظر می‌رسد که در این دوره هدف نمایشنامه‌نویسان و مترجمان در انتخاب نمایشنامه‌های غربی تنها تأکید بر جنبه هنری نمایش بود. در این دوره از روش‌های تولید در نمایش، به شیوه‌ای که در غرب بکار برده می‌شود، استفاده شد که بر کیفیت کار نمایش بر روی صحنه افزود. در واقع، این کوشش‌ها بود که زمینه را برای تجربیات نمایشی در دهه‌های ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ فراهم ساخت. در این دوره بود که کار تئاتر و نمایشنامه‌نویسی رونق بسیار یافت و نمایشنامه‌نویسان مستعدی مانند بهرام بیضائی و غلامحسین ساعدی با بهره‌جویی از تئاتر آوان‌گارد (avant-garde) استعداد هنری خود را عرضه نمودند.

گرچه شیوه نگارش این نمایشنامه‌نویسان یکسان نیست، ولی در این دوره روند کاملی در کار نمایشنامه‌نویسی بچشم می‌خورد. بدین ترتیب که برداشتهای جدیدی از بعضی نمایشنامه‌های جاافتاده و شناخته شده، بخصوص در فولکلور ایران، تهیه و در قالب‌های نمایشی جدید عرضه شدند. برجسته‌ترین کیفیت این نوع نمایش اصیل بودن آن

بود - پدیده‌ای که تا این دوره سابقه نداشت. به عبارت دیگر، قبل از این دوره، نمایشی بر روی صحنه نیامده بود که از یک طرف از نمایشهای فولکلور و مذهبی ایران بعد از حمله اعراب تأثیر پذیرفته باشد و از طرفی دیگر، از نظر فرم و شکل نمایشی، از روشهای نمایشی غرب الهام گرفته باشد.

به نظر می‌رسد که بمناسبت اهمیت این دوره از تاریخ هنر نمایشی در ایران است که در کتاب تازه‌ای که اخیراً تحت عنوان «گلچینی از نمایشنامه‌های ایرانی» بهمت دکتر قانون پرور و دکتر جان گرین گردآوری و تألیف شده است، تمامی نمایشنامه‌های منتخب از نمایشنامه‌نویسان این دوره انتخاب شده است. این کتاب برگزیده‌ای از ده نمایشنامه است که بترتیب تاریخ نگارش و چاپ در این مجموعه گنجانده شده است. در ابتدا مقدمه‌ای جامع از دکتر قانون‌پرور در زمینه تاریخچه هنر نمایشی در ایران آورده شده است و در پایان کتاب نیز فهرستی از نمایشنامه‌های ایرانی که در دو دهه اخیر بچاپ رسیده، ضمیمه گردیده است. در دیباچه این کتاب آمده است که انگیزه ترجمه این نمایشنامه‌ها عمده وجود دانشجویان کلاسهای زبان فارسی در چند ساله اخیر بوده است و در این مورد که چرا نمایشنامه برای ترجمه در این کلاسها انتخاب گردیده نیز به دو دلیل اشاره شده است: دلیل اول این که چهارچوب محاوره‌ای نمایشنامه برای تدریس فارسی محاوره‌ای مناسب است. دلیل دوم این که متن نمایشنامه حاوی عباراتی است که در محاوره بکار می‌رود و خارج از متن معنای اصلی خود را از دست می‌دهد و تنها در داخل متن معنای خود را حفظ می‌کند که این می‌تواند برای دانشجویان زبان فارسی که با فارسی زبانان در تماس نزدیک نیستند، مزیتی داشته باشد. با توجه به این دو دلیل به نظر می‌رسد که گردآورندگان این کتاب نمایشنامه‌های مناسبی برگزیده‌اند زیرا تمام آنها بخصوص دو نمایشنامه غلامحسین ساعدی که بیش از نیمی از کتاب را شامل می‌شود، مملو از عبارات محاوره‌ای است. نکته دیگری که در دیباچه این کتاب ذکر شده، این است که نسخه نهایی ترجمه تمام نمایشنامه‌های منتخب (باستثنای نمایشنامه «چهار صندوق» نوشته بهرام بیضائی) حاصل کوشش همگانی عده‌ای مترجم است، و این خود روشنگر این نکته است که گرچه نسخه نهایی کتاب مورد تجدید نظر قرار گرفته، کیفیت کار ترجمه در طول کتاب در یک سطح باقی نمانده است.

مجموعه، با دو نمایشنامه از غلامحسین ساعدی آغاز می‌گردد. دو اثری که از یک طرف معرف خوبی از کار نمایشنامه‌نویسی ساعدی از نظر شکل و محتواست و از طرف دیگر، شرایط اجتماعی - سیاسی حاکم بر جامعه ایران را در دو دهه ۱۹۶۰ و

۱۹۷۰ تصویر می‌کشد. این انتخاب بجا بر هدف اصلی کتاب صحت می‌گذارد: این هدف که نمایشنامه نویسان این دوره، بخصوص ساعدی، از نمایشنامه نویسان متعهد بشمار می‌آیند و جنبه اجتماعی فعالیت هنریشان اگر از جنبه صرفاً هنری بیشتر نباشد، کمتر نیست. نمایشنامه اول، «کار با فکها در سنگر»، در ابتدای دهه ۱۹۶۰ به چاپ رسیده است که انتقاد تندی از تضادهای حاصله از صنعتی شدن سریع جامعه و فروریختن شالوده‌های اقتصاد سنتی و از هم پاشیده شدن روابط فردی و خانوادگی است. طرح فرعی نمایشنامه (subplot) یعنی تغییر در ارزشهای جامعه سنتی و ناچیز شمردن ازدواج و خانواده در نمایشنامه دیگری از ساعدی با عنوان «ماه عسل» تکرار می‌گردد که این خود پیوستگی درونمایه و موضوعات اصلی نمایشنامه‌های انتخاب شده در این مجموعه را بوضوح نشان می‌دهد که بی شک می‌باید از محاسن کتاب بشمارش آورد. انتخاب نمایشنامه «ماه عسل» از جهتی دیگر نیز انتخاب مناسبی است. این نمایشنامه که در اواخر دهه ۱۹۷۰ یعنی اوج اختناق، سانسور و نظارت ساواک بر تمامی جنبه‌های زندگی مردم نوشته شده است، زندگی زن و شوهر جوانی را که تازه ازدواج کرده‌اند تصویر می‌کند. زوجی که قادر نیستند خود را از چنگال مهمانی ناخوانده که سمبولی از ساواک است برهانند. بنظر می‌رسد که در انتخاب این نمایشنامه هدف از یک طرف نمایاندن کوشش ساعدی در جهت ارائه تصویری نمایشی از شرایط اجتماعی - سیاسی حاکم بر جامعه در یکی دو سال قبل از انقلاب بوده است و این که نظارت شدیدی بر تمامی جنبه‌های زندگی مردم و در نتیجه یکپارچگی فکری و اطاعت محض از دستگاه حاکم چگونه می‌تواند آزادیهای فردی را از بین ببرد. از طرف دیگر، از گنجاندن این نمایشنامه در این مجموعه این طور استنباط می‌شود که هدف نشان دادن سیر تکاملی فعالیت‌های ساعدی در زمینه نمایشنامه نویسی نیز بوده است زیرا در این نمایشنامه، که در آن بوضوح از روش‌های نمایشی یونسکو (Ionesco) بهره گرفته شده است، ساعدی بر خلاف روش معمول خود، از تکنیک استفاده از تحلیل روانی شخصیت‌های نمایشی در جهت انتقاد از جنبه‌های فاسد اجتماعی بهره نگرفته و در عوض به سمبولیسم، استعارات و کنایات دست یازیده است.<sup>۱</sup> نشان دادن سیر تکامل هنر نمایشنامه نویسی ساعدی، که یکی از برجسته‌ترین نمایشنامه نویسان این دو دهه بشمار می‌آید، از دیگر نکات مثبت این مجموعه محسوب می‌شود.

نمایش سوم این مجموعه، «هفت خط»، از صادق چوبک است که در ابتدای دهه ۱۹۶۰ نوشته شده است و از نظر محتوا به نمایشنامه اول مجموعه نزدیکی زیادی دارد.

دلیل انتخاب این نمایشنامه شاید هدف چوبک در نگارش این نمایشنامه باشد که همانا نمایاندن مشکلات حاصله از صنعتی شدن جامعه و برخورد ارزشهای «کهنه» و «نو» در چهارچوب روابط عاطفی زن و مرد است. با توجه به این که تعداد نمایشنامه‌های چوبک انگشت‌شمار است، انتخاب این نمایشنامه کار دشواری بنظر نمی‌رسد، و از آن‌جا که محتوای آن تصویرگر شرایط اجتماعی جامعه در ابتدای دهه ۱۹۶۰ یعنی یکی از هدفهای اصلی در تهیه این مجموعه بوده است، دلیل انتخاب این نمایشنامه موجه بنظر می‌رسد.

دو نمایشنامه انتخاب شده از بهرام بیضائی، «عروسکها» و «چهار صندوق» بهترین نمونه کار بیضائی محسوب می‌شود. «عروسکها» که در ۱۹۶۳ بچاپ رسیده یکی از سه نمایشنامه تک پرده‌ای است که بیضائی تحت عنوان «سه نمایشنامه عروسکی» ارائه کرده است و از نظر شکل و فورم نمایشی در ادامه نمایش خیمه‌شب‌بازی بشمار می‌رود. طرح نمایشنامه‌ها الهامی از اساطیر ایرانی است و درونمایه و موضوع اصلیشان شرایط زندگی انسانی است که به گونه‌ای غم‌انگیز مورد بررسی قرار گرفته و پیرامون مسائلی از قبیل انزوا، عشق و جنگ دور می‌زند. در «عروسکها» گفتگوی بازیگران گفتگویی شاعرانه است و با آهنگ و وزنی دنبال می‌شود. فضای نمایش مملو از تصاویری است که از طبیعت گرفته شده که معمولاً در اشعار کلاسیک فارسی و نقاشی مینیاتور بچشم می‌خورد. شیوه نمایشی بیضائی در «عروسکها» از تازگی و پویایی خاصی برخوردار است و بجز نقائصی از قبیل گفتگوی طولانی بین بازیگران در پاره‌ای از قسمتها، کل نمایش زیبایی و سادگی هنر نمایشی را تصویر می‌کند. تفاوت درونمایه این نمایشنامه با دیگر آثار نمایشی بیضائی بی‌شک بر ارزش و تنوع این مجموعه افزوده است.

نمایشنامه‌های انتخابی دیگر این مجموعه دو نمایشنامه از نادر ابراهیمی با عناوین «انتظار کور» و «نفس انتظار» است که گرچه از کارهای خوب ابراهیمی محسوب می‌شود. از نظر محتوا با دیگر نمایشنامه‌های این مجموعه هماهنگی ندارد. بررسی و پی بردن به مفهوم تجریدی انتظار گرچه از نظر فلسفی و در قالب نمایشنامه کار ارزنده‌ای است، ولی با محتوای اجتماعی و سیاسی نمایشنامه‌های اولیه این مجموعه هماهنگی ندارد و یکدست بودن مجموعه را برهم می‌زند. کتاب با سه نمایشنامه از محسن یلفانی («در ساحل»)، محمود رهبر («قانون») و فرامرز طالبی («پادگان در شامگاه») پایان می‌یابد. این سه نمایشنامه که در پائیز سال ۱۹۷۹ و در نامه نویسدگان ایران (مجله کانون نویسندگان ایران) بچاپ رسیده از جریانات سیاسی و پیروزی انقلاب تأثیر پذیرفته است و در حول و حوش مسأله تغییر نهاد سیاسی و تغییرات متعاقب آن، به بند افتادن

مقامات رژیم شاه و یا جنایات رژیم سابق و تبدیل انسانهای ساده‌ده‌نشین به سربازان جیره‌خوار، مطیع، و سنگدل دور می‌زند. مسأله نظارت شدید از بالا و شستشوی مغزی که در نمایشنامه فرامرزشطالبی عنوان گردیده و در انتهای مجموعه گنجانده شده است از نظر درونمایه با نمایشنامه «ماه عسل» ساعدی هماهنگ است که این خود پیوستگی موضوع اصلی نمایشنامه‌های انتخابی مجموعه را نشان می‌دهد و می‌باید از جنبه‌های مثبت کار گردآورندگان این مجموعه بشمار رود.

همان‌طور که ذکر شد، تمامی نمایشنامه‌های این مجموعه در دو دهه ۱۹۶۰ و ۱۹۷۰ نوشته شده است، در حالی که عنوان کتاب یعنی «نمایشنامه‌های ایرانی» عنوانی کلی است و کسی که تنها عنوان کتاب را ببیند ممکن است گمان برد که کتاب گزیده‌ای از نمایشنامه‌های ایرانی در لاقول دو قرن اخیر است. این درست است که نمایشنامه‌نویسی (به شیوه غربی آن) در ایران در این دو دهه شکوفا شد، ولی مسلم است که شروع هنر نمایشی معاصر ابتدای دهه ۱۹۶۰ نیست. همان‌طور که در ابتدای این نوشته اشاره شد و در مقدمه این مجموعه نیز آورده شده است، نمایشنامه‌نویسی در ایران به مفهومی که در غرب رایج است با کار آخوندزاده آغاز شد و در ۱۸۷۱م (۱۲۸۸ ه.ق.) میرزا جعفر قراچه‌داغی چند نمایشنامه از آخوندزاده را از ترکی آذربایجانی به فارسی برگرداند. در واقع، با این نمایشنامه‌ها بود که برای اولین بار از واژه‌های محاوره‌ای بهره گرفته شد و متعاقب آن استفاده از چنین کلماتی در دیگر آثار ادبی بتدریج ترغیب و تشویق شد و این خود شیوه خاصی را در نمایشنامه‌نویسی بخصوص و در ادبیات بطور کلی بوجود آورد.<sup>۲</sup> با توجه به ارزش این نمایشنامه‌ها، جا داشت لاقول یکی از آنها نیز در این مجموعه گنجانده می‌شد. البته، ناگفته نماند که چند سال بعد از چاپ آن نمایشنامه‌ها به فارسی (یعنی در سال ۱۸۹۰)، شخصی به نام الف. راجرز (A. Rogers) سه نمایشنامه از این پنج نمایشنامه را به انگلیسی ترجمه کرد. دو نمایشنامه در مجموعه قراچه‌داغی باقی مانده که هنوز ترجمه نشده است. بی‌شک گنجاندن یکی از این دو نمایشنامه می‌توانست بهتر و بیشتر عنوان کتاب را توجیه کند.

موضوع قابل ذکر دیگر نکته‌ای است که در مقدمه دکتر قانون پرور در مورد تفاوت طرز فکر آخوندزاده و میرزا آقا تبریزی آورده شده است. وی اظهار می‌دارد که آخوندزاده ریشه اختلافات جامعه را در افراد جامعه جستجو می‌کند و به جنبه اخلاقی می‌پردازد، در حالی که تبریزی ریشه اختلافات ایران قرن نوزدهم را در نهادهای سیاسی و اجتماعی جامعه می‌یابد. باید گفت که درست است که آخوندزاده بر جنبه اخلاقی بیشتر تأکید

می کرده است، ولی انگیزه‌اش از نمایشنامه‌نویسی انتقاد اجتماعی - سیاسی از جامعه ایران بوده است. اشاره وی به جهل و نادانی توده در نمایشنامه «ملا ابراهیم خلیل کیمیاگر» و یا انتقاد وی از جامعه مردسالار ایران در کمدی سیاسی - اجتماعی «وزیر خان لنکران» و طنز نیشدارش در انتقاد از صدارت حاج میرزا آقاسی در «مسیو ژوردان حکیم نباتات و درویش مستعلی شاه جادوگر» دال بر این است که آخوندزاده، اگر نه بیشتر از تبریزی، لاقلاً باندازه او به جنبه‌های سیاسی و اجتماعی در نمایشنامه‌نویسی پرداخته است و هنر نمایشی را وسیله‌ای مناسب در انتقاد سازنده از جامعه و در نتیجه بیداری اذهان توده مردم پنداشته است.<sup>۳</sup>

کار ترجمه در این کتاب، در مقایسه با کتاب دیگری که در این زمینه اخیراً منتشر شده است، از کیفیت بالایی برخوردار است - بخصوص با توجه به این نکته که اغلب نمایشنامه‌های انتخاب شده در این مجموعه نثری محاوره‌ای دارد و مملو از اصطلاحات عامیانه است. بنظر می‌رسد که در ترجمه اصطلاحات و ضرب‌المثلها سعی شده است که دقیقاً معادل آنها در زبان انگلیسی بکار برده شود. فی‌المثل، در نمایشنامه «کار با فکها در سنگر» برای اصطلاح متداول «کله سحر» ترجمه دقیق (at the crack of dawn) بکار برده شده است، و برای عبارت «گدا را صدبار چون به جوش کنی، باز هم گدازاده است» دقیقاً معادل انگلیسی (once a begger, always a begger.) آورده شده است. برای اصطلاحاتی که معادل دقیقی در زبان انگلیسی ندارند نیز ترجمه‌های مناسبی بکار برده شده است. مثلاً برای اصطلاح «کارچاق کنی» (playing the game on the sly) و برای واژه «چلغوزه» کلمه (chickenshit) بکار برده شده است. نمونه‌های خوب دیگری را می‌توان در ترجمه نمایشنامه «هفت خط» یافت: فی‌المثل، اصطلاح «زهوار در رفته» (coming apart at the seams) ترجمه شده است و در ترجمه عبارت «با دس پیش می‌کشی با پا پس می‌زنی» (Your eyes say yes and your mouth says no) و «... نمی‌ذارم آب تو دلت تگون بخوره» (... I won't let you lift a finger.) مفهوم فارسی عبارات دقیقاً حفظ شده است. گذشته از نمونه‌های فوق، ترجمه‌های خوبی از اشعار و ترانه‌های عامیانه که در متن بعضی از این نمایشنامه‌ها گنجانده شده نیز بر کیفیت کار ترجمه در این کتاب افزوده است. برای مثال می‌توان به ترجمه «گل‌پری جون» در نمایشنامه «هفت خط»، ترجمه «خاله روروک» در نمایشنامه «ماه غسل» و برگردان زیبای عبارات موزون بازیگر سیاه در نمایشنامه «عروسکها» اشاره کرد.



مع ذلک، علی رغم نمونه‌های مذکور، برای بعضی از کلمات و عبارات ترجمه‌هایی بکار برده شده که، هر چند غلط نیستند، معنی اصلی کلمات و عبارات فارسی را نمی‌رسانند. فی‌المثل، برای کلمه «آپارتی» لغت wench (ص ۹) بکار رفته که بهتر می‌بود واژه hussy بکار برده شود که از نظر معنی به کلمه آپارتی نزدیکتر است. یا اصطلاح «تو خیلی لوسی» بصورت You're so nervy (ص ۱۴۱) که حتی داخل متن نیز ترجمه نارسایی جلوه می‌کند، و یا «آب شاه» bottled water (ص ۱۴۲) ترجمه شده است که گرچه برای خواننده انگلیسی زبان قابل درک است، ولی دقیقاً معنای فارسی این اشاره ضمنی به نحوه زندگی در تهران قدیم را نمی‌رساند. جا داشت که لااقل توضیحی در مورد «آب شاه» بمنظور آگاهی خواننده در حاشیه آورده می‌شد. یا برای اصطلاحات «گردن کلفت» و «خاک توست» بترتیب ترجمه‌های punk (ص ۷) و jerk (ص ۲۱) بکار برده شده که دقیقاً معنای اصطلاحات فارسی خود را نمی‌رسانند. گذشته از نکات فوق، نکته دیگر وجود کلماتی زائد در داخل بعضی از جملات است. فی‌المثل، جمله «بـاور کن». Believe you me. (ص ۲۷۱) ترجمه شده است که کلمه "You" زائد است. یا در جمله «... و می‌دیدم که بدش هم نمی‌آد، انگار منتظر بود که...» بصورت She didn't care, man it was as if she was waiting... (صفحات ۲۷۲-۲۷۳) به انگلیسی برگردانده شده است که به واژه man در این جا نیازی نیست و این که اشتباه در چاپ است یا ترجمه روشن بنظر نمی‌رسد. نکته جالب دیگر این است که با تمام دقتی که مترجمان و مؤلفین این کتاب نشان داده‌اند، بنظر می‌رسد ترجمه بعضی از جملات ناقص است. مثلاً جمله «... من اون قدر محلش نمی‌ذارم که یا خودشو حلق آویز بکنه یا پرت بکنه تو دریا» به این صورت ترجمه شده است: I wouldn't give him the time of day. ... (ص ۲۸) که بنظر می‌رسد تنها ترجمه قسمت اول جمله است و مابقی جمله نادیده گرفته شده است.

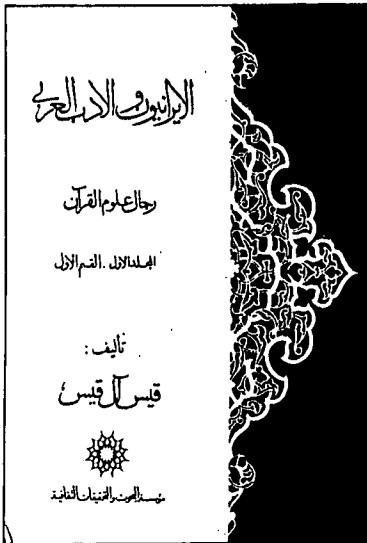
نکته مهم دیگر زمان افعال است که در بعضی از جملات مرکب هماهنگی خود را از دست داده است. فی‌المثل، در نمایشنامه «در ساحل» در ترجمه جمله «می‌فهمه که اشتباه کرده...»، جمله She'll realize she made a mistake... (ص ۲۷۵) آورده شده است که بهتر می‌بود، برای هماهنگی افعال، زمان فعل دوم از زمان ماضی ساده به ماضی نقلی تغییر داده می‌شد. نکته آخر صورت فشرده کلماتی شبیه (let's) و (It's) است که در ترجمه بعضی از نمایشنامه‌ها بغلط (Lets) و (its) آورده شده است.<sup>۴</sup> با توجه به این نکته که فی‌المثل تغییر ضمیر فاعلی در (It's) به ضمیر ملکی در (its) معنای جمله را

تغییر می‌دهد و در نتیجه به ترجمه لطمه می‌زند، جا دارد که در چاپ دوم کتاب این نوع اشتباهات - که با احتمال زیاد اغلاط چاپی است - تصحیح گردد. گذشته از کمبودهای مذکور، کتاب مجموعه‌ای ارزنده و کوششی در جهت شناساندن هنر نمایشی معاصر به خوانندگان انگلیسی زبان است. ترجمه اغلب نمایشنامه‌ها، علی‌رغم دشواری موجود در انتخاب واژه‌های مناسب برای نثر محاوره‌ای، ترجمه‌ای رساست. امید است که مؤلفان و مترجمان این کتاب به کار باارزش خود در این زمینه ادامه دهند و در آینده مجموعه‌های ارزنده دیگری از این دست به خوانندگان انگلیسی زبان ارائه کنند.

#### یادداشتها:

- ۱ - کاپوشینسکی در کتاب خود تحت عنوان «نمایشنامه‌های معاصر ایرانی» (Gisele Kapuscinski, *Modern Persian Drama*, University Press of America, 1987) نمایشنامه‌های ساعدی را به سه گروه تقسیم می‌کند: گروه اول نمایشنامه‌هایی که محتوایشان مملو از تعبیرات سیاسی است. برای نمونه می‌توان مجموعه‌ای از پنج نمایشنامه تک پرده‌ای در مورد انقلاب مشروطه را نام برد که تحت عنوان «پنج نمایشنامه از انقلاب مشروطیت» چاپ رسیده است. گروه دوم نمایشنامه‌هایی که در آنها ساعدی به کشف روان آدمی می‌پردازد و در انتقاد از جامعه از تحلیل روانی بهره می‌جوید. در گروه سوم نمایشنامه‌هایی را می‌توان یافت که در آنها شرایط زندگی انسانی در قالب سمبولیسم و استعارات بیان شده است. «ده لال بازی» و «چوب به دستهای ورزیل» را که یادآوری از تئاتر حماسی برشت (Brecht) است می‌توان در این گروه جا داد.
- ۲ - رجوع شود به: H. Kamshad, *Modern Persian Prose Literature*, Cambridge University Press, 1968, p.28.
- ۳ - برای بحث بیشتر در این زمینه رجوع کنید به: فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، ۱۳۴۹، صفحات ۴۲-۴۳.
- ۴ - این اغلاط در بعضی از صفحات کتاب تکرار می‌شود. برای نمونه به صفحات ۱۶۲، ۱۷۴ و ۱۷۵ رجوع کنید.

# نگاهی به چند کتاب تازه



«ایرانیان و ادب عرب»<sup>۱</sup>. نقش نویسندگان و متفکرین ایرانی در شکل‌گیری ادب عرب یکی از عجیب‌ترین جنبه‌های تاریخ روشنفکری (بمعنی عام کلمه) در ایران است. اخیراً در ایران کتابی به زبان عربی در ۵ جلد تحت عنوان **الایرانیون و الادب العربی** بچاپ رسیده است. دو جلد این مجموعه به «رجال علوم القرآن»، دو جلد به «رجال علم الحديث» و جلد پنجم به «رجال فقه الشيعة الامامية» اختصاص یافته است. چنان‌که از مقدمه مؤلف، قیس آل قیس، بر جلد اول این مجموعه

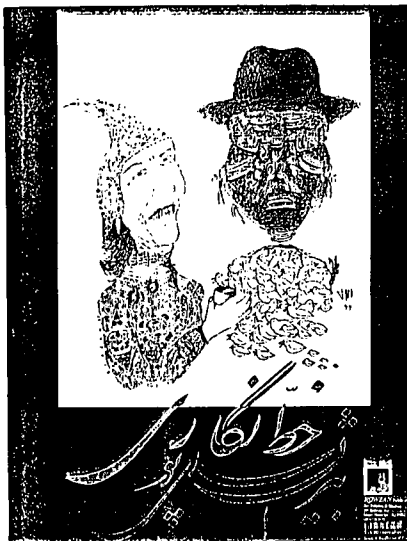
«تاریخ روشنفکری» در این جا در مقابل «intellectual history» آورده شده است. در این معنی کلمه «روشنفکری» را با مفهوم متداول آن که در مقابل «intellectual» آمده و حاکی از یک گروه بنسبتی اجتماعی است نباید اشتباه کرد. «روشنفکر» در مقابل «intellectual» اطلاق لفظی عام است به یک گروه بندی خاص اجتماعی. «تاریخ روشنفکری» در مقابل «intellectual history» به سیر تحول علوم و فنون مختلفه در مسیر تاریخی یک فرهنگ اشاره می‌کند. بنابراین ابن سینا را که در بازسازی «تاریخ روشنفکری» در ایران حائز کمال اهمیت است، «روشنفکر» بمعنی مصطلح امروزی نمی‌توان شناخت.

بر می‌آید مجلدات بعدی بترتیب شامل رجال ایرانی در رشته‌های ذیل خواهد بود: تصوف و عرفان؛ تاریخ؛ جغرافیا و سفرنامه‌ها؛ علوم لغت و فرهنگ‌نامه‌ها؛ علم طب؛ داروسازی و کیمیاگری؛ علوم نجوم و ریاضیات و هندسه؛ علم فلسفه؛ و نیز علوم مختلفه ادبی - خطابه، قصص و روایات، شعر و شعراء و انشاء و دواوین؛ و بالاخره فنون جمیله یا هنرها و ظرایف. در شرح احوال هریک از نام‌آوران متفکر ایرانی که در این مجموعه آمده است مؤلف به متون متقدمه مختلفی مراجعه نموده و مطالب مختصری در احوال و آثار آنها فراهم آورده است. از مشخصات حائز اهمیت این شرح مختصر درباره هریک از این بزرگان آن است که علاوه بر اسامی مصنفات آنها فهرست کاملی از متون متقدمه تاریخ و رجالی که در آنها اشاراتی بر شرح حال آنان شده نیز آمده است. مثلاً در شرح حال ابوعلی الفارسی (متوفی ۳۷۷ هجری قمری) بیش از بیست مأخذ متقدم و متأخر که در آنها اشاراتی به وی شده است با ذکر نام کتاب و نام مؤلف و شماره صفحه آمده است. بدین جهت این مجموعه که ان شاء الله مجلدات بعدی آن نیز بتدریج چاپ و منتشر خواهد شد مأخذ بسیار مفیدی برای مراجعات بعدی و احیاناً تهیه تاریخ تشریحی سهم عجیب ایرانیان در تاریخ ادب عرب خواهد بود. شرکت همه جانبه ایرانیان در شکل‌گیری ادب عرب از جمله مباحثی است که متأسفانه تاکنون کمتر به اهمیت ذاتی آن در تاریخ روشنفکری در ایران توجه شده است. اغلب اشاراتی که تاکنون در این خصوص آمده است بیشتر جنبه‌های افراطی ناسیونالیستی داشته که طی آن یا بعضی ایرانیان به بیش از آنچه حقوق حقه آنان در این خصوص بوده است قائلند و یا برخی اعراب بطور کلی منکر نقش ایرانیان در شکل‌گیری ادب عرب گشته‌اند. هر دو سوی این دعاوی البته از جانب اعتدال و انصاف بدور است. قدر مسلم آن است که در درجه اول اعراب و بعد از ایشان ایرانیان در ساختن و پرداختن علوم و فنون مختلفه ادب عرب بمعنی عام شریک و دخیل بوده‌اند. ولی موضوعی که از این مسأله جنبی بمراتب مهمتر و ارزیابی و شناخت آن در بازسازی تاریخ روشنفکری در ایران به درجات حیاتی تراست، کیفیت و کمیت رسالات و دواوینی است که ایرانیان در علوم و فنون مختلفه به عربی نوشته‌اند. با تقسیم‌بندی‌های جاری ادبیات فارسی و عربی، صرف زبان یک رساله و یا یک دیوان عربی موضوعیت آن را بیشتر در تاریخ ادب عرب قائل است تا در تاریخ ادب فارسی. ولی قدر مسلم آن است که علاوه بر موضوعیت طبیعی متون و دواوین عربی در تاریخ ادب عرب، صرف ایرانی بودن یک مؤلف همان متون و دواوین را در بازسازی تاریخ روشنفکری در ایران تعریف دوباره‌ای می‌کند. مثلاً اخیراً در برخی کتب و مقالات بعضی صاحب‌نظران قائل

به این فرضیه‌اند که بغیر از کتاب المعجم فی معایر اشعار العجم شمس قیس رازی و یا کتاب حدایق السحر فی دقایق الشعر رشید الدین وطواط و برخی کتب محدود دیگر در تاریخ ادبیات ایران کتب نقد شعر وجود نداشته است. اما اگر به کتب مختلفه نقد شعر عرب و نویسندگان ایرانی آنها توجه کنیم طبیعتاً این منابع را باید جزء لاینفک تاریخ شعر و ادب ایرانی دانست. صرف نوشتن کتاب و یا رساله‌ای به زبان عربی که به هر تقدیر و به دلایل تاریخی که از حیطة اختیار مؤلفین آن ادوار خارج بوده است زبان مشترک علمی بحساب می‌آمده، نمی‌تواند موضوعیت و کتابت آن را از محدوده تاریخ ادب ایرانیان جدا کند. کما این که در حال حاضر به دلیل اشاعه و حاکمیت زبان انگلیسی (و یا حتی زبانهای آلمانی و فرانسه و ایتالیایی) تعداد زیادی از نویسندگان ایرانی آثار علمی و هنری خود را بدین زبانها می‌نویسند. قدر مسلم آن است که در نگارش تاریخ ادبیات ایران در قرن بیستم نمی‌توان آثاری را که بخصوص در دهه اخیر به زبانهای اروپایی ولی توسط ایرانیان نوشته شده است نادیده انگاشت. آنچه مهم است جوهر وجودی، دیدگاه منحصر بفرد و خصلتهای کلامی و معنوی و یا حتی رمزی و سمبولیک نویسنده است که بدون توجه به زبان نگارش به هر تقدیر بوی و باری از فرهنگ مادری نویسنده بهمراه دارد و به همین دلیل نیز آثار مختلفه‌ای را که طی چهارده قرن گذشته ایرانیان به زبان عربی نگاشته‌اند و بطور قطع می‌بایستی در تاریخ ادب عرب محسوب شوند، در چهارچوب دیگری می‌باید جزء لایتجزی تاریخ فرهنگی ایرانیان بشمار آورد. درست است که فی المثل ابونواس اهوازی (متوفی ۱۹۸ هجری قمری) یکی از اساطین شعر عرب است ولی دیوان شعر او را که حدود دوازده هزار بیت دارد باید همچنین در بازسازی تاریخ تخیلات شاعرانه ایرانیان مورد توجه قرار داد. و یا اشعار بشار بن برد (متوفی ۱۶۸ هجری قمری) یکی از مهمترین منابع شناخت نهضت شعوبیه است که به قول برخی از مورخین از اولین نشانه‌های فرهنگی بازبایی هویت ایرانی است بعد از حمله اعراب. همین معنی را باید به اکثر قریب باتفاق رشته‌های مختلفه علوم و فنون تعمیم داد و منتظر متن فارسی کتابی و یا دیوانی نبود تا مفاد آن را جزء لاینفک تاریخ روشنفکری در ایران آورد. این مهم بخصوص در نحلتهایی از فلسفه نظیر حکمة الاشراق شهاب الدین سهروردی حائز کمال اهمیت است زیرا علی‌رغم انشاء کتاب معروف شیخ اشراق به عربی در تدوین خود افکار اشراقی او اندیشه‌های ایرانی حائز کمال اهمیت بوده است. همان طوری که زبان انگلیسی در حال حاضر زبان رسمی و علمی انگلیس و امریکا (و استرالیا و کانادا و...) است، زبان عربی هم طی قرون متمادی

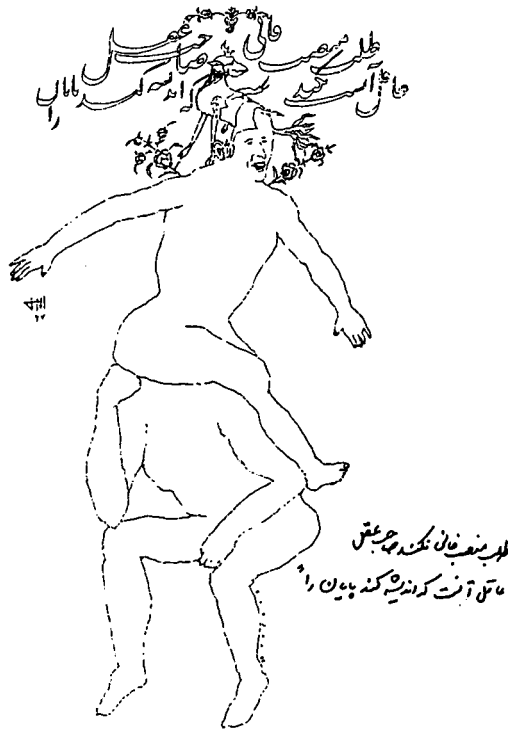
زبان علمی اعراب و ایرانیان بوده است. همان طوری که اشعار والت و یتمن و یا فلسفه و یلیام جیمز را در تاریخ روشنفکری در امریکا (و نه در انگلیس) مورد توجه قرار می‌دهند، اشعار ابونواس و یا فلسفه ابن سینا را (بی آن که اهمیت ذاتی و طبیعی آنها را برای تاریخ ادب و فلسفه در زبان عربی نادیده انگاریم) نیز باید در بازسازی تاریخ پرفراز و نشیب فرهنگ ایران مورد توجه قرار داد. اگر تجربیات قومی و مشترک یک ملت را در طول تاریخ حافظه عمومی آن ملت بدانیم، این حافظه عمومی چند و چون به کارگیری خلاق یک زبان (غیر بومی) را چنان تحت تأثیر قرار می‌دهد که فی الواقع آن زبان را در زمره مایملک فرهنگی خود درمی‌آورد، البته بدون آن که حق اولویت مردمانی را که آن زبان تعلق طبیعی بدانان دارد نادیده انگاشت. زبان انگلیسی را مردم امریکا در واقع «امریکایی» کرده‌اند و طبعاً ادبیاتی را که در این زبان امریکاییانی نظیر مارک تواین و یا عدرا پاوند خلق کرده‌اند جزء لاینفک تاریخ فرهنگ این قوم است. به همین ترتیب ادبیات فارسی که در شبه قاره هند بوجود آمده است بطور قطع از مشخصات فرهنگی ویژه‌ای برخوردار است که نه تنها در تاریخ ادبیات فارسی بطور اعم بلکه در تاریخ ادبیات مردم هند نیز محلی مشخص از اعراب دارد. بنابراین بخصوص در رشته‌های فنون و هنرهای خلاقه باید تجلی فکر و ذوق ایرانیان را در زبان و ادب عرب به محدوده دستاوردها و تجربیات قومی این ملت راه داد تا استنباط وسیعتر و از نظر تاریخی بیشتر مقرون به صحتی را امیدوار بود.

\*\*\*



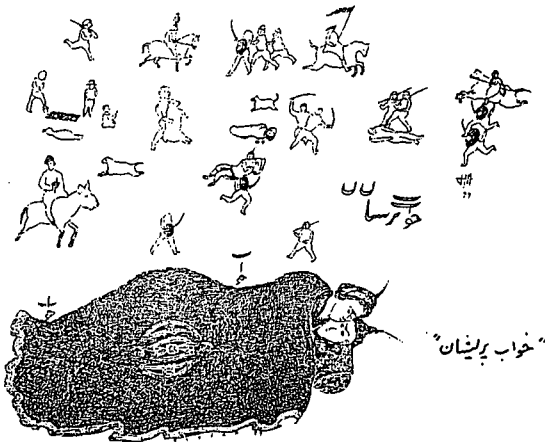
خط‌نگاری<sup>۲</sup>. کمتر کسی است که با آثار بیژن اسدی پور طراح و طنزنگار پرکار روزگار ما آشنایی نداشته باشد. مجموعه طنز و طرح بیژن اسدی پور که از سالهای ۱۳۴۰ بدین سو صفحات روزنامه‌ها و مجلات و کتب را جولانگاه شوخ‌چشمی و تیزدستی او کرده است خود تاریخچه‌ای است مصور و ناطق از چند و چون و پست و بالای روزگار ما. خط‌نگاری مجموعه جدیدی است از کارهای وی که سال گذشته بچاپ رسیده است.

قلم گستاخ و طنز تلخ و شیرین اسدی پور توان بیننده را می برد و کاسه صبر او را لبریز می کند. تحمل اینهمه تردستی و تأمل در اینهمه پرده دری از احوال و اطوار روزگار ما در توش و توان هر چشم ناظری نیست. اسدی پور می بُرد و می دوزد و دفعه می آویزد. و اینهمه را در چنان فضایی از بیخیالی و بی توجهی به عواطف آبکی عوارض زودگذر حیات انجام می دهد که گویی خود از چشم اندازی دور از دسترس دوزخیان زمین ناظر بر هستی است. چه بر وجود تاریخی انسان و چه بر استنباط حقیر او از زمان، اسدی پور رحم و مروتی نمی شناسد. چرا؟ از چه سو؟ گویی او دایم از خود و از طریق خود از دیگران می پرسد؟



در «طلب منصب فانی نکند صاحب عقل/ عاقل آن است که اندیشه کند پایان را» اسدی پور طعنه بر هرچه روانشناسی و جامعه شناسی و هستی شناسی انسان می زند. محل

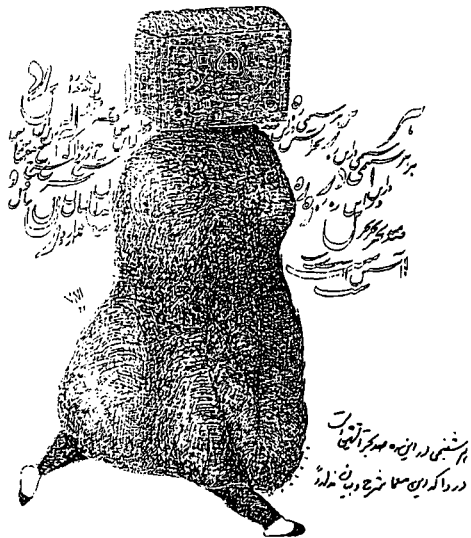
اندیشه انسان خود همان نشیمنگاه اوست: معنی جدید سهمگینی بر «اندیشه کند پایان را». پایان آدمی یعنی نقطه نشیمنگاه آخر انسان خود محل تجلی اندیشه روزگار ساز است. شخص نشسته خود طنزی و کنایتی بر مجسمه «متفکر» رودن فرانسوی. آن چنان که «متفکر» رودن فرانسوی می‌نشیند و مشت حیرت بر چانه تأمل می‌زند، اسدی پور حاصل اندیشه او را نشیمنگاه و در عین حال خاستگاه انسان خندان، دوان، گل بر چهره فشان دیگری می‌کند تا که بر خیزد و صبرپیشه نکند و دنباله کار گریزان خویش گیرد. خود همین تصویر اما قرائتی بازگونه نیز دارد — در مصرع اول شعر، در «منصب فانی»، یعنی در محل نصب و نشست آنچه در معده و روده انسان فانی است که خود فرودگاه صاحب عقل دیگری است که، این بار شاید، مشت تأمل بر چانه حیرت کوبیده است. اما هر دو مصرع را به یک بیت نیز می‌توان خواند: دو تصویر توأمان در وجود واحد انسانی دو پا. صاحب عقل همان است که اندیشه به — یعنی بوسیله — پایان خویش می‌کند. چه گستاخ است این قلم اسدی پور که اسرار چنین هویدا می‌گوید! اگر چه منصور است در نیوجرسی از دار مصون است.



در «خواب پریشان» اسدی پور تاریخنگاری روان آدمی می‌کند. شاید سالهایی را با دانای آلمان، پیر اسرار مگوی اتریش، کدخدای کنجکاو روان، فروید فرزانه همدمی کرده است. اینک پرده‌ای برافتاده بر اندامهای تولید. چهره بر چهره تماس و تصاحب. تعلق خاطر و تسلای جوششی که وجود و هستی آدمیان خود در گرو — بقول بعضی — درازنای اوست، و یا در حلقه — بقول بعضی دیگر — تنگنای اوست. سری بر بالشتی و



هم-سری بر همان بالشت. جوشش دوتنهایی در بستریک هماغوشی. بر اسرار درون نیز پوششی از پتویی گرم، ستر عورت‌های عریان، حفظ حریم آدم و حوا، قبل و بعد گناه. اما مگر رسوایی قلم اسدی پور می‌گذارد؟ نقش و نگار میانی پوشش خود پوششی درون نماست که نه تنها کار پوشش نمی‌کند بعکس رسواگری بی‌امان است. از شکل و شمایل همین نقش و نگار است که این همه شکل و شمایل و نقش و نگار در «خواب پریشان» و نیز در واقعیت پریشانتر آدمی است که خود به خوابی می‌ماند. نقبی و گذاری هست (به ترفند و حيله یا به ناخودآگاهی از روان آدمی) از نقش حقیقت‌نمای استارتا تنوع و تشنج جاری در خواب و بیداری آدم خاکی. سواری و گردنکشی، علمداری و عربده‌جویی، جنگ و جدال هفتاد و دو ملت گمراه و بلکه یک ملت رستگار اما بی‌سر، تفنگ و چماق بدوشان و قدازه‌بندان، سواری بر مردی بر سپری، جلادان و گوسپندان، نمازگزاران و استعمارگران، شمشیر بدستان بی‌سر، و کلمات در جستجوی حقیقت، و همه حرکت و رقص خطوط و کلمات بر دایره‌ای بی‌مرکز، سیرکی سیار در خواب و بیداری. قلم قُلدَر اسدی‌پور راه را بر گذر زمان می‌بندد و از قدازه‌بندان روزگار باج شرف و عزت می‌گیرد، قطعیّت حرمتی می‌طلبد مدنیّت آفرین بر پریشانی بی‌حرمتیهایی که بر خواب و بیداری آدمی جاری است.



اما قلم اسدی پور همه طعن و طنز از سر یقین نیست. بر چرخش این قلم شک و شبهه، علائم سعی و سؤال، فراوان است. در «هر شب نمی‌در این ره صد بحر آتشین است/

دردا که این معما شرح و بیان ندارد» اسدی پور گذران آدمی را بر تاریخ زیر بار سنگینی صندوقی در بسته می بیند که به وهم و تردید بلکه به تفکر و پادشاهی خرد بر اندامهای دیگر بتوان تعبیرش نمود. دل هر ذره را که در این جهان بشکافی تلاش مستمر آدمی را می بینی، دوان و پوینده، گویا و خموش، محدود و مسکوت بین عمود وجود او و افق گذرانش بر جهان پیرامون. از کجا آمده است و به کجا می رود؟ شاید از جهت حرکت نعلینها بهتر بتوان گفت تا از مهر و موم صندوقچهٔ فکر و عقل. مردی و زنی، بزرگی و کوچکی، سیاهی و سپیدی، کودکی و پیری، هر شاخص و وجه ممیزی در این انسان تاریخی، این اشرف مخلوقات، موهوم و مسکوت است. «دردا که این معما شرح و بیان ندارد» بالاترین تفسیر وجود آدمی است از بامداد آفتاب او بر بام هستی تا غروب خورشیدش هم بر آن بام.



«ما اختیار خود را تسلیم نشویم»

اما خط آخر و آخرین خط قلم قزار اسدی پور نه بر عقیده و جهاد که بر مدار دَوَران و چرخش خطوط و دوایر است — رمزی و تمثیلی شاید از وجود انسان در حرکت و یا حرکت که در وجود جاری است. اسدی پور گاهی اوقات به شکل پاها بیشتر توجه دارد

تا جهت حرکت آنها - مبدأ و معاد مفروض بر گذران زندگی بر حیات. او به طرح پارچه شلوارها گاهی بیشتر نگاه می کند تا به تعلقات طبقاتی آدمها. خطوط و برآمدگیهای حوالی شکم برای اسدی پورهویی مستقل و فی النفسه می یابد. گویی خود آنها رمزی و اشارتی ست پرنیروترین موتور تاریخ را، مدارهای اول و آخر جهان هستی را. بر تفنگی دستی باید، به هر جهت و به هر سو. از نقاره ای سرودی باید اگر نه به صوت و لحن پس به کلماتی که می گویند: «ما اختیار خود را تسلیم عشق کردیم.» اما دو سر پنجه انسانی که پشت بر سرود عشق دارد هم بدان سان آرشه بر ویولن می تواند زد که مشت بر فرق حریفی می تواند کوفت. «المعنی فی بطن شاعر» بقول برخی قدما، و یا دوائر متحدالمرکز تعبیر بر متنی واحد، بقول برخی دیگر از متأخرین. از میانگاه انسان خود دیگری می تواند رُست مستقل از سکون و حرکت من ماقبل خود، نقاره زن سرودی که بر هوش و گوش نشسته ای بارانی از کلمات و اصوات فرو خواهد ریخت.

گستاخی قلم اسدی پور توان آدمی را می برد، صبر انسان را لبریز می کند. او چنان می کشد که سواری شمشیری: آهیخته، بران، بزرگوار. قلمی راهی سرزمینی گویا و خموش. قلمی به قدرت. استوار بر قلمرو مقهور ذهن شکاک و حرّاف و طراح بیژن اسدی پور.

### یادداشتها:

۱- قیس آل قیس، الایرانیون والادب العربی، ۵ مجلد، تهران: مؤسسه البحوث و التحقیقات الثقافیة، ۱۳۶۳.

۱۳۶۵.

۲- بیژن اسدی پور، خط نگاری، شرکت انتشاراتی روزن، نیوجرسی ۱۹۸۹.

# خبرهای ایران‌شناسی

کنگره بزرگداشت شاهنامه فردوسی  
به انگیزه گذشت یک هزار سال از سرایش آن

به دعوت بنیاد فرهنگی ابوالفتح محوی، ژنو، کنگره بزرگداشت شاهنامه فردوسی به انگیزه گذشت یک هزار سال از سرایش آن در روزهای ۲۴ و ۲۵ شهریور ۱۳۶۹ (۱۵ و ۱۶ سپتامبر ۱۹۹۰) در دانشگاه کلن، آلمان برگزار شد.

در این کنفرانس آقایان دکتر صفا و دکتر فلاطوری و دکتر خالقی مطلق از آلمان و دکتر دبیرسیاقی، سعیدی سیرجانی، دکتر ترابی و دکتر تمیم‌داری از ایران و دکتر احسان یارشاطر و دکتر جلال متینی از آمریکا شرکت داشتند. جلسات سخنرانی قبل از ظهر و بعد از ظهر روز شنبه ۱۵ سپتامبر و پیش از ظهر روز یکشنبه ۱۶ سپتامبر در یکی از تالارهای دانشگاه کلن تشکیل گردید. تعداد شرکت‌کنندگان در این کنفرانس چشمگیر بود زیرا در هر جلسه بین ۳۰۰ تا ۳۵۰ تن از هموطنان مقیم کلن و شهرهای اطراف آن در کنفرانس حضور بهم می‌رسانیدند. در هر یک از جلسات سه گانه کنفرانس سه تن سخنرانی کردند و در پایان هر جلسه به پرسشهای حاضران پاسخ داده شد.

در جلسه‌ای که اداره آن با آقای دکتر یارشاطر بود، ایشان بمناسبت درگذشت زنده‌یاد دکتر پرویز ناتل خانلری یک دقیقه سکوت اعلام کردند. و سپس از این که آقایان دکتر عبدالحسین زرین‌کوب و دکتر غلامحسین یوسفی بعلت بیماری نتوانسته‌اند در این کنفرانس شرکت نمایند اظهار تأسف نمودند.

کنفرانس با پیام خوش‌آمد آقای دکتر ناصرالدین پروین دبیرکل بنیاد محوی افتتاح شد و سپس سخنرانیه‌ها به شرح زیر آغاز گردید:

دکتر ذبیح‌الله صفا: مأخذ شاهنامه و دیگر حماسه‌های ملی.  
 دکتر جلال خالقی مطلق: نگاهی کوتاه به فن داستان‌سرایی فردوسی  
 دکتر فلاطوری: فضای علمی خراسان در زمان فردوسی  
 دکتر ترابی: شاهنامه در چین  
 سعیدی سیرجانی: سرنوشت در شاهنامه

دکتر محمد دبیرسیاقی: توجیه اصالت برخی از ابیات شاهنامه  
 دکتر احسان یارشاطر: قهرمان و قهرمانی در شاهنامه  
 دکتر احمد تمیم‌داری: تقلید از شاهنامه در شبه قاره هند

دکتر جلال متینی: نقش فردوسی در حفظ هویت ملی ما ایرانیان  
 بمناسبت برگزاری این کنفرانس، ناشران ایرانی مقیم آلمان غربی نیز نمایشگاهی از کتابهای فارسی در دانشگاه کلن ترتیب داده بودند. موضوعی که در این نمایشگاه جلب توجه می‌کرد این بود که برخی از ناشران ایرانی در آن کشور نیز آثار هموطنان خود را که در ایران بسر می‌برند، بی اطلاع و بی اجازه ایشان بچاپ رسانیده‌اند!

### سخنرانیهای ماهانه بنیاد فرهنگی محوی در لندن

به ابتکار بنیاد محوی، ژنو، از سپتامبر ۱۹۸۹ بعد، در هر ماه یک جلسه سخنرانی در شهر لندن تشکیل می‌شود. بنیاد محوی مقصود از این سخنرانیها را تعمیم و ترویج زمینه‌های گوناگون فرهنگ ایرانی، و علت انتخاب لندن را برای این منظور بسیاری تعداد ایرانیان و افغانان در این شهر اعلام کرده است. تا کنون چهارده تن بشرح زیر در این برنامه شرکت جسته‌اند:

۱ - سید علی مؤید ثابتی، شاعر و محقق، نماینده سابق مجلس شورای ملی و سنا، ساکن نیس: عرفان و تأثیر آن در جامعه و ادبیات ایران (۱۲ سپتامبر ۱۹۸۹)  
 ۲ - عباس معیری، نقاش و موسیقیدان و استاد مینیاتور، ساکن پاریس: سیری در جهان مینیاتور ایرانی (۲۷ اکتبر ۱۹۸۹)

۳ - دکتر خسرو خزاعی، باستان‌شناس و استاد دانشگاه کان (بلژیک): سیری در اندیشه‌های ایرانی در رابطه با جهان‌بینی هندی و چینی (۱۷ نوامبر ۱۹۸۹)  
 ۴ - دکتر جلال خالقی مطلق، استاد دانشگاه هامبورگ: اهمیت شاهنامه (۸ دسامبر

(۱۹۸۹)

۵ - فرخ غفاری، محقق، سینماگر و مدیرعامل پیشین جشن هنر شیراز، مقیم پاریس:

- نمایش آیینی ایران: تعزیه (۱۹ ژانویه ۱۹۹۰)
- ۶ - دکتر صادق عظیمی، محقق، مقیم ژنو: سخنی پیرامون ضرب المثلها و اصطلاحات متداول فارسی، (۲۳ فوریه ۱۹۹۰)
- ۷ - دکتر ناصرالدین پروین، محقق و دبیرکل بنیاد فرهنگی محوی: جایگاه والای نوروز در فرهنگ ایرانی (۱۶ مارس ۱۹۹۰)
- ۸ - دکتر احمد جاوید، استاد و رئیس پیشین دانشگاه کابل، مقیم دهلی نو: زبان فارسی و اهمیت جهانی آن (۲۰ آوریل ۱۹۹۰)
- ۹ - دکتر عبدالحسین زرین کوب، استاد دانشگاه تهران، مقیم تهران: قصه و رمز قصه در مثنوی (۲۹ ژوئن ۱۹۹۰)
- ۱۰ - سیاوش آزادی، محقق و کارشناس فرش مقیم هامبورگ: نگاهی به تاریخ و هنر فرشبافی (۲۰ ژوئیه ۱۹۹۰)
- ۱۱ - دکتر ابراهیم باستانی پاریزی، استاد و رئیس بخش تاریخ دانشگاه تهران: آنان که تاریخ زمان خود را نوشتند (۳۱ اوت ۱۹۹۰)
- ۱۲ - دکتر جلال متینی، رئیس پیشین دانشگاه فردوسی مشهد و مدیر مجله ایران‌شناسی، مقیم امریکا: مرزهای فرهنگی ایران (۲۲ سپتامبر ۱۹۹۰)
- ۱۳ - الف. آویشن، محقق و مدرس دانشگاه گوتنبرگ (سوئد): زبان از فرهنگ ناشی می‌شود یا فرهنگ از زبان؟ (۱۹ اکتبر ۱۹۹۰)
- ۱۴ - دکتر ناصرالدین پروین (ژنو): ایجاد چاپخانه و آغاز انتشار کتاب و روزنامه در میان فارسی زبانان (۱۷ نوامبر ۱۹۹۰)

## برده‌برداری از پیکره باربد

در نخستین شماره سال دوم مجله ایران‌شناسی زیر عنوان «جشن باربد در تاجیکستان، دوشنبه، ۲۳ تا ۲۹ آوریل ۱۹۹۰» (ص ۲۱۷-۲۲۴)، گزارش مشروحی از «سمپوزیوم هزار و چهارصدمین سالگرد زادروز باربد» رامشگر و خنیاگر معروف دوران ساسانی، در شهر دوشنبه، تاجیکستان از نظر خوانندگان این مجله گذشت. در آن گزارش آمده بود که پس از پایان سمپوزیوم، میزبانان بمنظور برده‌برداری از پیکره باربد در ارتفاعات کوههای پامیر، از چهارتن از ایرانیان دعوت کردند تا با هواپیما به شهر درواز (مخفف دروازه بلخ) در کنار دریای پنج (= رودخانه پنج) عزیمت نمایند. در پایان مراسمی که در شهر درواز

بعمل آمد، از عاصمی رئیس کمیته بین‌المللی سمپوزیوم باربد (از تاجیکستان) و محمد رضا شجریان و جلال متینی (از ایران) دعوت شد تا متفقاً از مجسمه باربد



پرده برداری کنند. این عکس لحظاتی چند پس از پرده برداری گرفته شده است. و در آن شجریان و متینی در کنار پیکره باربد دیده می‌شوند.

با تشکر از توجح اتابکی استاد دانشگاه اوتریخت، هلند که این عکس را در اختیار ما قرار داده اند.

مجله ایران شناسی

## مؤسسه نجات خانه‌های تاریخی ایران

خانه‌های تاریخی کاشان را دریابیم

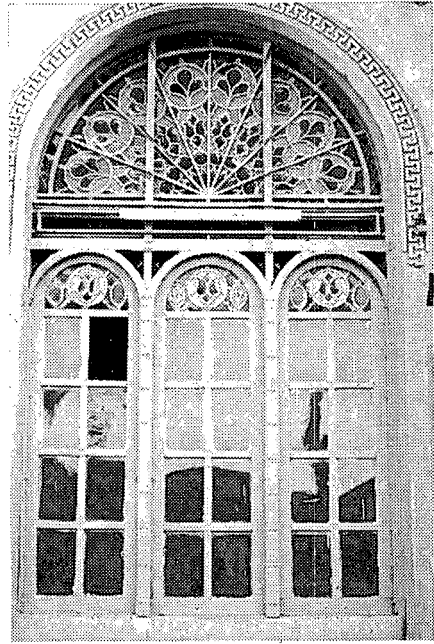
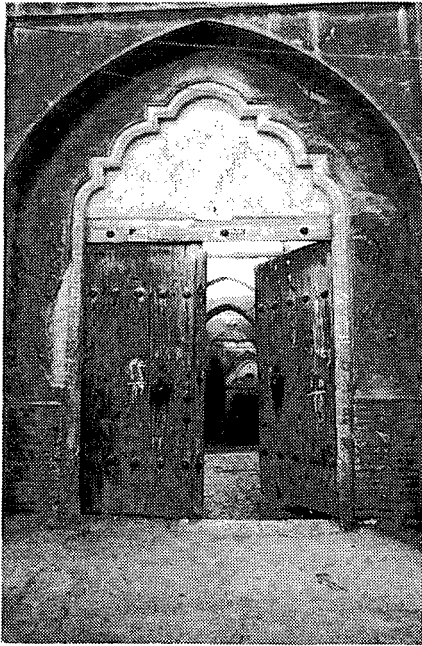
این مؤسسه که اخیراً در شهر بوستون، ایالت ماساچوست تشکیل شده، درصدد است تا فرصت از دست نرفته با یاری مادی و معنوی علاقه‌مندان به حفظ آثار تاریخی ایران اعم از افراد و مؤسسات، ایرانی و خارجی، خانه‌های تاریخی ایران را که در شهرهای اصفهان، شیراز، همدان، کرمان، یزد، سیرجان، شوشتر، دامغان، کاشان در شرف انهدام و ویرانی ست نجات دهد. این مؤسسه برنامه کار خود را که ذیلاً از نظر تان می‌گذرد اعلام کرده، و اولویت را در درجه اول به شهر کاشان و خانه‌های تاریخی این شهر داده است که از این نظر از شهرهای غنی ایران بشمار می‌رود.

امیدواریم در درجه اول مؤسسات بین‌المللی نظیر یونسکو، و نیز دانشگاه‌های معتبر امریکا و اروپا، توانگران ایرانی و خارجی به ندای این مؤسسه پاسخ مثبت بدهند. ناگفته نماند که در این موضوع مهم، دولت ایران و مقام‌های فرهنگی ایران باید نخست قدم پیش بگذارند و سپس از مجامع فرهنگی خارجی نیز تقاضای کمک بکنند. اینک طرح:

### طرح پیشنهادی برای نجات خانه‌های تاریخی ایران

بافت‌های تاریخی شهرهای ایران که در طی قرن‌ها شکل گرفته‌اند، در چهار دهه گذشته بسرعت به متمرکزترین ناحیه تجاری - خدماتی و به گرانترین زمین‌های شهری تبدیل شده‌اند. آنچه خانه تاریخی در شهرهای ایران باقیمانده است در این بافت‌ها جای دارند. ساکنین اولیه این خانه‌ها، جملگی روی در نقاب خاک کشیده‌اند و نسل‌های بعدی نیز بتدریج سکونت در این خانه‌ها را رها کرده‌اند. در نتیجه بالارفتن حیرت‌آور زمین این خانه‌ها و نبود امکان استفاده مناسب از بنای آنها، یکی دیگر از جلوه‌های میراث معماری ایران در چهل سال گذشته با سرعت هرچه تمامتر، درهم کوبیده و ناپدید شده‌اند. آنچه که باقیمانده و به فروش نرفته، یا همانند انبار و آلونک مورد استفاده قرار





گرفته و یا رها شده و موربانه و باد و باران بدانها گزند رسانیده‌اند.

تأثیر این واقعه تا آن‌جاست که شهرهای پر جمعیت ایران همانند تهران، مشهد و تبریز تقریباً عمده خانه‌های تاریخی خود را از دست داده‌اند و در شهرهای اصفهان، شیراز و همدان نیز تعداد اندکی برجای مانده است. سایر شهرهای دیگر ایران نیز مانند کرمان، یزد، سیرجان، شوشتر، دامغان، کاشان و شهرهای از این قبیل با سرعت در حال از دست دادن چند خانه تاریخی باقیمانده هستند. بدین ترتیب خانه‌های تاریخی ایران بعنوان آخرین بازمانده معماری صاحب سبک ایرانی، بعلت فقدان پشتوانه‌های مالی و حمایت‌های قانونی بی آن که نشانی از خود برجای بگذارند در بی نشانی محض راه زوال می‌سپزند.

برخورد جدی با این موقعیت اضطراری، فراهم کردن امکانات مالی برای خرید این خانه‌هاست. در شرایطی که مطرح شد خانه‌های تاریخی ایران دیگر نمی‌توانند به شکل سابق مورد استفاده مسکونی قرار گیرند. علی‌رغم تفکیک‌هایی که در آنها صورت گرفته، هنوز آن‌قدر بزرگ هستند که بتوانند انواع مصارف شهری معاصر را در خود جای دهند. شهرهای ایران نیز آن‌قدر از کمبود کتابخانه، مدرسه، درمانگاه و بناهایی از این قبیل در

رنج هستند که به کفایت می‌توانند متقاضی این گونه خدمات باشند.

علتهای اصلی حفظ این خانه‌ها، به زیبایی فوق‌العاده و یا تشویق عموم به بازگشت بدانها و تقلید از آنها محدود نیست. ثبت، بررسی و حفظ آنها گامهایی هستند در راه تدوین «نظام مرجع معماری ایران» که در چهار دهه گذشته بکلی محو شده است؛ فراهم آوردن امکان تدریس منظم و مرتب معماری ایران در دانشگاهها، تدوین قوانین و ضوابط معماری و شهرسازی با بهره‌گیری از دستاوردهای کتی و کیفی این معماری، بالا بردن آگاهی عموم نسبت به آنچه داشته‌اند و آنچه می‌خواهند داشته باشند و دست‌آزموختن از این خانه‌ها که چگونه توأمآ جوابگوی احتیاجات طبیعی و فرهنگی عصر خود بوده‌اند.

بدین منظور «مؤسسه نجات خانه‌های تاریخی ایران» در ماه جولای ۱۹۹۰ در ایالات متحده آمریکا به ثبت رسید. همزاد این مؤسسه نیز در ایران در حال تأسیس است. اهداف این دو مؤسسه بطور خلاصه در چهار زمینه قابل ذکر است: (۱) مرمت و تجدید بنای خانه‌های شناسایی شده و تبدیل آنها به بناهای عام‌المنفعه؛ (۲) توسعه و تکمیل آرشیو اسناد، تصاویر و نقشه‌ها؛ (۳) پژوهشگری درباره جنبه‌های مختلف کیفیتهای فضائی و خلاقیتهای ساختمانی اینها؛ (۴) ارائه جلسات سخنرانی و برگزاری سمینارها و چاپ نشریه دوزبانه، مقاله و کتاب مربوط به این زمینه‌ها.

اولین شهری که بدین منظور مورد بررسی قرار گرفته شهر کاشان است. با توجه به پرس‌وجوها و جستجوهای محلی در حدود ۵۰ خانه قدیمی در شهر کاشان یافت می‌شود که بجز چند تایی بقیه در حال ویرانی بسر می‌برند. در یک سال گذشته برای ۱۷ واحد آنها عکس، اسلاید و نقشه تهیه شده است. برای تکمیل آرشیو و تهیه اسناد و مدارک در مورد بقیه خانه‌ها فعالیت مؤسسه همچنان ادامه دارد.

در هر یک از زمینه‌های چهارگانه مطرح شده در بالا که هدفهای ما را تشکیل می‌دهند، این مؤسسه نیازمند کمکهای مالی و معنوی شماست.

Institute for the Preservation of  
Historic Iranian Houses, Inc.  
Account #: 205-81067  
BayBank 01  
Harvard Trust Company  
Massachusetts, U.S.A.  
Tel: (301)467-3411

نشانی مؤسسه در آمریکا و ایران:

11 Tirgar Avenue  
Golha Square  
Tehran, 14139, Iran  
Tel: (9821) 655-321

# نامه ها و اظہار نظر ہا

نامه ای

«در باره مقاله آذربایجان کجاست؟»

آقای دکتر جواد ہیئت، عضو ایرانی اکادمی جراحی پاریس، و مدیر مجله وارلیق - که در دوره حکومت اسلامی به زبان ترکی آذربایجانی در تهران منتشر می گردد - بهما را یادداشت مورخ ۶۹/۶/۲۷ [برابر ۱۸ سپتامبر ۱۹۹۰] خواسته اند «طبق اصول و قوانین مطبوعات» نامه ایشان، «در باره مقاله آذربایجان کجاست؟»، که در ۱۳ صفحه بزرگ ماشین شده است در «نخستین شماره مجله چاپ شود»، زیرا در مقاله «آذربایجان کجاست؟» نوشته جلال متینی [ایران شناسی، سال ۱، شماره ۳، ص ۴۴۳-۴۶۲] «در چند مورد از وارلیق و آثار این جانب هم ذکر بیان آمده است.» (ذکر این مطلب را لازم می داند که این یادداشت و نامه ضمیمه آن از شهر Toledo ایالت اوهایو، امریکا در تاریخ هشتم اکتبر ۱۹۹۰ به پست داده شده و در روز دوازدهم اکتبر به دفتر مجله واصل گردیده است).

Dr. JAVAD HEYAT  
Membre Iranian De L'Academie  
De Chirurgie De Paris.

دکتر جواد ہیئت  
عضو ایران اکادمی جراحی پاریس  
شماره ۱۳۳۳ - ۱۳۳۳

سر ادب محترم جواد ہیئت

روزنامه «کرم» پاریس ۱۳۶۹ آن مجله متذکر می نماید که آقای هیئت در مقاله یاد شده در شماره ۱۳۳۳-۱۳۳۳ از زبان فارسی بیان کرده و آن را به فارسی برگردانده است. این برگردان را در روزنامه «کرم» پاریس ۱۳۶۹ در شماره ۱۳۳۳-۱۳۳۳ درج کرده است. این برگردان را در روزنامه «کرم» پاریس ۱۳۶۹ در شماره ۱۳۳۳-۱۳۳۳ درج کرده است. این برگردان را در روزنامه «کرم» پاریس ۱۳۶۹ در شماره ۱۳۳۳-۱۳۳۳ درج کرده است.

با تقدیم تشکر  
دکتر جواد ہیئت  
۵۹،۶،۲۷

پتوئی: روزهای شنبه - دوشنبه و چهارشنبه از ۳ الی ۵ صبح بعد از ظهر  
ادرس: خیابان ولیعصر (عجل الله فرجه) کوچه پانجمین (پانجمین کوچه) - شماره ۱۳  
تلفن: ۳۳۳۳۳۳۳۳ - شماره ۲۱۱۱۱۱۱۱ و ۲۱۱۱۱۱۱۱

توضیح آن که آقای دکتر جواد ہیئت علمدار بیچون و چرای نهضتی هستند که در مقاله «آذربایجان کجاست؟» روی سخن ما با ایشان و همفکران محترم ایشان در ایران و اروپا و

پیش و نیز تقسیم آن «آذربایجان بزرگ» به دو آذربایجان، پس از قراردادهای گلستان و ترکمنچای، آگاه گردند. با چاپ نوشته آقای دکتر جواد هیث که در عین حال پاسخ آقای عباسعلی جوادی نیز هست به این بحث در مجله ایران‌شناسی پایان می‌دهیم.

و اما آقای دکتر هیث در دو صفحه و نیم اول نوشته خود، نخست مقاله جلال متینی را «مانند اغلب نوشته‌های شوونیستها و ژادپرستان غرض آلود و گمراه کننده» خوانده‌اند، لابد، تنها به این دلیل که در آن مقاله نشان داده‌ایم نام «آذربایجان» تا پنجاه شصت سال پیش منحصر به آذربایجان ایران بوده است و هموطنان عزیز آذربایجانی ما هم ترک زبان‌اند. و نیز عنوان آذربایجان شمالی و آذربایجان جنوبی را - که عباسعلی جوادی در کتاب خود بارها بکار برده است - روسها در دوران استالین بمنظور خاص بر سر زبانها انداخته‌اند.

آقای دکتر هیثت سپس ادعا کرده‌اند نویسنده مقاله «آذربایجان کجاست؟»، (یعنی جلال متینی) «هنوز کتاب آقای دکتر عباسعلی جوادی را بطور کامل نخوانده و بیشتر از روی نقل و قول دیگران اقدام به نوشتن مقاله خود نموده است، وگرنه از طرز نگارش فارسی و مطالب کتاب بخوبی روشن است که نگارنده آن یک ایرانی آذربایجانی است نه شمالی.» معلوم نشد جناب دکتر هیثت از کجا این راز سر به مهر را کشف فرموده‌اند که جلال متینی تنها از روی «نقل و قول دیگران» به نوشتن مقاله خود پرداخته است. از جراحی حاذق و آشنا با دنیای علم کسی توقع ندارد بی دلیل سخنی بر زبان بیاورد تا چه رسد به قلم. خیر، نظر ایشان در این باب صد در صد نادرست است زیرا جلال متینی

امریکا بوده است. ایشان در دوران انقلاب اسلامی ایران سرگرم نشر مجله وارلیق به زبان ترکی هستند مجله‌ای که همان آن نیز بیش از سی سال است در کشور ترکیه چاپ می‌شود. و اما درباره چاپ نامه ایشان در ایران‌شناسی، معلوم نفرموده‌اند که ما بر «طبق کدام اصول و قوانین مطبوعات» باید آن را چاپ کنیم، اصول و قوانین مطبوعات جمهوری اسلامی ایران، امریکا، یا دیگر کشورها! دیگر آن که اگر کسی مقاله ما را زیر عنوان «آذربایجان کجاست؟» نخوانده باشد، از نامه ایشان چنین استنباط می‌کند که در آن مقاله به شخص ایشان یا مجله وارلیق خدای ناکرده اهانتی شده است، در حالی که در آن مقاله تنها یک بار از وارلیق و دکتر جواد هیثت نام برده شده است نه «چند بار»، و آن هم در این عبارت «اگروی [عباسعلی جوادی] ایرانی بود و در سالهای اخیر با ایران در ارتباط، در کنار مجله ترکی وارلیق دکتر جواد هیثت، از کتاب آذربایجان و ارانه یا آذربایجان از کهنترین ایام تا امروز تألیف عنایت‌الله رضا نیز آگاه می‌شد و آن را می‌خواند و متوجه می‌گردید که روسها در کمال تردستی عنوان آذربایجان شمالی و جنوبی را تنها بمنظور تجزیه آذربایجان از ایران و الحاق آن به خاک خود جعل کرده‌اند.» («آذربایجان کجاست؟»، ص ۴۵۰). بطوری که ملاحظه می‌شود اصول و قوانین مطبوعات هیچ کشوری ما را ملزم نمی‌سازد که بعلت نوشتن چنین عبارتی سیزده صفحه بزرگ نوشته ایشان را «در نخستین شماره مجله چاپ» کنیم. و اما چاپ پاسخ طولانی ایشان در ایران‌شناسی بدان سبب است که خوانندگان مجله با شیوه استدلال طرفداران وجود دو آذربایجان: آذربایجان شمالی و جنوبی از قرون

کتاب از «شمالی‌ها» باشد. ولی وی در همان مقاله، این شق را نیز نادیده نگرفته بود، که «از سوی دیگر چون مؤسسه ناشر این کتاب (شرکت جهان کتاب)، از آن حسن جوادی استاد و رئیس پیشین بخش زبان انگلیسی دانشگاه تهران است که در ایرانی بودن وی اندک تردیدی ندارم، با خود می‌گویم نکند که آن جوادی [عباسعلی] نیز از آذربایجان خودمان باشد.» (همان مقاله، ص ۴۴۹). البته برای جلال متینی بعداً آشکار شد که این دو جوادی - نویسنده کتاب و ناشر آن - با یکدیگر قوم و خویش نزدیکند و نیز اخیراً خبر رسید که حسن جوادی از کالیفرنیا به واشنگتن، دی. سی. منتقل گردیده و به ریاست بخش «زبان آذری» یا عنوانی در همین حدود، در «صدای امریکا» (Voice of America)، از مؤسسات معتبر و مهم حکومت امریکا، برگزیده شده است.

در ضمن چون در مقاله مورد بحث به کتاب آذربایجان و اران تألیف عنایت‌الله رضا نیز استناد گردیده است، آقای دکتر هیئت شرحی در سوابق سوء نویسنده آن کتاب مرقوم فرموده و بدین جهت سخنانش را درخور استناد ندانسته‌اند. در حالی که آنچه از کتاب مذکور در آن مقاله نقل گردیده بیشتر مطالبی است منقول از مآخذ مختلف - از جمله تلگرام سران فراری فرقه دموکرات آذربایجان به رفیق جمعراف - که جلال متینی، چند سال پیش نیز در مقاله «از آذربایجان تا خلیج فارس» [ایران‌نامه، سال ۵، شماره ۲ (زمستان ۱۳۶۵) ص، ۱۹۷-۲۳۲] برخی از آنها را از متون اصلی نقل کرده بوده است.

اینک نوشته مفصل آقای دکتر هیئت از سطر

کتاب آقای عباسعلی جوادی را چند بار خوانده و یادداشت‌های بسیار در صفحات آن نوشته است. ولی دلیل این که وی در مقاله خود نوشته است احتمالاً عباسعلی جوادی از «شمالی» هاست، مربوط به موضوعی دیگر است که در آن مقاله بتفصیل مورد بحث قرار گرفته و مطلقاً با «فارسی دانی» آقای جوادی ارتباطی ندارد. آنچه ملیت ایرانی آقای جوادی را - بر اساس آن کتاب - مورد تردید قرار داده بود چیزی جز این نبود که تا پیش از برقراری حکومت اسلامی در ایران بغیر از سران فراری فرقه دموکرات آذربایجان و تاریخ نگاران و تاریخ سازان شوروی و بلندگوهای آن دولت، کسی از ایرانیان، بمانند عباسعلی جوادی، بدین صراحت از دو آذربایجان: «آذربایجان شمالی» و «آذربایجان جنوبی» سخن بمیان نیاورده بود. سران فرقه دموکرات آذربایجان هم وقتی از ایران به شمال رود ارس گریختند، ناگفتنیها را بر زبان و قلم آوردند: «پدر عزیز و مهربان میر جمعراف باقراف! خلق آذربایجان جنوبی که جزء لاینفک آذربایجان شمالی است چشم امید خود را به خلق بزرگ شوروی... دوخته است.» (همان مقاله، ص ۴۵۸). بعلاوه چون بحث آقای عباسعلی جوادی درباره آذربایجان شمالی و جنوبی کاملاً منطبق با مطالبی است که در پنج دهه اخیر از جمله از سوی سران فرقه دموکرات آذربایجان، حیدرعلی اف عضو کمیته سیاسی حزب کمونیست شوروی و معاون وقت نخست وزیر آن کشور، ابوالفضل علی اف رهبر جبهه خلق آذربایجان شوروی، حسین حیدراف رئیس گروه موسیقی آذربایجان شوروی اظهار گردیده است (همان مقاله، ص ۴۴۶-۴۴۷) این تردید بجا برای جلال متینی پیش آمد که نشود نویسنده

برده را آذربایجان علیا دانسته است. مسعودی مورخ اسلامی نیمه نخست قرن چهارم از اران آذربایجان «الران من بلاد آذربایجان» سخن گفته است. (مروج الذهب، مصر ۱۳۰۳، جلد اول، ص ۱۰۰). ابن اثیر مورخ بزرگ اسلامی اران را جزوی از آذربایجان شمرده است. (الکامل، ترجمه علی هاشمی حائری، ج ۱۶).

حمدالله مستوفی هم که مورد استناد نویسنده برای اثبات ادعایش قرار گرفته در *نزهت القلوب* (تألیف ۷۴۰) چنین می نویسد: «آذربایجان: حدودش با ولایات عراق عجم و موغان و گرجستان و ارمنستان پیوسته است. شهرها: تبریز، اوجان، ... گرگر، نخجوان، اجنان، اردوباد آزاد و ماکویه» (*نزهت القلوب*، صفحه ۸۵، ۱۰۲).

دربهران قاطع که در ۱۰۶۲ هجری چاپ [مقصود تألیف است] شده در برابر کلمه اران چنین نوشته شده: «نام ولایتی است از آذربایجان که گنجه و بردع از اعمال آن است». شمس الدین سامی که اصلش از آلبانی بوده در ماده نظامی قاموس الاعلام خود که در سال ۱۸۹۸ در استانبول منتشر شده زادگاه شاعر را قصبه گنجه آذربایجان نوشته است. (قاموس الاعلام، ج ۶، صفحه ۴۵۸۹).

میرزا کاظم بیگ که از استادان ادبیات فارسی و عربی و ترکی دانشگاههای غازان و پترسبورگ بوده در کتاب خود بنام «دستور زبان تطبیقی زبانهای ترکی» که در ۱۸۴۶ م توسط دانشگاه غازان انتشار یافته زبان ترکی آذربایجانی را به دو لهجه آذربایجانی جنوبی (ایرانی) و شمالی (قفقازی) تقسیم کرده است. (آذربایجان در سیر تاریخ ایران، رحیم رئیس نیا،

ششم صفحه سوم تا آخر صفحه سیزدهم بطور کامل ذیلاً از نظر خوانندگان عزیز می گذرد) با این تفاوت که همه زیرنویسها را که مربوط به مشخصات کتابهای مورد مراجعه ایشان است در متن مقاله، در جای خود و در داخل پرانتز آورده ایم. زیرا چنان که گذشت ایشان در قسمت اول نوشته خود به ذکر کلیاتی پرداخته اند که به آنها اشاره کردیم.

«... مع هذا برای روشن شدن ذهن نویسنده محترم و خوانندگان عزیز لازم می دانم قبل از شرح چگونگی تشکیل حکومتهای مساوات و آذربایجان شوروی و انتخاب نام آذربایجان به چند سند تاریخی نیز در این مورد اشاره نمایم: در تاریخ بلعمی (تألیف حدود ۱۰۵۰ سال پیش، بکوشش جواد مشکور، تهران ۱۳۳۷) در مبحث فتح آذربایگان و در بند خزران چنین آمده است: «... از بهر آن آذربایگان خوانند که در اصل آتش را عجم آن جا بود، پرستیدندی و اول حد از همدان درگیرند تا با بهروزنگان بیرون شوند و آخرش به در بند خزران و در این میان هر شهری که هست همه را آذربایگان خوانند و به تازی باب گویند و آنهم راهها را ابواب گویند و راههاست به آخر آذربایجان که از آن جا به بلاد خزران شوند، بعضی از خشکی و بعضی از دریا، که از ری در بند خوانند و راهی دیگر است در آن میان و شهری است بزرگ که آنها خزر خوانند...». ضمناً اشاره ای ست صریح در صفحه ۴۲ همین کتاب به این که «این سرزمینها همه به دست ترکان بود».

یعقوبی مورخ قرن سوم هجری در *البلدان*، صفحه ۴۶ حدود آذربایجان را از زنجان تا ورثان و آن سوی ارس و از آن جمله شهرهای بیلقان و

بخش اول، ص ۹۴).

و اما در مورد تشکیل حزب مساوات و جمهوری مستقل آذربایجان بطور فهرست‌وار بعرض می‌رساند. حزب مساوات در سال ۱۹۱۱ ابتدا از طرف محمد امین رسول زاده و عباسعلی کاظم زاده و ولی میکائیل اوغلو که قبلاً از اعضای فراکسیون همت حزب سوسیال دموکرات بودند تشکیل شد و در برنامه آن اتحاد کشورهای مسلمان در عین حفظ استقلال هر کدام منعکس بود، بعد در سال ۱۹۱۷ این حزب با (فرقه علم مرکزیت ترک) که در گنجه تشکیل شده بود یکی شد و نام آن به (فرقه علم مرکزیت ترک - مساوات) تغییر یافت. بعد از انقلاب فوریه و براندازی حکومت تزار برای تشکیل مجلس مؤسسان در تمام مستملکات روسیه نمایندگانی برای اعزام به پترزبورگ (لنین‌گراد) انتخاب شدند ولی بعلت انقلاب دوم یعنی انقلاب بولشویکی اکتبر اعزام این نمایندگان به مرکز متوقف شد.

نمایندگان قفقاز از این فرصت استفاده کردند و حکومت مستقل ماوراء قفقاز را تشکیل دادند و در ۲۵ (فوریه - شوبات) ۱۹۱۸ مجلس سیم مرکب از نمایندگان گرجستان، ارمنستان و آذربایجان در تفلیس تشکیل شد و در این مجلس ارامنه تحت نام دانشک و گرجی‌ها هم زیر نام منشویک متحد شدند. مسلمانان آذربایجان هم که از احزاب مساوات، اتحاد، همت و غیره بودند فراکسیون بنام فراکسیون مسلمان تشکیل دادند.

در ۳۱ مارس ۱۹۱۸ ارتش تزاری ارمنی که از جبهه آلمان و اطریش برگشته بود با کورا اشغال و قصد داشت با ترن بطرف جبهه عثمانی حرکت کند ولی بعلت خرابی راه آهن نتوانست، دانشاقتها خرابی راه آهن را به گردن آذری‌ها

از مطالب فوق که مشتی از خروار اسناد تاریخی است چنین مستفاد می‌شود که سرزمین شمالی ارس لااقل بعد از اسلام جزو آذربایجان بشمار آمده و هر دو یک واحد جغرافیایی و سیاسی شمرده می‌شده و با هم پیوند تنگاتنگ سیاسی و اقتصادی و فرهنگی و قومی داشته‌اند. این وضع ادامه داشت تا آن که موجهای نیرومند و پیاپی ترکان سلاجقه که از ماوراءالنهر و خراسان برخاسته بودند، در سده پنجم هجری بساط حکومت‌های محلی آذربایجان و اران را در نوردیدند و (اران بلاواسطه به آذربایجان ملحق شد) «گزیده مقالات تحقیقی بارتولده»، صفحه (۶۷).

مهاجرت دسته‌های انبوه ترک زبان به هر دو سرزمین و تشدید جریان فراگیر انتشار زبان ترکی و شکل‌گیری زبان آذربایجانی و عقب نشینی و امحاء زبان‌های محلی، زمینه مساعدی برای تسریع روند ارتباط و پیوند همه جانبه و درهم جوشی فرهنگی و قومی مردمان آن سو و این سوی ارس که در راه هم‌زبانی گام برمی‌داشتند پدید آورد. این روند با یورش و سیطره مغول تقویت و تکمیل گردید. اران که تبدیل به بخشی از آذربایجان شده بود حتی نام خود را نیز بتدریج از دست داد، چنان که بعد از دوران مغول «در لشکرکشیهای امیر تیمور و داستان ترکمانان آق قویونلو و قره قویونلو در کتابها به نام اران برنمی‌خوریم مگر آن‌جا که قره باغ را یاد نموده قره باغ آران می‌خوانندش. (آذربایجان در سیر تاریخ ایران، بخش ۱، صفحات ۱۳۶۷-۱۳۸۷). در این باره مرحوم دهخدا نیز اران را «اقلیمی ست در آذربایجان» نوشته است. (لغت نامه دهخدا، ماده «اران»).

شمال ارس بنام آذربایجان بیش از ترکی آذری است و استالین که یک دیکتاتور خونخوار و دشمن سرسخت ترکان بود با سوء استفاده از همین علاقه مردم بنام آذربایجان نام ترکی را از زبان این مردم حذف کرد و به دستور او از ۱۹۳۵ نام زبان ترکی آذربایجانی به آذربایجانی (آذر بایجانجا) تغییر داده شد.

دولت مستقل آذربایجان یک کابینه ائتلافی بود که در آن نمایندگان چهار حزب مساوات، گروه دموکرات بیطرف، همت (کمونیست) و گروه سوسیالیستها (بلوک) بعنوان وزیر شرکت داشتند.

مرحوم حسین بایقارا که خود شاهد و دست اندر کار این جریانات و حوادث بوده در مقدمه کتاب خود در این باره چنین می نویسد: «همانطوری که در متن کتاب بارها متذکر شده‌ام مبارزات استقلال طلبانه آذربایجان به هیچ وجه با ایده نولوزی پان اسلامیزم و یا پان تورکیزم ارتباطی نداشته است. البته همچنان که در هر جمهوری دموکراتیک احزابی با ایده نولوزی‌های مختلف ممکن است تشکیل یابد در آذربایجان نیز احزابی با افکار و برنامه‌های مختلف موجود بوده که حالا همه آنها جزو تاریخ شده است.» («آذربایجان استقلال مجادله سی»، حسین بایقارا، استانبول، ۱۹۷۵).

برعکس در حرکت استقلال آذربایجان و تشکیل مجلس و دولت ملی همه احزاب از راست افراطی (احزاب اتحاد و احرار) تا چپ افراطی یا کمونیست (همت)، سوسیالیستهای دموکرات شرکت داشتند. البته نمایندگان مساوات اکثریت را تشکیل می دادند.

حسین بایقارا در قسمت آخر کتاب خود (صفحه ۲۹۱) از قول اکثر تاریخ‌نویسان معاصر

انداختند و ارتش ارمنی با این بهانه شهر را قتل عام و غارت کرد و تا ۱۵ سپتامبر یعنی آمدن ارتش عثمانی و نیروی ملی آذری در آنجا ماند. در ۲۶ می ۱۹۱۸ مجلس سیم که در تقلیس تشکیل می شد بعلت اختلافات سه گروه و اعلام استقلال گرجی‌ها تعطیل شد و حکومت ماوراء قفقاز هم لغو گردید و گروه آذری نیز بنام شورای ملی آذربایجان مانند گرجی‌ها و ارمنه اعلام استقلال نمود و دولت ملی به ریاست فتحعلی خان خویلو تشکیل شد و چون باکو در اشغال ارمنه بود اعضای مجلس و دولت از تقلیس به گنجه رفتند و گنجه را پایتخت قرار دادند بعد از آن بنا به دعوت دولت ملی آذربایجان ارتش عثمانی برای کمک در تخلیه باکو از ارتش ارمنه بطرف باکو حرکت کرد و بعد از سه ماه زدو خورد در ۱۵ سپتامبر باکو از اشغال ارتش ارمنی خارج شد بنابراین آن پایتخت هم از گنجه به باکو انتقال یافت. («آذربایجان میثاق ملیسی» نوشته میرزا بالا محمد زاده، استانبول، ۱۹۲۷).

در این نبرد ارتش عثمانی مرکب از ده هزار نفر بنام ارتش اسلام به فرماندهی نوری پاشا و ارتش آذری‌ها که از سپاهیان ملی و داوطلبان تشکیل شده بود بر علیه ارتش ارمنه شرکت داشتند. بنابراین جمهوری آذربایجان قبل از آمدن عثمانیها به باکو یعنی در ۲۸ می در تقلیس (نه در ژوئن بنا به نوشته آقای جلال متینی) اعلام و بعلت اشغال باکو از طرف ارتش ارمنه در گنجه شروع بکار نموده و دولت ایران پیش از سایر دولتها آن را برسمیت شناخت.

انتخاب نام آذربایجان نیز یک عمل طبیعی و بر مبنای شهرت تاریخی آن در میان مردم آن سامان بوده است پابندی و عشق و علاقه مردم



سه دولت جمهوری ماوراء قفقاز (آذربایجان، گرجستان و ارمنستان) را بعنوان دولتهای (دست نشانده) امپریالیسم، نماینده خرده بورژوا و دشمن (خلق) و چیزهایی از آن قبیل وصف می نمایند. بعد در زیر نویس صفحه ۱۶۲ چنین می افزاید: در نوشته های فارسی هیچ بحث درستی درباره جمهوریهای ماوراء قفقاز و حتی دست کم درباره حکومت مساواتیان سراغ نداریم.

بعد در صفحه ۱۶۳ چنین می نگارد: این سه حکومت آفریده سیاست بیگانه نبودند، قائم بالذات بودند. جنبش خود مختاری و استقلال طلبی ملل قفقاز اصالت تاریخی داشت. ساخته پیکار ممتد ملل سرزمینی بود که رهایی خویش را از حکمرانی روسیه همیشه آرزو داشت.

آقای عنایت رضا هم که بیش از بیست سال در شوروی بوده و در آن جا تحصیل تاریخ نموده در این مورد هم معلومات خود را از همان مکتب اخذ نموده است.

بنابراین در مورد سیاست پان تورکیزم جمهوری ترکیه خیال حضرات کاملاً آسوده باشد چه این دولت از بدو تأسیس به همه ترکان خارج از کشورش پشت نموده و جز منافع و مصالح خود سیاست و آرمانی را تعقیب ننموده است. به نظر اینجانب سرچشمه این توهمات، کینه های دیرینه و عدم اطلاع از وضع گذشته و حال ترکیه است. نویسندگان این گونه مقالات بدون اطلاع از ایده نولوژی پان تورکیزم و اختلاف آن از علائق قومی و ارتباط فرهنگی ترک زبانان با یکدیگر به هر ترک و ترک زبانی که زبان خود را دوست دارد برچسب پان تورکیزم می زنند، لهذا لازم می دانم یک بار دیگر پان تورکیزم را باخصار تعریف نمایم: پان تورکیزم یک ایده نولوژی

ترک و خارجی که در این مورد کتاب ویا مقالاتی نوشته اند (لرد کینروس، دکتر رضانور، پروفیسور طارق ظفر تونابا، ممدوح پاشا، دکتر صلاح الدین تانسل، آجلان صایلیقان، دوغان آوجی اوغلو، وژنرال بازنشسته و یسل اونور که خود شاهد ماجرا بوده) چنین نتیجه گیری می کند که مصطفی کمال آتاترک «استقلال آذربایجان را در برابر کمکهای روسیه شوروی به قیام ملی آناتولی «آناد ولو ملی مجادله حرکتی» فدا نمود.

مثلاً دکتر رضا نور در کتاب تاریخ ترک («تورک تاریخی») از قول آذربایجانیها چنین نقل و قول می کند که ترکها (ترکیه) ابتدا ما را از دشمنان نجات دادند بعد ما را به روسهای سرخ فروختند!

بنا به نوشته محمد امین رسول زاده (رهبر حزب مساوات و رئیس شورای ملی) در تشکیل حکومت ملی آذربایجان عثمانیها هیچ گونه نقشی نداشتند ولی در براندازی آن ترکان فریب خورده ترکیه و اعضای حزب اتحاد و ترقی بی تأثیر نبوده اند. او می گوید ترکان فریب خورده اتحاد و ترقی به وعده های دروغ قارایف بلشویک باور کردند. آنها فکر می کردند روسیه سرخ ارمنستان را از بین برده و ارتش خود را به کمک مصطفی کمال خواهد فرستاد. (کتاب «عصر یمزین سیاوشی م. م»، امین رسول زاده، استانبول ۱۹۲۷، صفحه ۱۰۲).

در مورد تشکیل حکومت مساوات و رهبر و مؤسس آن محمد امین رسول زاده بهتر است به کتاب تحقیقی فکر دموکراسی اجتماعی نهضت مشروطیت ایران نوشته دکتر فریدون آدمیت مراجعه فرمایید. ایشان در صفحه ۱۶۱ این کتاب چنین می نویسد: تاریخ نویسان روسیه شوروی معمولاً

بنابراین آقایان ما ملتی هستیم که زندگی و استقلال می‌خواهیم و فقط برای این زندگی خود را فدا می‌کنیم. (اسماعیل حامی دانشمند، «تورک‌لوک مسئله‌لری»، استانبول کتاب‌اتوی ۱۹۴۲ ص ۷).

آری آتاترک بعد از اشغال و انقراض دولت مساوات آذربایجان و فرار محمد امین رسول زاده رهبر آن به ترکیه، بخاطر دوستی با نئین او را از ترکیه اخراج نمود. (زندگانی طوفانی، خاطرات تقی‌زاده، بکوشش ایرج افشار، چاپ تهران، صفحه ۳۵۴). ضمناً مرحوم تقی‌زاده در کتاب خاطرات خود پیش‌بینی می‌کند که او [رسول زاده] پیغمبر آذربایجانی بود. صد سال دیگر مثل گاندی برای آذربایجان شوروی است.»

محمد امین رسول زاده نزدیک سه سال در تهران بین سالهای ۱۹۰۸ - ۱۹۱۱ فعالیت سیاسی و اجتماعی داشته و در تشکیل حزب دموکرات شرکت فعالانه نموده و روزنامه ایران نو را انتشار داده است. نامبرده بعد از آن که به درخواست روسیه تزاری از ایران اخراج می‌شود به باکومی رود ولی بعد از مدت کوتاهی مجبور به ترک باکو شده و به استانبول مهاجرت می‌کند و در آنجا دو سال در خانه مرحوم تقی‌زاده می‌ماند در این ایام هم که اعضای حزب اتحاد و ترقی پان‌تورکیست! در رأس دولت عثمانی قرار داشتند وضع مالی وی بطوری بوده که تقی‌زاده یک جفت از کفشهای خود را به او می‌دهد و هر دو با تدریس زبان فارسی و با فقر روزگار می‌گذرانند. (همان کتاب، صفحه ۳۵۵).

من شخصاً در استانبول بعد از آن که جلال بایار رئیس جمهور سابق ترکیه از زندان آزاد شده و در منزلش روزگار پیری را می‌گذرانید با برادرم فیروز به دیدار او رفتم و از افکار و خاطرات او و

سیاسی است که می‌خواهد تمام اقوامی را که زبان آنها جزو گروه زبانهای ترکی است از شرق سیمبری تا مرکز اروپا تحت یک پرچم و دولت درآورد.

باید دانست که برای تحقق چنین آرزوی محالی علاوه بر عدم امکانات جغرافیایی و سیاسی موجود در طول تاریخ گروه زبانهای ترکی بقدری از هم فاصله گرفته‌اند که ترکان شرق سیمبری و قازاقها و قیرقیزها زبان ما را نمی‌فهمند همچنان که او یغورها و ترکمنان و آذری‌ها زبان یکدیگر را بزحمت و بطور محدود می‌فهمند.

این ایده نولوزی خیالپرستانه در قوانین ترکیه جرم محسوب می‌شود و با توجه به قانون اساسی ترکیه و نطق تاریخی شش روزه آتاترک در مجلس ترکیه (۱۹۲۲) و سیاستهای ۶۰ ساله این دولت این موضوع بخوبی آشکار می‌گردد. اینک ترجمه قسمتی از نطق آتاترک نقل می‌شود: «آقایان ما از آن دروغپردازان حقه‌باز خیالپرست نیستیم که چیزی را که توانایی انجامش را نداریم نشان دهیم که قدرت آن را داریم. ما کارهای بزرگ و خیالی انجام ندادیم ولی بخاطر نمایش آنها خصومت و غرض و کین تمام جهان را به کشور خویش جلب کردیم ما پان‌تورانیسم پیاده نکردیم، گفتیم می‌کنیم و خواهیم کرد. دشمنان هم گفتند هرچه زودتر بکشیم تا نکشند. تمام دعوا بر سر همین است. آقایان مفهومی که به تمام جهانیان خوف و تلاش داده همین است بجای این که در پی شعارهایی برویم که هرگز پیاده نکردیم و قدرت پیاده کردنشان را هم نداریم و در مقابل تعداد دشمنان و فشار آنها را زیاد کنیم باید به حد طبیعی، به حد مشروع برگردیم، حدود خود را بدانیم.

مردم آذربایجان شوروی شیعه هستند و ما سنی هستیم لذا مسائل آنها به ایران بیش از ما مربوط می‌شود. البته ما هم فرمایش ایشان را از این لحاظ تأیید می‌کنیم که مردم آن دیار ایرانی الاصل و شیعه و هم‌زبان ما هستند و سرزمینشان هم قسمتی از خاک ایران بوده است.

هشت سال قبل که در باکو بودم پروفیسور بختیار واهاب‌زاده شاعر معروف و ملی آذربایجان شوروی به من می‌گفت تا ۱۹۳۵ در شناسنامه‌ها و پاسپورت‌های ما بعنوان هویت ملی پرسیسکی Persiski نوشته می‌شد.

آری اینها اولاد و هم‌شه‌ریهای نظامی گنجه‌ای و خاقانی شیروانی [مقصود لابد شروانی است] هستند که ما ایرانیها با آثار گرانقدر و جاودانی آنها افتخار می‌کنیم و آنها را از سرآمدان شعر فارسی می‌شماریم و شما حالا نام آذربایجانی را هم برای آنها زیادی می‌دانید. آیا باز هم باید تحت تأثیر بغض و کینه‌های

تاریخی و عدم اطلاع، دولت ترکیه را پان‌تورکیست بشماریم و حکومت ملی آذربایجان شمالی را دست‌نشانده آنها بدانیم و ادعاها و تهمت‌های امپراطوری سرخ و پیروان او را تأیید و نشخوار [یقیناً آقای دکتر هیئت معنی دقیق این کلمه را نمی‌دانسته‌اند و بدین جهت آن را بکار برده‌اند!] کنیم؟

و اما در مورد «اعطای بورسهای تحصیلی به جوانان آذربایجانی بمنظور استفاده از آنها در آینده» که نویسنده عنوان نموده است باید بااطلاع برسانم که در سال ۱۳۲۲ در دوران نخست‌وزیری مرحوم علی سهیلی طبق دعوت حزب خلق ترکیه که تنها حزب دولتی و رهبری آن با عصمت اینونو بود عده‌ای از دانشجویان ایرانی برای تحصیل (پزشکی، مهندسی،

آتاترک درباره ایران و آذربایجان سؤال کردم. او می‌گفت در ابتدای سلطنت رضاشاه از طرف آتاترک مأمور شدم در رأس هیأتی به ایران بیایم و درباره مرز ایران و ترکیه و روابط فیما بین با رضاشاه مذاکره کنم قبل از رفتن آتاترک بطور خصوصی به من گفتم که اگر در تهران از ترکان آذری پیش تو آمدند و از رضاشاه و سیاست خصمانه او درباره زبان و فرهنگ ترکی شکایت کردند به آنها بگو که اگر می‌خواهند آتاترک و دولت ترکیه از آنها راضی باشد! باید گوش به فرمان رضاشاه باشند. اتفاقاً همین مسأله در تهران پیش آمد و من هم گفته‌های آتاترک را تکرار کردم: «جل الخالق! البته آتاترک این تعارفات و یا به زبان صحیح‌تر این امتیازات را بیهوده و رایگان به رضاشاه نمی‌داد او تنها به فکر کشور و حدود و ثغور خودش بود از رضاشاه دامنه آزارات را می‌خواست تا کردان ترکیه را بهتر سرکوب کند و همین کار را هم کرد.

در زمان ریاست جمهوری عصمت اینونو یعنی در سالهای جنگ که من در استانبول مشغول تحصیل پزشکی بودم به دستور عصمت پاشا یار دیرین آتاترک ملی‌گراها و پان‌تورکیست‌ها را گرفتند و در زندان شکنجه دادند. در میان آنها رهبر کنونی ملی‌گرایان افراطی ترکیه سرهنگ بازنشسته آلب ارسلان تورکش هم بود که در درجه ستوان یکمی دستگیر شد و در زندان شکنجه دید.

و اما برای درک سیاست امروزی دولت ترکیه کافی است عکس‌العمل و بیانات آقای رئیس‌جمهور اوزال را در امریکا در قبال قتل عام مردم ترک زبان و مظلوم باکو از طرف ارتش سرخ در ژانویه ۱۹۹۰ بخاطر بیایوریم.

ایشان با صراحت و بدون خجالت فرمودند که

کنار کرسی زبانهای مختلف از جمله ژاپنی و ارمنی برای نمونه یک کرسی ترکی (چه ترکی ترکیه و چه ترکی آذری) هم موجود نیست و حال آن که طبق قرارداد فرهنگی باید متقابل باشد.

ضمناً باید توجه داشته باشیم که برای ترک زبانان ایرانی تجزیه آذربایجان ایران والحاق آن به شمال نه تنها قابل تصور نیست بلکه دردی را هم دوا نمی کند زیرا مجموع آذربهای شمال و جنوب بیش از ۱۲ میلیون نیست در صورتی که در ایران قریب ۲۰ میلیون ترک زبان وجود دارد که فقط چهار میلیون آن ساکن تهران پایتخت ایرانند در این مورد ضمن احترام به مرزها و قوانین بین المللی همچنان که سال گذشته در آکادمی علوم در باکو گفته ام آرزوی قلبی من بنام یک ایرانی آذربایجانی این است که به لطف خداوندی فاجعه تاریخ جبران شود و آنچه از میهن ما بزور گرفته شده به آغوش مام میهن بازگردد. و اما برای این که جای هیچ گونه حرفی برای مخالفین باقی نماند در این ۱۲ سال هرچه مجله و کتاب برای ترکیه و آذربایجان شوروی فرستاده ایم برایگان بوده و حتی هزینه پستی را هم که در سه سال اخیر نزدیک ۲۰ برابر شده است از درآمد مطب پرداخته ایم.

آقای جلال متینی به آقای دکتر عباسعلی جوادی اعتراض می کند که (زیرکانه، افراد ترکی زبان ایران را «ترک» خوانده و بدین سان ملیت ایرانی را از آنان سلب کرده است) آن گاه می گوید: (بر خوانندگان گرامی پوشیده نیست که تفاوت بسیار است بین آذربایجانی ترک زبان یا ترکی زبان و ترک آذربایجانی). این گونه اعتراضات و اظهارنظرها هم از عدم اطلاع صحیح از مفاهیم ترک، ترکی، ترکی

کشاورزی، حقوق و کنسرواتوار) به ترکیه رفتند و قرار بود این دعوتها دوطرفی باشد و دولت ایران هم عده ای از دانشجویان ترکیه را که بیشترشان داوطلب تحصیل زبان و ادبیات فارسی بودند به ایران دعوت نماید. در میان دانشجویان ایرانی فرزندان نخست وزیران، وزرا و رجال شناخته شده بودند و بیش از ۳۰ درصدشان فارسی زبان بودند متأسفانه در استانبول بعثت سالهای جنگ و فقر عمومی و بی سیاستی میزبانان بقدری بر ما سخت گذشت که بسیاری از دانشجویان همان سال به ایران مراجعت نمودند و یا به کشورهای دیگر رفتند. اما آنهایی که با همه سختیها تحمل کردند در مدت اقامت خود از مردم قانع، متحمل و وطن پرست ترک درس وطنخواهی و حراست از میهن را بازآموزی نمودند. محیط ترکیه بویژه در آن ایام سخت، مثل امریکا نبود که بیگانگان در آن جذب و هضم شوند و در بازگشت به میهن هم مورد حمایت قرار گرفته و در مدت کوتاهی به مقامات برسند! ولی در آن جا حتی ملی گرایان به مخالفین کمونیست هم تهمت اجنبی پرستی و جاسوسی نمی زدند. ضمناً در زمان رژیم آریامهری و بعد از انقلاب نیز دانشجویان زیادی برای تحصیل به ترکیه رفته اند. بطوری که هم اکنون هزاران تحصیل کرده آن دیار در رژیم جمهوری اسلامی مشغول خدمت هستند و تا بحال جز خدمت صادقانه چیزی از آنها دیده نشده است، و نزدیک یک میلیون ایرانی هم در آن کشور زندگی می کنند با وجود این از نظر نفوذ و داد و ستد فرهنگی از نظر شما ما در وضع بهتر و حاکمتری قرار داریم زیرا در بیش از ده دانشگاه ترکیه کرسی زبان و ادبیات فارسی موجود است در صورتی که در دانشگاههای ما در

نشان داد که حتی دلشان هم با ما یکی بوده و هنوز عرق و روح ایرانی با تمام و یژگیهایش در رگهای آنها جاری است.

بعلاوه در شرایط کنونی نه تنها از شمال برای ما خطری نیست بلکه زمینه برای نفوذ مذهبی و فرهنگی در آن دیار برای ما بیش از سایرین فراهم است. مهمتر آن که رهبران جمهوری اسلامی مانند شاهنشاه آریامهر بزدل و آسیب‌پذیر نیستند که با پیغام تلفنی رئیس جمهور امریکا پا بفرار گذارند.

و اما این ادعای شما برای روسها و دولت شوروی بیفایده نیست زیرا خودمان تأیید می‌کنیم که آنان قسمتی از سرزمین اجدادی ما را غصب نکرده و آنچه در گذشته به نیروی نظامی اشغال و طبق قراردادهای ننگین و تحمیلی گلستان و ترکمنچای از آن خود نموده‌اند گوشه‌ای (به زعم ما جگر گوشه‌ای) از ایران نبوده است بنابراین مدعیان بظاهر ملی‌گرای این نظریه بی اساس ضمن جعل تاریخ به نفع روسهای متجاوز تلاش می‌نمایند.

ما باید از فرصت تاریخی که به لطف الهی بدست آمده است استفاده کنیم و فرهنگ اسلامی و ایرانی را در سطح بالا به مردم آن سوی ارس ارائه دهیم. من اطمینان دارم که اگر آقای جلال متینسی و همفکرانشان گذری به اران یا آذربایجان شمالی بنمایند و بتوانند با مردم آن دیار تماس مستقیم بگیرند و یژگیهای آنها را بعد از ۱۷۰ سال جدایی از نزدیک بچشم خود ببینند در فاصله‌ای بسیار کوتاه همفکر و همعقیده ما خواهند شد. به امید آن روز.

در پایان توفیق و سعادت همه هم‌میهنان عزیز را از خداوند یکتا خواهانم.

دکتر جواد هیئت»

زبان، ملیت، قومیت سرچشمه گرفته و دامنگیر اغلب ملی‌گرایان افراطی است. آقای متینی باید توجه داشته باشد که کلمه ترک و ترکی مفاهیم فرهنگی و قومی هستند نه ملی و نژادی بجز در ترکیه که معنی ملیت و زبان ملی را نیز شامل می‌شود. بعلاوه افراد ترک زبان را در ایران خود جناب‌عالی و همه همزبانان شما ترک می‌خوانند و این به هیچ وجه به معنی سلب ملیت ایرانی از آنها نبوده و نخواهد بود.

ترک‌زبانان ایران قومیتشان ترک و ملیتشان ایرانی است همچنان که قومیت فارسی‌زبانها فارس و ملیت آنها ایرانی است. مگروقتی گفته شود فارس خراسانی و یا کرد کردستانی ایرانی بودن از آنها سلب می‌گردد همه می‌دانیم که در کشور ما از دیرباز اقوام مختلفی زندگی کرده و همه آنها که مسلمانند ملیت ایرانی دارند.

حتی در رژیم گذشته نیز نه تنها ترکان آذربایجانی بلکه ترکمنان نیز ایرانی بشمار می‌آمدند در حالی که زردشتیان جزو اقلیت محسوب می‌شدند.

در خاتمه ذکر این نکته را هم لازم می‌دانم که اگر بپرض ادعای آقایان کسروی، عنایت رضا و جلال متینی و دیگر همفکرانشان هم در مورد نام آن سوی ارس صحیح بوده و آذربایجان شوروی هم حاضر به تغییر نام خود به اران و یا نام دیگری باشد جز نام چه چیزی تغییر خواهد کرد؟ آیا با تغییر نام کشورشان زبان، مذهب، موسیقی و آداب و رسوم و تاریخ گذشته آنها نیز عوض خواهد شد. آنچه ما را به مردم آن دیار علاقه‌مند و آنان را به ما پیوند داده است نه بخاطر نام مشترک سرزمینهای ماست. مردم آن دیار با ما از یک (قماش)‌اند و همه چیز آنها بجز تابعیتشان با ما یکی است. حوادث یک سال گذشته هم

و اما ذکر چند توضیح را درباره نوشته آقای دکتر جواد هیبت لازم می دانیم:

۱ - خوشبختانه ایشان دلایل جدا بودن دو منطقه آذربایجان و اران (= آذربایجان شوروی امروزی) مذکور در مقاله «آذربایجان کجاست؟» را که به استاد بیش از ۲۵ کتاب معتبر از آثار مورخان و جغرافیدانان یونانی و رومی و عرب و ایرانی و روسی از سده دوم پیش از میلاد مسیح تا زمان تألیف «دایرة المعارف روس» چاپ ۱۸۹۰ مطرح گردیده است (همان مقاله، ص ۴۵۴-۴۵۵) رد نفرموده اند و تنها در بین آنها به ذکر دو شاهد جدید از نزهت القلوب و برهان قاطع پرداخته اند که در آنها نکته ای در تأیید نظر ایشان (نام آذربایجان شوروی از قدیم آذربایجان بوده) آمده است و از پنج شش کتاب دیگر نیز عباراتی نقل کرده اند درباره این که شهرهایی از اران یا خود اران جزء آذربایجان بوده است ... ولی ایشان اظهار نظر صریح اکادمیسین بارتولد را که خود سیاستمدار بوده و مدتی از عمرش را در وزارت امور خارجه روسیه گذرانیده بوده است نادیده گرفته اند در آن جا که وی نوشته است «نام آذربایجان برای جمهوری آذربایجان [= آذربایجان شوروی] از آن جهت انتخاب شد که گمان می رفت با برقراری جمهوری آذربایجان، آذربایجان ایران و جمهوری آذربایجان یکی شوند...» (همان مقاله، ص ۴۵۷)، همچنان که به نوشته فتح الله عبدالله یف در کتاب گوشه ای از تاریخ ایران (ترجمه غلامحسین متین، ص ۱۹۲) نیز خود را آشنا نشان نداده اند که نوشته است آذربایجان هیچ گاه بخشی از ایران نبوده و «بطور موقت و در نتیجه اردو کشیهای استیلاگرانة ایرانیان توسط آنها اشغال شده است» (همان مقاله، ص ۴۴۸).

### مجله ایران شناسی، سال دوم

۲ - ایشان از پنج شش کتاب مطالبی در تأیید نظر خود نقل فرموده و آنها را «مشتی از خروار اسناد تاریخی» خوانده اند که البته آن را باید از مقوله اغراق شاعرانه تلقی کرد. بعید نیست در بعضی کتابهای دیگر نیز مطلبی در تأیید نظر ایشان پیدا شود. چنان که در بعضی کتابها مثل نزهت القلوب و برهان قاطع درباره موضوع مورد بحث دو گونه اظهار نظر شده است.

۳ - ایشان، ترکان سلجوقی را که از آسیای مرکزی به آذربایجان و دیگر نواحی مهاجرت کرده اند و در «ترک» بودن آنها هیچ محققی تا کنون تردید نکرده است فقط «ترک زبان» خوانده اند. در جای دیگر ساکنان آذربایجان ایران و شمال رود ارس را نیز «ترک زبان» نامیده اند که این، البته اصطلاحی کاملاً درست است. ولی معلوم نشد به چه سبب ناگهان اهالی آذربایجان ایران را از نظر قومیت «ترک» خوانده اند و ملیتشان را «ایرانی»، در حالی که «قومیت فارسی زبانها فارس و ملیت آنها ایرانی است.» آیا مگر جز این است که تا پیش از مهاجرت گسترده و پی در پی ترکان سلجوقی به آذربایجان ایران، کسانی که در آن منطقه می زیسته اند و از جمله قطران تبریزی شاعر معروف، ملیتشان «ترک» نبوده است و «ترک زبان» هم نبوده اند. البته می دانیم که همولایتیهای قطران در طی سه چهار قرن بعد زبانشان از آذری (یکی از لهجه های ایرانی) به ترکی تغییر می کند، ولی معلوم نشد چگونه با تغییر زبان، ملیتشان نیز تغییر کرده است، مگر این که بپذیریم ترکان سلجوقی تمام ساکنان آذربایجان ایران را از خود و کلان، بی استثناء، یا معدوم ساخته اند و یا آنها را دسته جمعی خورده اند! و آن گاه خود، بسا

آذربایجان‌ی ما دستور داده است که بجای ترکی یا ترکی آذربایجان‌ی یا ترکی قفقازی لفظ نادرست «آذری» را بکار ببرند، و نیز بجای آذربایجان‌یان بگویند «آذری‌ها»!

۵ - مرقوم فرموده‌اند پان تورکیسم در ترکیه غیر قانونی است و از این بابت نگران نباشید.

ولی برخی از شعارهای پان تورکیست‌ها که در مقاله «آذربایجان کجاست؟» آمده از کتابهای چاپ ترکیه بین سالهای ۱۹۳۷ تا ۱۹۷۰ نقل شده و عبارت «آتاتورک نه تنها پدرترکان ترکیه، بلکه پدر همه ترکان جهان است» از کتاب چاپ استانبول در ۱۹۵۳ نقل گردیده است. معلوم نشد پان تورکیسم چگونه در ترکیه غیر قانونی است.

۶ - استدلال دیگر آقای دکتر جواد هیئت نیز شگفت‌انگیز و قابل تأمل است در آن‌جا که نوشته‌اند وقتی شما می‌گویید نام بخشی از شمال رود ارس آذربایجان نیست و اران است، «این ادعای شما برای روسها و دولت شوروی بی‌فایده نیست زیرا خودمان تأیید می‌کنیم که آنان قسمتی از سرزمین اجدادی ما را غصب نکرده و آنچه در گذشته به نیروی نظامی اشغال و طبق قراردادهای ننگین... از آن خود نموده‌اند گوشه‌ای... از ایران نبوده است. بنابراین مدعیان بظاهر ملی‌گرای این نظریه بی‌اساس ضمن جعل تاریخ به نفع روسهای متجاوز تلاش می‌نمایند.» ملاحظه می‌فرمایید چگونه آقای دکتر جواد هیئت ما را متهم به همکاری با روسها و دولت شوروی فرموده‌اند! از سوی دیگر بر اساس این استدلال، ما توجه کارشناسان سازمان ملل و شورای امنیت را به ضرورت تجدیدنظر بسیار فوری درباره تعریف «تجاوز» جلب می‌کنیم؟!

«قومیت» ترک‌جانشین‌سکنه سابق آذربایجان گردیده‌اند. درباره «آذری»، لهجه یا زبان ایرانی آذربایجان، پیش از رواج زبان ترکی، علاقه‌مندان می‌توانند از جمله به مقاله «آذری» نوشته احسان یرشاطر در دانشنامه ایران و اسلام مراجعه نمایند.

۴ - ایشان درباره دو اصطلاح من‌درآوردی: «زبان آذری» (بجای زبان ترکی آذربایجان‌ی یا ترکی تبریزی یا ترکی قفقازی)، و «آذری‌ها» (بجای آذربایجان‌یان) توضیح نداده‌اند که این دو اصطلاح از چه زمانی و بتوسط چه گروه‌هایی و برای چه مقاصد خاصی بر سر زبانها افتاده است. اهل اطلاع می‌دانند که «آذری» نام یکی از لهجه‌های زبان فارسی است که در آذربایجان رواج داشته است در همان موقعی که در شرق ایران «لهجه دری» متداول بوده است. تفاوت این دو لهجه تا بدان حد کم بوده است که قطران تبریزی آذری زبان، مشکلات خود را در دیوان دقیقی و منجیک ترمذی خراسانی و ماوراءالنهری که به زبان دری یا پارسی دری بوده است، به‌نگام عبور ناصر خسرو قبادیانی از تبریز از وی می‌پرسیده است. پس «آذری» نام یکی از لهجه‌های زبان فارسی است در دوره اسلامی نه بمعنی زبان ترکی. آقای دکتر هیئت بی‌یقین می‌دانند که تا شصت هفتاد سال پیش ساکنان آذربایجان ایران و شمال رود ارس از زبان خود، عموماً بانامهای ترکی تبریزی، ترکی آذربایجان‌ی، و ترکی قفقازی نام می‌برده‌اند نه آذری. اگر بنا به نوشته ایشان استالین دستور داده است که مردم «آذربایجان شوروی»، زبان خود را بجای «ترکی»، «آذربایجان‌ی» (آذربایجان‌جا) بخوانند، این سؤال مطرح است که چه مقامی و برای چه مقصودی به برخی از هموطنان

«اولاد و همشهریهای نظامی گنجه ای و خاقانی شیروانی هستند که ما ایرانیها با آثار گرانقدرو جاودانی آنها افتخار می کنیم و... شما حالا نام آذربایجانی را هم برای آنها زیادی می دانید». این چگونه استدلالی است؟ آیا نظامی و خاقانی در آثار خود، هرگز خود را آذربایجانی خوانده اند یا این که فی المثل، این برتلس دانشمند شوروی بود که در اجرای سیاست عمومی دولت شوروی درباره دست اندازی به آذربایجان ایران، نظامی را شاعر آذربایجان خواند، و دیگری گفت که نظامی اصلاً ترک ترک بوده است و از ترس حکومت وقت تمام اشعارش را به زبان فارسی سروده است! بعلاوه ما امیر خسرو دهلوی را نیز از شاعران نامدار زبان فارسی می دانیم، ولی او را نه فقط آذربایجانی نمی دانیم، بلکه می گوئیم از فارسی زبانان شبه قاره هند است.

۱۱ - ایشان این موضوع را نیز روشن نفرموده اند که از چه تاریخی و بتوسط چه کسانی و برای چه مقصودی دو عنوان «آذربایجان شمالی» و «آذربایجان جنوبی» بر سر زبانها افتاده است، و اگر این دو عنوان قدیمی ست چرا در کتابهای تاریخ و جغرافیای فارسی و دیگر زبانها، حداکثر تا شصت هفتاد سال پیش، از آن اثری دیده نمی شود و چرا در فصل سوم قرارداد گلستان و ماده سوم قرارداد ترکمن چای که بر طبق آن تمامی آذربایجان فعلی شوروی از ایران منتزع و به خاک روسیه ملحق گردیده است، مطلقاً از «آذربایجان» یا «آذربایجان شمالی» ذکری بمیان نیامده است.

۱۲ - مرقوم داشته اند «از مطالب فوق که مشتق از خروار اسناد تاریخی است چنین مستفاد می شود که سرزمین شمالی ارس لااقل بعد از اسلام جزو آذربایجان بشمار آمده و هر دو

۷ - نوشته اند آرزوی قلبی ایشان آن است که آذربایجان شوروی به آغوش مام مبین بازگردد. این آرزوست. پان ایرانیست ها هم شعارشان «فلات ایران بزیر یک پرچم» بود. ولی در دنیای واقعیات، ما ایرانیان باید بقول معروف «قاج زین را محکم بگیریم، سواری پیشکشان»! چه در دنیای امروز با کمال تأسف ملاحظه می فرمایید اصل را بر تجزیه کشورها قرار داده اند. به کشورهای عظیم الشأن کویت، بحرین، امارات متحده، قطر، عمان بنگرید و افریقای شرحه شرحه شده را در نظر بیاورید که تا کنون قریب ۶۰ کشور «تمام مستقل» در آن بوجود آورده اند. و نیز شبه قاره هند را از نظر دور ندارید که چگونه به استقلال نرسیده پاره پاره اش ساختند. فکر نمی کنید که بر طبق عقیده بعضی، سیاستهای ذی نفع در راه تشکیل جمهوریهای مستقل آذربایجان و کردستان و غیره مشغول فعالیت هستند و برای آماده کردن زمینه، به اختلافات زبانی و مذهبی و ملی و امثال آن بین افراد یک مملکت دامن می زنند؟ البته این تنها یک سؤال است.

۸ - و این که در مقاله خود نوشته اند در ایران قریب ۲۰ میلیون ترک (= ترک زبان) هست که چهار میلیون آن در تهران ساکنند، این ارقام نیز قابل تأمل است.

۹ - و نیز این که مرقوم داشته اند «افراد ترک زبان را در ایران خود جناب عالی و همه همزبانان شما ترک می خوانند» نیز صحیح نیست، بنده که همیشه می گویم ومی نویسم «آذربایجانی»، همانطوری که ساکنان خراسان را می گویم «خراسانی».

۱۰ - استدلال درخور توجه دیگر ایشان آن است که ساکنان امروزی آذربایجان شوروی



یک واحد جغرافیایی و سیاسی شمرده می‌شده ... و ... در سده پنجم هجری... اران بلاواسطه به آذربایجان ملحق شد».

این اظهار نظر درست نمی‌نماید، زیرا قطران تبریزی که بعد از اسلام در قرن پنجم هجری می‌زیسته در قصاید خود از امرای «سرزمین شمالی ارس» همه جا با این الفاظ یاد کرده است: مهتر ازان (ص ۸۷)، خسرو ازانیان (۱۴۲)، شهریار ازان (۱۵۰)، خسرو ازان (۱۵۹، ۳۰۵، ۳۱۵، ۳۱۸)، شه ازان (۲۳۵)، ۲۴۰، ۳۴۰، ۵۲۹)، شاه ازان (۲۹۷)، شه ازانی (۴۰۵)، سرمیران ازانی (۴۰۱): دیوان حکیم قطران تبریزی، بسی و اهتمام محمد نخجوانی، تبریز ۱۳۳۳.

وی در بیت زیر نیز «ازان» را کاملاً جدا از «ایران» نام می‌برد تا چه رسد به آذربایجان:

تا به ازان تویی، مدار عجب

که به ازان حسد برد ایران (۲۵۶)  
آیا می‌توان قطران تبریزی را که در قرن پنجم هجری می‌زیسته است شوونیست و نژادپرست خواند و اشعارش را غرض‌آلود و گمراه کننده!

در خاتمه از خوانندگان تقاضا می‌شود یک بار دیگر مقاله «آذربایجان کجاست؟» را بدقت مطالعه فرمایند.

مطالعه کتاب زبان فارسی و آذربایجان، مشتمل بر ۲۷ مقاله از نوشته‌های دانشمندان و زبان‌شناسان، گردآورده ایرج افشار، تهران ۱۳۶۸ (مجموعه انتشارات ادبی و تاریخی موقوفات دکتر محمود افشار یزدی) را به همه علاقه‌مندان به مسأله آذربایجان توصیه می‌کنیم.

جلال متینی

## خلاصه مقاله‌های انگلیسی به فارسی

### نسخه خطی فارسی درباره «کافران» پاکستان\*

ریچارد ن. فرای

در این مقاله ریچارد فرای نسخه خطی کوتاهی حاوی ۲۳ برگ از کتابخانه ملی فرانسه را (شماره ۱۰۴۱) که فاقد نام نویسنده است معرفی می‌کند. عنوان نسخه خطی «پرسش احوال کافران» است که بنا بقول بلوشه، نویسنده «فهرست نسخ خطی فارسی کتابخانه ملی پاریس»، در اوائل قرن نوزدهم میلادی نوشته شده است. فرای، می‌نویسد، افسری فرانسوی شخصی به اسم حاجی الله‌داد اهل پیشاور را به سرزمین «کافران» می‌فرستد و وی از طریق مصاحبه با دوتن از آنان که به اسلام گرویده بوده‌اند جویای احوال و افکار آنان می‌شود. علاوه بر برخی مطالب ضمنی پیرامون عادات و احوال «کافران»، فرای صورتی از برخی کلمات معمول در میان این قوم و ترجمه انگلیسی آنها را نیز در اصل مقاله بدست می‌دهد.

\* اصل این مقاله در همین شماره به زبان انگلیسی چاپ شده است.

## نقد کتاب «زرتشتیگری در ارمنستان»<sup>۵</sup>

شائول شاکد

راسل، جیمز، «زرتشتیگری در ارمنستان»  
کمبریج: دانشگاه هاروارد، دانشکده زبان و تمدن خاور نزدیک و جامعه ملی ارمنی‌شناسی،  
سری ایران‌شناسی هاروارد، ویراستار ریچارد ن. فرای

در این نقد تفصیلی شائول شاکد ضمن قدردانی از زحمات عدیده جیمز راسل در تحقیق و ارزیابی نفوذ مذهب زرتشت در بین ارمنه به بعضی مفردات کتاب وی و نیز به برخی مسائل جنبی پیرامون سازمان‌بندی کتاب ایراداتی را وارد می‌داند. ارمنستان طی سالیان درازی تحت نفوذ فرهنگی ایران بوده است. از عهد هخامنشی تا سقوط دولت ساسانی، ارمنستان با مراکز مختلفه قدرت و فرهنگ در ایران ارتباط نزدیک داشته است. نفوذ عقاید مذهبی و دیگر آداب و رسوم ایرانی بر فرهنگ دیرپای ارمنه بخصوص از طریق فقه‌الغه قابل ملاحظه است. بقول شاکد «زبان ارمنی چنان سرشار از لغات وام گرفته ایرانی است که این زبان [ارمنی]، با قدری بی‌انصافی، بصورت گنجینه این قبیله لغات برای دانشمندان ایران‌شناس درآمده است. بسیاری از دانشمندان برجسته ایران‌شناس طی سده اخیر به بررسی این قبیله لغات و از طریق آنها به ارزیابی دامنه نفوذ فرهنگ ایرانی در فرهنگ ارمنی پرداخته‌اند. در زمینه مشابهی که مقوله «عبارت‌شناسی» ارمنی است نیز موارد نفوذ فرهنگ ایران قابل ملاحظه است. در زمینه ادبیات بمعنی عام نیز دامنه نفوذ افکار و عادات ایرانی بطور قابل توجهی در فرهنگ و ادب ارمنه درخور مطالعه است. کتاب راسل عموماً به بررسی این جنبه اخیر پرداخته است و شاکد ضمن ارزیابی و قدرشناسی زحمات جیمز راسل بعضی نکات ظریف را در متن مقاله خود مورد مذاقه و موشکافی قرار می‌دهد.

۵ اصل این مقاله در همین شماره به زبان انگلیسی چاپ شده است.



# سالنامه ایرانیان

۱۹۹۱ میلادی

در ۴۷۶ صفحه شامل تفوییم های میلادی - خورشیدی - قمری و عبری با ۱۲ عکس رنگی و همراه با مطالب تاریخی و فرهنگی به صورت بسیار نفیس منتشر شد.

قیمت: ۹ دلار

بست سفارشی با مالیات: ۱۲ دلار

عکسها: تخت جمشید - باغ ارم - دختر فتقانی - بازار اصفهان - عالی بابو - مجلس بدرانی شاه طهماسب  
دکان مس فروشی - درشکه مهمانسرای شاه عباس - دختر قالی باف فتقانی - استادبوم صد هزار نفری  
بازارچه فرین فروشان گرجگان - مجسمه فردوسی.

## شرکت کتاب

**Ketab Corp.**

6742 Van Nuys Blvd., 1St Fl.  
Van Nuys, CA 91405

**(818) 908-0808**

سفارش تلفنی برای خارج از این آنجلس: 1-(800)-FOR-IRAN تلفن رایگان

367-4726

ماهنامه



از انتشارات بنیاد فرهنگی پر

زیر نظر هیأت مدیره:

محمد خجندی  
علی سجادی  
محمد شریف - کاشانی  
محمود گودرزی  
حسین مشاری  
امیر حسین معنوی  
بیژن نامور

ماهنامه پر از آغاز سال ۱۹۸۵ تا کنون  
هر ماه، بدون وقفه و بهنگام منتشر شده است

«انتشار پر تلاشی است بخاطر: ایجاد فضایی مناسب برای طرح، بحث و روشن کردن مفاهیم استقلال، آزادی، و عدالت اجتماعی (مفاهیمی که کج اندیشی درباره آنها باعث این همه کشمکشهای سیاسی و مرامی و قومی شده است) و کوشش برای تبدیل این مفاهیم به باورهای استوار فرهنگی.»

PAR Monthly Journal  
P.O.Box 11735

Washington, D.C. 20008  
Tel.: (703)533-1727

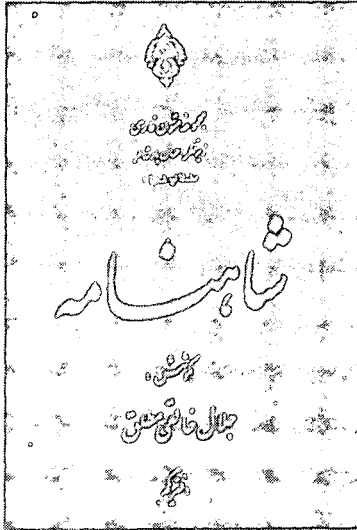
بهای اشتراک:

ایالات متحده: یکساله ۲۵ دلار امریکایی  
خارج از ایالات متحده: یکساله ۳۲ دلار امریکایی

# شاهنامه

## The Shahnameh

Edited By  
Djalal Khaleghi-Motlagh



بوشش  
دجال خالقی مطلق



این نخستین بار است که چاپی علمی و انتقادی از شاهنامه فردوسی به معنای حقیقی آن و بر اساس کهن ترین نسخه موجود، یعنی نسخه فلورانس که در سال ۱۹۷۷ کشف گردید، و با مقایسه با دوازده نسخه برگزیده دیگر، با دقتی بیسابقه، منتشر میشود.

این بلند پایه فردوسی که بزرگترین اثر زبان پارسی و شناسنامه ملی مردم ایران است، با وجود چاهای متعددش تاکنون چاپ تحقیقی جامعی که از هر حیث قابل اعتماد باشد نداشته است. چاپ مشهور مسکو نیز، که آخرین چاپ انتقادی شاهنامه است، وافی به مقصود نیست.

این ویرایش و چاپ جدید در شش دفتر همراه با دو دفتر توضیحات بر روی کاغذ اعلا و با جلدپردازی ممتاز در نهایت نفاست و دقت به چاپ میرسد. دفتر یکم از چاپ خارج شده و آماده توزیع است. دفتر دوم در ماه ژوئن ۱۹۹۰ آماده توزیع خواهد بود. دفترهای بعدی هر یک به فاصله های معین منتشر خواهد شد.

xxx

Published By  
Mazda Publishers  
in association with  
Bibliotheca Persica

Volume I (published in 1977)  
Cloth, xi + 408 pages: \$49.95  
ISBN: 0-88706-770-0

Volume II (published in 1990)  
Cloth, 512 pages: \$65.00  
ISBN: 0-939214-65-2

### HOW TO ORDER

Please send the full amount using checks or money orders. Add \$2.50 for the first book and \$1.50 for each additional book to cover postage and handling. Payment must be made in U.S. dollars only. Foreign orders must add an additional \$1.00 per book for postage.

Send orders to:  
Mazda Publishers  
P.O. Box 2603, Costa Mesa, California 92626 U.S.A.  
Telephone: (714) 751-5252



Ferdowsi's *Shāhnāmeḥ* and Nezāmī's *Khosrow u Shīrīn*.

Finally he shows how Bārbad's memory has remained alive in Persian literature by quoting poetry from the ninth century to the present, and says that two forms of the name are still current in Iran: Bārbad and Pahlbod.

# Bārbad in Persian Literature

Jalal Matini

This is a full version of Matini's talk delivered at the "Bārbad's 1400th Anniversary Symposium" held in Dushanbeh in April 1990.

The thrust of Matini's remarks: We Persian speakers in Iran, Afghanistan, Tajikestan, other parts of Central Asia, and even in the subcontinent, with our shared culture, constitute a single body, though today's political boundaries have placed us in different states. Matini advocates the reestablishing of the cultural ties of the past with all due respect to the political status quo; thus he sees the holding of the Symposium in Tajikestan as a good sign. This cultural community is illustrated by the life of court musician himself. According to legend and historical sources, Bārbad was born either in Marv in the Turkmen Soviet Republic or in Jahrom in Fars province of Iran. Bārbad gained fame at the court of Khosrow Parvīz (591-628C.E.) in Ctesiphon, near present-day Baghdād. Bārbad then belongs to all the Iranian nations, and the Symposium's efforts to honor him deserves the highest praise.

The writer then discusses the sources of information about Bārbad, noting that little is known about him. Middle Persian texts provide nothing. What information there is derives from classical Arabic texts, which were probably based on Middle Persian texts or on Persian literature from the Islamic period. In these texts the apocryphal exceeds the factual. Matini then reviews the literature on how the minstrel's name was recorded and how he gained entrance to the court of Khosrow Parvīz. He also lists his teachers and students as well as the number of melodies he composed (some 360). He refers to his "royal songs," cites the only three lines of his songs to have survived through Ebn Khordādbeh, and compares accounts of the singer in



immediately. Baskerville, however, answered that as long as the Iranians were struggling for their freedom he would be allied with them, and that he did not fear American law, whereupon he handed his passport to the consul. The efforts of Sattar Khan and representatives of the Constitutional Movement to make Baskerville return to his post were to no avail. From that day on he never entered the school again. To describe Baskerville's last battle and death, the author cites an eye witness account found in Ahmad Kasravi's *History of Azarbaijan*. He also mentions the names of several Iranian members of Baskerville's relief company.

The day after Baskerville's death, the 31st of Farvardin, the combatants ceased fighting to allow a magnificent funeral procession bearing the young American's body to proceed. The rifle that he carried at the time of his death was inscribed "Killed in the cause of Freedom" and sent to Baskerville's mother. His company took a group portrait and sent it, along with a precious Persian carpet bearing Baskerville's name, to America. The fiftieth anniversary of Baskerville's death was commemorated by the remaining members of the relief company and the American ambassador to Iran and by Iranian and American cultural officials in Tabriz. After several speeches, the auditorium of the Parvin School (the old Memorial) was renamed Baskerville Hall; photographs of Baskerville, Seqat al-Eslam, and Sattar Khan adorn the hall.

# The Passion of Howard C. Baskerville

Reza Niazmand

This essay commemorates the 105th anniversary of the birth of Howard C. Baskerville (1885-1908), a young American teacher who gave his life in the cause of freedom during the Constitutional Revolution of Iran.

The writer, after a short account of Baskerville's life, turns his attention to his teaching at the Memorial School, part of the Presbyterian Mission of Tabriz. The school was part of several educational institutions and hospitals that the Presbyterians established in Iran. Upon his arrival in Tabriz in 1907, Baskerville began to teach general history and then international law. Less than one year after Baskerville arrived, Mohammad 'Ali Shah bombarded the parliament and suspended the constitution, which provoked the republican populace, among them the people of Tabriz. Government troops battled the Tabriz freedom-fighters both in and out of the city, and one of the teachers at the Memorial School named Sharifzadeh was killed. Having undergone military training before coming to Iran, Baskerville drilled the students and teachers. A relief company of more than one hundred men formed under his command. Since the school did not have enough space for training a full complement and because its principal was opposed to the American's participation in the uprising, Baskerville moved his relief company to the compound of Tabriz's citadel, which served as the freedom-fighters' headquarters. When the American Consul in Tabriz got word of what Baskerville was doing, he made his way to the citadel and, before the freedom-fighters, declared Baskerville's action to be in violation of American law and said that he must return to his teaching duties at the school

Ahmad Reza Ahmadi's "Āshoftegī u Shetāb." He cites numerous examples from the Third Wave poets. In the next section he treats the Influence of others on the poetics of the Third Wave; he first mentions the influence of haiku, showing the basic characteristics of the classical Japanese haiku, and then how it differs from the traditional Persian quatrain and other "she'raks" (short forms). The second part of the article will be published in the next issue of *Iranshenasi*.

# A Critical Look at the "Third Wave"

(1)

Ramin Ahmadi

In the first part of this article which will be published in two installments, the author examines the state of Persian poetry after the Islamic revolution. He first cites an article by Farāmarz Solaymānī which was published in the Iranian literary journal *Donyāye Sokhan* (January 1988) and in which the author declares "a third wave in Persian poetry has broken." This is a fashion that has caught on with a considerable number of young poets in Iran. Solaymānī defines the first wave as characterized by the efforts of Nīmā in his poem "Afsāneh" and by his followers. The second wave consists of the products of the tumultuous decades of the 1960s and 1970s and the third, according to Solaymani, came with the Revolution, the war, and the recent changes in Iranian society. The poets, who are the children of the Revolution and the war, defeated one enemy and now are facing a foreign enemy. Ahmadi then points out the inconsistencies in the arguments of the proponents of the Third Wave and their opponents. He then says that instead of going into the origins of the Third Wave, he will concentrate on the phenomenon itself. By accepting the "Third Wave" as the start of a new literary phenomenon and avoiding a discussion of its critical pedigree, the author hopes to draw a more precise picture of that phenomenon; his examination of the characteristics exhibited by the poetry of the Third Wave shows how the phenomenon was influenced by indigenous and foreign thought and literary schools and specific social and historical events.

In the next part of his article, the author examines the influence of pre-revolutionary poetic diction on the Third Wave, specifically citing Manūchehr Āteshī's "Khoshūnat-e Hamāsī-e Jonūb," and

shortcomings, can be called pivotal in the genesis of a new period in the intellectual history of Iran. He notes that the influential role played by certain religious figures who acted as catalysts for historical change during the Qājār period should not be forgotten. He also refers to the many Iranians who gravitated toward the Shaykhīyya movement, and adds that Shaykhīyya teachings made religion a potent factor in arousing patriotic feelings among Iran's masses during the country's Constitutional Revolution. He specifically refers to the anti-imperialist tract written by Hāj Mohammad Karīm Khān Kermānī, the original theoretician of the Shaykhīyya worldview.

# The Emergence of the Shaykhīyya Weltanschauung: A Revisionist View of Two Eras in Iranian History

Hamid Hamid

The author's main point is that contrary to widely held opinion the Safavīd period (1501-1732) did not witness the flowering of Islam that eventually led to a rationalist-gnostic Shiite Weltanschauung in Iran. It was rather the Qājār period (1779-1924), which allowed the social, economic, and intellectual groundwork of the Safavīd period to come to full fruition in a living philosophical movement and in the complete renaissance of the intellectual and spiritual heritage of Shiism. He opens by mentioning the primary mashāyekh (spiritual authorities) of the Safavīds, whose actions were based on the teachings of the righteous Shiite Imāms; however, beginning with Shaykh Jonayd, the actions of these leaders, writes the author, strayed from Shiite immaterialism and got caught up in mundane struggles for political power. To support his contentions, the author cites Mohammad Bāqer Majlesī as a representative of the Safavīd-era thought, and Shaykh Ahmad Ehsā'ī as representative of Qājār-era belief. The writings of the two theologians serve as models in the author's contrastive analysis of the intellectual climates of the Safavīd and Qājār periods. The author describes the fanaticism and hegemony of the Safavīd excommunicating authority, which of course continued through the Qājār period. He explains, however, that the difference between the Safavīd and Qājār rulers lay in the fact that the Qājārs did not give absolute authority in matters of belief to their mojtaheds (leaders in matters of religious doctrine). Their decentralization of this authority provided the opportunity necessary for other religious figures and thinkers to appear. For this reason, argues the author, the Qājār period, with all of its harsh historical realities and its

# Ṭālebof-e Tabrīzī: An Iranian Literary Critic \*

Iraj Parsinejad

Mīrzā Abd al-Rahīm Ṭālebof-e Tabrīzī (1250-1329/ 1843-1911) is one of the pioneering literary critics of Iran in the nineteenth century. Although as a modernist thinker, his writing covered such diverse fields as natural, social and political thought, it is with his views on literature that this paper is concerned. Ṭālebof's literary ideas are scattered throughout his work which in turn requires a detailed analysis of most of his writings to arrive at a more or less comprehensive picture of his critical theory. Following such an analysis it is found that for Ṭālebof, literary criticism is a means for critically dealing with the social and political problems of his time. In his attempt to criticize the anachronistic social and political institutions of his time, Ṭālebof is also brought to address critically the literature which served and supported them.

\* Abstract prepared by the author.

prescient, proponent of Modernity in Iran.

Modernity, the journal said, is inevitable. In its genealogy and fundamental rubric, it is a phenomenon of the Occident. As a nation of the Orient, Iran can either fall prey to Modernity or critically and selectively assimilate the requisite changes. We can master Modernity only if we understand the inevitable march of progress and its incumbent socio-philosophical elements. At the same time, we must discard the self-deluding pathos of a pristine Persian past and embrace Modernity while preserving the many positive aspects of our own cultural heritage.



# *Kāveh* and the Question of Modernity\*

Abbas Milani

Between 1916 to 1922, a group of Iranian political and literary luminaries, forced into exile by the defeat of the Constitutional Revolution, published a journal in Berlin called *Kāveh*.

The editorial posture of the journal followed two distinctively different patterns, each belonging to a separate period in the life of the journal. From its inception to around 1920, the journal, funded by the German government, was overtly political. Russia and Britain were *Kāveh's* nemesis. It chastised them in often violent language. At the same time, the journal praised Germany and her Kaiser in a language all too lavish.

Beginning with January 22, 1920, the Journal, entering into its second period, attempted to become financially self-sufficient. *Kāveh* became pointedly more cultural in its orientation. Instead of political agitation, the journal was now focused on fostering a cultural revolution.

*Kāveh* was a champion of Modernity. If we accept the notion that Modernity is a constellation of inter-related socio-philosophical changes that pivots on the notion of progress and includes a rationalist individualistic epistemology, a secularized politics in which a more or less educated populace, cognizant of its own sovereignty, participates in the public dispensation of power, and finally if we concur that Modernity fosters a fresh aesthetics that itself introduces the new genre of the novel and expands the horizons of language to heed the nuances of the vernacular, then *Kāveh* was a persistent, and in many ways

\* Abstract prepared by the author.

and absolutely precious, for writers write for readers.

For this reason the greatest blow that a writer can receive is not to have readers. Alavi writes that during his 35 year exile he has not had readers. In concluding this article, the writer refers to his personal experience in writing the book *Mūryāneh*, which was published in Iran but has yet to receive permission for publication. In this work, writing far from Iran, relying on numerous documents and other evidence, he imagined that he revealed the role of the secret police force known as SĀVĀK. Later on he read the work of a SĀVĀK agent and realized that by relying on hearsay and documentation to write *Mūryāneh*, he was not able to show a hundredth of the actual terror of that agency.

# Writing in Exile

Bozorg Alavi

Before discussing the problems and difficulties encountered by writers living in exile like himself, the Iranian author Bozorg Alavi addresses two issues: the extent to which modern Persian prose and poetry has been influenced by European literature and what his life in Iran was like up until the Second World War as he regularly associated with such literati as Sādeq Hedāyat, Mojtabā Mīnovī, Mas'ūds Farzād, 'Abd al-Hosein Nūshīn, and Sādeq Chūbak. Each of these writers would present their writings to the rest for comment and criticism, and each would become aware of the failings of his art. He adds that if one were to ask what his pre-exile recollection has to do with the subject at hand, he would say that it has everything to do with it. At home, association with one's peers, acquaintances, and fellow countrymen acts as a stimulus to a writer, who when abroad is cut off from such associations. Alavi states that during the 35 years of his exile, he has been cut off from the storms which have raged in Iran, and that those around him have not displayed the slightest interest in literature. During that time he "sat in a corner, read, wrote and then tore up what he wrote, and, most important of all, remained completely readerless." During that time, "no one dared to read his writings or to communicate with him." He explains that every artist is sustained by two sources: native talent and temperament, and the reactions of art lovers to what is presented to the public. According to those who know art, artists must be enthralled and enraptured to endure what is required to produce art. The author adds that what sustains artists in the face of all the pain they must endure is the reaction of readers, listeners, and viewers. For the writer this reaction is very important

*Abū Moslemnāmeḥ*  
The Epic of Abū Moslem of Khorāsān

(2)

Mohammad Djafar Mahdjoub

The first part of this article appeared in volume 1, no.4 of *Iranshenasi*. In the second part of his article, Mahdjoub introduces several of Abū Moslem's 'ayyār companions, whose names and style of 'ayyārī are described in the epic.

The author's account of the 'ayyār, Mehtar Z̄ulābī, is based on two sources: the published version of the epic and a manuscript found in the Ganj Bakhsh Library in Pakistan, whose narrator was from the Central Asian lands known as "Beyond the Oxus" or "Transoxania." Mahdjoub cites a part of the manuscript which informs readers about the traditions of oral poetic recitation in that region.

Mahdjoub speaks of another 'ayyār, Fūlād Ghūrī, and his traveling to Lashgargah one of Nasr Sayyār's commander; this section also refers to a method of 'ayyārī in which the 'ayyār conceals himself in a dog's skin. Mahdjoub notes that this theme became popular and was imitated by subsequent generations of story tellers.

He also mentions one Jānfolūs (?) 'ayyār and his perhaps unique method of rendering his adversaries unconscious.

In addition to the male 'ayyārs, Mahdjoub also mentions two women who engaged in 'ayyārī in the service of Abū Moslem. One of these women, Majles-afrūz Samarqandī, who was able to rescue Abū Moslem from captivity, while the rest of the male 'ayyārs were not up to the task. The other woman, Bībī Settī Takalbāz, was the greatest female 'ayyār.

Monograph Series, No. 53), London and Malmo: Curzon Press.

Vandenhoff, Bernhard. 1915. "Die Götterliste des Mar Jakob von Sarug in seiner Homilie über den Fall der Götzenbilder," *Oriens Christianus* N.S. 5:234-262.

- Institute N. S.* 2:11-17.
- Gignoux, Philippe. 1984. *Le livre d'Ardā Wirāz. Translittération, Transcription et traduction du texte Pehlevi* (Institut Français d'Iranologie de Téhéran. Bibliothèque iranienne No. 30; Editions Recherche sur les Civilisations, Cahier No. 14), Paris.
- Greenfield, J.C. 1988. "Nergol *dhshpt*", *Acta Iranica* 28 (Hommages et opera minora, XII, *Barg-e sabz*, A green leaf, Papers in honour of J. P. Asmussen), Leiden: Brill, 135-143.
- Landersdorfer, P. S. 1914. *Die Götterliste des Mar Jacob von Sarug in seiner Homilie Über den Fall der Götzenbilder. Ein religionsgeschichtliches Dokument aus der Zeit des untergehenden Heidentums* (Programm des Kgl. Gymnasiums im Benediktinerkloster Ettal für das Schuljahr 1913/4), München.
- Nöldeke, Theodor. 1879. *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden. Aus der arabischen Chronik des Tabari übersetzt und mit ausführlichen Erläuterungen und Ergänzungen versehen*, Leiden.
- . 1888. [Review of: F. Baethgen, *Beiträge zur semitischen Religionsgeschichte*], *ZDMG* 42:470-487.
- Pennacchietti, Fabrizio A. 1987. "L'iscrizione bilingue greco-partica dell'eracle di Seleucia", *Mesopotamia* 22:169-185.
- al-Salihi, Wathiq Ismail. 1984. "Mesenes' bronze statue of 'weary Hercules'", *Sumer* 43:219-234.
- Segal, J. B. \* 1973. "Additional note on Hercules-Nergal", *Iraq* 36:68-69.
- Shaked, S. 1971. "The notions *mēnōg* and *qētīg* in the Pahlavi texts and their relation to eschatology", *Acta Orientalia* 33:59-107.
- . 1980. "Mihr the Judge," *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2:1-31.
- . 1989. "Notes on the preposition *bē* in Judaeo-Persian", in: C. - H. de Fouchécour and Ph. Gignoux (eds.), *Études irano-aryennes offertes à Gilbert Lazard* (Cahiers de Studia Iranica, 7), Paris:Association pour l'Avancement des Études Iraniennes, 315-??.
- Vahman, Fereydu. 1986. *Ardā Wirāz Nāmag: The Iranian 'Divina Commedia'* (Scandinavian Institute of Asian Studies,

propitiation of demonic powers that are referred to in the Pahlavi books (p. 440). These reports are very problematic, and should be treated with considerable caution. They fall within the category, recognized in many cultural contexts, of heaping exaggerated abuse on one's opponents. In the absence of positive proof that such practices actually existed, it is hazardous to assume that the texts attacking them are anything more than a perpetuation of traditional *topoi*, in continuation of Avestan themes. Even if such practices actually existed, a modern scholar would do well to avoid using terminology such as "revolting and dark practices," which indicates a personal involvement in a theological debate.

The author does not seem to have noticed that the number 666 (p. 479 n. 204) is based on the number of the beast (Rev. 13:18), hence its great popularity in Christian magic and apocalyptic writings.

One or two philological points: In *Dd* 30:7, James Russell does not seem to have recognized the Pahlavi construction *be... ēnyā*. As a result, the meaning of the sentence is blurred in the translation given on p. 218 n. 4 (cf. for this text Shaked 1971:76f.) *nihānīg-tom dwārishnīh* (p. 521) is better translated not "movement in darkness," but rather "most secret (devic) movement." *But*, "idol," whether or not it is connected with the appellative Buddha, as suggested by Bailey, can hardly be relevant to the explanation of such proper names as Budmihr, Weh-būd, etc. (cf. Russell, p. 477 n. 162).

These notes are not meant to detract from the considerable merit of the book, which contains a wealth of valuable erudition.

#### REFERENCES

- Acharean, Hr. 1971/9. *Hayeren armatakan bararan*, 4 vols., Erevan.
- Asmussen, Jes p. 1982. "A Zoroastrian 'de-demonization' in Judeo-Persian," in: S. Shaked (ed.), *Irano-Judaica*, Jerusalem, 112-121.
- Bailey, Harold W. 1930/2. "To the Zamasp -Namak, I-II, *BSOS* 6:55-85; 581-600.
- Belardi, Walter. 1979. *The Pahlavi book of the Righteous Viraz I*, Capters I-II (Biblioteca di ricerche linguistiche e filologiche, 10), Rome: University Department of Linguistics and Italo-Iranian Cultural Centre.
- Bivar, A. D. H. 1988. "An Iranian Sarapis," *Bulletin of the Asia*

The god of the underworld tends in the Ancient Near East to be associated with dogs; one need only mention the case of Nergal, who is described in Hatra as *klb'* (p. 344 n. 145). This is best interpreted, with Greenfield 1988:137, as *kallābā* "the dog-keeper", Jacob of Sarug refers at Harran to a deity carrying the enigmatic epithet *mry dklbwby*, which Landersdorfer 1914:32ff., following Nöldeke 1888:473, translated, "mein Herr mit seinen Hunden." There is the question how one ought to understand such a divine appellative, and it seems that if we stick to the literal meaning of the words we may have the better chance of hitting at the right sense of the epithet. "My lord" would probably be a form of address that had undergone a transformation that made it into a common noun or even a proper name, much as happened to similar forms of address in various languages in the religious and secular fields; compare such diverse examples as Hebrew *adonay*, Italian *Monsignor*, French *Monsieur*. *Mry* itself (pronounced *Mar*) is used in Syriac as an honorific title, especially for holy men. The epithet could therefore mean "The lord of his/its dogs (i.e. of the temple, of the king, or the like)." It is true, as Landersdorfer 1914:36 and Vandenhoff 1915:243 point out, that there are several analogies for the veneration of dogs in a number of cultures, including Greek, Iranian and Egyptian, while we have scarce evidence for a Semitic cult of dogs (cf. further Vandenhoff 1915:242; as well as Segal 1973:68f.; Greenfield 1988:137 n. 17).

How can one account for the Armenian term for the underworld, *Sandaramet*, which is clearly derived from the Avestan *Spenta Armamati* (Russell 324ff.; p. 438), a divine epithet of the entity *Devotion*, identified with the sacred "element" earth? Since it represents the earth, it may not be surprising that it acquired the restricted reference to what lies underneath; but its pejorative connotation calls for comment. The development may look reminiscent of the vicissitudes of a concept like *būshāsp* "sleep" as well as "the demon of sloth," which seemingly developed in an opposite direction. In Zoroastrianism it has a bad connotation, but in Judaeo-Persian it has a neutral sense. I believe that the Judaeo-Persian usage may preserve a pre-Zoroastrian neutral acceptation of this word, though Asmussen (1982) regards this as a case of de-demonization in Judaeo-Persian. If I am right, *Sandaramet*, which is clearly a Zoroastrian creation, can present no analogy to the history of the Armenian word *Sandaramet*.

The author discusses the reports concerning rites for the



closer semantic connection might be provided by Pahlavi *khwaran* and by the famous term attested in Arabic, *khawarnad* (for which cf. Nöldeke 1879:79 N. 3; Bailey 1930/2:593).

Russell connects Hebrew *pargōd* "curtain, especially in connection with the person of a monarch or of God," a word borrowed from Iranian, with the Armenian word *varagoyr* (p.185), but this seems to lack credibility. Acharean 1971/9, III:314, makes, quite rightly, no reference to such a suggestion.

The Armenian term *vishapak'al* serves as an epithet for the Iranian deity Vahagn (p.210). This is explained by Toporov, as quoted by James Russell, as containing as second element a form of the Armenian verb *K'alem* "I reap." Is this not an echo of the original meaning of the name of Vahagn himself, viz. "the vanquisher of opposition," which could naturally be interpreted as "the vanquisher of evil beings"?

The Armenian expression *oljhoyn haseal ew shinut'iwn...* "may health and prosperity come..." (p. 247, and 258 n. 55) may correspond to the Middle Persian *drōd ud ābādīh* (or *āzādīh*) *bawād*.

Zurvan, as is well known, is translated by the Armenian writer Eznik as *bakht kam d'ark'* "fate or (the divine) splendor." James Russell tries to explain this interpretation by quoting (p. 306) a Pahlavi passage from the *Dēnkard* where *khwarrah* and *bakht* are both mentioned. The context is, however, so different from that of Eznik that no analogy can be drawn. Although James Russell himself recognizes this, he does not refrain from quoting this irrelevant passage.

Death, as an abstract notion, is the work of Ahreman; but the fact that a dead body carries with it the gravest of defilements is never, so far as I know, attributed to the Ahremanian origin of death. No causal connection is made between Ahreman as the cause of initial death and the pollution of a corpse. The impurity of corpses has its own specific demon, *Nashus*. To say that "Zoroastrians consider death as an unqualified evil, and inhumation of a dead body in a grave must therefore defile *Armaiti...*" (p. 323) is not quite an accurate presentation of the Zoroastrian position.

James Russell notes (p. 330f.) that *Khshafrapati* was used as a divine name. In this connection we may mention the suggestion, made recently that the deity *Sarapis* is derived from the Iranian god by this name (cf. Bivar 1988).

the four deities of Zurvanism. The difficulty about this is that the Zurvanite tetrad has no Ohrmazd in it. We have no knowledge, besides, of any other formulation according to which the four persons constituting the Zurvanite godhead are all different Ohrmazds. In this connection Russell mentions a reference to a statue of Aramazd= Zeus which has four faces (allegedly in the Jerusalem temple, as this is a gloss on a commentary to a biblical text by Ephraim Syrus); but this is already a different direction of interpretation. Ultimately Russell opts for a reference to the presence of Ohrmazd in four places in the Zoroastrian month calendar, and seeks (p. 162), unconvincingly, to find a similar fourfold presence of Ohrmazd in the Armenian calendar. The discussion thus ends without a clear solution.

In a discussion of mountain worship, we are again treated to diverse evidence which does not tie together to form a coherent picture. It does not seem legitimate to use the parthian proper name *grprn* (also *gryprn*) "(having) the splendour of a mountain (or: of mountains)," as evidence for the existence of such a cult (p. 164), or to quote the fact that various mountains are named after heroes or gods.

Russell has many interesting things to say about Armenian magic and magical practices, in notes scattered in various chapters. He tells, among other things, of the "Book of Six Thousand" (p.183 n.94), which is used for divination and is associated with physiognomic predictions. When he recounts the story of an Armenian lady of Beirut who backed away from him in horror and urged him to give up studying this book, one wonders if this really means that according to her the book is "wholly evil." It may equally well mean that some people attach to it such supernatural power, perhaps even sanctity, that it is capable of harming people who approach it improperly or without the necessary pious preparation.

One of the features of the book is the frequent reference not only to textual and linguistic features of the cultures under discussion, but also to the visual arts, to iconography and architecture, and the extensive use made by the author of archaeology and art history. This is refreshing, in contrast to the alienation that often exists between practitioners of these branches of scholarship. When discussing the pillar-dome motif, which the author states to be a common decorative feature in Armenian, Syriac, and Byzantine illuminations in manuscripts of the Gospel, he tells us that the structure is called in Armenian by the Iranian term *khoran*, derived from Pth. *wkhrn* (p.172). As the Parthian term means "banquet," and not a structure, a

article by Perikhanian (p. 300 and p. 305).

Despite the impressive erudition of the author, some publications have been left out of account. Thus, when quoting from the *Ardā Wīrāz Nāmāg* (p. 385), Russell should have used the discussions of the alternative name of Wīrāz to emend the reading offered by Haug and West and read, with most recent authors, Wēh-Shāpūr rather than Nīshāpūr (cf. Belardi 1979:43ff.; Gignoux 1984:11; Vahman 1986:233, note to 3:14). In connection with Arm. *vichak* (p.386), it would have been also useful to quote the discussion of ph1. *vāichak* by Belardi 1979:47ff. For Mithra as judge (p.270) cf. Shaked 1980. For the identification of Heracles and Verethraghna (discussed on p. 191) we now have the additional evidence of the bilingual inscription of Seleucia, where Parthian *wrtgrn* is equated with Greek Herakles. For literature one may refer to Salihi 1984; Pennacchiotti 1987; and Shaked 1989.

In a book crammed so full with details, there are naturally many points with which one may argue or to which one may take exception; and it may not necessarily interest the readers of this journal to follow the development of subtle details of philology or history. Only a small selection of such notes will be given here, to illustrate the type of disagreements that exist.

Was Elamite still a living language at a date as late as that of the Muslim conquest? Russell (p.97,n.3), basing himself on Lazard (1971:363,n.5) and on Spuler (1952:243), seems to think that this is possible, but one may well be sceptical.

The suggestion that the Arabic and Persian word *'ayyār* is a reflection of Persian *hayyār* "helper" (p.147 n.61a) is interesting, but doubtful. The Arabic word, which has a well-established root, means "rogue, ruffian," rather than someone who helps. Besides, *h-* in Iranian words does not normally turn up as *'* in Arabic (the New Persian form of the word is *yār*).

The sequence of Ardashir's genealogy as presented by himself in his official inscriptions (see p.119), is not universally accepted as literal truth. Cf., for example, Frye 1984 (and this reviewer's comment, BiOr 45 [1988], 161f.).

Movses Khorenac'i, in an enigmatic phrase, says: "There is no such person as Aramazd, but for those desiring that there be an Aramazd, there are four others called Aramazd, of whom there is also a certain *kund* Aramazd" (I:31, quoted Russell, p.161). In an ingenious attempt to explain this statement, Russell connects Khorenac'i's words with

contacts in various fields and to distinguish between chronological layers within them, might have been illuminating in the sense that it might have helped us understand what types of ideas entered Armenian thinking and practice at different periods. Even a tentative chronological arrangement of the material could have cast some light on certain important questions in the history of Iran.

The book does not make easy reading. Part of its heaviness is caused by the fact that the author stops at every opportunity to give a display of his erudition by pouring out an endless array of details. In many cases, one cannot help feeling one or two examples would have sufficed; at any rate it would have added to clarity if this material was relegated to footnotes. Many pages in the book are occupied by a discussion of proper names derived from or containing allusions to various divine appellations: Mithra, Anahita, and many others.

The sections where a continuous history is presented are often cut up by philological and chronological asides. On page 130, for example, there is a long digression on instances, quoted from different cultures and periods, for the use of imported earth to symbolize the presence of one's home country. This is triggered off by the story of a conversation between Shāpūr II and the Armenian king Arshak II, held in a tent covered partly with Iranian soil and partly with Armenian soil; the Armenian king behaved differently when he stood on soil from his own country than when he stood in the other half of the tent. Chapter 5, on Aramazd (p. 153ff.), is another example for this diffuse style. A discussion of the etymology of the name Ohrmazd, where the element "wisdom" occurs, leads the author to talk about wisdom in general, about *andarz* literature, and about forms of Armenian words that may contain the base of which *mazdā* is made. While the material has its interest, this form of presentation is not conducive to clarity of discussion.

Frequent references are made to oral information obtained by the author. This is knowledge that can scarcely be obtained from any other source. Thus, the author recounts information received by him orally from a certain Father Khazhak Barsamean (p. 302) which refers to magical practices. This is often fascinating, but underlines the haphazard nature of the book's style.

Repetitions are not rare in the book, due no doubt to lack of careful editing. Thus, for example, the fact that the Armenian alphabet is supposed to have derived from Pahlavi, as well as Greek and Aramaic, is referred to twice at short intervals, with the same reference to an

Armenian, the phrases imitate the Iranian way of expression. This is a topic which has not yet been fully explored by scholars.

In the field of literature, to mention another area of cultural contact, one may refer to a variety of Armenian compositions which were modelled upon Iranian antecedents. Several hints concerning such contacts are scattered throughout the book under review. Culturally, there is particular fascination in studying the results of contact in the field of religion and popular faith. It is interesting to explore how, in the pre-Christian phase, pagan Armenia absorbed ideas and rituals of Iranian origin, as well as deities with the cult that surrounded them. Subsequently, under Christianity, many of these religious complexes survived and sometime even developed. They were sometimes transformed to conform to the Christian context; at other times they survived as a persistent layer of folk religion which defied christianization. The study of these aspects of the Iranian-Armenian contacts can be of particular interest for the Iranian scholar, as it may bring to light or at least confirm the existence of certain features of Iranian religion which did not survive in the original Iranian sources. Such features can be noticed, for example, in the descriptions of practices connected with the celebration of Now-rûz, the Iranian New Year.

All of these topics come under what one may term Irano-Armeniaca, and these are the subjects which James Russell tackles in his book with impressive erudition. The field is vast, the number of details pertaining to it endless, and Russell navigates and finds his way among them with considerable skill and assurance, without losing sight of his chart. His readers, I am afraid, often do lose their bearings in this maze. This is perhaps partly to be imputed to the fact that we have in this book the text of a dissertation, published apparently with little further editing.

The book is extremely rich in information, much of it relevant and interesting. What it mostly suffers from is in organization and communication. It is not very helpful by way of arranging its subjects. This is not merely a question of classifying the material under topical headings — this is done here in all clarity — but of distinguishing, for example, between chronological layers of contact, or between different types of use to which the Iranian material was put by the Armenians. From these points of view we are presented here with raw data, without much analysis and classification. A diachronic approach, viz. an attempt to trace a history of the Irano-Armenian

## Book Review

James R. Russell, *Zoroastrianism in Armenia* (Harvard Iranian Series, ed. by Richard N. Frye, 5), Cambridge, Massachusetts: Harvard University, Department of Near Eastern Languages and Civilizations and National Association for Armenian Studies and Research, 1987.

**Reviewed by Shaul Shaked**

For much of its history Armenia was under Iranian domination. Ever since the Achaemenians established their empire, through the Seleucid and Parthian periods, and down to the end of the Sasanian era, Armenia had a history of close relations with the centers of power in Iran, and usually was one of the main outlying provinces of the Iranian empire. As is usual with such cultural contacts, the most conspicuous aspect of the Iranian impact on Armenian culture is lexicographical. Armenian is so deeply imbued with Iranian loan-words that for the Iranian scholar Armenian tends to become, somewhat unfairly, mainly a treasure-box of borrowed words; some of these words are of course well-known from Persian through out its history, or are easily recognizable when one has a basic knowledge of the Iranian languages of the past, but others require considerable skill and ingenuity in order to show their Iranian connections. This has been done for over a century now by a whole range of great scholars: Paul de Lagarde, Hubschmann, Meillet, Benveniste, Bailey and others. In another linguistic field too there is a large area of Iranian impact which shaped much of Armenian phraseology. What is meant by this is the manner by which certain ideas are expressed, although the words used may be

tree	جلا	quilt	لیف
cow	کَا	copper	اِترد
wolf	وکیار	summer	شوش
house	آمه	sunshine	سهدتی
straw	جوس	world	کول
oven	تندور	water	آو
all the Muslims	ساترا	river	کول
all the Kafirs	کلشه	(noun) a well	سور
forehead	تلیک	mule	کیچر
ear	کار	jungle, wood	کت
tin	سرک	sheep	ری ی
sword	کتار	flour	پر
eye	آچی	soldier	کوره دار
heart	زو	army	کشک
shoe	کوشه	son, boy	پوت

<sup>1</sup> Otherwise in G.S. Robertson, *The Kafirs of the Hindu-Kush* (London, 1896), 596.

I wish to thank my former student Hooshang Alam to whom I assigned this manuscript as a paper and who did most of the decipherment of a poorly written text.

commit suicide. There are no soothsayers (*rammāl*), or astrologers or the like and the Kafirs do not believe in good and bad omens. When eclipses occur, they shoot their guns at the sky thinking that this action would release the sun or moon (from being held?). Their time reckoning is primitive since they have no lunar or solar calendar or clocks. Some Kafirs eat already dead animals, such as bear, or jackal. They have a *rabāb*, a *chang*, 'lyre,' and a *sārang* (fiddle in Urdu) as musical instruments.

Women are not concerned about covering their privy parts. In addition to domestic duties women cultivate fields, bring in the harvest and other outside work. When a woman's husband dies she puts on a black dress, weeps, throws dirt on her head, and sleeps on the ground for ten days. A menstruating woman must stay out of the house for seven days. In burial the corpse is not washed (as in Islamic practice). They place water, bread, fruit and *halvā* by the corpse in the coffin with the right hand of the defunct on the *halvā* and the left hand on the left thigh.

In their country is a mountain made of gold and anyone who approaches it loses consciousness, and when he is revived he cannot talk.

Among the words of the vocabulary are the following, not vocalized and for the most part absent in such works as Robertson, G.W. Leitner, *Dardistan in 1866, 1886 and 1893* (Woking, England, 1893), and G. Morgenstierne, *Report on a Linguistic Mission to Afghanistan* (Oslo, 1926).

milk	رور	sister	سوس
salt	جوک	tongue	جیب
man	دپله	tooth	دونت
woman	دبلی	finger	انکومدی
boy, child	دبلوک	ingernail	نوجہ
daughter, girl	دبلیک	god	کدای
father	تات	sky	دلور
mother	جی	mountain	دار
silver	رورو	still water	ازا
gold	سون	brook	کنته
fort	دسی	thunder	دهدون
king	پاچا	wind	ودمه
bow	درو	cloud	میار



come together' to rally their own forces. They do not execute prisoners by cutting them in half but the elders (*kalāntarān*) decide how to treat them and some are set free while others are exchanged for cattle or money or objects. They put snake poison on the points of their arrows without feathers.

When caught, thieves have to pay seven times the price of the stolen objects. A murderer must pay twenty-four cows and their calves, twenty-four slave-girls (*kanizak*), and 18 tomans money, after which the culprit is exiled. If he does not have so much, all of his land and property is given to the family of the victim.

Kafiristan has no mineral resources but agricultural products include barley, wheat, millet, another kind of millet (*bajere*; comp. Urdu *bajarā*), *kāl*, a fruit?, grapes, apricots, apples, jujubes, walnuts, pomegranates and mulberries.

Their houses are neat and clean (*sic*) and they have separate places for their cows and goats, and the kafirs do not live in pits (*somj*, for sheep and dervishes). Contrary to Islam, sexual pollution (*janābat*) does not require ritual ablutions. Also contrary to Islam, their houses inside are decorated with pictures of men, goats and cows. They call God 'Imrān and they do not believe in heaven and hell. They pay homage to idols but only as places of pilgrimage (*ziārat*). They do revere Mani, the painter whose remarkable painting are considered 'miracles,' and they have an idol made in Mani's image and two other idols *kathir?* which is Murtaḍā 'Alī and Bakthir?, who is Khidr. Angels are called *arōzh* and cows should be sacrificed to them. In every idol house (*botkhāneh*) are three priests (*butvān*) a minor one called Debilala, a second one called Utā and a great priest called Pshur. The last becomes drunk and is 'carried away' (*hālat be sar-e ō mī'āyad*) during which time as a seer he tells the future. Thus, if he says that a seriously ill person will die, that one will die.

When a new-born baby is to be named, some grains of wheat are roasted in a flat pan, and the names of the various ancestors of the parents are recited continually. When the first grain pops open the name being mentioned is given to the baby.<sup>1</sup> Boys are never circumcised, and there is no limit to the number of wives a man may have, only according to his wealth. Also there is no ceremonial divorce as in Islamic practice.

Many times a girl married off by her parents against her will will

## A Persian *MS* on the Kafirs of Pakistan

Richard N. Frye

A short *ms.* in Persian (23 folios) in the Bibliothèque Nationale, Supplement Persan, no. 1041, with no author or title, is a questionnaire entitled *Porsesh-e ahvâl-e kâferân* (Questionnaire on the conditions of the kafirs), and according to E. Blochet, author of the *Catalogue des manuscrits persans de la B.N.*, it should be dated in the early part of the 19th century, long before Robertson visited the kafirs in the 1890's. The style of the *nasta'liq* script of the *ms.*, as well as the paper, would support an early 19th century date.

From a short preface it seems that a French officer sent a certain Hâjji Ilâhdâd of Peshawar to the land of the kafirs where he interviewed two local inhabitants who had been converted to Islam. In addition a short kafir (or new Nuristani) Persian word list is appended to the text. A summary of the contents of the *ms.* and those rare words not recorded elsewhere to my knowledge, is the substance of this paper. The Persian is similar to the Dari of Afghanistan but apparently was not written by a person versed in classical Persian literature.

The Kafirs believe they are descended from the Qoraysh, and they have no holy book, for their ancestors fled from Arabia after the time of Mohammad and came to Qandahar. After a time they left Qandahar and came to their present homeland. There are no hereditary rules among them, and when a *hākem* (chief) dies a man of the tribe famous for his wisdom is elected as chief. The chief, however, receives no pay or taxes.

In quarrels or battles with neighbors they use the word *âpûsh'* to

in Post-Islamic Revolution period. This article will be published in two parts. Reza Niazmand's study of Howard C. Baskerville gives a full account of the historical circumstances under which this remarkable American gave his life for the Iranian constitution of 1906. Finally, Jalal Matini's study of Barbad, the legendary Iranian minstrel, located him on the map of Persian Literature.

The English section in this issue of *Iranshenasi* consists of the abstract translations of all these articles plus two essays by Richard N. Frye and Shaul Shaked. Richard Frye has written on "A Persian *ms* on the Kafirs of Pakistan," and Shaul Shaked has reviewed James R. Russell's book, *Zoroastrianism in Armenia*.

The Persian section also includes the regular features of long and short book reviews, selections of Persian prose, news of Iranian studies, and letters from our readers.

We are thankful to Paul Sprachman who continues to translate the English abstracts of the Persian articles. Any other translations are so identified.

We sincerely hope that you will find this issue of *Iranshenasi* informative and stimulating, and that you will share with us ideas through which you may think we can serve the cause of Iranian Studies better.

Hamid Dabashi

## A Note on this issue

The range of subjects covered in this issue of *Iranshenasi* is representative of our continued effort to make the journal as comprehensive in its attention to various fields of Iranian Studies as possible. Ehsan Yarshater's note on the occasion of Parviz Natel Khanlari's death marks our collective sorrow for having lost a master in the realm of Persian Studies. There is no replacing Parviz Natel Khanlari, an exemplary scholar who set the tone and the level of academic excellence for a whole generation to follow. Last November we had a special gathering in San Antonio, Texas, commemorating the late Iranian poet, Mehdi Akhavan Sales. On this occasion, the distinguished Iranian poet Nader Naderpour delivered a memorial lecture on the significance of Akhavan Sales poetry. The text of this speech is published in this issue of *Iranshenasi*. Mohammad Djafar Mahdjoub continues with the second half of his thorough investigation of *Abu Moslemnameh*, a remarkable achievement in Persian epic romances. After decades of living and writing in exile, the celebrated Iranian writer Bozorg Alavi has written a moving essay reflecting on the trials and tribulations of an author writing for an audience beyond his own immediate boundaries. Iraj Parsinejad's essay on Talebof-e Tabrizi sheds light on this prominent member of the nineteenth century literati, a generation of intellectuals directly responsible for introducing a range of new ideas and events to Iran. Abbas Milani's article on the journal *Kaveh* brings into focus yet another legendary figure of that generation, Sayyid Hasan Taqizadeh. Through a careful analysis of the two phases of *Kaveh*, Milani underlines some of the leading concerns of that generation of Iranian intellectuals. Hamid Hamid's article on Shaykhiyya provides a revisionist view of the comparative significance of the Safavids and the Qajars in terms of religious sciences. He argues for a more positive and socially relevant religious consciousness in the Qajar period. Ramin Ahmadi's study of modern Persian poetry traces certain developments

<b>Iraj Parsinejad</b>	<b>Talebof-e Tabrizi: An Iranian Literary Critic</b>	<b>80</b>
<b>Hamid Hamid</b>	<b>The Emergence of the Shaykhiyya weltanschauung: A Revisionist view of...</b>	<b>81</b>
<b>Ramin Ahmadi</b>	<b>A Critical Look at the "Third Wave"</b>	<b>83</b>
<b>Reza Niazmand</b>	<b>The Passion of Howard C. Baskerville</b>	<b>85</b>
<b>Jalal Matini</b>	<b>Barbad in Persian Literature</b>	<b>87</b>

## Contents

Iranshenasi  
Vol.II, No.3, Autumn 1990

### Persian

Articles	467
Selections	618
Book Reviews	634
A Glance at Some New Books	656
News of Iranian Studies and Related Events	665
Communications	673
Abstract of English Articles	685

### English

#### Article by:

Richard N. Frye	A Persian <i>ms</i> on the Kafirs of Pakistan	61
-----------------	--	----

#### Book Review by:

Shaul Shaked	James R. Russell: <i>Zoroastrianism in Armenia</i>	65
--------------	---	----

#### Abstract of Persian Articles by:

Mohammad Djafar Mahdjoub	<i>Abu Moslemnameh</i> , The Epic of Abu Moslem of Khorasan	75
Bozorg Alavi	Writing in Exile	76
Abbas Milani	<i>Kaveh</i> and the Question of Modernity	78

**Editor:**  
Jalal Matini

# *Iranshenasi*

**Associate Editor:**  
(in charge of English section):  
Hamid Dabashi  
Columbia University

**A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES**  
A Publication of Keyan Foundation

**Book Review Editor:**  
H. Moayyad

**Advisory Board:**  
Peter J. Chelkowski,  
New York University  
Djalal Khaleghi Motlagh,  
Hamburg University  
M. Dj. Mahdjoub  
Heshmat Moayyad,  
University of Chicago  
Z. Safa, Professor Emeritus,  
University of Tehran  
Roger M. Savory,  
University of Toronto  
Ehsan Yarshater,  
Columbia University

Keyan Foundation is a non-profit, non-political organization dedicated to the preservation and flourishing of the traditional Iranian culture in modern time. The Foundation was established and registered in December 1988 in the State of California.

All contributions to the Keyan Foundation are exempt from income tax in accordance with the provisions of the U.S. Internal Revenue Code.

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor: Iranshenasi  
P.O.Box 30381  
Bethesda, Maryland 20814, U.S.A.

Telephone: (301)907-6787

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

Annual subscription rates (4 issues) are \$35.00 for individuals,  
\$24.00 for students, and \$65.00 for institutions.

The price includes postage in the U.S. For Foreign mailing, add \$6.80 for surface mail. For air mail add \$12.00 for Canada, \$22.00 for Europe, and \$30.00 for Asia, Africa, and Australia

Iranshenasi is Copyrighted 1989 by the Keyan Foundation  
Requests for permission to reprint more than short  
quotations should be addressed to the Editor.



# *Iranshenasi*

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES

---

Article by:

**Richard N. Frye**

Book Review by:

**Shaul Shaked**

Abstract of Persian Articles by:

**Ramin Ahmadi**

**Bozorg Alavi**

**Hamid Hamid**

**Mohammad Djafar Mahdjoub**

**Jalal Matini**

**Abbas Milani**

**Reza Niazmand**

**Iraj Parsinejad**