



مجله

ایران‌شناسی

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

به یاد مهرداد بهار

با آثاری از:

صدرالدین الهی
باقر پرهام
جلال خالقی مطلق
نادر سعیدی
ماریون کتر
حشمت مؤید
حمید محامدی
هایده معیری
عباس میلانی

اشکان آویشن
مهرداد بهار (خاطرات)
حمید حمید
جلیل دوستخواه
رضا کاظم‌زاده
هرمان لندولت
جلال متینی
محمد جعفر محجوب
علی میرفطروس

مجله

ایران‌شناسی

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

مدیر
جلال متینی

نقد و بررسی کتاب
زیر نظر: حشمت مؤید

بخش انگلیسی
زیر نظر: ویلیام ال. هُنووی، دانشگاه پنسیلوانیا

هیأت مشاوران

پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیویورک
جلال خالقی مطلق، دانشگاه هامبورگ
راجر سیوری، دانشگاه تورنتو
ذبیح‌الله صفا، استاد ممتاز دانشگاه تهران
محمد جعفر محبوب، دانشگاه کالیفرنیا، برکلی
حشمت مؤید، دانشگاه شیکاگو

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

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

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

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

Editor: Iranshenasi
P.O.Box 1038
Rockville, Maryland 20849-1038, U.S.A.

تلفن: ۲۵۶۴-۲۷۹۹ (۳۰۱)

بهای اشتراک:

در ایالات متحده آمریکا، با احتساب هزینه پست:
سالانه (چهار شماره) ۳۵ دلار، برای دانشجویان ۲۴ دلار، برای مؤسسات ۶۵ دلار
برای سایر کشورها هزینه پست به شرح زیر افزوده می‌شود:
با پست عادی ۶/۸۰ دلار
با پست هوایی: کانادا ۱۳ دلار، اروپا ۲۶/۵۰ دلار، آسیا و آفریقا و استرالیا ۳۳/۵۰ دلار

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



عکس از مریم زندی

مهرداد بهار، ۱۳۰۸-۱۳۷۳ خورشیدی

فهرست مندرجات

مجله ایران‌شناسی

سال ششم، شماره چهارم، زمستان ۱۳۷۳

به یاد مهرداد بهار

بخش فارسی

مقاله

- | | | |
|-----|--|---------------------------|
| ۶۹۵ | فرزند خصال خویشتن
اساطیر، آواز گیتی‌ست و موسیقی سپهر. | جلال متینی
حمید محامدی |
| ۷۰۲ | در معرفی آثار اساطیری مهرداد بهار | |
| ۷۲۶ | نگاهی دیگر به سنتی کهن: زورخانه | صدرالدین الهی |
| ۷۴۶ | نخستین فکر، پسین شمار: نگاهی دیگر به مقدمه شاهنامه | باقر پرهام |
| ۷۶۱ | ارزیابی‌های واقع‌بینانه | اشکان آویشن |
| ۷۶۸ | فرهنگ پیش‌تاریخی باختر | هایده معیری |
| ۷۸۰ | پروانه و شمع | جلال متینی |

* * *
* *

- | | | |
|-----|---|-----------------|
| ۷۹۵ | بررسی آثار عبید زاکانی (۲) | محمد جعفر محبوب |
| ۸۱۷ | پاره‌ای عناصر اناکسیماندرسی در نظریه «وجود» ملاصدرا | حمید حمید |
| ۸۳۳ | «بوف کور»، فروید، و نقد ادبی (۲) | رضا کاظم‌زاده |
| ۸۴۲ | جنبش حروفیه، بررسی منابع و مآخذ و تحقیقات جدید (۲) | علی میرفطروس |

نقد و بررسی کتاب

- | | | |
|-----|---|--------------------------|
| ۸۵۵ | مدرنیته و اندیشه انتقادی، نگارش بابک احمدی | عباس میلانی |
| ۸۶۰ | سفرنامه شهبانو فرح پهلوی، تألیف منصوره پیرنیا
نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن،
برگرفته و ترجمه یحیی مهدوی | جلال متینی
نادر سعیدی |
| ۸۶۸ | | |

ایران‌شناسی در غرب

- هرمان لندولت «علم اشراق، قطب‌الدین شیرازی و سنت اشراقی در فلسفه اسلامی»
۸۷۳ تألیف جان والبریج (به زبان انگلیسی)
۸۷۷ الآداب الاجنبیة، عدد مزدوج خاص بالآداب الفارسی حشمت مؤید

گام‌های در آثار فارسی

- ۸۸۱ ج ۴۰ معرفتی ۱۲ کتاب

خاطرات

- ۸۹۲ مهرداد بهار [خاطرات سیاسی]

گفت‌ها

- ۹۱۲ جلال خالقی مطلق مرداس و ضحاک، کیکاوس و دیاکو، کیکاوس و کیاگسار

نبرهای ایران‌شناسی

- ۹۱۷ جلیل دوستخواه جشن هزاره شاهنامه در تاجیکستان
۹۱۹ گل‌افشان فرهنگ ایرانی در بهاران نیمکره جنوبی
۹۲۲ کنفرانس سالانه بنیاد کیان با همکاری مجله ایران‌شناسی ایران‌شناسی

نامه‌ها و اطنان نظر

- ۹۲۳ جلال متینی، محمد رضا پارسا، صدرالدین الهی
۹۲۶ فهرست مندرجات سال ششم مجله «ایران‌شناسی»، بهار - زمستان ۱۳۷۳

بخش انگلیسی

نقد کتاب

خلاصه مقاله‌های فارسی به انگلیسی

فهرست مندرجات بخش انگلیسی سال ششم مجله «ایران‌شناسی»

مجله ایران‌شناسی

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

زمستان ۱۳۷۳ (۱۹۹۵ م.)

سال ششم، شماره ۴

فرزندِ خصالِ خویشتن

مهرداد بهار استاد و پژوهشگر اساطیر و تاریخ و فرهنگ و زبانهای ایرانی میانه، و دوست وارسته و پاک‌نهاد من، چند ماه پیش در سن ۶۵ سالگی در تهران، همان شهری که در آن زاده شده بود، چشم از جهان فرو بست. او مردی بود بسیار دان و فروتن که به ندرت از آنچه می‌دانست سخن می‌گفت، و اگر کسی نیز از موضوعی که دقیقاً در تخصص وی بود پرسشی می‌کرد، با احتیاط و وسواس و بی‌طرفی و انصاف تمام پاسخ می‌داد و همیشه می‌افزود دربارهٔ مطلبی که مربوط به چند هزار سال پیش است و آگاهی ما دربارهٔ آن بسیار محدود، چه کسی می‌تواند حرف آخر را بزند، آنچه را می‌گویم با توجه به اسناد و مدارک موجود است، تازه ممکن است نظر من هم درست نباشد. وی از این جهت درست در نقطهٔ مقابل کسانی قرار داشت که در همهٔ رشته‌های دانش بشری — آن هم در سالهای پایان قرن بیستم میلادی و در کشور امریکا که مهد «تخصص» است — چنان داد سخن می‌دهند که گویی مادر دهر چکیدهٔ تمام علوم و فنون روزگار را — لااقل از ازل تا به امروز — محرمانه به آنان سپرده است!

او که به اساطیر و تاریخ و فرهنگ و زبانهای ایرانی میانهٔ غربی به‌خوبی آشنا بود — و اگر اشتباه نکنم در ایران نخستین کسی بود که به پژوهش دربارهٔ اساطیر ایران

پرداخت — در تحقیقات خود، بین‌النهرین و فرهنگ و اساطیر آن را پیوسته در مدّ نظر داشت، و بومیان فلات ایران، پیش از ورود مهاجران آریایی، و همسایگان ایران در دورانه‌های کهن، و دادوستدهای فرهنگی آنان را نیز هرگز از نظر دور نمی‌داشت. و بدین سبب با آراء کسانی که متعصبانه معتقدند، خاستگاه همه چیز ایران بوده است و خود را حتی به داد و ستدهای فرهنگی ساکنان نجد ایران و همسایگانش آشنا نشان نمی‌دهند، موافق نبود.

او کم می‌نوشت ولی نثرش کوتاه و ساده و دلنشین بود. مردی بود آرام و کم‌سخن و بسیار محبوب. ولی اگر سر حال بود و مجلس و مجلسیان مساعد، و تعدادشان نیز از چند تن در نمی‌گذشت، به شیرینی از حوادث زندگانی شخصی و خانوادگی و سیاسی خویش با طنز مخصوص به‌خود سخن می‌گفت.

اگر بخواهم استاد مهرداد بهار را به کسانی که وی را نمی‌شناسند معرفی کنم، ذکر نکته‌های زیرین، ولو به‌اختصار، لازم می‌نماید.

او با آن که فرزند شادروان ملک‌الشعراء بهار شاعر و ادیب و سیاستمدار روزگار ما بود، و با تمام احترامی که برای پدر خود داشت، هرگز نمی‌خواست از «فاضل بودن» پدر برای خود نام و شهرتی کسب کند، و بدین جهت اگر مهرداد بهار را «فرزندِ خصالِ خویشتن» بخوانیم سختی به‌گزارف نگفته‌ایم. سرگذشت وی از چند جهت شبیه سرگذشت پدرش بود:

هر دو در رشته تخصصی خود سرشناس و نامدار بودند، و دارای تألیفات و تحقیقات ارجمند ماندگار.

پدر با آن که تا آخر عمر استاد رشته زبان و ادبیات فارسی دانشکده ادبیات دانشگاه تهران بود و در دوره دکتری این رشته تدریس می‌کرد، و وجودش از افتخارات ایران و دانشگاه تهران بود، از نظر استخدامی «دبیر پیمانی» دانشگاه بود — نه «استاد دانشگاه»، و بدین علت از حداقل حقوق استفاده می‌کرد. و چون درگذشت به‌موجب قانون نمی‌توانستند به بازماندگانش حقوق بازنشستگی و مستمری بدهند، و به‌ناچار بر طبق قانون یا تصویب‌نامه‌ای خاص مبلغی برای آنان تعیین کردند. مهرداد بهار نیز با آن که از سال ۱۳۴۳ تا آخر عمرش — قریب سی سال — در دانشگاه تهران در دوره فوق‌لیسانس و دکتری به تدریس اساطیر و تاریخ فرهنگ و ادیان ایران باستان اشتغال داشت و در رشته کار خود استادی یگانه بود، «معلم حق‌التدریسی» دانشگاه بود نه «استاد دانشگاه». او از نظر استخدامی کارمند بانک مرکزی ایران بود که پیش از

انقلاب اسلامی با موافقت زنده یاد پرویز ناتل خانلری، مأمور خدمت در بنیاد فرهنگ ایران شد، و مدتی قریب ده سال در آن مؤسسه به پژوهش و تألیف مشغول بود. همین سالها را به حق باید دوران شکوفایی وی دانست. اما پس از انقلاب اسلامی او را به بانک مرکزی برگردانیدند و سالها در آنجا به قول خودش به مهرزدن کتابها مشغول بود، تا در سالهای اخیر که ظاهراً انقلاب کمی فروکش کرده بود، وی را به ترجمه متون اقتصادی مربوط به بانکداری گماردند. دو سال پیش که مقامهای بانک با بازنشستگی او موافقت کردند، وی از «کارِ گِلِ» سیزده چهارده ساله بانک خلاص شد، و تا آمد نفسی تازه کند دست اجل گریبان وی را گرفت.

پدر و پسر هر دو در آغاز زندگی خود جذب بازار سیاست شدند و چوب آن را هم خوردند. ملک الشعراء بهار در جنگ مشروطه طلبان و مستبدان به جنگ استبداد و خودکامگی رفت، در مدح آزادی و مشروطه شعرها سرود و در روزنامه‌های مختلف به نگارش مقاله‌هایی در دفاع از آزادی پرداخت. گرفتار حبس و تبعید شد. با پیروزی مشروطه خواهان چند دوره به نمایندگی مجلس شورای ملی انتخاب شد، ولی بعد با خلع سلسله قاجاریه از سلطنت — با آن که پادشاهان قاجار را فاسد می‌دانست — به مخالفت برخاست و در اقلیت مجلس قرار گرفت، و پس از مدتی بار دیگر گرفتار زندان و تبعید شد، تا سرانجام به وساطت شادروان ذکاءالملک فروغی از قید و بند آزاد گردید، و به احتمال قوی به همین سبب بود که به مقام «استادی دانشگاه» نرسید. پسرش مهرداد بهار نیز در اوج قدرت حزب توده ایران از زمانی که در سال چهارم دبیرستان درس می‌خواند جذب حزب توده شد و سالها در پای علم آن حزب — که بعدها دریافت چیزی جز ستون پنجم دولت اتحاد جماهیر شوروی سوسیالیستی نبود سینه زد. چند بار گرفتار زندان شد که آخرین آنها پس از مردادماه ۱۳۳۲ بود به مدتی نزدیک به دو سال. در این دوره بود که گذارش حتی به فلک الافلاک نیز افتاد، و اگر وساطت مرحوم اسدالله علم نمی‌بود، شاید همچنان سالها در زندان می‌ماند. چون وی در خاطرات سیاسی خود، که در همین شماره چاپ شده است، لابد به سببی، از کیفیت آزادی خود سخنی نگفته است، آنچه را که دو بار در این موضوع از وی شنیده‌ام در این‌جا نقل می‌کنم. مهرداد زندانی بود در حالی که پدرش در گذشته بود و خانواده بی سرپرست بود. روزی یکی از خویشان وی در مطب پزشکی به مرحوم علم برمی‌خورد، و به سابقه آشنایی قبلی، گرفتاری مهرداد و مشکلات خانواده را مطرح می‌سازد و از وی تقاضا می‌کند در صورت امکان قدمی برای رهایی او بردارد. علم پاسخ می‌دهد که سعی خود را خواهد کرد. از این

گفتگو مهرداد بیخبر بوده است و شخص میانجی نیز از نتیجه کوشش علم چیزی نمی‌دانسته است. مهرداد تعریف می‌کرد روزی در زندان قزل قلعه پاسبانی به او می‌گوید که به افسر نگهبان یا کسی که مسؤول زندان بوده است مراجعه کند. او نزد آن افسر می‌رود. افسر پلیس به او می‌گوید تو آزادی، لباسهایت را بگیر و برو. مهرداد حیران و مشکوک در جای خود می‌ایستد. گمان می‌برد باز می‌خواهند زندانش را عوض کنند یا بلایی سرش بیاورند. لباسهایش را می‌گیرد و می‌پوشد، ولی نمی‌داند موضوع از چه قرار است. بار دیگر افسر پلیس به او می‌گوید، گفتم آزادی، از زندان برو بیرون. او از در زندان بیرون می‌آید، آشنایی نمی‌بیند. مبهوت می‌ایستد، که چه باید کرد. در این موقع از اتومبیل شیکی که در آن حدود ایستاده بوده است راننده‌ای بیرون می‌آید و از وی می‌پرسد شما مهرداد بهار هستید؟ جواب می‌دهد: بله. راننده می‌گوید جناب آقای علم مرا فرستاده‌اند که شما را از این‌جا به خانه ایشان ببرم. حیرت و تردید مهرداد بیشتر می‌شود، چون علم را نمی‌شناخته است و با ذهنیاتی که داشته، از علم و افرادی مانند او نیز متنفر بوده است. سوار می‌شود. در برابر خانه‌ای اتومبیل می‌ایستد و او پیاده می‌شود و به راهنمایی راننده وارد خانه می‌شود. امیر اسدالله علم به گرمی او را می‌پذیرد، داستان گفتگوی در مطب پزشک را به او می‌گوید و اضافه می‌کند که من موضوع را به عرض اعلیحضرت رسانیدم و در ضمن از مقام ادبی پدرتان ملک‌الشعراء بهار که از افتخارات خراسان است یاد کردم و استدعا نمودم، در صورت امکان، نسبت به آزادی شما اوامری صادر بفرمایند. این استدعا مورد قبول قرار گرفت ولی فرمودند مشروط بر این که در ایران نماند و به خارج برود. حالا با همین اتومبیل بروید منزل پیش مادرتان. مهرداد بهار به این صورت از زندان آزاد می‌شود و نخست به ادامه تحصیل در رشته زبان و ادبیات فارسی دانشگاه تهران می‌پردازد و سپس عازم انگلستان می‌گردد. او می‌گفت در یکی از سالهایی که در انگلیس بودم، شاه به انگلستان آمد و ما دانشجویان را در محل سفارت (یا محلی دیگر) به حضور شاه بردند. وقتی شاه از مقابل دانشجویان عبور می‌کرد، چون به مقابل من رسید، نگاهی به من کرد و پرسید: «آیا، شما هنوز هم کمونیست هستید؟» پاسخ دادم: «خیر».

از وجوه اشتراک پدر و پسر سخن می‌گفتم. این را نیز بیفزایم که هر دو ایران را صمیمانه دوست می‌داشتند و آنچه کردند به گمان خود برای بهروزی ایران و ایرانیان بود.

موضوع گفتنی دیگر در این باب آن است که پدر و پسر، و نیز هوشنگ — پسر

بزرگ ملک الشعراء بهار — هر سه در ۶۵ سالگی دعوت حق را لیبک گفتند، چنان که ملک الشعراء صبوری پدر ملک الشعراء بهار نیز در حدود همین سن و سال درگذشت.

و اما اگر بخواهم از وجوه افتراق پدر و پسر نیز چیزی بنویسم در درجه اول باید از شاعر نبودن پسر یاد کنم در حالی که پدر تصور می کرد اینک نوبت نواده صبوری ست که سنت شاعری را — پس از او — در خانواده ادامه دهد.

دیگر آن که اگر پدر، چوب سیاست را خورد و چند بار گرفتار زندان و تبعید شد، چند بار هم به نمایندگی مجلس شورای ملی برگزیده شد و یک بار هم به مقام وزارت فرهنگ رسید، ولی پسر از درگیری در سیاست، نصیبی جز زندان نداشت.

او پس از گرفتن درجه لیسانس از دانشگاه تهران، در مدرسه زبانهای شرقی و افریقایی دانشگاه لندن به تحصیل پرداخت و پس از چهار سال درجه فوق لیسانس گرفت، و دو سالی نیز برای دوره دکتری خود کار کرد و به شرحی که در خاطراتش آمده است به ایران بازگشت. علت عمده مراجعت او به ایران وضع بد مالی او بود. وی در دیباچه کتاب پژوهشی در اساطیر ایران از روزگار سخت خود در آن سرزمین چنین یاد می کند:

به یاد شبهای دراز تنگدستی خود می افتم که در یتیم خانه ای در لندن به ازاء پیشیزی تا صبح بیدار می ماندم و به سرپرستی نوجوانانی شرور می پرداختم. در آن نیمه شبها بود که با گزیده های زاداسپرَم آشنا شدم و تلخی فقر و خستگی بی خواب نشستن را با سروکله زدن با آن متن مشکل فراموش می کردم (چاپ ۱۳۶۲، ص ۱۲).

وی سپس تحصیل خود را در دوره زبان شناسی و زبانهای باستانی دانشگاه تهران ادامه داد و دکتر شد. با آن که دانشگاه تهران به وجودش احتیاج داشت و برای استادیاریش اقدام کرد، ولی چون دارای سابقه سیاسی مخالف رژیم بود — در حالی که حزب توده او را اخراج کرده بود و ظاهراً از سال آخر اقامت در انگلیس به بعد سیاست را به کئی بوسیده و به کناری گذاشته بود، و ساواک نیز از تمام این ماجراها آگاه بود — ساواک به شرطی با استخدام او در دانشگاه موافقت می کرد که وی بنویسد «هر اطلاعی راجع به فعالیتهای ضد حکومت داشته باشم برای شما خواهم نوشت». البته در همین جلسه به وی گفته بودند که شما دارای شرایطی هستید که «تا هر جا بخواهید در سیستم دولتی پیش خواهید رفت، آزاد آزاد»، ولی مهرداد بهار چیزی ننوشت و دستگاه امنیتی هم با استخدام او در دانشگاه موافقت نکرد. البته بعدها با استخدام او در بانک مرکزی موافقت

شد مشروط بر این که هرگز پستی حساس به او داده نشود. این، اصل مسلمی بود که همه کسانی که سابقه فعالیت‌های ضد رژیم در ایران یا خارج از ایران داشتند، به شرطی با خدمتشان در دانشگاه موافقت می‌شد که حداقل چنان خطی را به ساواک بپارند. از تألیفات متعدد مهرداد بهار در مقاله‌ای دیگر در همین شماره ایران‌شناسی یاد شده است و نیازی به تکرار آن در این جا نمی‌بینم، ولی دریغ می‌آید که از دو کتاب مهم او، پژوهشی در اساطیر ایران و ترجمه بندهش، یادی نکنم. کتاب نخستین، سالهاست به‌عنوان یگانه مرجع درباره اساطیر ایران مورد استفاده پژوهشگران ایرانی‌ست. او می‌نویسد این کتاب

تنها بر مبنای متنهای مزدیسنی میانه که از اواخر عهد ساسانیان و دو سه قرن نخستین اسلامی بازمانده، بنا شده است...
و در سبب برتری اساطیر مزدیسنی این دوران می‌افزاید که ادبیات مزدیسنی این دوره که بخش عظیمی از ادبیات میانه غربی ایران را تشکیل می‌دهد، از نظر اساطیری غنی‌تر، گسترده‌تر، متنوع‌تر، و دقیق‌تر از مجموعه اطلاعات اساطیری مندرج در مجموعه ادبیات مزدیسنی باستانی ایران است...

و سرانجام در اهمیت اساطیر می‌نویسد:

مطالعه اساطیر یک قوم، در همه ابعاد آن، ما را یاری می‌دهد تا تاریخ رشد تمدن و فرهنگ آن قوم را بازشناسیم، و نیز از آن‌جا که بسیاری سنتها و اعتقادات، با وجود آن که با روح دین و تمدن یگانه نیستند، سرسختانه بازمی‌مانند و در درون عقاید امروزی ما نیز جای می‌گزینند، چه بسا چنین مطالعه‌ای ما را به گوشه‌هایی از آداب و عادات کهن خود که همچنان در میان ما زنده است، راهنما گردد (نقل از دیباچه همان کتاب، ص ۶-۹).

کتاب دیگری که از آن نام بردم، ترجمه بندهش است به زبان فارسی که در سال ۱۳۶۹ منتشر گردید. این کتاب پیش از مهرداد بهار - از سال ۱۷۳۴ تا ۱۹۱۴ میلادی - شانزده بار به صورت کامل یا گزیده ترجمه شده بوده است، و در بین مترجمان آن نام بزرگانی چون ای. و. وست، آندراس، ه. س. نیبرگ، بیلی، هنینگ، بهرام‌گور تمپورث انکلساریا به چشم می‌خورد، ولی به عقیده مهرداد چون «در زمان ما امکانات وسیعتری برای قراءت و ترجمه بندهش وجود دارد» که در اختیار پیشینیان نبوده، بدین جهت وی به ترجمه آن به زبان فارسی دست زده است (دیباچه، ص ۷-۱۰).

بندھش علی‌رغم عنوانش — که به معنی «آفرینش آغازین» است — تنها به مسأله آفرینش محدود نمی‌گردد، زیرا در آن مطالب گوناگونی مانند اوهرمزد و اهریمن...، اطلاعات جغرافیایی، گیاه‌شناسی، جانورشناسی، قوم‌شناسی، تاریخ، پیشگوییها، نجوم و تقویم، دودمان‌شناسی خاندانهای پیشدادیان و کیانیان و تورانیان و خاندان موبدان نیز مطرح گردیده که از جهات مختلف حائز اهمیت است. به‌علاوه این کتاب از نظر سبک نگارش و گنجینه واژگانش نیز از اهمیتی خاص برخوردار است.

بهار دربارهٔ علاقه خود به این کتاب و سنگینی کار ترجمه آن می‌نویسد:

از هنگامی که تحصیل زبانها و فرهنگ ایران پیش از اسلام را آغاز کردم با بندھش نیز آشنا شدم، و در نزد استاد مقداری مناسب از آن را خواندم... واژه‌نامهٔ بندھش نتیجهٔ این دوران کلنجار رفتن با بندھش و درنیافتن درست آن است و باید با شرمساری بگویم که هیچ اعتقادی به صحت و ارزشمندی آن اثر ندارم. اما تسخیر این ستیغ استوار، پیوسته آرزوی من بوده است و از ستیز با این صخره‌های رام‌ناگشتنی همیشه لذت برده‌ام؛ هرچند هنوز هم، با وجود طبع ترجمهٔ بندھش، خود را بر این چگاد، چندان استوار نمی‌بینم. هنوز نامها و واژگانی خوانده نشده و جمله‌هایی با ترجمهٔ مشکوک در این ترجمهٔ بندھش بازمانده است که همه را به نقطه‌ای چند، یا به‌تردیدی برگزار کرده‌ام. برای این واژه‌ها و جمله‌ها شادروان انکلساریا قراءتها و ترجمه‌هایی داده است، اما در درستی آن قراءتها و ترجمه‌ها اغلب تردید است و به‌ناچار، خود را قادر به تکرار آنها ندیدم... (ص ۱۵).

شادم که سرانجام، پس از بیست و اندی سال، توانسته‌ام ترجمه‌ای از بندھش را بی‌ادعای خردی همه-آگاه تقدیم دارم. اگرچه این نیز چون دیگر ترجمه‌های مترجمان قبلی بندھش، ترجمه‌ای نهائی نیست، اما، به‌هر حال، گامی ست محتملاً مثبت در راه واپسین قراءتها و ترجمه‌های درست‌تر بندھش (ص ۱۷).

دریغا که با مرگ نابهنگام مهرداد بهار، ایران یکی دیگر از استادان و محققان

سرشناس خود را از دست داد.

روانش شاد باد.

جلال متینی

اساطیر، آوازِ گیتی‌ست و موسیقیِ سپهر^۱

در معرفی

آثار اساطیری مهرداد بهار

(۱۳۰۸ - ۱۳۷۳ ه. ش.)

- ۱ -

کدام نوشتار یا مقاله تحقیقی از من و به‌وسیله من می‌تواند درخور شماره ویژه‌ای باشد به یاد انسان والا و دانشمند ارزنده‌ای چون مهرداد بهار؟ در این مورد بسیار اندیشیدم و سرانجام بر آن شدم این نوشتار را در معرفی آثار او در موضوع اساطیر تهیه کنم، تا خواننده را که الزاماً ایران‌شناس و متخصص در فرهنگ و زبانهای ایرانی نیست با نظرات و آثار متنوع او در یکجا آشنا یا آشناتر سازم.

این نوشتار تنها مروری‌ست بر آثار منتشر شده مهرداد، در زمینه اساطیر، آن فریانه و مهربان دوست از دست رفته، و در آن قصد نقد و بررسی علمی معمول و مرسوم منظور نبوده، آن کار دیگری‌ست که فرصتی بس بیشتر و مطالعه‌ای بس ژرفتر را نیاز دارد.

- ۲ -

مهرداد بهار تحصیلاتش را در دانشگاه تهران و دانشگاه لندن به انجام رساند. از دانشکده ادبیات دانشگاه تهران درجه لیسانس را در زبان و ادبیات فارسی در سال ۱۳۳۶ اخذ کرد و پس از آن به انگلستان رفت و در مدرسه مطالعات شرقی و آفریقایی دانشگاه لندن به مطالعه زبانها و فرهنگ و تاریخ ایران پیش از اسلام پرداخت. پس از دریافت درجه فوق‌لیسانس، دو سالی را در لندن به کار پژوهش برای رساله دکترایش مشغول بود و سپس به ایران آمد و دکترایش را در گروه زبان‌شناسی و زبانهای باستانی دانشگاه تهران به اتمام رسانید.^۲ و از آن پس، به تحقیق و تدریس در اساطیر و فرهنگ ایران و

زبانهای ایرانی میانه مشغول شد و تا چند هفته‌ای پیش از مرگش، علی‌رغم بیماری چند ساله، با شوق و امید به این کار اشتغال داشت.

- ۳ -

آخرین اثری که از بهار در زمان حیاتش به چاپ رسید و بلافاصله پس از مرگش منتشر شد، گفتگوی طولانی‌ست با او در مجلهٔ کلک که پس از بازنگری خودش در آخرین روزهای زندگی به طبع رسید.^۲ این گفتگو را به‌طور کلی می‌توان به سه بخش تقسیم کرد. دربارهٔ خودش و زندگی خانوادگی و پدرش محمد تقی ملک‌الشعراء بهار، دربارهٔ فعالیت‌های سیاسی دوران جوانیش و چکیدهٔ نظراتش دربارهٔ اساطیر، فرهنگ و دین ایران باستان.

مطالعهٔ بخش آخر این گفتگو خواننده را متوجه این نکته می‌سازد که مهرداد با «بینشی جهانی» به اساطیر ایران و دین ایرانی می‌نگرد و آن را به‌صورت عنصری مجرد نمی‌بیند. او معتقد است که اساطیر و دین ایرانی را بر اساس مقایسه با آنچه پیش از مهاجرت ایرانیان در سرزمین ایران وجود داشته است و نیز با توجه و در قیاس با تمدن و فرهنگ همسایگان فلات ایران باید مورد مطالعه قرار داد. به عقیدهٔ او در شناخت تحول فرهنگ و اساطیر به‌زمینه‌های اجتماعی و طبقاتی جامعهٔ آن زمان و نیز کارکرد اجتماعی اسطوره و آیین باید توجه داشت. از آن‌جا که هر یک از مکتب‌های اسطوره‌شناختی بر یک جنبهٔ اساطیر و از یک نقطه‌نظر ویژه به اساطیر برخورد می‌کند، تلفیقی از این مکاتب برای مطالعهٔ اساطیر نتایج دقیق‌تری را می‌تواند به‌دست دهد.

به عقیدهٔ بهار، به اسطوره و آیین از دو جنبه می‌توان نگریست: اشاعی و تحولی. بنابراین نظریهٔ اشاعی (diffusionism) فرهنگ‌ها می‌توانند از یک مرکز اصلی وام بگیرند و از یک محل به‌نقاط دیگر منتقل شوند. و این نظر منکر نظریهٔ تحولی (evolutionism) که مسأله را با دیدی جهانی و بشری مورد بررسی قرار می‌دهد، نیست. در مطالعهٔ اساطیر، انسان‌شناسی و فرهنگ، هر دو نظریه را باید به‌کار گرفت.

بهار نتیجهٔ مطالعات سالیان دراز خود را دربارهٔ اساطیر، حماسه‌ها و دین ایرانی دو نکته می‌داند. اول آن که فرهنگ ایرانی فرهنگی‌ست که از تلفیق و در برخورد با فرهنگ‌های عیلامی، بین‌النهرینی، آریایی و فرهنگ بومی ماوراءالنهر و درهٔ سند به‌وجود آمده و این که دین زردشت را بر اساس سرودهای او، گاهان (کائها = گاتها)، می‌توان بر پایهٔ یکتاپرستی بین‌النهرینی انگاشت. نکتهٔ دوم این که با پدید آمدن دین یکتاپرستی زردشت که در آن تنها اهوره‌مزدا پرستش می‌شد، خدایان دیگر هند و

ایرانی که دیگر جایی در اندیشه یکتاپرستی نمی‌توانستند داشت از حیطة دین خارج شدند و ادبیات حماسی ایرانی را تشکیل دادند؛ به عبارت دیگر دین و اساطیر که تا پیش از زردشت یکی بودند، دو راه جدا پیش گرفتند و ایزدان پیشین به‌استثنای اهوره‌مزدا، شاهان و پهلوانان شدند و حماسه‌های ایرانی را تشکیل دادند.

بهار با اشاره به مطالعه تطبیقی اساطیر ایرانی و هندی و چگونگی تحول آن، متذکر می‌شود که نه‌تنها این اساطیر در رابطه با یک فرهنگ پیشرفته‌تر و بزرگتر منطقه‌ای است، بلکه مسأله به‌وجود آمدن خدای خیر و شر هم نتیجه برخورد این فرهنگ‌هاست: در فرهنگ آریاییان نخستین دو گروه خدای خیر و شر وجود نداشته و بعدها این مفاهیم نقشی اساسی در اندیشه مردمان ایرانی و هندی بازی کرده است. در فرهنگ ایرانی، اهریمن، و در فرهنگ هندی خدای ورونه (Varuna) مظهر شر می‌شوند. پدید آمدن مظهر شر با این‌که نتیجه برخورد فرهنگ‌هاست، اما زاده تفکر ایرانی‌ست. مفاهیم پیوستن به بهشت یا دوزخ پس از مرگ هم اندیشه‌ای ایرانی‌ست.

بهار ظهور زردشت و پیام و دینش را از مشرق فلات ایران و متعلق به هزاره اول پیش از میلاد می‌داند و بر این باور است که در طی آن عصر، انقلاب دینی و فکری عظیمی روی داده، و آن تحول دین به‌سوی یکتاپرستی بوده است. بهار، برخلاف نظر بسیاری از محققان غربی، اهوره‌مزدا را ابداع زردشت نمی‌داند و عقیده دارد که اهوره‌مزدا یکی از خدایان بزرگ دین آریایی بوده است که به‌وسیله زردشت به صورت خدایی متعالی درمی‌آید و موجب آغاز یک نهضت عظیم فکری می‌شود. یکتاپرستی زردشت در گاهان بر خلاف دیگر ادیان یکتاپرستانه آن دوره و پیش از آن و از جمله دین یهودی، جهانی‌ست و نه قومی، فلسفی و متعالی‌ست و نه اسطوره‌ای.

سه عنصر در همه دین‌هایی که اعتقاد به یک خدای متعالی جهانی دارند موجود است: یکتاپرستی، وجود مظاهر خیر و شر و باور به این‌که انسان ثوابکار پس از مرگ به بهشت و آدمی گناهکار به دوزخ می‌پیوندد. از این سه عنصر، نخستین یعنی یکتاپرستی از بین‌النهرین است و دو دیگر از ایران.

ظهور یگانه‌پرستی زردشت که جهش عظیمی بود برای ایرانیان از نظر فرهنگی و اجتماعی، موجب شد که برای مدتی اساطیر از صحنه دین به‌کلی خارج شوند. اما اسطوره‌ها نمی‌میرند و از میان نمی‌روند. بسیاری از آنها به صورت ایزدان و یا آدمیان دوباره در کتاب اوستا ظاهر گردیدند. در زمان ساسانیان هم تعدادی از اسطوره‌های در اصل بین‌النهرینی ایرانی شده، بر عقاید رسمی زردشتی آن زمان افزوده شدند.

بدین ترتیب، حماسه‌های ایرانی بخشی از اساطیر هندوایرانی، نه الزاماً آریایی هزاره یکم پیش از میلاد است که بر اثر گسترش یکتاپرستی، کاربردشان را از دست دادند و به صورت حماسه‌های پهلوانی درآمدند.

بهار اساطیر را چنین تعریف می‌کند:

اساطیر مجموعه‌ای‌ست از تأثیرات متقابل عوامل اجتماعی - انسانی و طبیعی که از صافی روان انسان می‌گذرد، با نیازهای متنوع روانی - اجتماعی ما هماهنگ می‌گردد و همراه با آیینهای مناسب خویش ظاهر می‌شود، و هدف آن مآلاً پدید آوردن سازشی و تعادلی بین انسان و پیچیدگیهای روانی او با طبیعت پیرامون خویش است.^۵

تفاوت عمده اسطوره و حماسه را بهار در زمان می‌داند و می‌گوید اسطوره به زمان ازلی توجه دارد، درحالی که حماسه به زمانهای کهن می‌رسد و سپس می‌افزاید که حماسه و اسطوره می‌توانند کاربردهای مشترک داشته و معرف نظامهای اجتماعی زمانهای گوناگون باشند.

- ۴ -

اثر دیگر بهار، عنوان سخنی چند درباره شاهنامه^۶ را داراست. در این رساله مؤلف ابتدا به تعاریف حماسه و اسطوره، می‌پردازد و سپس منشأ حماسه‌های ایرانی را از کتاب اوستا تا شاهنامه از نظر تاریخی و فرهنگی تحلیل می‌کند و تحول و رشد حماسه‌های ایرانی را مورد بررسی قرار می‌دهد.

علاوه بر تعاریف، بهار تفاوتها و نقاط اشتراک حماسه و اسطوره، و نیز حماسه و روایت پهلوانی عامیانه (قصه) را تشریح می‌کند و خواننده را با تفاوتهای حماسه و قصه و نیز ارتباط و افتراق حماسه و تاریخ آشنا می‌سازد.

در مورد حماسه و روایت پهلوانی عامیانه می‌نویسد که حماسه‌های پهلوانی کهن به صورت مکتوب به ما رسیده و معرف دورانی واقعی‌ست که در آن طبقه ارتشداران، وظیفه نگهبانی قوم و گسترش سرزمین آن قوم را داشته‌اند و دیگر طبقات آن، یعنی موبدان و بزرگان به اجرای وظایف دیگری مشغول بوده‌اند. نتیجه آن که حماسه‌ها با این که تاریخ و واقعیت‌های تاریخی را بازگو نمی‌کنند، گویای اوضاع اجتماعی و فرهنگی دورانی طولانی از تاریخ مردم و اقوامی که حماسه‌ها به آنان تعلق دارد هستند. اما قهرمانان روایات پهلوانی عامیانه نه از ارتشداران اشرافی، بلکه عموماً از بازاربانند. این روایات از دوران ایجاد شهرها و شهرنشینی در فلات ایران، یعنی از اواخر هخامنشیان و دوره

رونق‌گیری راه ابریشم پدید می‌آیند و از نظر اجتماعی و زمانی راه جدایی از حماسه را پیش می‌گیرند. شاهنامه و داستان سمک عیار به ترتیب مهمترین و برجسته‌ترین نمونه‌های حماسی و روایت پهلوانی عامیانه در زبان فارسی‌اند.

از آن‌جا که حماسه و روایت پهلوانی عامیانه از آن دو گروه اجتماعی کاملاً متفاوت یعنی ارتشتاران و بازاریان است، و نیز پدید آمدن این دو گونه اثر از نظر زمانی با یکدیگر افتراق دارد، دیدگاه‌های عرضه شده در آنها نیز با یکدیگر متفاوت است و از نظر رفتاری و اخلاقی و اجتماعی معرف دو عصر دو گروه اجتماعی‌ست. در حماسه تثبیت نظام حاکم و برتری قومی، و در داستانهای عامیانه برداشتی بشری، و نه قومی مطرح است. به عبارت دیگر حماسه گویای آن است که ارتشتاران بر نظام موجود خود مسلطند، در حالی که روایت پهلوانی عامیانه نمودار این واقعیت است که قهرمانان میانه‌حال بازاری برای رسیدن به قدرت می‌کوشند و در پی یافتن شاهی دادگرند تا جهانی پر از عدل و انصاف برپا سازند.

تفاوت دیگری را که بهار میان حماسه و روایت پهلوانی عامیانه متذکر می‌شود، زبان شعر فاخر و ادبی حماسه و زبان نثر عامیانه روایت‌های پهلوانی‌ست و نیز استفاده از هنر داستانسرایی در حماسه که در ساخت روایت‌های عامیانه چندان چشمگیر نیست.

بهار حماسه و روایت پهلوانی عامیانه، و نیز حماسه و تاریخ را با هم مقایسه می‌کند و پس از ذکر تفاوت زمانی دال بر این که اساطیر از زمان ازلی و حماسه‌ها از زمانهای بسیار کهن سخن می‌گویند و داستانهای عامیانه پهلوانی زمان مشخصی را در گذشته مطرح نمی‌کنند، می‌نویسد:

قصه‌ها از تقدس اساطیر و از والایی حماسه‌ها، که تاریخ نیانگان شمرده می‌شدند، نیز بی‌بهره‌اند. حتی در جوامع ابتدایی هم این تفاوت میان روایات اساطیری و قصه‌ها اغلب محسوس بوده است.^۷

بهار، سپس می‌افزاید با این که حماسه‌ها روایاتی را در بر دارند که در نزد مردم، تاریخی و واقعی به‌شمار می‌آید، معمولاً مستقیماً پیوندی با تاریخ ندارند و اگر هم رابطه‌ای داشته باشند، اثری اندک و غیر مستقیم از تاریخ گرفته‌اند. گاه هم می‌شود که حماسه‌ها، گوشه‌هایی از تاریخ را آشکار کنند، مانند بخشی از تاریخ ساسانیان در شاهنامه فردوسی. این نیز اتفاق می‌افتد که بعضی روایات تاریخی کهن در ابتدا به‌اشتباه حماسه، محسوب شده و سپس کشفیات باستانشناسی بر تاریخی بودن آن روایات صحه گذاشته است.

* * *

در بخش دوم سخنی چند دربارهٔ شاهنامه، بهار به بحث و تحلیل مطالب شاهنامه می‌پردازد و داستانها و قهرمانان عمدهٔ آن را با آنچه در کتاب اوستا و متنهای پهلوی آمده است، مقایسه می‌کند و تفاوتهای این مآخذ را می‌نماید، از جمله آن که: کیومرث در شاهنامه نخستین شاه و در روایات زردشتی نخستین انسان است؛ گناه جمشید در شاهنامه، مانند آنچه در متنهای زردشتی آمده، پذیرفتن رهبری دینی و آموزاندن گوشتخواری به آدمیان نیست، بلکه ادعای خدایی است، گشتاسب پشتیبان زردشت و پیام او در اوستا، شاهی جاه‌طلب در شاهنامه است که برای نگهداری تاج و تخت حتی از فرستادن فرزند خود به قتلگاه ابا ندارد. با بازگویی این تفاوتها، بهار به این نتیجه می‌رسد که حماسه‌سرایی در کنار آنچه در سنت ایستای مکتوب یعنی در کتاب اوستا و متنهای پهلوی آمده، از زمانهای کهن در میان مردم خود، سنت شفاهی زنده و پویایی بوده که در طی قرن‌ها بر آن افزوده و از آن کاسته شده و سرانجام با هنر فردوسی در شاهنامه پدیدار شده است.

بهار می‌نویسد:

در حقیقت شاهنامه بیش از آن که به سنت اوستا و متنهای پهلوی وابسته باشد، به سنت زنده و پویای روایات شفاهی و گاه مکتوب شرق ایران وابسته است و دلیل تفاوتهای جدی آن با متنها و مطالب حماسی اوستایی و زردشتی پهلوی همین است. تنها شباهت عمدهٔ شاهنامه با روایات حماسی زردشتی کهن و میانه، نام شاهان پیشدادی و کیانی‌ست.^۸

دنبالهٔ سخنی چند دربارهٔ شاهنامه، به شناساندن بخشهای شاهنامه و شخصیتهای حماسی آن اختصاص دارد و عنوانهای زیر را در بر می‌گیرد: «از پیشدادیان تا پایان عصر کیخسرو»، «کیانیان»، «از لهراسپ تا گشتاسب»، «از بهمن تا اسکندر»، «اشکانیان و ساسانیان» و «نتیجه» (دالّ بر این که بخش اصلی حماسه‌سرایی در ایران، اساطیر کهن هندو ایرانی‌ست)، بخش آخر کتاب عنوان «از سام تا زال و رستم» را دارد.

در هر یک از بخشها، بهار به تحلیل تطبیقی موضوعها و داستانهای شاهنامه می‌پردازد و ریشه‌های شکل‌یافتن روایات حماسی را با شخصیتهای مربوط به آن به بحث می‌کشد و می‌کوشد تا اساس هر روایت حماسی و شخصیتهای مهم آن را با زمینه‌های اساطیری - تاریخی - جغرافیایی آن برای خواننده روشن سازد.

در مورد شخصیت‌های حماسه‌های دوران پیشدادیان، مؤلف می‌نویسد که اگر روایات خاندان سام، زال و رستم را به‌کنار بگذاریم، این بخش کهنترین و اصیل‌ترین حماسه‌های ایرانی را در بردارد که مربوط به دوران تمدن مشترک هندوایرانی، یا آریایی (۲۵۰۰ تا ۱۵۰۰ پیش از میلاد) می‌شود، زمانی که ایرانیان و هندیان هنوز از یکدیگر جدا نشده بودند. در این بخش به‌جز ضحاک، که ازدهایی از نسل خدایان است، همه شاهان منشائی از خدایان هندوایرانی دارند. داستانها و شخصیت‌های معدودی هم در این قسمت از شاهنامه می‌توان یافت که ریشه و اصلشان را می‌شود به فرهنگ بومی فلات ایران، پیش از ورود آریاییها مربوط دانست و به فرهنگ آسیای غربی نسبت داد. بهار شخصیت‌های مهم آریایی و غیر آریایی دوران پیشدادیان را به دقت مورد مطالعه قرار می‌دهد و درباره جمشید، ضحاک، فریدون و حتی آرش (پهلوانی که در شاهنامه از او ذکری نشده) سخن می‌راند و کوشش می‌کند که با مطالعه تطبیقی، اصل و منشأ آریایی یا غیر آریایی هر یک از آنان و روایات حماسی را آشکار کند. در این کار، بهار تنها به اشتقاق نامها و ریشه آنها بسنده نمی‌کند، بلکه کوشش او بر این است که هر روایت را با روایتی مشابه، خواه هندوایرانی و خواه بومی و از آن آسیای غربی، مقایسه کند و از نظر داستانی و شخصیتها، آن را مورد بررسی قرار دهد. در مطالعه شخصیتها، بیش از هر چیز، وظیفه، عملکرد و خویشکاری (function) هر شخصیتی مورد نظر اوست، نه شکل و صورت و کیفیت خدایی یا مادی وی.

به‌عنوان نمونه، قهرمانی چون آرش از نظر شخصیت و عملکرد، به عقیده بهار، همان خدای ویشنو (Vishnu) در ریگ‌ودا (Rig-Veda) است.^۱

دو پهلوان، یکی خداو دیگری، بنا بر سنت ایرانی خدایی به صورت انسان درآمده، در راه بازپس گرفتن زمینهای از دست‌رفته در نبرد جان خویش را از دست می‌دهند و قربانی می‌شوند. هر دو با قتل کوهها مربوطند، هر دو با کمان و قطع اندام مربوطند، هر دو یاری رساننده به مردم و بخشنده سرزمین به خدایان یا انسانند. بدین ترتیب، هر دو روایت شباهتهای فوق‌العاده‌ای به یکدیگر دارند، و به‌احتمال بسیار دارای اصلی مشترکند.^۱

بهار داستان سیاوش و کیخسرو را هم داستانی بومی می‌داند که هندوایرانی نیست و اصلی کهن دارد و می‌توان آن را با اسطوره و آیین شهادت خدای نباتی در فرهنگ آسیای غربی مربوط دانست. بهار با در نظر گرفتن شواهد گوناگون، حاجی فیروز

نوروزی را همان سیاوش (به معنای مرد یا قهرمان سیاه) می‌داند که از جهان مردگان بازگشته است:

حاجی فیروز در واقع و در اصل، سیاوشی‌ست که از جهان مردگان بازگشته است. جامهٔ سرخ او حیات مجدد او و چهرهٔ سیاهش مظهری از مرگ و بازگشتش از جهان مردگان است.^{۱۱}

بهار علاوه بر کاربرد شخصیتها، به الگوهای رفتاری آنان نیز توجه دارد و اشاره به این نکته مهم می‌کند که پادشاهی کیخسرو و کاوس در شاهنامه، دو الگوی پادشاهی در فرهنگ ایرانی‌ست که یکی سلطنتی پرتقوا و دیگری پادشاهی بس بیخردانه دارد. در کنار هم قرار گرفتن این دو الگو در شاهنامه نمونه‌ای‌ست از روش آموزش غیر مستقیم و موثر الگوهای رفتاری در ادبیات فارسی.

بخش آخر سخنی چند دربارهٔ شاهنامه، با عنوان «از سام تا زال و رستم» دربارهٔ منشأ روایات زال و رستم است.

بهار روایت رستم را از اصلی سیستانی و شخصیت او را برگرفته از شخصیت ایندرا (Indra) خدای هندوایرانی می‌داند که در اوایل میلاد مسیح، دیگر عظمت ریگ‌ودایی خود را از دست داده است و در همان اوان، یعنی پس از تدوین یشت‌های اوستایی که حداکثر تا اواسط دوران هخامنشیان به انجام رسیده بود، با روایات پیشدادی و کیانی در شرق ایران تلفیق شده است. بهار می‌نویسد که در اوایل میلاد مسیح دیگر شرق فلات ایران مرکز زردشتی نیست و بلخ مرکز بودایی‌ست و کوشانیان بر بخشی بزرگ از شرق ایران حکومت می‌کنند و سکاینها در سیستان و زابل استقرار دارند. او احتمال می‌دهد که تا این زمان روحانیت زردشتی باید به غرب و فارس انتقال یافته باشد. در همین زمان است که می‌توان گفت در بخش شرقی ایران روایات سیستانی با روایات سنتی و رایج، آمیخته و تلفیق شده است. طبیعی‌ست که روحانیان زردشتی محافظه‌کار پارس نمی‌توانستند هیچ روایت جدیدی را به کتاب مقدس دینی خود بیفزایند. از این روست که در اوستا اشاره‌ای به زال و رستم نیست.

بهار، برای نشان دادن اصل و منشأ و چگونگی راه یافتن روایات زال و رستم به حماسه‌های ایرانی ابتدا به تشریح فرهنگ باستانی ماوراءالنهر و شرق ایران می‌پردازد و با گواهی گرفتن از کشفیات باستانشناسی نتیجه می‌گیرد که سرزمین شرقی فلات ایران و ماوراءالنهر یکی از مراکز همزیستی فرهنگهای کهن ایرانی - یونانی، هندی - سکایی و رومی بوده است و عظمت فرهنگی سرزمینهای شرقی ایرانی در

نخستین قرون اسلامی را هم می‌توان نتیجه چنین سابقه فرهنگی - اجتماعی درخشانی دانست. بهار با این که شخصیت رستم را همان شخصیت ایندیره می‌داند، اما پس از آوردن شواهد مربوط به شرق ایران می‌گوید می‌توان حدس زد که رستم ملهم از شخصیت ایندیره کهن سکایی‌ست، زیرا ایندیره در اوایل قرن نخست میلادی دیگر در هند خدایی بزرگ نبود و در ایران هم قرن‌ها پیش فراموش شده و لقبش بهرام، صورت خدای ایرانی یافته بود. همچنین روایات زال و رستم را که ارتباطی با ایندیره ندارد، می‌توان برگرفته از فرهنگ بودایی - هندی - کوشانی رایج در سرزمین کوشانیان، به‌ویژه در جنوب هندوکش و در قسمت‌هایی از خراسان دانست.

نکته دیگری که بهار در این اثر مطرح می‌کند آن است که در کتاب اوستا و ادبیات پهلوی نشانه‌ای از سوگنامه‌هایی زیبا و استوار، چون داستانهای رستم و سهراب، رستم و اسفندیار، سیاوش و افراسیاب، سودابه و سیاوش و بیژن و منیژه شاهنامه نیست. این داستانهای تراژدی را می‌توان با بهترین نوع خود در فرهنگ غرب و یونانی مقایسه کرد. اگر به تأثیر فرهنگ یونانی پس از حمله اسکندر در شرق ایران و تداوم آن تا پایان دوران کوشانیان (هفتصد سال پس از اسکندر) توجه کنیم، می‌توایم بر این نظر باشیم که تراژدی‌های یونانی و ساخت آن در آن زمان در ایران شناخته شده بوده است.

در آخرین بخش این رساله، بهار با استناد به مقاله م. بویس تحت عنوان «گوسان پارتی و سنت خنیاگری ایرانی»،^{۱۱} راویان اصلی داستانهای شاهنامه را گوسانها، این هنرمندان شاعر و نوازنده و خواننده خراسانی می‌داند که مستقل از موبدان دین زردشتی، بهترین حافظ، مصنف و تالیق‌کننده حماسه‌های کهن در شرق ایران بوده‌اند.

همین سنت غنی گوسانها در شرق نجد ایران و خراسان بزرگ است که به فردوسی می‌رسد و او با نبوغ هنری و قدرت شگفت‌آور سخنوری خویش قادر می‌گردد تا این هنر شفاهی را که اغلب در عصر او به کتابت درآمده بود، به شعر عروضی عصر تازه درآورد. مقایسه‌ای میان فردوسی با دقیقی و اسدی طوسی و دیگران نشان می‌دهد که تنها در دست داشتن فرهنگی غنی کافی نیست، هنرمندی درخشان باید تا اثری درخشان پدید آید.^{۱۲}

کتاب زیبای تخت‌جمشید^{۱۳} یکی از دو آخرین کتابهای بهار است که در زمان حیاتش منتشر شده است. این کتاب مصور، کار مشترک او با نصرالله کسرائیان است. متن کتاب از مهرداد و عکسهای هنرمندانه آن کار کسرائیان است. متن کتاب

تخت جمشید نوشتاری‌ست تحقیقی که نظرات بهار را دربارهٔ فرهنگ و تمدن تلفیقی ایران منعکس می‌کند. در پیشگفتار این اثر مهرداد چنین می‌نویسد:

برای شناخت تاریخ تمدن ایران باستان و تحلیل آن باید دقیقاً با تمدن عصر پیش‌آریایی نجد ایران، درهٔ سند، بین‌النهرین و سرزمینهای آسیای غربی، از جمله آسیای صغیر، سوریه، فلسطین و حتی مصر در شمال شرقی آفریقا و یونان در جنوب شرقی اروپا، آشنا بود. چون می‌توان گفت که از هزارهٔ چهارم پیش از میلاد مسیح در این نواحی ارتباط فرهنگی ویژه‌ای آغاز شد که در هزاره‌های بعدی حتی تا عصر اسلامی هرگز سستی نگرفت و فرهنگ اقوام تازه‌واردی چون آریاییان به درهٔ سند و نجد ایران را به مرور در گوناگونیهای ساختارهای بومی خویش، از جمله یکتاپرستی عظیم هزارهٔ اول پ.م. در غرب آسیا، حل کرد.^{۱۵}

و ادامه می‌دهد:

متأسفانه، ما ایرانیان قرن حاضر بیخبر از چنین گذشته‌ایم و به سبب شیفتگی غلط نسبت به نژاد و فرهنگ هندواروپایی، به فرهنگ و نژاد خویش مغرورانه و غلط نگرسته و پیوسته به عنوان واحدی بیگانه با پیرامون خویش، و بیگانه با تمدن غرب نگاه کرده‌ایم.^{۱۶}

عنوان مقالهٔ بهار در این کتاب «تخت جمشید، باغی مقدس با درختان سنگی» می‌باشد. او ابتدا تاریخچه‌ای از گذشتهٔ نجد ایران از عیلامیان تا مادها و پارسها را می‌آورد (بخشهای ۱-۶)؛ سپس تاریخ هخامنشیان را بررسی می‌کند (بخشهای ۷-۱۰)؛ آن‌گاه به دین هخامنشیان و آیینهای آنان می‌پردازد (بخشهای ۱۱-۱۲). سه بخش آخر (۱۳-۱۵) با عنوان «نوروز بومی و تلفیق آن با آیینهای ایرانی»، «تخت جمشید»، و «برگزاری مراسم نوروزی در تخت جمشید»، حاوی نظرات ویژه بهار در مورد جشن نوروزی‌ست و آن که تخت جمشید بنای مقدسی بوده است که برای برگزاری جشن نوروز، به وسیلهٔ هخامنشیان ساخته شده است.

بهار بر این باور است که مهاجرت قومهای هندوایرانی به ایران، نه تنها موجب از میان رفتن قوم عیلامی نشد، بلکه به آنان ارج و اهمیت بیشتری داد. عیلامیان توانستند بر فرهنگ قوم تازه‌وارد ایرانی تأثیرات عمده‌ای بگذارند. این که هخامنشیان سنگنبشته‌های خود را علاوه بر پارسی باستان و بابلی به عیلامی نیز می‌نگاشتند، خود نشانه‌ای از قدرت فرهنگ عیلام و بابل در آن زمان است که با این که دیگر حکومتی نداشتند همچنان

عظمت فرهنگیشان را حفظ کردند.

در بخش دوم که درباره فرهنگ و دین عیلامی‌ست، نویسنده ابتدا ویژگیهای دین عیلامی را ذکر می‌کند و می‌نویسد که دین عیلامی متأثر از بین‌النهرین بود و ویژگیهای خود را نیز داشت، از آن جمله احترام زیاد به زنان و پرستش مار بود که هر دو به دوران مادرسالاری برمی‌گشت و بعدها با همان ویژگیها به پدرسالاری انتقال یافته بود.

پس از رشد شهر شوش و پایتخت شدن آن در هزاره دوم پیش از میلاد، در عیلام اینشوشینک (In-shushin-ak) به معنای خداوند شهر شوش به یکی از سه خدای بزرگ عیلام تبدیل یافت، در حالی که پیش از آن مقام ششم را در میان خدایان آن قوم داشت. دو خدای دیگر هومبان (Humban) و کری‌ریشه (Kriřsha) بودند و این سه، تثلیثی را می‌ساختند که شبیه تثلیث اهوره‌مزدا، ناهید و مهر در اوستایی و پارسی باستان (در کتیبه‌های هخامنشی)‌ست. هومبان در رأس جهان خدایان عیلامی قرار داشت همچنان که اهوره‌مزدا، مهمترین خدای ایرانیان بود. اینشوشینک همچون مهر که رقیب اهوره‌مزدا بود، با هومبان رقابت داشت، اما مانند مهر هرگز نتوانست در رأس خدایان عیلامی قرار گیرد. با مقایسه نقش خدای مهر در ایران و اینشوشینک در عیلام، نزدیکی شخصیت این دو خدا را با هم، می‌توان دریافت و می‌توان گفت که شخصیت مهر ایرانی نزدیکتر به اینشوشینک عیلامی‌ست تا با مهر (Mitra) هندوایرانی آن گونه که وصف او در ریگ‌ودای هندیان آمده است. بهار این مسأله را نتیجه تحول بزرگی می‌داند که دین و اندیشه ایرانی زیر تأثیر عقاید عیلامی و بابلی در هزاره اول پیش از میلاد پیدا کرده و موجب شده بود که نه تنها ساخت کلی دین ایرانی، بلکه شخصیت تعدادی از خدایان ایرانی چون مهر به کلی متغیر شود و حتی خدایانی غیر ایرانی چون تیشتر به خدایان ایرانی افزوده گردد.

بهار مفهوم فرّه (نیروی) که در عقاید و دین ایرانی حامی شاه و دوردارنده دشمنان وی بود) را با نیرویی مشابه در عیلام و آشور (کیدن Kidden در عیلام، و مَلَمُو Melammu در بابل) یکی می‌داند و احتمال می‌دهد که فرّه و اعتقاد به آن در ایران شاید محصول تبادل فرهنگی با عیلام و بین‌النهرین باشد.

بهار، در بخش پنجم، دین مادی را تلفیقی می‌داند از عناصر ایرانی و بین‌النهرینی عنصر ایرانی دین مادها را پرستش اهوره‌مزدا ذکر می‌کند و می‌افزاید که پرستش اهوره‌مزدا، الزاماً دلیل زردشتی بودن مادها نمی‌تواند باشد. به عنوان یکی از سنتهای غیر هندوایرانی مادها، نویسنده این رسم را که بعدها به وسیله مغان در دین زردشتی راه یافت،

ذکر می‌کند که اجساد مردگان را بر سر کوههای صخره‌ای می‌گذاشتند تا پرنندگان گوشت آن را از استخوان جدا سازند. این رسم ظاهراً یک آیین کسپی (Kaspi) بوده است. کسپی‌ها یا کَشی‌ها (Kashshi) مردمی بودند که در هزارهٔ دوم پیش از میلاد در غرب ایران می‌زیستند.

در بخش یازدهم، بهار دین هخامنشیان را بررسی می‌کند. او بر این باور است که شاهان هخامنشی تا اردشیر دوم زردشتی نبودند. آنان اهوره‌مزدا را به عنوان خدایی متعال ستایش می‌کردند. اما از آن‌جا که بر کتیبه‌هایشان از خدایان یا بغان دیگر هم یاد می‌شود، هنوز به یکتاپرستی زردشت نرسیده بودند. بهار عقیده دارد که ستایش اهوره‌مزدا به اواخر هزارهٔ دوم و اوائل هزارهٔ اول پیش از میلاد برمی‌گردد. اقوام ایرانی پیش از جدا بیشتان، اهوره‌مزدا را به عنوان مظهر خرد، داد و آفرینش می‌پرستیدند. پس از او عده‌ای از خدایان کهن هندوایرانی معروف به اهوره (Ahura) ها هم به صورت خدایان درجه دوم درآمده بودند. گروه دیگر خدایان هندوایرانی یعنی دیو (Daēva) ها به‌مظاهر شرّ مبدل شده بودند. اهوره‌مزدا، سپس در یک مرحلهٔ پیشرفته‌تر در فرهنگ گاهانی و اوستایی شرق ایران، به خدایی یکتا مبدل شد و اهریمن در رأس دیوان قرار گرفت. اما در فارس و نقاط دیگر، دین ایرانی بر پایهٔ عقاید کهن همچنان ادامه یافت. بهار عقاید زردشت در گاهان و نیز تحولات بعدی دین زردشتی را نسبت به دین پادشاهان نخستین هخامنشی پیشرفته‌تر و با تحولات عصر هماهنگ‌تر می‌داند و آن را دلیل عمومیت یافتن نهائی دین زردشتی در ایران می‌داند.

در بخش آیینها، چگونگی سلطنت در ایران و بین‌النهرین تحلیل شده است. به عقیدهٔ بهار سلطنت در ایران یگانه بوده است و شباهت به نظام دوگانهٔ حکومت - روحانیت اساطیر هندواروپایی و هندوایرانی آن‌گونه که به‌وسیلهٔ دومزیل (Georges Dumézil) محقق مشهور فرانسوی اساطیر اقوام هندواروپایی، نموده شده است، ندارد. در ایران عصر مادی و هخامنشی، سلطنت بر اساس یگانگی بوده است که نمونه‌ها و سابقهٔ تاریخی گسترده‌ای در آسیای غربی دارد.

در آسیای غربی، از مدتها قبل از هخامنشیان، به‌علت رشد نظام آبیاری متمرکز و دولتی، سلطنت صورت خودکامگی شرقی داشت.^{۱۷}

به عقیدهٔ بهار، با به‌سر آمدن عصر بسیار خدایی و فرارسیدن زمان یکتاپرستی (هزارهٔ اول پیش از میلاد)، ایرانیان نه‌تنها به یکتاپرستی روی آوردند، بلکه قدرت مطلق و مقدس شاهنشاهی را از آشوریان به وام گرفتند.

در بخش سیزدهم تخت جمشید، نخست عید آغاز سال در بین‌النهرین و عیلام مورد مذاقه قرار می‌گیرد. عید آغاز سال بین‌النهرین، عید بازگشت دموزی (Dumuzi)، خدای شهیدشونده بود. او هر ساله می‌مرد و بازمی‌گشت. با مرگ او جهان گیاهی هم می‌مرد و با زنده‌شدنش، جهان گیاهی زنده می‌شد. زنده شدن خدای شهیدشونده به دنبال عزاداریهایی بود که انجام می‌یافت و اشکهایی بود که ریخته می‌شد. این اشکها، نماد باران و آب و جادوی ریزش باران بود. پس از تولد هر ساله دموزی، او با همسر زیبایش (الهه آب و عشق و جنگ) زندگی را برای یک سال دیگر از سر می‌گرفت. هر ساله روز بازگشت دموزی، شاه با کاهنه معبد بزرگ ازدواج می‌کرد. این ازدواج مقدس بود و نمادی زمینی برای بازگشت دموزی و پیوند با همسرش.

با پیدایش یکتاپرستی در بین‌النهرین و پیشرفت آن (هزاره اول پیش از میلاد) خدایان و اسطوره‌ها در هم ادغام شدند. خدایان آشور و اسطوره‌های مربوط به آنها در وجود «آشور» خدای بزرگ آشوریان، حل شدند و خدایان بابلی و اساطیرشان در «مردوک». دیگر مرگ و تولد خدای بزرگ بی‌معنا بود. به جای آن هر ساله به هنگام نوروز، شاه بابل، مظهر زمینی مردوک، به دیدار بت اعظم می‌رفت، و پس از سپردن سلطنت خود به دست کاهن بزرگ معبد، به دفاع از پادشاهی یک ساله می‌پرداخت و سپس با خوردن سیلی از کاهن، دوباره به سلطنت می‌رسید و مراسم ازدواج با کاهنه معبد انجام می‌یافت و بدین ترتیب سال پر برکت دیگری آغاز می‌شد. دیگر دینهای آسیای غربی هم اعتقاد به مرگ خدای نباتی شهیدشونده را داشتند. در شهادت این خدا عزاداریهای عمومی برقرار می‌گشت همراه با سینه‌زنی، زنجیرزنی و زاری. ظاهراً در ایران، عزاداریهای سیاوشی پیش از نوروز که از زمان باستان رایج بوده، به همین باورها و مراسم مربوط می‌شده است با این که سیاوش در اساطیر ایرانی، خدا نیست. اما عزاداریهای مربوط به او می‌رساند که شخصیت او همان شخصیت خدای شهیدشونده است که پس از رواج یگانه پرستی، از خدایی به صورت اسطوره‌ای درآمده است. بدین ترتیب عید نوروز اول فصل بهار تلفیقیست از یک سنت بومی با سنت ایرانی بزرگداشت، فره‌وشی‌ها (به تعریف بهار: ارواح ازلی نیاگان)^{۱۸} در این زمان یاد کردن از فره‌وشی گذشتگان سنتی ایرانی و زردشتیست که تا به امروز هم به صورت عادت در نقاط مختلف ایران اسلامی رایج است.

در بخش چهاردهم کتاب، بنای تخت‌جمشید و تاریخ و چگونگی ساختن آن تشریح و این نظر ارائه شده که مجموعه بنای تخت‌جمشید بیشتر در مراسم برگزاری آیین نوروز

مورد استفاده بوده است و در آن هنگام که شاه برای اجرای مراسم نوروزی در آن به سر می‌برده، مرکز حکومت موقت هم بوده است.

بهار، با توجه به اهمیت باغهای مقدس پر درخت چون معبد، در ادیان ابتدایی و نیز در دینهای بسیارخدایی آسیای غربی تا هزاره اول پیش از میلاد، می‌نویسد که با رشد یکتاپرستی، انسان با مفهوم بهشت و وجود آسمانی آن آشنا شد و این موجب گشت که اغلب باغهای مقدس که خانه خدایان به‌شمار می‌آمدند، تقدس خود را از دست بدهند. در ایران، این باغها به شکارگاه و محل تفریح شاهان هخامنشی تا ساسانی درآمدند. اما اندیشه باغ و درخت همچنان باقی ماند و ستون سنگی، نمادی برای درخت شد. معابد، دیگر باغهای مقدس پر درخت نبودند، بناهایی بودند پر از ستونهای بلند سنگی که همان فضای مقدس باغ را در ذهن انسان یکتاپرست به‌وجود می‌آورد. تخت‌جمشید یکی از عظیمترین نمونه این باغها با ستونهای سنگی بسیار است.

- ۶ -

دو کتاب دیگر بهار در زمینه اساطیر که به فاصله‌ای یازده ساله از هم انتشار یافتند، اساطیر ایران^{۲۰} و پاره نخست پژوهشی در اساطیر ایران^{۲۱} می‌باشند. هر دو کتاب بر مبنای متنهای پهلوی‌ست که از اواخر عهد ساسانیان و دو سه قرن نخستین اسلامی بازمانده‌اند. بهار در پیشگفتار اساطیر ایران می‌نویسد که شناخت اساطیر ایرانی

می‌تواند بسیاری از ساختهای بنیادی و نهادهای روبنایی ادوار کهن تمدن ما را روشن سازد و ارتباطات فرهنگی را با اقوام دیگر مشخص کند و گنگیهای باستانشناسی را در روشن ساختن همه جانبه تمدن ما برطرف سازد.^{۲۱}

این کتاب از نوشتاری آغازین پنجاه صفحه‌ای تحت عنوان «درباره اساطیر ایران» و سه فرگرد: آفرینش، مردم و فرجام تشکیل شده است. مقاله آغازین یا مقدمه بهار را در این کتاب را می‌توان بر چهار بخش تقسیم کرد. بخش نخست درباره هندوایرانیان و هندواروپاییان و چگونگی مهاجریشان بحث می‌کند. در بخش دوم از اساطیر کهن ایرانی در مقایسه با اساطیر آریایی هند و نیز خدایان ایرانیان و هندیان و آیین زردشت بر اساس سرودهایش و چگونگی راه یافتن اندیشه‌ها و اعتقادهای کهن ایرانیان به آیین زردشت پس از خود او سخن رانده می‌شود. سپس عوامل بنیادی اساطیر زردشتی تشریح شده و سرانجام چگونگی تحول اساطیر مورد بحث قرار گرفته است.

در هر یک از بخشهای چهارگانه، بهار، بسیار دقیق و عالمانه، اما ساده و به‌اختصار

مطالب را بررسی کرده است:

خاستگاه اقوام هندواروپایی، بنا بر شواهد باستانشناختی از بخشهای علیای رودخانه ینی‌سئی (Yenisei) در سیبری تا کرانه‌های شمالی دریای سیاه بوده است. این اقوام در حدود دو هزار سال پیش از میلاد به مهاجرت پرداختند و در اروپا و آسیای سکونت گزیدند. گروهی از هندواروپاییان به نام هندوایرانیان در اواخر هزارهٔ دوم به آسیای میانه جنوبی رسیدند. گروهی از آنان در آن‌جا چندی بیش نپاییدند و به هندوستان رفتند اما ارتباط فرهنگی خود را با ایرانیان حفظ کردند.

نخستین فرگرد و نداد توسعهٔ آریاییان را در آسیای میانه، نجد ایران و جلگه‌های سند میانه روشن می‌سازد. این توسعه از سوئی به غرب به سوی ری و از سوئی دیگر به سرزمین هفت هندوگان که همان پنجاب باشد متوجه بوده است.^{۲۲}

اقوام ایرانی تازه‌وارد به آسیای میانه که بیشتر زندگی شبنی داشتند، در اثر آمیزش با اقوام بزرگ بومی، بسیاری از عناصر فرهنگ پیشرفتهٔ بومیان را پذیرفتند. رودهای پرآب آمودریا و سیردریا هم برای آنان موهبتی بود که پرورش اقتصادی متمرکز زراعی را فراهم می‌کرد. کشف آهن و به کار بستن آن نیز کمکی مؤثر بود تا آنان بتوانند هم رشد اقتصادی و هم شرایط مناسب نمو فرهنگی بزرگی را برای خود فراهم کنند. اما در آسیای غربی و فلات ایران، علاوه بر قدرت منکوب‌کنندهٔ آسوریان و عیلامیان که رشد فرهنگ ایرانی را مانع بود، این امکانات گسترده هم در دست نبود، اما به هر طریق دو قوم ایرانی مادی و پارسی توانستند در آن سرزمین دو شاهنشاهی مادی و پارسی را برپا کنند.

فتح آسیای میانه به وسیلهٔ هخامنشیان، موجب شد تا فرهنگ ایرانی آسیای میانه، فلات ایران را دربرگیرد و بدین ترتیب است که آیین زردشتی، تقویمهای ایرانی آسیای میانه و آثار فرهنگی دیگر به غرب ایران منتقل می‌شود.

وجود این تمدن بزرگ ایرانی در آسیای میانه و پیوند فرهنگی اقوام ایرانی نجد ایران با آسیای میانه است که سبب حل نشدن پارسیان و مادیان در تمدن بین‌النهرین می‌شود و این برتری اقتصادی و فرهنگی آسیای میانه ایرانی در طی همهٔ تاریخ گذشته ما دیده می‌شود. تأثیر فرهنگ ماوراءالنهر و خراسان بزرگ در دورهٔ اشکانیان بر فرهنگ ایران امری محتوم است. در این دوره است که حماسه‌سرایی و سرودن داستانهای سوگ آور غنایی در

خراسان بزرگ رشد می‌کند و شاهنامه‌ها شکل می‌گیرند و داستان‌هایی چون ویس و رامین پدید می‌آیند.^{۲۳}

در بخش دوم، اساطیر و آیین‌های ایرانی در ارتباط با اساطیر آریاییان هند باستان مورد بحث‌اند و دربارهٔ نقاط اشتراک آنان سخن رفته است. چنان‌که پیش از این ذکر شد ایرانیان و هندیان آریایی به دو دسته خدایان اعتقاد داشتند: اهوره (در سنسکریت اسوره)‌ها و دیوها. بعدها اسوره‌ها در هندوستان و دیوها در ایران از مقام و منزلت خدایی فروافتادند و به نیروهای پلیدی بدل شدند.

دین زردشتی را در دو مرحله و با دو عنوان باید شناخت: آیین زردشت و آیین زردشتی. با آیین زردشت به‌وسیلهٔ پیام زردشت که در سرودهای او (گاهان) منعکس است، می‌توان آشنا شد و فهرست‌وار از قول بهار آن را چنین بیان کرد: آفرینندهٔ دو جهان مادی و مینوی اهوره‌مزدا خدای بزرگ است. جلوه‌های اهوره‌مزدا، سپندمینو (Spanta Mainyu)، بهمن، اردبیهشت، خرداد و امرداد هستند. دو نیرو در گیتی وجود دارد: راستی (= اشنه) و دروغ (= دروج). راستی آفریدهٔ اهوره‌مزدا است. نیروی مخالف اهوره‌مزدا اهریمن (انگرمینو Angra Mainyu) رواج دهندهٔ دروغ است. آفریدگان اهوره‌مزدا آزادند که میان راستی و دروغ یکی را برگزینند. آدمیانی که راستی را برگزینند از پاداش بی‌مرگی جاودانه برخوردار خواهند بود، و آنان که در پی دروغ باشند، پادافراشان بدترین زندگی جاودانه است. نهاد راستی آتش است و آتشگاه جایگاه ستایش اهوره‌مزدا. زردشت با گذشتن از آتش و نهادن فلز گداخته بر سینه، درستی و راستی پیغام خود را به اثبات می‌رساند. آدمیان هم در پایان جهان مادی، به‌هنگام رستخیز با گذشتن از آتش و فلز گداخته داوری می‌شوند و داد می‌بینند.

اما آیین زردشت پس از او، بسیاری از اعتقادات و رسوم و اساطیر کهن ایرانی و غیر ایرانی (= بومی) را دربرگرفت که زردشت خود با آن مخالف بود.

برای شناخت اساطیر زردشتی، نخست نیاز داریم تا با عوامل بنیادی آن آشنا شویم. این عوامل بنیادی عبارتند از روان‌نیاگان - طبیعت - ساختمان اجتماعی - معنویات و عوامل روانی - نمونه‌های کهن (archetypes).

نیرویی که بر کردار و رفتار انسان فرمانرواست، روان‌نیاگان است و انسان از آغاز بدان اعتقاد داشته. از متن‌های اوستایی و پهلوی درک می‌شود که ایرانیان باستان به چند نیروی روانی معتقد بوده‌اند: ۱ - اخو (= axv پهلوی، -ahv اوستایی) نیرویی‌ست که تن را نگهداری و زیستن مادی را تنظیم می‌کند و با تن به هستی می‌آید و با آن از

میان می‌رود؛ ۲ - دین (=dēn پهلوی، -daēnā اوستایی) وجدان انسانی‌ست که اهوره‌مزدا آن را در تن آدمی نهاده است تا او را از خوبی و بدی کردارش آگاه سازد؛ ۳ - بوی (=bōy پهلوی، -baōδa اوستایی) نیروی فهم و درک و هوش و حافظه و قوه تمیز؛ ۴ - روان (=ruvān پهلوی، -urvan، -urvan، -urun اوستایی) که مسؤول کردار آدمی‌ست و گزینش خوب و بد و پس از مرگ هم همین نیروست که بنا بر رفتار آدمی، پاداش بهشت و یا پادافراه دوزخ می‌یابد؛ ۵ - فروهر (=fravahr پهلوی، -fravašay اوستایی) که شاید معنای آن «دلوار برجسته یا گُرد» باشد. و از آن پرهیزگاران و دلاوران است. فروهران پیش از آفرینش جهان مادی و انسان، در جهان مینوی آفریده شده‌اند و یکی از وظایفشان یاری رساندن به اهوره‌مزدا برای نگهداری جهان مادی و پیروزی یافتن بر اهریمن است.

دومین عامل بنیادی طبیعت است: پدیده‌های طبیعت هم در اساطیر زردشتی مینو دارند. زیرا انسان هزاران سال پیش باور داشت که هر چیز متحرک در اثر نیرویی نهان که جان و روان اوست، زیست می‌کند، و این جان و روان در چیزهای متحرک هم مانند روان خود انسان جاودانه است. در اساطیر زردشتی، مینوی عناصر طبیعی، نیرویی جدا از طبیعت آنهاست. آنها توانایی انجام کارهایی را دارند که مستقیماً با نقششان در طبیعت مربوط نیست. صورت تکامل یافته این نیروها، خدایانی هستند که مانند روان نیایگان بر جهان و آدمیان مؤثرند. خدایان طبیعی قهر هم دارند که می‌تواند تیره‌روزی به بار آورد. ایزدان زردشتی گرچه دیگر مظهر پدیده‌های طبیعت نیستند، اما مشخصات و صفاتشان باطن طبیعی آنها را به ما می‌نمایاند. آنها به صورت جانوران و آدمیان درمی‌آیند. و بدین ترتیب است که اهوره‌مزدا یکی از خدایان آسمان است؛ مهر و ماه خدایان روشنی‌اند و آذر خدای آتش، وایو (Vāyu) خدای فضا و آناهیتا الهه آب و اسپندارمد (=اسفند) الهه زمین. در برابر این ایزدان و عناصر اهورایی، اهریمن و دیوان و پریان و جادوگران با درندگان، مارها و اردهایان و حشرات در ارتباطند و در صف مقابله با عناصر اهورایی قرار دارند.

سوم از عوامل بنیادی اساطیر، ساختمان اجتماعی‌ست. با مطالعه اساطیر ملل گوناگون می‌توان به انعکاس ساختار و تحولات اجتماعی آنها پی برد. ترکیب جهان خدایان و نوع ارتباط آن با یکدیگر از یک سو و با آدمیان از دیگر سو، می‌تواند شناسنده ساختهای اجتماعی هر ملتی در ازمنه گوناگون باشد. با مطالعه اساطیر ایرانی نه تنها می‌توان بقایای نهادی قبیله‌ای و توت‌پرستی (Totemism) را در جامعه ایران

باستان دریافت؛ بلکه می‌توان جامعه‌ای تکامل یافته را نیز شناخت. وجود طبقات سه‌گانه اجتماعی در جوامع هندوایرانی و هندواروپایی معرف این نکته است؛ وجود سه طبقه اجتماعی ارتشتاران، موبدان و برزیگران و پیشه‌وران نشان دهنده آن است که هندواروپاییان پیش از جدا شدن و مهاجرتشان به مرحله پیشرفته‌تری از سازمان قبیله‌ای رسیده بودند.

عامل چهارم بنیاد اساطیر یعنی معنویات و عوامل روانی دالّ بر عقلی و متفکر شدن نسبی بشر است و کم و بیش بریدن از واکنشهای غریزی. انسان بر اثر رشد مغزی و دور شدن از طبیعت و آگاهی به وحدت شخص خود، نیاز روانی پیدا می‌کند و این نیاز ارتباط ظاهراً عقلانی او را با طبیعت و قوم موجب می‌شود. ستایش کردن پدیده‌های طبیعی و برقرار ساختن نوعی ارتباط جادویی با این پدیده‌ها، جلب مهر و لطف آنها و دور کردن قهر و خشمشان با برپا داشتن آیینها، نشانه‌گر نخستین مراحل ارتباط عقلانی با طبیعت است. این که آدمی خود و جامعه‌اش را با امری طبیعی یا با گیاهی و جانوری مرتبط بداند، نیز نیاز روانی او را می‌نمایاند. نمونه‌های این نکته در اساطیر ایرانی زیادند. از جمله پروراندن زال به وسیله سیمرغ و روایت زردشتی پدید آمدن انسان از ساقه ریواس و ...

انسان با این که از طبیعت دور شده است، اما نیازمند آن است و باید با آن اتحاد و یگانگی برقرار کند. یکی از راههای رسیدن به این اتحاد و یگانگی تخدیر است. سنت نوشیدن عصاره گیاه هوم (Höm پهلوی، Haoma اوستایی) در آیین زردشتی نشانه‌ای از همین نیاز روانی است. در اثر تکامل جوامع، اندک اندک پدیده‌های طبیعی به خدایان مبدل می‌شوند و سرانجام به خدای یگانه؛ و بشر در پناه اندیشه دینی و اعتقادش به ماوراءالطبیعه، در جستجوی امنیت خویش و بهشت گمشده‌اش که در حقیقت، همان زندگی اولیه اوست برمی‌آید.

نمونه‌های کهن، آخرین عامل بنیادی در اساطیر است. انسان ابتدائی معتقد است که همه کردارهای انسانی دارای الگوهای آسمانی است. به عبارت دیگر در نظر او واقعیت داشتن هر چیز یا هر عملی منوط بر آن است که تقلیدی یا تکراری باشد از یک نمونه کهن. آیینهای نیایش در واقع، تکرار آن چیزهایی است که در آغاز به وسیله خدایان انجام می‌یافت و نمونه‌ای کهن بوده است. کردار و رفتار پیامبران، شاهان و پهلوانان همه نیز نمونه‌هایی کهن داشتند.

اما، تحول اساطیر بر چهار پایه زیر استوار است:

دگرگونی: با تحول و دگرگونیهای جوامع، اندیشه‌ها و اعتقادات و فرهنگ مردم آن جوامع نیز تغییر می‌کند و تحول می‌یابد، اما اساطیر و افسانه‌های عامیانه باقی می‌مانند. راز بقای اساطیر قدرت تطبیق آنهاست با شرایط اجتماعی تازه. با مقایسه اساطیر شاهنامه با بربرهای اوستایی آن، دگرگونیهای فراوان دیده می‌شود که محصول تحولات اجتماعی و فرهنگی بیش از هزار و پانصد سال است.

شکستگی: ممکن است یک افسانه کهن یا یک اسطوره فراموش شود، ولی اجزاء آن را در اسطوره یا افسانه دیگری یافت. نمونه آن داستان زایش ایندره در اسطوره‌های ودایی است. خدای ایندره در ایران نقشی نداشته است اما داستان زایش او باقی مانده و در داستان زایش رستم پدیدار شده است.

ادغام: امکان دارد که شخصیت، داستانهای مربوط یا وظایف مربوط به یک پهلوان یا یک خدا در روایت پهلوان یا خدایی دیگر ادغام شود. همچنان که شخصیت رستم که نشانه‌ای از آن در کتاب اوستا نیست، با شخصیت گرشاسپ اوستایی و خصوصیاتش قابل تطبیق و برابری است.

ورود عناصر بیگانه: اساطیر ایرانی معرف عناصر اساطیری گوناگونی است که در آسیای میانه و فلات ایران به هم آمیخته‌اند. از آن جمله است داستان سیاوش (که پیش از این درباره اش سخن رفت)، و آن نمونه‌ای است از اساطیر بومی. و نتیجه آن که:

به همان گونه که ایرانیان از زندگی قبیله‌ای راه خود را آغاز نهادند و به برپا ساختن جامعه‌ای توانا قادر شدند، اساطیر ما نیز نشان‌دهنده زندگی قبیله‌ای، پدید آمدن طبقات و پیدایی جامعه‌ای رشد یافته است؛ و به همان گونه که مردم ما در طی این دوران چند هزار ساله، با اقوام و ملل گونه‌گونه درآمیخته‌اند و بر ایشان اثر گذاشته و از ایشان اثر پذیرفته‌اند، اساطیر و آیینهای قومی ما نیز با اساطیر و آیینهای گونه‌گونه درآمیخته، از آنها اثر پذیرفته و بر آنها اثر نهاده است.^{۲۴}

بهار در این جا هم یادآور این مسأله است که:

در واقع این گمانی به‌خطاست اگر فکر شود که قوم ما هیچ اثر قومی و فرهنگی بیگانه را بر خود نپذیرفته است و این نشانی از عشق به میهن خود نیست که چشمان خویش را بر حقایق تاریخی ببندیم و در رؤیای خویش، فرهنگ و تمدن خود را پاک و نیامیخته از عوامل گوناگون جهانی بشماریم.

واقعیت این است که ما چه بسیار بر فرهنگ جهان موثر افتاده‌ایم و چه بسیار فرهنگ و تمدنهای ملل و اقوام گوناگون بر فرهنگ و تمدن ما موثر افتاده است. تنها یک مطالعه واقع بینانه در مورد تاریخ و فرهنگ ایران است که راهنمای مسیر اجتماعی و فرهنگی ما در آینده می‌تواند باشد.^{۲۵}

مقاله «درباره اساطیر ایران»، در حقیقت تنها مقدمه‌ای بر کتاب اساطیر ایران نیست، بلکه رساله‌ای است جدا که در آن روش علمی مطالعه و تحقیق درباره اساطیر برای نخستین بار در ایران به زبان فارسی موشکافانه و بنا بر اصول تطبیقی و علمی مطرح شده است. آنچه به صورت کوتاه و فهرست‌وار در سطور پیشین آورده شد، به هیچ عنوان حق مطلب این کار پر ارزش را ادا نمی‌کند. بهار برای تمام عناوین و مطالب مذکور در بالا نمونه‌های چندی را ارائه می‌دهد و این نمونه‌ها تنها به اساطیر هندوایرانی و بومی و بین‌النهرینی محدود نمی‌شود، بلکه برخی اساطیر مردم فریجیه، فنیقیه و یونان را هم دربرمی‌گیرد. «درباره اساطیر ایران» در واقع «مانیفست» مهرداد است برای آغاز پژوهش علمی در اساطیر ایران. کارهای دیگر بهار در زمینه اساطیر بر اساس روش علمی‌ست که در این رساله ارائه داده شده است. جای آن دارد که «درباره اساطیر ایران» در آینده جداگانه به طبع رسد و در دسترس همه پژوهشگران فرهنگ و تاریخ ایران قرار گیرد.

کتاب دیگر بهار پژوهشی در اساطیر ایران، که متأسفانه تنها پاره نخست آن مشتمل بر متن‌ها و یادداشت‌ها، در زمان حیاتش منتشر شد، در اصل همان کتاب اساطیر ایران است که به قول خود او «به صورتی گسترش یافته و بالنسبه پالوده‌تر»^{۲۶} انتشار یافته. این کتاب، مقاله «درباره اساطیر ایران» را دربر ندارد. علتش را باید در آن دانست که مهرداد متأسفانه به علت بیماریش، همان‌طور که خود او در گفتگویی با مجله کلک اظهار کرده است،^{۲۷} فرصت نیافت همه پژوهشش را در زمینه اساطیر، به قسمی که مطلوبش می‌توانست بود، گردآوری کند و به عنوان پاره دوم پژوهشی در اساطیر ایران به چاپ برساند. مسلماً اگر چنین امکانی برای او وجود داشت، مقاله «درباره اساطیر ایران» هم «به صورتی گسترش یافته و بالنسبه پالوده‌تر» بخشی از آن بود.

متن کتاب پژوهشی در اساطیر ایران، همانند اساطیر ایران از سه فرگرد (= فصل) آفرینش، مردم و فرجام، تشکیل شده است. این سه موضوعی‌ست که به قول بهار اساطیر درباره آن به بحث می‌پردازد: ۱ - چگونگی جهان خدایان و دشمنان ایشان و

جهان مادی و معنوی؛ ۲ - داستانهای حماسی و نیز برخی قصه‌ها و افسانه‌ها که در کنار حماسه‌ها قرار گرفته‌اند؛ ۳ - مسائل مربوط به پایان جهان و زندگی پس از مرگ. پژوهشی در اساطیر ایران در بیست و دو بخش (اساطیر ایران تنها پانزده بخش را شامل بود)، برگردان گزیده‌هایی است از متنهای گوناگون پهلوی به فارسی در زمینه سه موضوع مذکور. متنهای پهلوی که برگردان فارسی گزیده آنها در این کتاب آمده، از اواخر عهد ساسانیان و دو سه قرن نخستین اسلامی بازمانده است. دلیل بهار در پاسخ به این پرسش احتمالی که چرا تنها متنهایی را از ادبیات پهلوی برای معرفی اساطیر ایران برگزیده، دلیلی است علمی و درست. او می‌گوید که آثار اساطیری ادوار مختلف فرهنگی را باید به صورت مجزا گردآوری و مطالعه کرد. در آمیختن اساطیر ادوار گوناگون موجب آن خواهد شد که خواننده نتواند تحول فکری یک قوم را در اعصار و مقاطع گوناگون بشناسد. این هم روشن است که مراحل پیشین و پسین هر اسطوره برای درک بهتر و ژرفتر هر مقطع ضرورت دارد. بهار بر اساس چنین برداشت و روشی در یادداشتهای هر بخش این کتاب، گذشته هر اسطوره را در آثار اوستایی و ودایی و نیز مرحله پسین آن را در اساطیر و حماسه‌های مکتوب، با دقت مورد بررسی قرار داده است. دلیل دیگری که نویسنده، ادبیات پهلوی را بنیاد کار خود قرار داده آن است که ادبیات زردشتی پهلوی از نظر اساطیری، غنی‌تر، گسترده‌تر و متنوع‌تر از مجموعه آگاهی‌هایی است که در متون اوستایی یا دیگر مدارک باستانی یافت می‌شود. بهار همچنین بر این نکته تأکید دارد که گرچه این آثار اساطیری منتسب به زردشتیان است، اما به هیچ وجه معرف اندیشه‌های بنیانگذار این دیانت نیست. این اساطیر بعدها با دین مزدیسنی آمیخته شده است.

کتابهای پهلوی که برگردان برگزیده‌هایی از متن آنها در پژوهشی در اساطیر ایران آمده، هشت است: بندش ایرانی، گزیده‌های زاداسپرم، روایت پهلوی، دینکرد، زند بهمن یسن، زند وندیداد (= ویدیوداد *vidēvdād*)، ارداویرافنامه (= ارداویرازنامه)، متنهای پهلوی (این کتاب که سی و هشت اثر پهلوی را در برمی‌گیرد، شامل متنهای بسیار با ارزش اساطیری، جغرافیایی و اجتماعی و اندرزنامه‌ای است. بهار از این کتاب متنهای یادگار زیران، بخشی از متن درخت آسوری و شعر بهرام ورجاوند را به فارسی برگردانده و در کتاب خود گنجانده است).

فرگرد نخست پژوهشی در اساطیر ایران، ابتدا آفرینش مادی و چگونگی آفریدن روشنان (= ستارگان و کرات درخشان سماوی) و علت این آفرینش را که آمادگی

اهوره‌مزدا برای نبرد با اهریمن است بازگو می‌کند. سپس به تازیدن اهریمن بر آفرینش اهورایی و دشمنی دو مینو (سپند مینو و انگر مینو) می‌پردازد. پس از آن زیچ گیهان را تشریح می‌کند و آن‌گاه به توصیف نبرد آفریدگان اهورایی گیتی با نیروهای اهریمن می‌پردازد و از پلیدی که اهریمن بر آفریدگان اهوره‌مزدا تحمیل کرد، سخن می‌راند و سپس چگونگی و از چه‌ای آسمان را شرح می‌دهد و در دو بخش پایانی خویشکاری و کردار نیک ایزدان مینوی و بدکرداری اهریمن و دیوان را برمی‌شمرد.

فرگرد دوم شش بخش (سیزدهم تا هیجدهم) را دربردارد. در آن، نخست درباره چگونگی مردمان و درباره گزندی که هزاره هزاره به ایرانشهر آمد، سخن می‌رود. سپس داستان چهار مرد والا: جمشید شاه، گرشاسپ پهلوان، زردشت پیامبر و زریر پهلوان از چهار متن مختلف پهلوی داده می‌شود.

فرگرد سوم (= فرجام)، چهار بخش آخر کتاب را دربرمی‌گیرد و برگردان متنهاییست درباره هزاره اوشیدر، اوشیدرماه و سوشیانس، بهشت و دوزخ، چنود پل و روان درگذشتگان. بخش بیست و یکم درباره بهشت و دوزخ ترجمه متن کامل ارداویرافنامه است که در اساطیر ایران نیامده است.

یادداشت‌های مفصل هر بخش در هر دو کتاب احاطه و تسلط بهار را نه تنها بر زبانهای میانه و باستانی ایرانی نشان می‌دهد، بلکه نمودار آگاهی ژرف او به اساطیر هندوایرانی و دیگر اقوام است و برای خواننده فارسی‌زبان مأخذ بسیار معتبریست برای آشنایی با ادبیات پهلوی و نیز چگونگی تحول اساطیر ایرانی و زمینه‌های تاریخی و اجتماعی ایران. فهرست نامها و موضوعی هر دو کتاب و نیز فهرست صفحات متون برگردانده شده پهلوی نیز دانشجو و پژوهشگر و خواننده شائق را رهنمودیست مفید.

درباره برگردان فارسی این متنهای اغلب دشوار پهلوی، بهار خود می‌گوید که کوشیده است تا ترجمه‌اش معرف زبان و نشر دوره میانه فارسی باشد، اما خالی از پیچیدگیهای کلام و واژه‌های مرده یا مهجور، و به‌حق نیز چنین است.^{۲۸}

دانشگاه کالیفرنیا، برکلی

یادداشتها:

۱ - جوزف کمپل (Joseph Campbell) ۱۹۰۴-۱۹۸۷ اسطوره‌شناس مشهور امریکایی.

۲ - نگارنده این سطور افتخار داشت که با مهرداد از کلاس دوم دانشکده ادبیات دانشگاه تهران همکلاس و هم‌رشته و دوست باشد. مهرداد در پائیز سال ۱۳۳۴، پس از آزادی از زندان دوساله، به ادامه تحصیل پرداخت. در

همان هنگام، ما با یکدیگر همکلاس و دوست شدیم. هر دو پس از اخذ درجهٔ لیسانس برای ادامهٔ تحصیل به انگلستان رفتیم. در لندن چهارسالی را با هم همکلاسی و همدرس و دوسالی را هم‌خانه بودیم. در اواسط دسامبر ۱۹۶۲ (آذر ۱۳۴۱) مهرداد، دکتر عبدالامیر سلیم که پس از یک سال همکلاس ما شده بود و من، امتحانات رسمی و کتبی دانشگاه لندن را گذرانیدیم و موفق به اخذ درجهٔ فوق لیسانس شدیم. بعد از چند ماه موضوع رساله‌های دکتری‌مان هم به تصویب رسید. سلیم و من به این امید و قصد که به‌عنوان دانشجوی وابسته به دانشگاه لندن، کار رساله‌هایمان را به‌انجام‌خواهیم‌رساند، در تابستان ۱۳۴۲ به ایران بازگشتیم، اما مهرداد تصمیم گرفت که در لندن بماند و به همان زندگی دانشجویی قناعت کند و با اندوختهٔ کمی که در ایران داشت و مادرش، ماهیانه برایش می‌فرستاد، زندگی در لندن را ادامه بدهد و دکترایش را به اتمام برساند. مهرداد پس از دو سال به ایران بازگشت. باز هم در گروه زبان‌شناسی و زبانهای باستانی دانشگاه تهران با هم بودیم و دو سه بعدازظهری را با هم در بنیاد فرهنگ ایران، به اتفاق دکتر احمد تفضلی دربارهٔ واژه‌نامه‌های پهلوی کار می‌کردیم. در پائیز ۱۳۴۵ به علل اجتماعی و سیاسی، من مجبور به ترک ایران شدم و به امریکا آمدم. درنخستین سالهای دههٔ پنجاه که به ایران بازگشتم، باز هم با مهرداد دوستی و مراوده داشتم و از محضرش فیضها می‌بردم. پس از انقلاب ۱۳۵۷ که دوباره دو سالی را در ایران بودم، مهرداد یکی از معدود دوستانی بود که در آن زمانهٔ آشفته، خاطر من را آرام می‌کرد. گرچه خود او هم در آن روزها به علت حوادث و مسائل تلخ و پیش‌بینی نشده‌ای که هر روز اتفاق می‌افتاد، ذهنی پریشان داشت.

آخرین باری که مهرداد را دیدم، دهم اردیبهشت سال جاری بود، بیمار بود و سخت تکیه می‌نمود، اما همچنان به کار نوشتن و رسیدگی به کار کتابهای زیر چاپش ادامه می‌داد و در دانشکدهٔ الهیات دانشگاه تهران درس می‌گفت. در آن زمان دو کتاب زیر چاپ داشت و سخت علاقه‌مند بود که آنها هرچه زودتر انتشار یابند. نخستین، مجموعه‌ای بود تجدیدنظر شده از مجموعه مقالاتش (فهرستی از مقالات چاپ شدهٔ بهار را در مجلات گوناگون، میان سالهای ۱۳۵۲ تا ۱۳۷۲ در شمارهٔ ۵۴ کلک، ص ۱۶۹ می‌توان یافت). مجموعهٔ مقالات بهار، دو سه ماهی پس از مرگش منتشر شد، اما نگارندهٔ این سطور هنوز آن را ندیده است. مشخصات این کتاب چنین است: بهار، مهرداد، جستاری چند در فرهنگ ایران، تهران، انتشارات فکر امروز، ۱۳۷۳.

دومین کتاب که بهار چندین سال به اتفاق دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور روی آن کار کرده بود و در آخرین ماههای زندگی، مشتاقانه منتظر انتشارش بود، ادبیات مانوی بود. اگر این کتاب تا به امروز منتشر نشده باشد، باید انتظار داشت که در آینده‌ای نزدیک از طرف انتشارات زنده‌رود و چشم و چراغ در تهران منتشر شود.

۳ - کلک: ماهنامهٔ فرهنگی و هنری، (به سردبیری علی دهباشی)، یادگارنامهٔ دکتر مهرداد بهار، شمارهٔ ۵۴، شهریور ۱۳۷۳، (بهار در نیمروز یکشنبه بیست و دوم آبان‌ماه ۱۳۷۳ زندگی را بدرود گفت. شمارهٔ ۵۴ کلک که یادگارنامهٔ اوست و تاریخ شهریور ۱۳۷۳ را دارد، چند روز پس از مرگش انتشار یافت)، صفحات ۱۷۰-۲۳۳.

۴ - همان، صفحات ۱۹۸-۲۳۳.

۵ - همان، صفحات ۲۰۹-۲۱۰.

۶ - بهار، مهرداد، سخنی چند دربارهٔ شاهنامه: پیوست کتاب داستانهای شاهنامهٔ فردوسی، تهران، انتشارات سروش، انتشارات نگار، چاپ اول، ۱۳۷۲.

۷ - همان، ص ۹.

۸ - همان، ص ۱۲-۱۳.

۹ - ریگ‌ودا، کهنترین اثر مکتوب هندیان است، به زبان سنسکریت و با زبان گاهان زردشت خویشاوندی

نزدیک دارد.

۱۰ - سخنی چند درباره شاهنامه، ص ۲۰.

۱۱ - همان، ص ۲۵.

۱۲ - Boyce, Mary, "The Parthian-gōsān and Iranian Minstrel Tradition," *JRAS*, 1957, 10-45.

برای ترجمه این مقاله به فارسی نک به: دوگفتار درباره خنیاگری و موسیقی ایران، مری بویس، هنری جورج فارمر، ترجمه بهزاد باشی، تهران، انتشارات آگه، ۱۳۶۸.

۱۳ - سخنی چند درباره شاهنامه، ص ۴۸.

۱۴ - بهار، مهرداد / کسرتیان، نصرالله، تخت جمشید، تهران، ناشر نصرالله کسرتیان، چاپ اول، ۱۳۷۲.

۱۵ - همان، ص ۹.

۱۶ - همان.

۱۷ - همان، ص ۱۸.

۱۸ - نک ص مقاله حاضر.

۱۹ - بار، مهرداد، اساطیر ایران (فرهنگ ایران باستان، ۱)، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران (۱۴۳)،

۱۳۵۲، شصت و هشت + ۳۶۴ صفحه.

۲۰ - بهار، مهرداد، پژوهشی در اساطیر ایران: پاره نخست، متنها و یادداشتها، تهران، انتشارات توس (۲۴۹)،

چاپ اول، ۱۳۶۲، بیست و چهار + ۳۲۶ صفحه.

۲۱ - اساطیر ایران، ص [پنج].

۲۲ - همان، ص هشت.

۲۳ - همان، ص بیست و یک - بیست و دو.

۲۴ - همان، ص شصت و شش.

۲۵ - همان مأخذ.

۲۶ - پژوهشی در اساطیر ایران، ص [پنج].

۲۷ - کلک، شماره ۵۴؛ ص ۱۹۷.

۲۸ - علاوه بر آثار زنده یاد مهرداد بهار در زمینه اساطیر که از آنها در این مقاله نام برده‌ام: اساطیر ایران (سال

۱۳۵۲)، پژوهشی در اساطیر ایران (سال ۱۳۶۲)، سخنی چند درباره شاهنامه (سال ۱۳۷۲)، تخت جمشید (سال

۱۳۷۲)، آثار دیگر او عبارت است از: واژه‌نامه بندهش (سال ۱۳۴۵)، واژه‌نامه گزیده‌های زاداسپریم (سال ۱۳۵۱)،

درباره قیام ژاندارمری خراسان به رهبری کلنل محمد تقی خان پسیان (سال ۱۳۶۹)، ترجمه بندهش (سال ۱۳۶۹)، و نیز

چهار کتاب برای کودکان: جمشید شاه (سال ۱۳۴۶)، بستور (سال ۱۳۴۷)، رستم و دیو سفید (سال ۱۳۷۰)، رستم و

سهراب (سال ۱۳۷۲).

دو کتاب دیگر او جستاری چند در فرهنگ ایران و ادبیات مانوی (با دکتر ابوالقاسم اسماعیل پور) زیر چاپ

است.

نگاهی دیگر به سنتی کهن:

زورخانه

به یاد مهرداد بهار: آقای تنهایی

زورخانه یک مرکز ارتباط سنتی در فرهنگ عامه ایران است. مراکز ارتباطات سنتی در جامعه ایرانی همچنان که دیگر جوامع مشابه نقش انکارناپذیری در شکل‌گیری و تربیت اخلاقی و تعیین منشهای این جوامع و افراد آن داشته و دارند.

اما هر کدام از این مراکز بسته به این که با چه خمیر مایه‌ای از فکر ساخته می‌شده، مراجعان مخصوص خود را هم داشته است و کسانی که در آن‌جا رفت و آمد داشتند، اندیشه‌ها و منشهایی را حتی اگر نه مکتوب و منظم، بلکه به صورت شفاهی مرتب شده بوده است می‌پذیرفته و بدان‌گردن می‌نهادند و به آداب و رسوم حاکم بر این مراکز روی اطاعت نشان می‌داده‌اند.

بدین گونه است که هر کدام از این مراکز ارتباط سنتی از میدان دهکده تا مسجد و از سرینۀ حمام تا زورخانه احکام و مقررات خاص خود را داشته‌اند. سالها پیش همچنان که یک بار دیگر در مجله ایران‌شناسی اشاره کرده‌ام^۱ این بنده بر سر آن بود که رساله‌ای فراهم آورد در باب این گونه مراکز و موضوعات پیامهای آنان و تأثیر و عمق این پیامها در جامعه سنتی ایران. دریغاً که انقلاب اسلامی این آرزو را بر باد داد.

مرگ دوست گرانقدرم دکتر مهرداد بهار، غمی گرانبار بر دل و دوش من نهاد و سبب تحریر این مقاله شد زیرا که بهار در بخشی از آن طرح تحقیقی من که به زورخانه مربوط می‌شد چندین و چند جلسه با بنده به بحث و جدل نشست و در اثنا آن فرضیه

تازه‌ای را مطرح ساخت که من به اعتبار آن و بی آن که بر این فرضیه کردن بگذارم، وادار شدم تا در نظرات و اعتقادات خود پیرامون فلسفه زورخانه و ورزشهای زورخانه‌ای تجدید نظر کنم و صرف نظر از آنچه به زبان فارسی در این جا و آن جا قلمی کرده بودم نسبت به اساس بخشی از یک رساله^۲ و قسمتی از یک مقاله^۳ که به زبان فرانسه نوشته شده است امروز با شک و تردید بنگرم.

در آغاز لازم است که یک اصطلاح متداول را که در مورد زورخانه و ورزشهای آن شاید به گوش بسیاری از شما آشنا باشد مورد بررسی قرار دهیم. این اصطلاح ترکیب «ورزشهای باستانی» است که در سالهای اخیر به مجموعه فعالیت‌های ورزشی درون زورخانه‌ها اطلاق می‌شود. ورزشکاران این گونه ورزشها را زورخانه‌کار، یا باستانی‌کار یا شیرینکار^۴ می‌خوانند.

طرفه آن که نه نام «ورزشهای باستانی» و نه کلمه مرکب «زورخانه» در هیچ یک از فرهنگهای فارسی قبل از دوران پهلوی نیامده است. واژه «زورخانه» را برای نخستین بار مرحوم دکتر محمد معین در فرهنگ معین وارد کرده است.^۵ و سپس ویراستاران و تنظیم کنندگان لغت‌نامه دهخدا با استفاده از تعریف دکتر معین و افزودن اطلاعاتی پیرامون زورخانه آن را در ذیل حرف «ز» آورده‌اند.^۶ البته نباید فراموش کرد که این نام مرکب از حدود عصر صفویه در ادبیات زورخانه به کار برده شده و در منظومه گل کشتی میرنجات اصفهانی (سروده شده در حدود سال ۱۰۸۰ ه.ق.) ترکیب زورخانه در یک بیت آمده است.^۷ و نیز در یک شعر زورخانه‌ای دیگر منسوب به سرباز بروجردی بیتی هست که در آن، این کلمه به کار رفته است.^۸

اما اصطلاح «ورزش باستانی» یک اصطلاح کاملاً متأخر است. این بنده بر آن گمان بود که این اصطلاح را هواداران ورزشهای سنتی زورخانه پس از آن که قانون ورزش اجباری در مدارس به تصویب رسید (۱۶ شهریور ۱۳۰۶ خورشیدی)^۹ و انجمن ملی تربیت بدنی ایران تأسیس گردید (دوم اردیبهشت ۱۳۱۳)^{۱۰} برای صیانت این ورزش برگزیده و آن را در برابر کلمه «ورزش» و «تربیت بدنی» اروپایی که در کلیه برنامه‌های آموزشی جای داده شده بود وضع کرده‌اند. و به دلیل توجه خاصی که شخص رضاشاه به ایران باستان مبذول می‌داشت، اینان سعی کرده‌اند تا با وضع این اصطلاح از اضمحلال این ورزش جلوگیری کنند.

تحقیقات بعدی بر این بنده ثابت کرد که حضور ورزش اروپایی در فرهنگ دوران رضاشاهی که خود یک قدم بلند در جهت تجدیدطلبی محسوب می‌شد، مورد توجه شخص

رضاشاه بوده، و او ولیعهد خود را نیز به سرپرستی این کار برگمارده است. در کتاب پژوهشی در ورزشهای زورخانه‌ای که بعد از انقلاب اسلامی در تهران منتشر گردیده ادعا شده است که: «تصمیم بر این بوده که زورخانه‌ها را نیز مانند مکتبخانه‌ها تعطیل کنند».^{۱۲} تقریباً محرز است که در دوران رضاشاه زورخانه‌ها به همان صورتی عمل می‌کرده‌اند که مکتبخانه‌ها، حمامهای خزینه، مجالس ذکر مصیبت، و زنان مخالف کشف حجاب. یعنی در هسته‌ای نیمه مخفی، اما زنده و کارساز، به مقاومت خود در برابر تجدد اروپایی ادامه می‌داده‌اند. در حالی که مجله ایران امروز عکسهایی از دختران ورزشکار با شلوار کوتاه و پیراهن ورزش در حال استارت مسابقات دو چاپ می‌کند و تصویر نخستین زن ایرانی را که مستقلاً خلبان شده است روی جلد می‌گذارد^{۱۳} و نیز سالنامه پارس عکس رژه دختران پیشاهنگ را در برابر ولیعهد در امجدیه منتشر می‌سازد، و در برنامه روز تولد او — چهارم آبان — دختران مدارس مسابقه دو امدادی برگزار می‌کنند،^{۱۴} ورزش زورخانه‌ای به حیات نیمه‌مخفی خود ادامه می‌دهد و در این سالها اصلاً سخنی از ورزش زورخانه‌ای و یا اصطلاح ورزشهای باستانی در جایی دیده نمی‌شود. — یا حداقل به نظر بنده نرسیده است.

اولین اشاره مکتوب به این ورزشها را من در گزارش جشنهای چهارم آبان بعد از سال ۱۳۲۰، و در ایام سلطنت محمد رضاشاه دیده‌ام. اولین عکس دسته‌جمعی ورزشکاران زورخانه‌ای که «ورزشکاران باستانی» نام گرفته‌اند، به مناسبت مسابقات کشتی باستانی ایران چاپ می‌شود و در سال بعد به نظر می‌رسد که این ورزشها سر و سامان بهتری گرفته و کوشیده شده تا به آنها صورت و طبقه‌بندی اروپایی داده شود به این جهت کشتیهای باستانی قهرمانی کشور در چهار دسته پهلوزن، گو وزن، گردوزن و یل‌وزن انجام می‌گیرد، و نیز ورزشهای باستانی قهرمانی کشور در چهار رشته کباده، چرخ، میل، و سنگ برگزار می‌شود و قهرمانان آن معرفی می‌گردند و از آن جمله‌اند آقای شعبان جعفری قهرمان دو رشته کباده و چرخ، و مرحوم حبیب‌الله بلور قهرمان سنگ در ورزشهای باستانی و گردوزن در کشتی باستانی.^{۱۵}

پس این اصطلاح متداول ورزشهای باستانی متأخر بر تأسیس انجمن ملی تربیت بدنی و حضور ورزش اروپایی در نظام آموزشی ایران است و با توجه به تشکری که آقای حسن گوشه در مقدمه مقاله خود در مجله پیام نو از آقای شمس‌الدین شایسته معاون تربیت بدنی وقت کرده‌اند، می‌توان گفت که وضع این اصطلاح و سعی در احیای این ورزشها مرهون علاقه و باور قلبی آقایان صدری و شایسته مدیر و معاون تربیت بدنی

وزارت فرهنگ در سالهای بعد از شهریور ۱۳۲۰ است.^{۱۶}

زورخانه کجاست؟

حال باید دید که زورخانه کجاست؟ از لحاظ ساختمانی چه مشخصاتی دارد؟ چه ورزشهایی در آن انجام می‌گیرد؟ و چه فلسفه‌ای حاکم بر بنیان فکری این نهاد سنتی است؟

پاسخ مفصل و مبسوط به سؤالات تکنیکی این نهاد را در دو کتاب ممتع و مفید که پیش از انقلاب به چاپ رسیده است می‌توان یافت و باید انصاف داد که مؤلفان هر دو کتاب در روزگار دشوار گذشته و عدم توجه کامل سازمانهای علمی به مسایل فرهنگ عامه کتب خود را در نهایت دقت فراهم آورده‌اند. کتاب اول به تشویق و کمک سپهبد تیمور بختیار به چاپ رسیده و کتاب دوم به سعی و اهتمام وزارت فرهنگ و هنر تشریف طبع بر خود پوشیده است. از این رو در این نوشته، از این پس، از این دو کتاب مرجع یعنی تاریخ ورزش باستانی ایران (زورخانه) تألیف حسین پرتو بیضایی^{۱۷} و تاریخ و فرهنگ زورخانه و گروههای اجتماعی زورخانه رو تألیف غلامرضا انصافیپور^{۱۸} به اختصار به نامهای ورزشهای باستانی پرتو و فرهنگ زورخانه انصافیپور یاد خواهیم کرد. و از آنجا که آقای انصافیپور در فرهنگ زورخانه مدعی شده‌اند که مؤلف کتاب دیگری با نام مستعار بوده‌اند^{۱۹} از این کتاب که متأخر بر کتاب آقای پرتو بیضایی و مقدم بر کتاب آقای انصافیپور است ذکری نمی‌کنیم^{۲۰} چه انصافاً محتویات کتاب اخیر به مسوّدۀ مغشوشی از کتاب فرهنگ زورخانه انصافیپور می‌ماند، و نیز ناگفته نباید گذاشت که بعد از انقلاب اسلامی و تا آنجا که من اطلاع دارم دو کتاب نسبتاً مفصل دربارهٔ ورزشهای زورخانه‌ای منتشر شده است که این بنده به لطف پژوهشگر ارجمند و پویا دکتر هوشنگ شهابی که در دانشگاه هاروارد تدریس می‌کردند نسخهٔ کاملی از یکی^{۲۱} و فصلی از دیگری^{۲۲} را در اختیار دارم که این دومی یعنی پژوهشی در ورزشهای زورخانه‌ای از جهت اساس انتقاد و نگرش علمی به ورزشهای زورخانه‌ای دارای ارزشهای جدی و قابل مطالعه است و حتی شایستهٔ معرفی در بخش «نقد و بررسی کتاب» مجلهٔ ایران‌شناسی.

پس از معرفی این کتابها که بیشتر از جهت آشنایی با ساختمان زورخانه، ابزار ورزشی زورخانه، روشهای ورزش، و ادارهٔ زورخانه کاملاً مفید و درخور استفاده‌اند به اشارهٔ مختصری دربارهٔ زورخانه و ساختمان آن می‌پردازیم و آن‌گاه به تحلیل انتقادی فرضیه‌های مربوط به این نهاد ارتباط سنتی دست می‌زنیم.

زورخانه در شکل سنتی آن محوطهٔ نسبتاً کوچک سرپوشیده‌ای است که معمولاً در

زیرزمین بنا شده است، دری کوتاه برای ورود دارد، گودی در میان آن برای ورزش تعبیه شده و سکوهایی در کنار برای استراحت و تماشا و منبرچه‌ای در صدر برای مرشد که به آن «سردم» گفته می‌شود.

دورترین تصویری که از زورخانه ایرانی تاکنون در دست است طرحی است از کارلتون نیبور سیاح دانمارکی که در کتاب فرهنگ زورخانه انصافیور نقل شده بی آن که مأخذ، صفحه و حتی نام کتاب ذکر شده باشد.

در این تصویر سقف بلند زورخانه نشان داده شده، که به حمامهای عمومی آن روزگار می‌ماند، و گودی‌ای در میان است که جمعی در آن به ورزشهای مختلف از قبیل شیرینکاری، میل‌بازی، کشتی سرپا و شنا و غیره مشغولند و مرشدی در بالای تصویر ناظر بر صحنه است و عده‌ای در سکوهای دور گود در حالت استراحت، تماشا و یا استفاده از مشت‌مال قرار گرفته‌اند.

در زورخانه ابزارهای ورزشی: سنگ، کباده، میل، وجود دارد، و نیز ورزشهای داخل زورخانه عبارتند از: شنا (شنو)، چرخ، پا زدن، شلنگ‌اندازی، کشتی، سنگ گرفتن، کباده زدن، میل‌بازی.

عمر بناهای زورخانه‌ای موجود علی‌رغم قدمت این سنت، و شاید به دلیل آن که این بناها بیشتر توسط خود مردم ساخته می‌شد، و در نتیجه از دقت و محکم‌کاری دولتی بی بهره بوده چندان دراز نیست. در تحقیقی که شورای عالی فرهنگ و هنر به سال ۱۳۵۶ منتشر ساخته است، عمر قدیمترین زورخانه تهران — دامنه این تحقیق در شهرستانها گسترش نیافته — به ۱۳۰۰ هجری شمسی می‌رسد.^۳

در این مختصر جای آن نیست که درباره تکنیک‌های به کار بردن ابزارهای زورخانه‌ای و ورزشهای بدون اسباب چون چرخ و پا زدن سخنی گفته شود. و فقط تذکر این نکته ضروری است که کلیه این ورزشها و حرکات اگر به منظور شیرینکار شدن صورت نمی‌پذیرفته با هدف قوی شدن بدن برای کشتی گرفتن و پهلوانی انجام می‌شده است.

حال که دانستیم زورخانه کجاست، چه شکلی دارد و چه ابزارهایی در آن هست و چه ورزشهایی در آن‌جا صورت می‌گیرد، وارد بحث اصلی خود می‌شویم. یعنی به این می‌پردازیم که این محل تجمع سنتی از چه نظرگاههایی مورد توجه متأخرین واقع شده و چه قضاوتهایی به عنوان فلسفه وجودی در مورد آن صورت گرفته است. تا امروز ما به دو فرضیه جالب در این موضوع از جهت تحلیل تاریخی برخورد کرده‌ایم. من ابتدا این دو

فرضیه را به اختصار مطرح می‌سازم و سپس به کار نقد هر یک می‌پردازم:

۱ - فرضیه اول

فرضیه اول آن است که زورخانه مرکز تربیت پنهانی مبارزان نهضت‌رهای ایران پس از حمله اعراب بوده، و فرضیه پردازان اولیه‌ای که بر من ناشناسند و آقای حسن گوشه نیز در سخنرانی خود اشاره‌ای به آنها نکرده‌اند، معتقدند که اولاً چون ابزارهای زورخانه شبیه ابزارهای جنگی روزگاران گذشته است یعنی میل، نشانه گرز، سنگ نشانه سپر و کباده نشانه کمان است، ایرانیانی که قصد خروج بر اعراب را داشته‌اند، در اماکن پنهان و زیرزمینی با این ابزارهای دروغین مشق جنگ راستین می‌کرده‌اند. سعی این فرضیه پردازان که پرتو بیضایی و انصافیور مدون‌کنندگان طراز اول اندیشه‌های آنان به‌شمار می‌آیند در این بوده است که از شبه اسرارآمیز بودن فضای زورخانه، پنهان بودن و در زیرزمین قرار داشتن محل آن، و سلسله مراتب پهلوانی از نوجه، نوحاسته تا جهان پهلوان راهی به‌سوی قبولاندن فرضیه خود باز کنند. در طول این تلاش، مسأله زورخانه و پهلوانی و ورزش پهلوانی را به باورهای سنتی دیگر و قدیم‌تر پیوند زده‌اند و چنان نشان داده‌اند که عیاران و شطاران بعد از حمله عرب در حقیقت بانیان اصلی ورزشهای پهلوانی و زورخانه‌ای هستند. و به این نیز بسنده نکرده و آنچه را که در آداب جوانمردی و فتوت در فتوت‌نامه‌ها آمده به‌نحوی آمیخته به افسانه و تصور در کار قدرت بخشیدن به فرضیه خویش بسته‌اند. هر دو مؤلف — پرتو بیضایی و انصافیور — کوشیده‌اند تا با بهره‌گیری از شواهدی که در فتوت‌نامه‌ها آمده است زورخانه را مرکز جوانمردان و فتیان و عیاران جلوه دهند و آن‌گاه که کمی جلوتر آمده‌اند مسایل و معتقدات مذهب شیعه را که از عصر صفویه به این طرف، مذهب غالب ایران بوده است به زورخانه راه داده‌اند و انصافاً باید گفت که این بخش از کار آنان با مبانی زورخانه امروزی بیش از هر چیز دیگر سازگاری دارد.

۲ - فرضیه دوم

فرضیه دوم محصول یک اتفاق جالب و یک دلبستگی دور از انتظار یار عزیزی است که دریفا دیگر در دنیای ما نیست. به این معنی که روزی در حوالی سال ۱۳۵۳ این بنده با دوست و همکلاس قدیم دکتر مهرداد بهار به صحبت نشسته بودیم. او تازه کتاب اساطیر ایران را منتشر ساخته بود و من در پی طرح رساله و مسایل ارتباط سنتی بودم. سخن ما به زورخانه کشید. دکتر بهار اطلاعات بیشتری درباره زورخانه از من خواست و رشته سخن به درازا پیوست و از آن پس در چندین جلسه دیگر ادامه یافت. او سخت

فریفته سنتهای زورخانه‌ای شده بود و بالاخره روزی گفت که من پس از مطالعه در آداب مهر و مهرشناسی به فرضیه‌ای رسیده‌ام که بد نیست مطرح شود. بهار در این گونه کارها سخت محتاط و وسواسی بود و در تمام مدتی که با من صحبت می‌داشت این فرضیه را فقط یک فرضیه در حد حدس و گمان می‌دانست. مع‌هذا من به این فرضیه از جهات مثبتی که داشت سخت دل‌بسته شدم و از او خواستم که در یک جلسه که مجله فرهنگ و زندگی برای بررسی مسایل ورزش به‌طور اعم برگزار می‌کرد شرکت جوید و حرفهایش را بزند. در آن جلسه که ناصر نیرمحمدی مدیر مسئول مجله، اداره آن را به‌عهده داشت تا آن‌جا که به‌خاطر دارم آقایان دکتر محمد جعفر محجوب، حبیب‌الله بلور، عطاءالله بهمنش، دکتر حسین بنائی، دکتر مهرداد بهار و این بنده حاضر بودیم. بهار نظریه خود را مطرح ساخت و همه با تعجب و تندی چند با ناباوری ناشی از درهم شکستن یک اعتقاد کهن به او گوش دادند. بهار پس از آن، این نظرات را نخست در همان مجله فرهنگ و زندگی چاپ کرد، و سپس باز هم با دقت و وسواس خاص خود با بنده به گفتگو ادامه داد تا سرانجام آن مقاله را به صورت مقدمه‌ای بر کتاب بررسی فرهنگی اجتماعی زورخانه‌های تهران نوشت.^{۲۵}

بر اساس این فرضیه زورخانه ایرانی پس‌افکند یک نشیب و فراز دراز و متأثر از آیین تفکر «مهری» است. ساختمان زورخانه و آداب و رسوم آن به دلایل متعدد شبیه و چسبیده به آداب و رسوم مهری است و این آداب به اعتقاد بهار در نزد زورخانه‌کاران به طریقی شگفت رعایت شده است. او «سردم» را با «مهرابه» مهری، سلسله مراتب زورخانه را با سلسله مراتب این مذهب، و آبدان و آتشدان معبد را با حوضچه تطهیر و منقل سردم زورخانه مشابه می‌یابد، و با توجه به این که در آیین مهر پرورش تن برای رسیدن به حقیقت و سلامت روح مهمترین شرط بوده است^{۲۶} دامنه حدس و گمان خود را وسعت می‌دهد. دکتر بهار همچنان در فرضیه خود قدرت گرفتن طبقات متوسط را که در زورخانه‌ها نیروی اصلی هستند به قدرت گرفتن طبقات متوسط اجتماعی در دوران اشکانیان نزدیک می‌داند و اصولاً پیدایش آیین جوانمردی و عیاری را که در زورخانه نیز جای خود را دارد با سایه‌ای از آیین مهر درآمیخته می‌بیند.

حال بپردازیم به نقد این دو فرضیه و ببینیم که آیا می‌توان از اختلاط این دو و با توجه به حقیقت موجود تاریخ کوتاه مدت زورخانه نتایجی برای تعریف جامعتری از این نهاد ارتباط سنتی به دست داد؟

۳ - نقد نظر اول

نظر اول که زورخانه بر اساس نهضت مقاومت در برابر اعراب برپا شده و در آن از ابزار زورخانه به عنوان وسایل شبه نظامی جهت تمرینهای پنهانی یاد شده است از این جهات می تواند مورد انتقاد قرار گیرد:

اول - هیچ نشانه تاریخی در دست نیست که نهضت مقاومت ایرانیان بعد از سلطه اعراب در سازمانهای ویژه ای شکل گرفته باشد و در این سازمانها در محلهای مخصوص به ترتیب خاص، جنگجو تربیت کرده باشند. چرا که نهضتهای ضد عرب یا به صورت قیام مستقل و نظامی کامل بوده است (مانند قیام بابک خرمدین)، یا از طریق تقویت قبیله ای از اعراب علیه قبیله دیگر، و آن قبیله را به قدرت رسانیدن (مانند قیام ابو مسلم) روی داده است، و جز این دو صورت دیگر نهضتهای استقلال طلبانه ایرانی بیشتر از طریق شورشهای محلی به رهبری عیاران و یا سردارانی بوده که آنها هم به یقین در زورخانه تعلیماتی ندیده اند.

دوم - نسبت دادن نهضت زورخانه و پیوند آن با آداب عیاری در آغاز و جوانمردی پس از آن یک امر کاملاً متأخر است یعنی اهل زورخانه در جستجوی تکیه گاهی برای قدمت تاریخی خود به این دو نهضت عملی و فکری درآویخته اند و آن گاه از طریق فتوت و آداب آن که غلبه تفکر شیعی در آن کاملاً به چشم می خورد مجموعه اخلاق و سنت زورخانه ای را آفریده و ارائه داده اند. در این جا لازم است تذکر داده شود که آداب عیاری و خصلتهای عیاران و آن گاه منشهای پهلوانی و افسانه های اخلاقی پهلوانی که جای بزرگی را در افکار متأخرین و متمایلان به نهضتهای مسلحانه شهری و روستایی اشغال کرده است ضمن آن که دارای خصایص برجسته خاص خویش است از معایب بسیار برکنار نیست و این معایب هنگامی فزونی می گیرد که سعی می شود اصول فتوت را هم در درون فکر عیاری جای دهند. در این جا شاید بهترین شاهد این داوری، اظهار نظر استاد دکتر محمد جعفر محبوب باشد که در کار فرهنگ عامه در ایران یگانه است. وی می نویسد:

از قدیمترین دوران تا نخستین روزهایی که نیروهای انتظامی لشکری و کشوری (سپاهیان، ژاندارم و پلیس) منظم و مسلح و مجهز پدید آمد همواره حفظ نظم شهر به عهده همین گونه جوانمردان بوده، و نه تنها خدمتهای بزرگ بر دست ایشان رفته و بعضی از آنان مانند یعقوب لیث توانسته اند استقلال از دست رفته ملتی را به دست آورند، بل که خیانتهای بزرگ

نیز به دست ایشان صورت گرفته است. در تمام نقطه‌های تاریک تاریخ ایران هم به دست یکی از این‌گونه پهلوانان و عیاران یا پهلوان و عیارنمایان در کار، و پای ایشان در میان بوده است.^{۲۷}

در تاریخ سیستان که قدیم‌ترین متن فارسی درباره عیاران است به خشونت و سنگدلی این گروه اشارات متعددی هست:

لیث بن فضل او را بگرفت و دو دست و دو پای او بیرون کرد و سوی در پارس پاره‌ای برآویخت و لیث هرچه به سیستان به دست کردی طعام ساختی و عیاران را مهمان کردی و خلعت دادی.^{۲۸}

و چنین است توصیفی که در تاریخها از پهلوانان داده می‌شود، به قول صدر جهان خواجه رشیدالدین فضل‌الله، پهلوان فیله همدانی در برابر اوکتای قآن حریف خود، اورغانه بوکه، را چون چرخ بگردانید و چنان به زمین زد که آواز استخوانهای او به دور و نزدیک رسید.^{۲۹} همین خواجه رشیدالدین فضل‌الله که تاریخ به دانش و فضل او می‌بالد وقتی قرار است به امر غازان خان کشته شود پهلوانی، ثواب شرکت در قتل او را بر عهده می‌گیرد:

حکم شد که بنیاد فضایل و معالی را خراب گردانند و سرچشمه جود و احسان را نمودار سراب سازند و در روز یکشنبه بیست و یکم در جوی جاندا یک دست صدر جهان را امیر سوتای و دست دیگر را پهلوان ملک غوری گرفته قتل شاه او را از میان دو نیم زد.^{۳۰}

و در این راه هرچه پیشتر می‌آیم زشتی و بدی خلیقات این پهلوانان و جوانمردان را بیشتر می‌بینیم. اسکندریک ترکمان در عالم آرای عباسی،^{۳۱} محمد هاشم رستم‌الحکما در رستم‌التواریخ^{۳۲} به این حکایات اشارات فراوان دارند. در تاریخهای نزدیکتر پهلوانی و کشتی‌گیری اسباب تفریح و انبساط خاطر فرمانروایان بود. ناصرالدین شاه نه تنها خود در زورخانه سرخانه‌اش با پهلوان ابوالقاسم قمی کشتی می‌گرفت^{۳۳} بلکه به نقل اعتماد السلطنه:

این جوان زیبا یعنی وزیر دربار اعظم و غیره و غیره [منظور میرزا علی اصغر خان اتابک اعظم است - نویسنده] هفتاد خیار خورد و دو ساعت با مچول خان کشتی گرفت و همدیگر را کتک زدند.^{۳۴}

سوم - این فرضیه که ایرانیان باستان ورزشکاران به نام و برجسته‌ای بوده‌اند و در تیراندازی و شکار و مانند آن دستی داشته و فرزندان خود را برای این‌گونه کارها تعلیم

می‌داده‌اند و در نتیجه شبه‌جنگ‌افزارها را برای تعلیمات به کار می‌برده‌اند، از این باب قابل انتقاد است که جنگجویی و سپاهیگری خاص ایرانیان باستان نبوده است بلکه همه اقوام شاید در همه زمانها برای حراست خود و آب و خاک خویش تمرینات نظامی می‌کرده‌اند و در این راه یونانیان به مراتب بیش از ما در کار ورزش و تربیت نظامی دست داشته‌اند. تربیت سخت اسپارتنی هنوز در کتب تاریخ تعلیم و تربیت ضرب‌المثل و نمونه تعلیمات شبه نظامی است که بعد از قرون وسطی در اروپای شرقی به ویژه پروس، با نام ژیمناستیک نظامی مورد تقلید مدارس تربیت جوانان بود. حتی ایجاد بازیهای المپیک باستان در یونان قدیم به انگیزه ایجاد صلح موقت سالیانه میان دولت‌های کوچک یونان امروز بوده است. دکتر فرانک مزو محقق مجار در این باره می‌نویسد:

دولت‌های یونانی که در همه اوقات در حال زد و خورد بودند در دوران بازیهای المپیک در حال صلح با هم به سر می‌بردند. قهرمانان و همراهان و تماشاگران این بازیها می‌توانستند بدون مخاطره از سرزمینهای هم بگذرند و به المپی برسند.^{۲۵}

در نتیجه این ورزشکاران برای مسابقات ورزشی به جای ابزار جنگی با وسایل دیگری تمرین می‌کردند که به نوشته ژاک اولمن فیلسوف و جامعه‌شناس ورزش فرانسه بسیار اشرافی و گران‌قیمت بود (با این همه ابزارهای تمرینات ورزشی شباهت بسیار به آلات جنگی داشت. تصاویر تیروکمان تمرینی، نیزه کوتاه، گوی دسته‌دار نشانه‌هایی از این ابزارها هستند که اولمن در کتاب خود آورده است. این تصاویر که بر یک بشقاب گلین با رنگ قرمز تصویر شده است همه ورزشکاران را در کنار هم نشان می‌دهد، متعلق به سده پنجم میلادی است.^{۲۶}

چهارم - آنچه در این فرضیه در ارتباط ورزش زورخانه‌ای با عرفان و فتوت و سپس تصوف شیعی آمده پس افکند تعلق خاطری است که طبقات میانه - یعنی زورخانه‌روها - به این دو شیوه فکری غیر دولتی داشته‌اند و در نتیجه اخلاق خود را بر اساس این تعلیمات بنا کرده‌اند. اما آیا به راستی این اخلاق در عمل هم در زورخانه‌ها جاری بوده یا نه، جای بسی تأمل است. برجسته‌ترین عارف و مراد در سنت زورخانه‌ای پهلوان محمود خوارزمی معروف به پوریای ولی است. آقای حمید حمید در یک تحقیق جامع و جالب درباره او به نکات بسیار از اخلاق عرفانی او و تعلق خاطرش به تصوف شیعی اشاره کرده و شیفتگی بسیار به او نشان داده است و شاید به حق او را یکی از مشوقان تصوف شیعی در میان مردم معرفی نموده است و با وجود آن که به تقیّه این پهلوان عارف

اعتراف دارد با ارائه‌ی مثنوی کنزالحقایق و اثبات کرده است که پهلوان پوریای ولی:
کنزالحقایق را چون حماسه‌ای و رساله‌ای در خدمت شریعت محمدی و سنت
ولایت و اساس مهدویت و اصول و فروع مذهب شیعه امامیه می‌گذارد و با
یافتن کمترین مفرّ اجتماعی به بیان این حدیث آغاز می‌کند.^{۳۷}
در همین تحقیق آقای حمید است که ما در می‌یابیم:

پهلوان محمود خوارزمی از کشتی‌گیران معروف عصر خویش بوده و در
اواخر بارقه‌ی عرفان بر وی تافته و در اثر این که نفس را زیر پای گذارده...
در زمره‌ی اولیا انخراط یافت و با رجال الغیب انضمام پذیرفت.^{۳۸}

کشتی‌گیری این پهلوان از نظر مولانا حسین واعظ کاشفی از این قرار است:
و از اولیاء این امت (منظور کشتی‌گیران است - نویسنده) سالک مجرد،
عارف موحد، قدوة ابرار پهلوان محمد پوکیار [محمود پوریا - نویسنده] با
حضرت شیخ صدرالدین ابراهیم حموی قدس سره کشتی گرفته‌اند و حاصل
سخن آن است که این علم را به انبیاء و اولیا نسبت می‌دهند.^{۳۹}

و این پوریای ولی که شاید عروج عرفانی او دستاویز زورخانه‌داران شده و حتی در
سلسله انساب زورخانه‌ای او را به عنوان کهنه‌سوار اول معرفی می‌کنند تنها نامی است که
ارتباط مستقیم تصوف شیعی را با زورخانه برقرار می‌سازد. بنابراین در فرضیه اول نباید
به مبالغه‌های عرفانی - شاعرانه که متداول شده است دل بست و آن را پذیرفت.

۴ - نقد نظریه دوم

نظریه دوم همان‌طور که اشاره کردم بسیار متأخر است و عمر آن تازه به بیست
رسیده است (۱۳۵۳) با این همه، این نظریه که دوست همیشه زنده‌ام مهرداد بهار آن را
ارائه داده خیلی زود جای خود را در میان ورزش‌شناسان باز کرده و حتی پایه استدلال
بسیاری از آنان قرار گرفته است. اما بر این نظریه نیز چند انتقاد وارد است:
اول - خود مهرداد بهار در همان مقدمه مقاله معترف است که:

بر ورزش باستانی ایران عمری دراز گذشته و مانند همه سنتهای باستانی
اصل و منشأ آن در غبار تاریخ گم شده است و امروز اگر می‌کوشیم اصل آن
را بازیابیم این کوشش تنها بر نشانه‌هایی استوار است که این‌جا و آن‌جا
به چشم می‌خورد ورنه، مدرکی قطعی و صریح برای اثبات منشأ این آیین
در دست نیست. در حقیقت این بازیافتن نیست، بازساختن است.^{۴۰}

دوم - اطلاعات ما دربارهٔ مذهب مهر و شکل تحول و سیر تطور آن به قدری پراکنده، متفاوت و آمیخته به افسانه و روایت است که حتی کارشناسان برجسته به هنگام سخن گفتن از این مذهب دچار شک می‌شوند. چنان که دکتر بیوار استاد سرشناس باستانشناسی و یکی از صاحب‌نظران آیین مهری می‌گوید:

جای شگفتی نیست که شخص دچار دودلی می‌گردد که آیا با یک دین یا چند دین (به نام آیین میترا) روبروست و یا حتی به خود تردید راه دهد که در این مورد اصولاً با چیزی با مشخصات دین سر و کار دارد یا خیر. آنچه من خواهم گفت این است که در طی یک دوران نزدیک به سه هزار سال می‌توان نشانها و آثار عناصر مشترک متعارفی را یافت که دالّ بر وجود آیین میترا - چه ایرانی و چه غربی - می‌باشند.^{۱۱}

سوم - این فرض که آیین زورخانهٔ امروز با آیین مهری دوران اشکانی و ایام گسترش جهانی این آیین پیوندی تاریخی دارد فقط در صورتی قابل پذیرفتن است که ما نشانه‌ای از نوعی ساختمان زورخانه‌ای در کاوشهای باستانی در فلات ایران پیدا کنیم. همچنان که معابد مهری که تا کنون یافت شده‌اند، دلالت بر حضور تاریخی این کیش می‌نمایند. در مورد شباهت‌های ساختمانی معابد مهری و زورخانه که دکتر بهار به آن اشاره کرده است من در همان ایام به وی خاطر نشان ساختم که بنای زورخانه در زیرزمین بیشتر به سبب رعایت هوای ثابت است که در روزگاران گذشته برای مراعات بدنهای گرم و عرق کرده و جلوگیری از سرماخوردگی و قبض ماهیچه‌ها سعی می‌شده که زورخانه‌ها در معرض وزش باد نباشد یا در آن طوری ساخته نشود که با باز و بسته شدن، هوا به‌طور ناگهانی تغییر کند. حتی فلسفهٔ سریننه در حمام و دالان طولانی میان سریننه و فضای حمام نیز از این باب بوده است.

سایر فرضیات دکتر بهار از قبیل کنار آب بودن یا نماد آب را به صورت حوضچه‌ای در زورخانه داشتن، سردم و منقل به جای آتشدان همه از مقولهٔ فرضیات است. فرضیهٔ دکتر بهار هنگامی می‌تواند بخشی از حقیقت را در خود داشته باشد که:

اولاً - ما به نوعی بافت ساختمانی قدیم زورخانه دست یابیم.

ثانیاً - در مورد آیین مهر در بخش ایرانی آن قرینه‌ها و نشانه‌هایی پیدا کنیم که راهی به عیاری و سپس فتوت و آن‌گاه زورخانه داشته باشد.

پس از این بررسی انتقادی، حال سعی می‌کنیم به کمک آنچه از این هر دو فرضیه

می‌تواند سیمای نسبتاً واقعی زورخانه را در قرون نزدیک به ما نشان دهد تأملاتی تازه را ارائه دهیم:

● زورخانه بی‌شک یک مرکز گردهم‌آیی سنتی‌ست که ریشه آن در ایران قوی‌تر از دیگر کشورهای به‌اصطلاح خاور نزدیک و میانه است و اگر نشانه‌هایی از آن در هندوستان و کشورهای عربی دیده می‌شود همه رنگ و تأثیری از ایران دارند، چنان که حتی عربهای بین‌النهرین زورخانه را با «ال» تعریف عربی به‌خانه لغت برده‌اند.^{۲۲} بنابراین باید در یک تعریف فشرده گفت:

زورخانه یک نهاد فکری مذكر مسلمان شیعی ایرانی‌ست.

فکر زورخانه مذكر است به این معنی که هیچ زنی در تاریخ زورخانه قدم به داخل این محوطه مقدس ننهاده است. مگر در این سالهای اخیر که زورخانه‌ها به‌صورت مراکز ارائه ورزشهای زورخانه‌ای به صورت یک نمایش فولکلوریک برای خارجیان درآمده بود و دو زورخانه مدرن بانک‌ملی و جعفری توریست‌ها و مشتاقان ایرانی تماشای این ورزشها را به‌خود راه می‌داد، و طبعاً بانوان هم در این مراکز حاضر می‌شدند و حتی با ابزارهای این ورزش سنتی عکسی به‌یادگار می‌گرفتند.^{۲۳} البته از یاد نبریم که اولین بار که ورزشهای زورخانه‌ای به نمایش عام و خارجیان درآمد، در جریان جشن هزاره فردوسی، در بعدازظهر روز شنبه ۱۴ مهر ۱۳۱۳ خورشیدی بود که در میدان سلطنت آباد تهران مستشرقین را به تماشای نمایشات ورزشی قدیم ایران — توجه داشته باشید که در این تاریخ اصطلاح ورزش قدیم ایران به کار برده شده و نه ورزش باستانی — بردند و این نمایش جزء برنامه مستشرقین بود.^{۲۴}

فکر زورخانه یک فکر مسلمان است زیرا زورخانه‌ای را سراغ نداریم که غیرمسلمانان دایر کرده باشند یا غیر مسلمان قدم به داخل آن تواند گذاشت.^{۲۵}

فکر زورخانه یک فکر شیعی‌ست زیرا تمام آداب و رسوم زورخانه رنگی شدید ازمذهب تشیع دارد و در زورخانه علی بن ابی‌طالب امام اول شیعیان قطب عالم امکان و شهسوار است و از او با القاب اسدالله‌الغالب، حیدر کرار، فاتح خیبر، صاحب ذوالفقار یاد می‌شود همچنان که گود اگر شش ضلعی باشد، شش گوشه قبر امام سوم را به یاد می‌آورد، و اگر هشت ضلعی باشد نشانه‌ای و یادی از سلطان دین رضاست. در وصف چهارده معصوم مرشد می‌خواند:

نامهای چارده معصوم، در یک بیت من
گفته سازم تا بماند یادگار اندرز من

مصطفی باسه محمد، مرتضی باسه علی

جعفر و موسی و زهرا یک حسین و دو حسن^{۴۶}

یا هنگام شمارش سنگ، در شماره پنج، پنجه خبیرگشای علی، در شماره شش، شش گوشه مرقد حسین، در شماره هفت امام هفتم، در شماره هشت، قبله هشتم یا امام رضا می آید و در هر مناسبتی که بتوان شماره را به دلیلی با امامان دوازده گانه شیعه پیوند داد این کار توسط مرشد صورت می پذیرد.^{۴۷}

فکر زورخانه یک فکر ایرانیست زیرا شاهنامه فردوسی در زورخانه بالاترین جا را دارد.

مرشد زورخانه ضرب مخصوص شنا را شروع و با آهنگ ضرب، اشعار حماسی خاصه ابیاتی از شاهنامه فردوسی را می خواند.^{۴۸}

بر در و دیوار زورخانهها تصاویر یا گچ بریهایی از داستانهای شاهنامه دیده می شود که نشانه علاقه کامل زورخانه کاران به حماسه ملی ایران و قهرمانان حماسی ست. مرشد در هنگام معرفی یا تشویق ورزشکاران آنها را با کلماتی چون «تہمتن»، «رستم ایران»، «سہراب یل» مخاطب قرار می دهد.

● سلسله مراتب زورخانه ای برگرفته از سلسله مراتب گروههای مذکر است در تاریخ اجتماعات پیش از قرن حاضر. این فکر در حقیقت نحوه ای از تربیت شبکه ای است که در عیاری، فتوت، تصوف و حتی فراماسونری دیده می شود.^{۴۹} و در زورخانهها هم از نوجهها تا پهلوان و پیشکسوت و پهلوان صاحب ضرب و زنگ و سرانجام پهلوان صاحب تاج این سلسله مراتب را داریم که شباهتهای آن به خصوص در جهت پوشاک و آداب صعود در شبکه با شبکه های فتوت انکارناپذیر است. این سلسله مراتب نشان دهنده یک نظام درون گروهی قراردادی است که گاه تخلف از آن مجازاتهای سخت دربردارد.

● زورخانه یک مرکز گردهم آبی سنتی است که در آن رعایت طبقات اجتماعی به کار گرفته نمی شود و فرضاً مانند مسجد یا حسینیه یا حتی حمام، شاه نشین برای گروه مخصوصی ندارد. برهنه بودن در داخل زورخانه که به یکسانی افراد کمک می کند خود پایه ای برای برابری و برادری است و آن اخوت آرزویی در پناه این گردهم آبی حاصل می شود.

● زورخانه به همین دلیل متعلق بودن به طبقات میانه اجتماع از توجه حکومتها برای تأسیسات و ساختمانهای بهتر برخوردار نبوده است حتی در دوران صفویه که پادشاهان آن خود را مخلوطی از مرشدان کامل و شاهان می دانسته اند. در عین حال در شیوه

درخشان و بیمانند معماری صفوی حتی یک زورخانه به سبک مساجد و کاروانسراها بنا نشده است تا نمونه‌ای از معماری سنتی این محل در اختیار آیندگان قرار بگیرد. چنین به نظر می‌رسد که ساختن زورخانه، کار همان طبقه متوسط بوده است و طبعاً آنان نمی‌توانسته‌اند هزینه یک بنای گران‌قیمت را برعهده بگیرند.

● مردم زورخانه‌رو بیشتر کسانی بوده‌اند که علاوه بر ورزش، برای حل و فصل مشکلات زندگی روزمره یا کاسبی خود به زورخانه می‌رفته‌اند و این مشکلات را با کلوها یا کلاترها که غالباً پیشکسوت زورخانه‌ها هم بوده‌اند در میان می‌گذاشته‌اند. به همین سبب می‌بینیم که مراسم گل‌ریزان زورخانه‌ها بیشتر برای حل مشکل افرادی برقرار می‌شد که نیازمند سرمایه‌ای برای کسب و کار و یا کمکی برای علاج بیماری مستمند و یا گرفتاری در بند بودند. اما همین روش نیز به تدریج صورتی ناپسند به‌خود گرفت به نحوی که آقای جعفر شهری «گل‌ریزان» را نوعی گدایی عنوان کرده و استدلالهای خود را هم بیان داشته است.^{۵۰}

● آنچه اخلاقیات زورخانه نامیده می‌شود و در اذهان عمومی به صورت یک قانون مقدس درآمده است در حقیقت نوعی صورت آرزویی از آن عدالت اجتماعی‌ست که فقیران تهیدست همواره در قهرمانان نجات‌بخش جستجو می‌کنند. یکه‌سوار، پهلوان جوانمرد، کسی که داد من از ستمگر می‌ستاند. نمی‌توان گفت که چنین پهلوانان جوانمردی وجود نداشته‌اند. اما باید باور داشت که این افراد اگر هم به زورخانه نمی‌رفتند فضایل اخلاقی خود را داشتند. منتها از آن‌جا که زورخانه دارای دستورالعمل اخلاقی تنظیم شده‌ای است، هنگامی که مردان با اخلاق در آن قدم می‌نهادند بر جلوه و جلای آنان افزوده می‌شد. علامه دهخدا درباره یکی از پهلوانان عصر خود عزیزالله میرزای قجر که به آقاعزیز و شازده عزیز معروف بوده و در محله سرچنیک تهران می‌زیسته حکایتی تقریر کرده است که کمال جوانمردی او را می‌رساند.^{۵۱}

اما نباید فراموش کرد که این پهلوانان یا کلوها یا کلاترها در هنگام ضعف حکومتها خود منبع قدرتی بوده‌اند و چه بسا فاسد، و در هنگام قدرت حکومتها، مرکز اعمال قدرت آنها بر مردم. در تاریخ سالهای اخیر ما بسیار به‌خاطر داریم که از زورخانه به‌عنوان یک پایگاه گردآوری نیروی سرکوب‌کننده به‌صورت چماقداران خیابانی استفاده شده است و به‌شکل یک نیروی شبه نظامی و غیررسمی بازوی اعمال فشار در میان مردم عمل می‌کرده است. بعد از انقلاب اسلامی زورخانه و ورزشهای باستانی به دلیل تمایل مذهبی شدید در آداب و رسوم آن مورد توجه قرار گرفتند و این ورزشها که فدراسیون

رسمی نداشتند صاحب فدراسیون شدند و زورخانه‌داری بار دیگر معمول گردید و بار دیگر مسابقات چرخ و میل و سنگ و کباده مرسوم شد و کشتی پهلوانی حتی ابعاد جهانی گرفت و مسابقات بین‌المللی برای آن برگزار شد. شگفت آن‌که در این مسابقات نه تنها غیرمسلمانان (روسها و بلغارها) که حتی مشرکان (چینی‌ها و کره‌ایها) سراویل پهلوانی و تبتان کشتی بر پا داشتند و به میدان رفتند و سرانجام بازوبند پهلوانی این کشتی شیعی اسلامی را یک قهرمان اهل تسنن تبعه ترکیه به نام محمود امیر به بازو بست. ۵۲. فعالیت فدراسیون ورزشهای باستانی در این سالها به همین جا محدود نمی‌شود. این فدراسیون حتی کلاس تربیت مرشد تحت نام کلاس هنر مرشدی دایر کرده است. ۵۳.

● از نظر فنی ورزشهای زورخانه‌ای برای بدن سازی در صورتی که رعایت قواعد بیومکانیک در تنظیم حرکات آن بشود خالی از فایده نیست. اما با توجه به سرعت تحولات «بدن‌سازی» به خصوص در سالهای اخیر در غرب این نوع پرورش اندام و ماهیچه‌ها را از طرفی ساده‌تر، سالم‌تر و سریع‌تر می‌توان تحصیل کرد.

● در پایان این نقد و نظر باز هم متذکر می‌شوم که اولاً انتقاد از زورخانه و مراسم آن و آداب مربوط به آن نباید به هیچ عنوان به منزله فکر نفی و طرد این ورزش سنتی تلقی گردد، زیرا در جهان تسلط وسایل ارتباط جمعی بر جان و دل مردم جهان باز همین سنتهای ملی و محلی هستند که می‌توانند به استمرار استقلال ملی و فرهنگی اقوام کمک کنند. ثانیاً اخلاق زورخانه که مأخوذ از اصول فتوت است دستورالعمل اخلاقی پسندیده‌ای است که مانند بسیاری از این گونه دستورالعملها اگر اجرا نشود کلمات زیبای آن در حد نقش بر دیوار است. مثلاً مؤلف فتوت‌نامه سلطانی دوازده صفت برای پهلوان بر می‌شمارد که اگر درست به کار بسته شود تا آنجا رسد آدمی که به جز خدا نبیند، و آن‌گاه جز سرمویی برتر پریدن کاری ندارد و یقیناً فروغ خدایی پر این جبرئیل زمینی را نخواهد سوخت. ملا حسین در وصف پهلوان می‌نویسد:

اگر پرسند: پهلوان کرا توان گفت؟

بگویی: پهلوان را دوازده صفت باشد: اول - ترس خدا؛ دوم - متابعت شرع؛ سوم - تن قوی؛ چهارم - زبان خوش؛ پنجم - دل دلیر؛ ششم - خرد کامل؛ هفتم - صبر تمام؛ هشتم - علمی به کمال؛ نهم - جهد دایم؛ دهم - خلقی پسندیده؛ یازدهم - مستوری از حرام؛ دوازدهم - نعمتی پردوام.

در برابر این آرزوی واعظ سبزواری، سیمای زشتی داریم از پهلوانان نامرد که نامشان هنوز برای برخی از مردم جزء افسانه‌هاست. فرضاً وقتی می‌خوانند:

جان من، لاغری بهانه مکن هوس گود زورخانه مکن
توانی شدن به آسانی پهلوان اکبر خراسانی

و بعد درمی یابند که

پیش از آن که به تهران بیاید کشتیهای زیادی در مشهد گرفته و کت و کول خلیپها را خصمانه شکسته و کمر یکی را هم طوری خرد کرده بود که چند روز نماند و مرد. هنگام پهلوان پایتخت بودن هم به نیرنگ و ساقط کردن حریفان میدان را برای خود نگه می‌داشت. مثلاً پهلوان گلزار کرمانشاهی را با زدن کتک سخت به دست فراشان شاهی دیوانه و همچنین پهلوان حسین کله‌پز را با خوردن دارو مبتلا به جنون کرد و پهلوان جعفر کفشدوز معروف به شعبان‌سیاه را به دست عوامل خود در راه امامزاده داوود از کوه به ته دره پرتاب کرد و کشت و پهلوان کاظم دباغ کاشی را هم ضمن کشتی چنان صدمه زد که چند روز بعد مرد.^{۵۵}

و در مقابل هم پهلوانانی داشته‌ایم که با رفتار و منش انسانی خود در زندگی عادی به‌سوی افسانه رفته‌اند و شاید دیری نباید که به اسطوره بدل شوند. پهلوان غلامرضا تختی — بی‌آن‌که زورخانه‌کار در معنای متداول آن باشد — آخرین آنان بود که این نویسنده خود به‌چشم خویش پهلوانیهای اخلاقی و تواناییهای بزرگمردانه از او بسیار دیده بود، چه در میدان کشتی، چنان‌که وقتی دریافت حریفش از ضرب‌دیدگی کتف و کمر در رنج است هرگز شگرد و فن پهلوان‌افکن معروف خود «سگک» را به کار نگرفت، و چه در میدان زندگی که بارها با تهیدستی، آبروی فقر و قناعت نفروخت. مقاله‌ای را که با یاد مهرداد بهار آغاز کردم، دریغ می‌آید که با سلامی ایستاده به‌خاطره غلامرضا تختی به پایان نبرم.

برکلی، ۱۱ بهمن ۱۳۷۳ — ۳۱ ژانویه ۱۹۹۵

یادداشتها:

- ۱ — الهی، صدرالدین، مجله ایران‌شناسی، سال پنجم، شماره ۱، ص ۱۳۰.
- ۲ — Elahi, Sadred-din, *La formation des cadres de l'education physique et du sport en Iran*. E.N.S.E.P.S. Paris, pp.8-10.
- ۳ — Elahi, Sadred-din, "l'education physique et le sport en Iran," *Revue education physique et sport*, No.113, Janvier-Fevrier 1972, pp. 13-16.

- ۴ - دهخدا، علی اکبر، لغت نامه، حرف «ز»، ص ۵۴.
- ۵ - پرتو بیضایی، حسین، تاریخ ورزش باستانی ایران (زورخانه)، تهران ۱۳۳۷، ص ۲۳۱.
- ۶ - معین، دکتر محمد، فرهنگ معین، تهران، امیرکبیر ۱۳۵۲، ج ۲، ص ۱۷۶۱.
- ۷ - لغت نامه، حرف «ز»، ص ۵۴۲-۵۴۳.
- ۸ - تاریخ ورزش باستانی، بیضایی، ص ۴۱۳:
- زورخانه ست دلا چند گهی ماواکن به خرابات و مناجات رهی بیداکن
- ۹ - انصافیور، غلامرضا، تاریخ و فرهنگ زورخانه، انتشارات وزارت فرهنگ و هنر، مرکز مردم شناسی، شماره ۹، تهران، ۱۳۵۴، ص ۹۱:
- برخیز و برو به زورخانه آن جا که سخن ز میل و سنگ است
- ۱۰ - شفا، شجاع الدین، گاهنامه پنجاه سال شاهنشاهی پهلوی، چاپ انتشارات سپیل، پاریس، تاریخ (۴)، ص ۵۹.
- ۱۱ - ایزدپناه، عباس، حاج عظیمی، نصرت الله، تاریخ ورزش ایران، انتشارات سازمان تربیت بدنی و تفریحات سالم ایران، تاریخ چاپ (۴)، ص ۱۳۵.
- ۱۲ - تهرانچی، محمد مهدی، پژوهشی در ورزشهای زورخانه ای، تهران، کتابسرا، ۱۳۶۴، ص ۶۵.
- ۱۳ - ایران امروز، مجله ماهانه، مدیر محمدحجازی، به ترتیب تیرماه ۱۳۱۹ و فروردین ماه ۱۳۱۹.
- ۱۴ - سالنامه پارس، امیرجاهد، ۱۳۱۸، ص ص ۹۰-۹۹.
- ۱۵ - سالنامه پارس، سال ۱۳۳۲، ص ۹۹-۱۰۰ (گزارش مکتوب سال ۱۳۲۰...); سالنامه پارس، سال ۱۳۲۳، ص ۹۳ (سر و سامان گرفتن این ورزشها...).
- ۱۶ - گوشه، حسن، «ورزش باستانی در ایران»، مجله پیام نو، سال سوم، شماره ششم، فروردین ماه ۱۳۲۶، ص ۲۷.
- ۱۷ - پرتو بیضایی، حسین، تاریخ ورزش باستانی ایران (زورخانه)، .
- ۱۸ - فرهنگ زورخانه، انصافیور.
- ۱۹ - فرهنگ زورخانه، انصافیور، ص ۴۶.
- ۲۰ - کاظمینی، کاظم، نقش پهلوانی و نهضت عیاری در تاریخ اجتماعی و حیات سیاسی ملت ایران، تعریف زورخانه و تحلیل ورزش باستانی، تهران، ۱۳۵۳.
- ۲۱ - عباسی، مهدی، تاریخ ورزش باستانی و کشتی پهلوانی ایران، مرکز بررسیهای اسلامی، قم، تاریخ چاپ (۴).
- ۲۲ - تهرانچی، محمد مهدی، پژوهشی در ورزشهای زورخانه ای، تهران، کتابسرا، پائیز ۱۳۶۴.
- ۲۳ - فرهنگ زورخانه، انصافیور، ص ۱۳۲، ۱۴۷.
- ۲۴ - بررسی فرهنگی اجتماعی زورخانه های تهران، شورای عالی فرهنگ و هنر، مرکز مطالعات و هماهنگی فرهنگی، تهران، ۱۳۵۶ شمسی.
- ۲۵ - بهار، مهرداد، ورزش باستانی ایران و ریشه های تاریخی آن - بررسی فرهنگی اجتماعی زورخانه های تهران، انتشارات وزارت فرهنگ و هنر، ص ۵.
- ۲۶ - همان مقاله، ص ۳۸.

- ۲۷ - مولانا حسین واعظ کاشفی سبزواری، فوت‌نامه سلطانی، به اهتمام محمد جعفر محبوب، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۰، مقدمه، صفحه هفتاد و پنج.
- ۲۸ - تاریخ سیستان، تصحیح محمد تقی بهار، تهران، کتابخانه زوار، صص ۱۷۵-۱۷۶، و نیز در صفحات ۱۹۲، ۳۰۱، ۳۰۲، ۳۱۰، ۳۶۳.
- ۲۹ - رشیدالدین فضل‌الله، جامع‌التواریخ رشیدی، به کوشش دکتر بهمن کریمی، تهران، چاپ اقبال ۱۳۳۸، ج ۱، ص ۴۹۹.
- ۳۰ - غیاث‌الدین بن همام‌الدین خواندمیر، حبیب‌السير، انتشارات خیام، تهران، ۱۳۳۳، ج ۳، جزء اول، ص ۱۵۱.
- ۳۱ - اسکندر بیگ ترکمان، عالم‌آرای عباسی، با مقدمه و فهرستهای ایرج افشار، امیرکبیر و کتابفروشی تأیید، اصفهان، تهران ۱۳۳۴، ج ۱، ص ۱۱۸، ج ۲، ص ۸۰۸.
- ۳۲ - محمد هاشم رستم‌الحکماء، رستم‌التواریخ، به اهتمام محمد مشیری، چاپ مصحح، تهران، آبان ۱۳۴۸، ص ۱۰۳ و ۱۰۹.
- ۳۳ - فرهنگ زورخانه، انصافیور، ص ۱۶۸.
- ۳۴ - اعتمادالسلطنه، محمد حسن، روزنامه خاطرات، به کوشش ایرج افشار، چاپ دوم امیرکبیر، تهران، ص ۳۶۴.
- ۳۵ - Dr. Mezö-Ferenc, "Les jeux olympiques moderne," Edition Panonia, Budapest, Hongrie, 1956, p. 12.
- ۳۶ - Ulman Jacques, *De la gymnastique aux sports modernes*, Edition Varin, Paris 1977, p. 486.
- ۳۷ - حمید، حمید، زندگی و زورگار و اندیشه پوریای ولی (پهلوان محمود خوارزمی)، تهران، کتابفروشی خیام، ۱۳۵۳، چاپ اول، ص ۱۶.
- ۳۸ - همان کتاب، ص ۴۶.
- ۳۹ - فوت‌نامه سلطانی، ص ۳۰۷.
- ۴۰ - بهار، مهرداد، ورزش باستانی ایران و ریشه‌های تاریخی آن، ص ۵.
- ۴۱ - بیوار (Professor Bivar)، «شخصیت میترا در باستان‌شناسی و ادبیات»، سخنرانی در چارچوب سخنرانیهای مرکز مطالعات خاورمیانه دانشگاه (U.C.L.A) به نام استاد احسان یارشاطر. ترجمه بدیع‌الزمان بدیع‌الزمانی، متن فارسی قسمت اول این سخنرانیها به لطف آقای دکتر بنانی به دست بنده رسید. متأسفانه تا هنگام تحریر این مقاله بخشهای دیگر آن را دریافت نداشته‌ام ولی در هر حال اظهارنظر آقای دکتر بیوار برای این بخش مورد استفاده واقع شد.
- ۴۲ - الطایب، جمیل، الزورخانات البغدادیه، بغداد، چاپ سازمان نهضت العربیه، ۱۹۸۶.
- ۴۳ - کاظمینی، کاظم، نقش پهلوانی و نهضت عیاری...، تصاویر از صفحه ۲۵۷، تا ۲۸۱.
- ۴۴ - سالنامه پارس، ۱۳۱۴، ص ۶۱.
- ۴۵ - هنگام ارائه یک سخنرانی به دعوت انجمن ایرانیان بوستون در دانشگاه هاروارد، آقای دکتر فرهنگ مهر به بنده متذکر شدند که در یزد و کرمان زورخانه‌های مخصوص زرتشتیان هم وجود داشته است. بنده چون این زورخانه‌ها را نمی‌شناسم ناچار پژوهشگری جوان باید که به کم و کیف کار و شکل آن بپردازد و دریابد که آیا بعد از انقلاب اسلامی هم این زورخانه‌ها همچنان دایر است یا نه؟

- ۴۶ - فرهنگ زورخانه، انصافیور، ص ۱۹۶.
- ۴۷ - ورزش باستانی، پرتو بیضایی، ص ۴۹.
- ۴۸ - همان کتاب، ص ۵۱.
- ۴۹ - کرین، هانری، آیین جوانمردی، ترجمه احسان نراقی، نشر نو، ۱۳۶۳، ص ۱۱.
- ۵۰ - شهری، جعفر، تاریخ اجتماعی تهران در قرن سیزدهم، مؤسسه خدمات فرهنگی رسا، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۶، ج ۱، ص ۴۱۱.
- ۵۱ - دبیرسیاقی، دکتر محمد، مقالات دهخدا، انتشارات تیراژ، تهران، ۱۳۶۴، ج ۲، ص ۲۲۲-۲۲۶.
- ۵۲ - محتشمی، جعفر، «بازوبند اول از کف رفت مواظب دومی باشید»، کیهان ورزشی، سال سی و نهم، شنبه ۱۸ دی ماه ۱۳۷۲، شماره ۲۰۲۱، ص ۳۰-۳۱.
- ۵۳ - مفخم، ناصر، کتاب سال ورزش، انتشارات پارس ورزش، تهران، ۱۳۶۳، ص ۳۱۳.
- ۵۴ - فتوت نامه سلطانی، ص ۳۱۰.
- ۵۵ - فرهنگ زورخانه، انصافیور، ص ۱۶۷.

نخستینِ فکرت، پسینِ شمار*

نگاهی دیگر به مقدمه شاهنامه

در مقدمه شاهنامه، پیش از آغاز داستان در پادشاهی گیومرت، ابیاتی هست که در آنها، پس از ستایش خدا، گفتارهایی در ستایش خرد، آفرینش عالم، آفرینش مردم، آفتاب و ماه، و ستایش پیغمبر آمده، آن گاه از چگونگی فراهم آمدن شاهنامه منشور و کوشش ناتمام دقیقی برای به نظم درآوردن آن و، سرانجام، از کار سرانجام یافته نامدار شاهنامه، یعنی فردوسی، و چگونگی تقدیم این کتاب به سلطان محمود غزنوی سخن رفته است. ترتیب این موضوعها و گفتارها در دو چاپ مشهور از چاپهای شاهنامه - یعنی چاپ مسکو و چاپ آقای دکتر خالقی مطلق - به تقریب همانند و به همین گونه است که گفتیم جز

* بیت مربوط به این موضوع از شاهنامه، در چاپ آقای دکتر جلال خالقی مطلق به صورت: «نخستینت: فکرت، پسینت: شمار / تو مر خویشتن را بیازی مدار»، آمده است. ما، در صفحات ۳۸، ۳۹ و ۴۰ از کتاب با نگاه فردوسی ... (نشر مرکز، ۱۳۷۳) گفته ایم که مصراع دوم بیت در چاپ آقای دکتر خالقی مطلق به صورت: «تویی خویشتن را بیازی مدار»، ضبط شده است که البته درست نیست و ناشی از خطای دید ماست. با پژوهش از استاد خالقی در مورد این خطا، بهتر است دوباره به اصل مسأله در باب نحوه ضبط این بیت در چاپ ایشان بپردازیم. گفتار بالا کوششی است برای ادامه بحث در همین زمینه (مؤلف).

*

موجب خوشوقتی است که شاهنامه فردوسی که به کوشش استاد جلال خالقی مطلق - در کمال دقت، و با ذکر بیش از ده دوازده نسخه بدل از دستنویسهای کهن شاهنامه - به چاپ می رسد، به محققان فرصت داده است با توجه به ضبطهای مختلف دستنویسها - که استثناء در این چاپ آمده است - درباره مطالب گوناگون شاهنامه به پژوهش بپردازند.

این که ابیات مربوط به ستایش خدا در چاپ آقای دکتر خالقی مطلق بدون عنوان است در حالی که در چاپ مسکو با عنوان «آغاز کتاب» ثبت شده است، یا مقدمه شاهنامه به طور کلی که در چاپ مسکو عنوان خاصی ندارد ولی در چاپ آقای دکتر خالقی مطلق «دیباجه» نامیده شده است. تعداد ابیات این دیباجه در چاپ مسکو ۲۲۵ بیت است و در چاپ آقای دکتر خالقی مطلق ۲۰۹ بیت است. این دیباجه یکی از جاهای مهم شاهنامه است که در آن شاید بیش از هر جای دیگر این کتاب دست برده‌اند. عنوانهای بخشهای این دیباجه و نبودن نظم منطقی در آنها خود گواه بر این مدعاست: پس از «گفتار اندر وصف آفرینش عالم» و «گفتار اندر آفرینش مردم» تازه می‌رسیم به «گفتار اندر آفرینش آفتاب و ماه»! استاد زریاب خوئی، در مقاله‌ای با عنوان «نگاهی تازه به مقدمه شاهنامه» پس از ذکر مواردی از این گونه بی‌نظمیهای منطقی در دیباجه شاهنامه، نشان داده‌اند که چرا نسخه نویسان و کاتبان در این مقدمه «دست برده، جای ابیات را تغییر داده، ابیاتی بر آن افزوده و چه بسا ابیاتی هم از آن حذف کرده‌اند...»^۱. آنچه در نوشته حاضر می‌آید کوشش دیگری است برای ادامه بحثی که ایشان پیش کشیده‌اند با تأکید ویژه بر یکی از موارد بسیار مهم این گونه جابجاییها و دست بردنها در ابیات دیباجه شاهنامه. این مورد مهم، چنان که در عنوان نوشته حاضر بدان اشاره کرده‌ایم، به بیت زیر بر می‌گردد:

نخستین فکرت، پسین شمار تویی، خویشتن را به بازی مدار.
بر پایه داده‌هایی که در جلد اول شاهنامه چاپ آقای دکتر خالقی آمده است،^۲ وضع بیت مورد نظر ما در دوازده نسخه از معتبرترین نسخه‌های خطی موجود شاهنامه به شرحی است که خلاصه‌اش را در جدول (۱) آورده‌ایم. در همان جدول به نحوه ضبط بیت نامبرده در سه چاپ از چاپهای مشهور شاهنامه نیز استناد شده است. ضبطهای متفاوت این بیت از چهار صورت خارج نیست.

صورت نخست را هیچ مصححی از مصححان شاهنامه تا امروز نپسندیده و همه، به حق، آن را مردود دانسته‌اند. پس می‌پردازیم به صورت دوم. «نخستین فطرت، پسین شمار» که در چاپ ژول مول و چاپ مسکو آمده است. در این مورد در جای دیگری بحث کرده و گفته‌ایم که این صورت از بیت نمی‌تواند گفته فردوسی باشد.^۳ زیرا «فطرت» به معنای «آفرینش» است و فردوسی پیش از این بیت به صراحت گفته است: «نخست آفرینش خرد را شناس». از این گذشته، فردوسی، در همان بخش از شاهنامه، بر بعدی بودن خلقت آدمی نسبت به خلقت «جنبندگان» و «پویندگان»، یعنی

میان باد و آب از بر تیره خاک.
 ز گرمیش پس خشکی آمد پدید.
 ز سردی همان باز تری فرود.
 ز بهر سپنجی سرای آمدند
 دگرگونه گردن برافراختند.
 شگفتی نماینده نو بنو
 بیخشید داننده چونان سزید.
 گرفتند هر یک سزاوار جای.
 بجنید چون کار پیوسته شد.
 زمین شد بکردار روشن چراغ.
 سر رستنی سوی بالا کشید.
 یکی مرکزی تیره بود و سیاه.
 به خاک اندرون روشنایی فرود.
 همی گشت گرد زمین آفتاب.
 به زیر اندر آمد سرانشان ز بخت.
 نیوید چو پویندگان هر سویی
 همه رستنی زیر خویش آورید.
 نگه کرد باید بدین کار، سخت.
 وزان زندگی کام جوید همی.
 ز خاشاکها خویشان پرورد.
 نخواهد ازو بندگان کردگار.
 ازایرا نکرد ایچ پنهان هنر.
 نداند کسی آشکار و نهان.

گفتار اندر آفرینش مردم

شد این بندها را سراسر کلید
 به گفتار خوب و خرد کار بند
 مرو را دد و دام فرمان برد
 که معنی مردم چه باشد؟: یکی.
 جزین را نشانی ندانی همی.

یکی آتش بر شده تابناک
 نخستین که آتش ز جنبش دمید
 وزان پس از آرام سردی نمود
 ۴۰ چو این چار گوهر بجای آمدند
 گهرها یک اندر دگر ساختند
 پدید آمد این گنبد تیز رو
 درو دودو برج آمد پدید
 ابر دودو هفت شد کدخدای
 ۴۵ فلکها یک اندر دگر بسته شد
 چو دریا و چون دشت و چون کوه و راغ
 بیالید کوه آبها بر دمید
 زمین را بلندی بُد جایگاه
 ستاره بسر بر شگفتی نمود
 ۵۰ همی بر شد ابر و فرود آمد آب
 گیا رست با چند گونه درخت
 بیالد، ندارد جزین نیرویی
 از آن پس چو جنبده آمد پدید
 سرش زیر نامد بسان درخت
 ۵۵ خور و خواب و آرام جوید همی
 نه گویا زبان و نه جویا خرد
 نداند بد و نیک فرجام کار
 چو دانا توانا بُد و دادگر
 چنین است فرجام کار جهان

۶۰ کزین بگذری مردم آمد پدید
 سرش راست بر شد چو سرو بلند
 پذیرنده هوش و رای و خرد
 ز راه خرد بنگری اندکی
 مگر مردمی خیره خوانی همی

۶۵ تو را از دو گیتی برآورده‌اند
 نخستینت: فکرت، پسینت: شمار،
 شنیدم ز دانا دگرگون ازین:
 [نگه کن سرانجام خود را بین
] به رنج اندر آری تنت را رواست
 ۷۰ نگه کن بدین گنبد تیزگرد
 نه گشت زمانه بفرسایدش
 نه از جنبش آرام گیرد همی
 ازو دان فزونی و زو هم نهار
 ز یاقوت سرخ است چرخ کبود
 ۷۵ به‌چندین فروغ و به‌چندین چراغ
 چنان که گفتیم، استاد زریاب خوئی به تغییراتی که بر اثر دست بردنهای کاتبان و
 نسخه برداران در این ابیات از شاهنامه‌راه یافته است پرداخته و دلائلش را در مقاله خویش
 بیان داشته‌اند. ایشان، از جمله، نوشته‌اند:

معلوم است که آفرینش افلاک و ستارگان - که بنا به حکمت قدیم از
 جسمی بسیط هستند که از نوع عناصر و بسایط چهارگانه نیست - پیش از
 آفرینش آب و آتش و خاک و باد است و طبیعیست که باید ذکر آن پس
 از ذکر عناصر چهارگانه باشد... ۵۰.

در آخرین جمله مطلب بالا به احتمال نزدیک به یقین یک اشتباه چاپی راه یافته
 است. زیرا منظور استاد زریاب در حقیقت این بوده که بگویند «و طبیعی است که باید
 ذکر آن [= ذکر آفرینش افلاک و ستارگان] پیش از ذکر عناصر چهارگانه باشد».
 استاد زریاب خوئی، به دنبال مطلب بالا چنین نتیجه گرفته‌اند:

به احتمال زیاد، فردوسی پس از ذکر آفرینش «چیز از ناچیز»، که
 همان ابداع عقل است، به ذکر آفرینش نفس کلی پرداخته و او را صانع
 عالم مادی خوانده بوده است. پس از آن به آفرینش جسم مطلق و افلاک و
 از آن پس به بیان آفرینش عناصر چهارگانه پرداخته است.^۱

اگر این خط فکری را راهنمای خود بگیریم و ابیات مربوط به آفرینش عالم تا
 پایان خلقت آدمی را بر همین اساس مرتب کنیم، باید منطقیاً به نتیجه زیر برسیم:
 ۳۴ از آغاز باید که دانی درست سر مایه گوه‌ران از نخست،

بدان تا توانائی آمد پدید.
 شگفتی نماینده نوبنو.
 ببخشید داننده چونان سزید.
 گرفتند هریک سزاوار جای.
 بجنید چون کار پیوسته شد.
 بر آورده بی رنج و بی روزگار:
 میان باد و آب از بر تیره خاک.
 ز گرمیش پس خشکی آمد پدید.
 ز سردی همان باز تری فرود.
 ز بهر سپنجی سرای آمدند،
 دگرگونه گردن برافراختند:
 زمین شد بگردار روشن چراغ.
 یکی مرکزی تیره بود و سیاه،
 به خاک اندرون روشنائی فرود.
 همی گشت گرد زمین آفتاب.
 سر رستنی سوی بالا کشید:
 نپوید چو پویندگان هر سویی.
 همه رستنی زیر خویش آورد.
 وزان زندگی کام جوید همی.
 ز خاشاکها خویشان پرورد.
 ازایرا نکرد ایچ پنهان هنر:

۳۵ که یزدان ز ناچیز چیز آفرید
 پدید آمد این گنبد تیزرو
 درو دهودو برج آمد پدید
 ابر دهودو هفت شد کدخدای
 فلکها یک اندر دگر بسته شد
 ۴۰ وزو مایه گوهر آمد چهار
 یکی آتش برشده تابناک
 نخستین که آتش ز جنبش دمید
 وزان پس از آرام سردی نمود
 چو این چار گوهر بجای آمدند
 ۴۵ گمرها یک اندر دگر ساختند
 چو دریا و چون دشت و چون کوه و راغ
 زمین را بلندی نبد جایگاه
 ستاره به سربر شگفتی نمود
 همی بر شد ابر و فرود آمد آب
 ۵۰ ببالید کوه آبها بردمید
 ببالد، ندارد جز این نیرویی
 از آن پس چو جنبنده آمد پدید
 خور و خواب و آرام جوید همی
 نه گویا زبان و نه گویا خرد
 ۵۵ چو دانا توانا بد و دادگر

شد این بندها را سراسر کلید؛
 به گفتار خوب و خرد کار بند؛
 مرو را دد و دام فرمان برد
 که مردم به معنی چه باشد؟: یکی.
 جزین را نشانی ندانی همی.
 به چندین میانجی پرورده اند.
 توئی خویشان را به بازی مدار.

چو فرجام شد، مردم آمد پدید
 سرش راست بر شد چو سرو بلند
 پذیرنده هوش و رای و خرد
 ز راه خرد بنگری اندکی
 ۶۰ مگر مردمی خیره خوانی همی
 تو را از دو گیتی برآورده اند
 نخستین فکرت، پسین شمار

چنین است فرجام کار جهان نداند کسی آشکار و نهان.

اگر این بیتها را با ابیات ۳۴ تا ۷۵ نقل شده از چاپ آقای دکتر خالقی مطلق مقایسه کنیم خواهیم دید که تفاوت آنها فقط در پس و پیش شدن برخی از ابیات نیست. بلکه تفاوتهای دیگری هم وجود دارد که عبارتند از: حذف برخی از ابیات، و تغییر برخی از واژه‌ها و گذاشتن واژه‌های دیگری از نسخه بدلهای دیگر به جای آنها. بیان این که صورت چهارم بیت در جدول (۱) درست‌ترین صورتهای بیت مورد نظر ما در اندیشه فردوسی‌ست از جمله در گرو این موضوع است که دلائل این حذفها و تغییر واژه‌ها را نشان بدهیم.

*

تعداد ابیات «گفتار اندر وصف آفرینش عالم» و «گفتار اندر آفرینش مردم» به‌ترتیبی که از چاپ آقای دکتر خالقی مطلق نقل کردیم ۴۲ بیت است (از بیت ۳۴ تا بیت ۷۵). در حالی که تعداد ابیات همان قسمت به‌ترتیبی که ما پیشنهاد کرده‌ایم ۳۰ بیت بیشتر نیست. پس ۱۲ بیت را از چاپ خالقی حذف کرده‌ایم. این ۱۲ بیت حذف شده عبارتند از:

۱- بیت ۵۱:

گیا رُست با چند گونه درخت به زیر اندر آمد سرانشان ز بخت.

۲- بیت ۵۴:

سرش زیر نامد بسان درخت نگه کرد باید بدین کار، سخت.

۳- بیت ۵۷:

نداند بد و نیک فرجام کار نخواهد از او بندگی کردگار

۴- ابیات ۶۷ تا ۷۵:

شنیدم ز دانا دگرگون ازین چه دانیم راز جهان آفرین...

تکلیف مورد چهارم را استاد زریاب خوئی معین کرده‌اند. ایشان نوشته‌اند:

بیت: «شنیدم ز دانا دگرگون ازین / چه دانیم راز جهان آفرین»،

بهترین گواه است که این بیت و ابیات بعدی را کس دیگری به گفتار

فردوسی افزوده است. اگر رأی فردوسی در باب آفرینش جهان همان باشد

که در ابیات قبلی گفته است، این بیت چه معنی می‌تواند داشته باشد؟...

آقای دکتر زریاب خوئی، پس از یادآوری مضامینی که فردوسی در ابیات پیشین

خود در باره خرد آورده و بعد از اشاره به اهمیت تصرف خرد یا عقل کلی در اعمال بشر از دیدگاه حکمت اسماعیلی - که به عقیده ایشان فردوسی هم بدان معتقد بوده - به این نتیجه می‌رسند که این ابیات، و نیز ابیات پشت سر آنها با عنوان «گفتار اندر آفرینش آفتاب و ماه» در چاپ آقای دکتر خالقی مطلق نمی‌تواند گفته فردوسی باشد.^۸ بنابراین، مورد چهارم را کنار می‌گذاریم و می‌پردازیم به سه مورد قبلی.

نخستین آنها بیت ۵۱ از چاپ آقای دکتر خالقی مطلق است که می‌گوید: «گیا رُست با چند گونه درخت / به زیر اندر آمد سرانشان ز بخت». مصراع اول این بیت بسیار سست است. زیرا تعبیر «چند گونه درخت» بیانگر واقعیت بی اندازه متکثر و پیچیده عالم گیاهی نیست. در جهان گیاهی «چند گونه» درخت نمی‌بینیم، صدها و شاید هزارها گونه درخت می‌بینیم. حکیمی چون فردوسی نمی‌توانسته است به این مسأله بی‌اعتنا باشد. در مصراع دوم، بر تعبیر «سر بزیر بودن» درختان تأکید شده است که با بیت ۴۷ در چاپ خالقی مطلق منافات دارد: درخت از گونه «رستنی» هاست و فردوسی چهار بیت پیشتر از بیت ۵۱ درباره «رستنی»ها گفته بود: «سر رستنی سوی بالا کشید». اکنون چگونه ممکن است از سخن خود برگردد؟ به ویژه که در عالم واقع نیز رستنیها و گیاهان و درختان به طور کلی سر به بالا دارند یعنی به سمت آفتاب و نور - که معمولاً بالای سر آنهاست - کشیده می‌شوند نه به سمت زمین. ریشه گیاه و درخت در زمین است و سرش رو به بالا.

نظیر همین پرسشها در مورد بیت ۵۴ هم پیش می‌آید: «سرش [= سر حیوان] زیر نامد بسان درخت / نگه کرد باید بدین کار، سخت». این حرف خلاف واقعیت مسلمی است که هر عقل سلیمی شاهد آن است. جانوران، بنا به ساختمان طبیعی بدن خود، «سر به زیر» هستند نه سر به بالا. جانور، اعم از خزنده و پرنده و چرنده و گوشتخوار، طعمه‌اش را از روی زمین، که زیر پای اوست بر می‌گیرد، یا بر می‌چیند یا پیدا می‌کند و بنابراین ناگزیر اغلب اوقات «سر به زیر» است. «سر به زیر» است چون قامتش راست نیست و - به ویژه در مورد چهارپایان که بخش اعظم جهانی حیوانی‌اند - روی چهار دست و پا راه می‌رود. آیا باید بپذیریم که فردوسی حکیم نسبت به این گونه حقایق بدیسی و مسلم بی‌اعتنا بوده و «شعر» می‌گفته است؟ به هیچ وجه چنین نیست. زیرا خود فردوسی، در همان مقدمه شاهنامه، بر اهمیت دانش بارها تأکید کرده و گفته است: «به دانش ز داندگان راه جوی». بنابراین، بیت ۵۴ هم نمی‌تواند گفته فردوسی باشد و باید آن را کنار گذاشت. باقی می‌ماند مورد سوم یعنی بیت ۵۷.

این بیت با ابیات پیش و پس خود ارتباط معنوی ندارد. در مجموعه آن ابیات، فردوسی روند پیدایش موجودات را شرح می‌دهد و می‌گوید این روند، جریانی رو به تکامل بوده است: گیاهان فقط می‌بالند و نیروی حرکت و جا به جایی ندارند. جانوران اگرچه «پوینده» و «جوینده» اند اما این پویندگی و جویندگی فقط در طلب «خور و خواب و آرام» است. جانوران از نیروی خرد و رای و هوش بی بهره‌اند. آنچه در این خط فکری مطرح است پیشرفت در جهت توانایی و بهره‌مندی از نیروی هوش و اراده است نه موضوع نیک و بد اعمال. اشاره‌ای به مسؤلیت اگر هست مسؤلیت تفکر موجود بشری در ارتباط با لیاقتها و شایستگیهای ذاتی اوست که تکامل یافته‌تر از دیگر موجودات است، نه مسؤلیت بندگی که در بیت مذکور بر آن تأکید شده است.

باری، به دلائلی که گذشت، ما این سه بیت را الحاقی دانستیم و آنها را از مجموعه ابیات مربوط به «گفتار اندر وصف آفرینش عالم» کنار گذاشتیم. اکنون بپردازیم به مقوله مربوط به تغییر الفاظ و واژه‌ها.

نخستین مورد از این مقوله به بیت ۶۰ در چاپ آقای دکتر خالقی مطلق بر می‌گردد که بیت اول «گفتار اندر آفرینش مردم» است. مصراع اول این بیت در چاپهای ژول مول و مسکو به صورت: «چو زین بگذری، مردم آمد پدید» آمده، و در چاپ آقای خالقی مطلق به صورت: «کزین بگذری، مردم آمد پدید». ما درباره این دو صورت در جای دیگری^۱ بحث کرده و گفته‌ایم که هیچ کدام از این دو صورت نمی‌تواند درست باشد، و صورت درست همان است که در نسخه ۶۷۵ هجری آمده است: «چو فرجام شد، مردم آمد پدید». در این جا، بر مطالب گفته شده فقط یک نکته می‌افزاییم. آن نکته این است: چرا مصححان چاپ مسکو و آقای دکتر خالقی مطلق ضبط نسخه ۶۷۵ هجری را کنار گذاشته و ضبط دیگر نسخه‌ها را ترجیح داده‌اند؟

در مورد کار آقای دکتر خالقی مطلق شاید برای این مسأله پاسخی وجود داشته باشد. ایشان خواهند گفت: در قدیمترین نسخه - یعنی نسخه فلورانس، مورخ ۶۱۴ هجری - چنین بوده. اما مصححان چاپ مسکو چرا قدیمترین نسخه خود - یعنی ۶۷۵ هجری - را نادیده گرفته و «چو زین بگذری» را بر «چو فرجام شد» ترجیح داده‌اند؟ تنها پاسخی که ظاهراً وجود دارد اهمیت دادن به شمار نسخه‌هاست: بیشتر نسخه‌های خطی موجود همین طور بوده. ولی شاید یک پاسخ دیگر هم برای این پرسش وجود داشته باشد، که اهمیت دادن به جنبه‌های «استه‌تیک» یا زیبایی‌شناسی کلام است. منظور این است که پیش از این بیت، در هر دو چاپ مسکو و خالقی، بیت ۵۷ را داریم که در

آن گفته شده بود: «ندانند بد و نیک فرجام کار / نخواهد از او بندگی کردگار». این همان بیتیست که ما دلایل الحاقی بودنش را بیان کردیم و آن را کنار گذاشتیم. ولی مصححان چاپ مسکو که این بیت را الحاقی نمی‌دانسته‌اند گویا تصور کرده‌اند قواعد زیبایی کلام از دید فردوسی اجازه نمی‌داده است که واژه «فرجام» در فاصله چهار بیت دوبار تکرار شود و شاید فقط به همین دلیل، تعبیر «چوزین بگذری» را بر «چو فرجام شد» ترجیح داده‌اند. ولی دیدیم که آن بیت نمی‌تواند گفته فردوسی باشد و جای آن در هر صورت در آن جا نیست. و از آن جا که فردوسی در حال شرح دادن روند پیدایش موجودات است که به خلقت آدمی می‌انجامد، و به ویژه از آن جا که خود او در بیت ۵۸ به نقائص خلقت جانوران اشاره کرده و گفته است توانایی و دادگری خدا ایجاب می‌کرده که هنرهای خلقت به همان آفرینش ناقص جانوران پایان نیابد، یعنی از آن جا که زمینه را برای بیان آخرین یا فرجامین کار خلقت آماده کرده است، تردیدی نیست که باید بیت ۶۰ را به صورت: «چو فرجام شد، مردم آمد پدید» بپذیریم و نه به صورتهای دیگر. بیت ۵۹ در چاپ آقای دکتر خالقی نیز به همین دلائلی که گفتیم جایش در آن جا نیست و باید به آخر مطالب مربوط به «آفرینش مردم» برگردد. چگونه ممکن است غیر از این باشد؟ چگونه ممکن است فردوسی پیش از بیان شرح آخرین ماجرای خلقت، یعنی آفرینش آدمی، به «فرجام کار جهان» اشاره کرده باشد؟

مورد دوم از مقوله تغییرهای لفظی در بیت ۶۳ از چاپ آقای دکتر خالقی مطلق است: «ز راه خرد بنگری اندکی / که معنی مردم چه باشد؟: یکی». ما معتقدیم که «مردم به معنی» صورت درست مسأله است، و دلائل اعتقاد خود را هم در جای دیگری بیان کرده‌ایم.^۱ در این جا فقط یک نکته بر آنچه گفته شده است می‌افزاییم. در مقدمه شاهنامه ابومنصوری - که مأخذ عمده شاهنامه فردوسی بوده - گفته شده است:

... و چیزها اندر این نامه بیابند که سهمگین نماید، و این نیکوست چون مغز او بدانی و تورا درست گردد و دلپذیر آید، چون... همان سنگ کجا آفریدون به پای بازداشت و چون ماران که از دوش ضحاک برآمدند. این همه درست آید به نزدیک دانایان و بخردان به معنی...^۲

پس، تعبیر «به معنی» - یعنی از دیدگاه گوهر معنا نه صورت ظاهر لفظ - در دورانی که فردوسی سرگرم سرودن شاهنامه بوده در زبان فارسی کاربرد داشته و در مأخذ کار فردوسی از آن استفاده کرده بوده‌اند، و دلیلی وجود ندارد که فردوسی در به نظم در آوردن شاهنامه ابومنصوری از این تعبیر استفاده نکرده باشد.

*

با این مقدمات، اکنون برگردیم به دو صورت سوم و چهارم یاد شده در جدول (۱). و بینیم کدام یک از این دو صورت می‌تواند به منطق نهفته در ابیات «گفتار اندر وصف آفرینش عالم» و «گفتار اندر آفرینش مردم» نزدیکتر و با ذات آن سازگارتر باشد. خلاصه مضامین ابیات مربوط به دو گفتار یاد شده در مقدمه شاهنامه چنین است: پس از آفرینش «چیز از ناچیز» و پدید آمدن آسمان و افلاک، چهار گوهر آتش، باد، آب و خاک پدید می‌آیند، و از «دگرگونه گردن بر افراختن» یا به مرتبه‌ای دیگر برکشیده شدن این چهار عنصر بسیط به جایی می‌رسیم که دیگر سخن بر سر شرح روند تحولات عالم خاکی ماست: پدید آمدن کوهها و دریاها و به وجود آمدن گیاهان و طبیعت گیاهی در روی زمین که تنها نیروی ذاتی آن نیروی رشد یا بالندگی است. پس از گیاهان، جانوران را داریم که توانا بیهایشان به پویندگی و جویندگی در طلب «خور و خواب و آرام» و «کامجویی» از این زندگی ختم می‌شود. اما، از آن‌جا که «دانا، توانا بد و دادگر / از ایرا نکرد ایچ پنهان هنر»، و بنابراین: «جو فرجام شد، مردم آمد پدید»، که قامتش راست است، سخنگوست، و پذیرنده هوش و رای و خرد. این مردم با همه انواع و اقسامی که دارد، چون نیک بنگریم در معنا یکی بیش نیست. گوهر آدمی یکی است. ولی آیا مقام آدمی و بلندی مرتبه ذات او در بین همه موجودات به گفتن همین سخن که گوهر آدمی یکی است پایان می‌یابد و آدمی نشان دیگری ندارد؟ اگر چنین بیندازیم مردمی یا آدمیت امری خیره و بیسوده خواهد بود. ذات آدمی در بین همه موجودات از آن رو مستثنی است که آدمی برآورده و برکشیده دو گیتی است: [= عالم گیاهی و عالم حیوانی]. آن نیروی بالندگی و تعالی‌پذیری که در ذات دو گیتی ساری و جاری بود تا رسیدن به مرتبه هستی آدمی از میانجیهای بسیار عبور کرده است. آدمی که از دیدگاه شمار یا زمان پدید آمدن آخرین موجودات در روندهای آفرینش است از دیدگاه فکرت یا نیروی هوش و خرد نخستین همه است. آدمی خلاصه کائنات است و نباید وجود خود را به بازی بگیرد.

اگر بیت ۶۶ در چاپ آقای دکتر خالقی مطلق را به صورتی که در ستون شماره (۴) در جدول (۱) نشان داده‌ایم در نظر بگیریم مضمون این بیت با مضمون ابیات پیشین به صورتی که در فوق آوردیم سازگار و کل مطلب معنادار است. اما اگر بنا را بر نسخه فلورانس بگذاریم و بیت را به صورتی بخوانیم که آقای دکتر خالقی مطلق در چاپ خودشان از شاهنامه ضبط کرده‌اند، ارتباط معنوی بیت ما با مضمون ابیات پیشین بریده

می‌شود و باید معنای دیگری - به کلی متفاوت با آنچه گفتیم - برای آن جست. پیش از ورود در این بحث، بد نیست یک موضوع را یادآوری کنیم. در جدول (۱) نشان دادیم که در بین نسخه‌های خطی معتبر شاهنامه تنها دو نسخه کتابخانه بریتانیا در لندن به نشان Add. 18188 مورخ ۸۹۱ هجری (= ۱۴۸۶ میلادی) و دستنویس کتابخانه دولتی برلین به نشان Or. 2 42 55 مورخ ۸۹۴ هجری (= ۱۴۸۹ میلادی) را داریم که در آنها کلمه فکرت در این بیت آمده است. در مابقی نسخه‌های خطی (البته غیر از نسخه فلورانس). چنان که دیدیم، به جای این کلمه واژه‌های جنبش (نسخه ۶۷۵ هجری) یا فطرت (هفت نسخه دیگر) آمده است. وضع نسخه طویقا پوسرای ترکیه در ارتباط با این بیت در چاپ آقای دکتر خالقی مطلق متأسفانه مشخص نشده است. به عبارت دیگر، تا پیش از کشف نسخه فلورانس، در اغلب نسخه‌های قدیمی شاهنامه در این بیت از واژه فکرت خبری نبوده، و این واژه را تنها در نسخه‌های متاخر، یعنی نسخه‌های آخر قرن نهم، می‌دیدیم. پس، اهمیت نسخه فلورانس از بابت بیت مورد نظر ما عجله در این است که در این قدیمترین نسخه خطی موجود شاهنامه ما واژه فکرت را در بیت مورد نظر می‌بینیم نه واژه‌های «جنبش» و «فطرت» را که هیچ کدام، چنان که گفتیم، نمی‌توانند درست باشند.

با این همه، با تغییری که در این بیت در همین نسخه فلورانس راه یافته معنای بیت ما متأسفانه به کلی تغییر می‌کند. درباره این تغییر معنا در جای دیگری^۱ سخن گفته‌ایم. ولی، به دلیل اشتباهی که در خواندن مصراع دوم بیت برای ما پیش آمده بود و در آغاز این گفتار به آن اشاره کردیم، آن سخن ما در واقع ناتمام و ناقص است. اکنون می‌کوشیم دنباله آن حرف ناتمام را بگیریم و ببینیم چگونه می‌شود که با تغییر راه یافته در بیت، به صورتی که در چاپ آقای دکتر خالقی مطلق می‌بینیم، معنای بیت ما به کلی تغییر کند. برای این کار نخست بیت مورد نظر و بیت پیش از آن را به نحوی که در چاپ آقای دکتر خالقی مطلق آمده است نقل می‌کنیم:

تو را از دو گیتی بر آورده‌اند به‌چندین میانجی پیورده‌اند
 نخستینت: فکرت، پسینت: شمار تو مر خویشتن را به بازی مدار.

اگر مطلب به این صورت باشد بیت ۶۶ نسبت به بیت قبلی‌اش دیگر بیت مستقلی نیست بلکه دنباله بیت قبلی‌ست. لفظ «شمار» را هم دیگر نمی‌توانیم مانند ژول مول بیانگر مفهوم «آخرین موجود در روند زمان آفرینش» (= le dernier dans le temps) بگیریم بلکه باید آن را به معنای «روز شمار» یا «دنیای دیگر» بدانیم و چنین نتیجه

بگیریم که: تو با چندین میانجی از دو گیتی بر آورده یا بر کشیده شده‌ای: گیتی نخست تو گیتی فکرت است، و گیتی آخرت، گیتی شمار یا دنیای دیگر. وجود خودت را به بازی مگیر. هیچ معنای دیگری، جز همین که گفتیم، نمی‌شود برای بیت ما تصور کرد. ولی آیا این معنا درست است؟ به هیچ وجه. زیرا چگونه ممکن است انسان بر کشیده یا بر آورده دو جهانی باشد که یکی از آنها جهان فکرت یعنی جهان خود انسان است، و دیگری جهان روز شمار، یعنی دنیایی که انسان پس از مرگ قرار است به آن وارد شود؟ سخن فردوسی بسیار صریح است. می‌گوید: «تو را از دو گیتی بر آورده‌اند». فعل به کاررفته فعل ماضی نقلی‌ست، یعنی بر آوردن یا بر آمدن یا بر کشیدن، کاری‌ست که در گذشته صورت گرفته، و بنابراین، آدمی محصول و نتیجه دو جهانی‌ست که پیش از او وجود داشته‌اند و آدمی بالاتر از آنها قرار گرفته است. در حالی که در ضبط آقای دکتر خالقی مطلق - که در واقع ضبط نسخه فلورانس است - یکی از این دو گیتی در آینده دور پس از مرگ انسان قرار دارد که آدمی با مرگ خویش تازه باید به آن گام بگذارد، و دیگری اصولاً جهان خود آدمی‌ست نه جهانی که آدمی از آن بر آمده و برتر قرار گرفته باشد. از سوی دیگر، موضوع «میانجی»ها چه می‌شود؟ میان دنیای فکرت و دنیای شمار یا روز رستاخیز چه میانجیهایی ممکن است در کار باشد؟ و اگر هم در کار باشد این میانجیها در واقع در طول حیات انسان تا لحظه مرگ او و رسیدنش به جهان شمار عمل خواهند کرد در حالی که فردوسی می‌گوید تو را با چندین میانجی پرورده‌اند، یعنی این کار در گذشته صورت گرفته است. با ازین رفتن میانجیها رابطه‌ای که میان بیت ۶۶ و ۶۵ در نسخه فلورانس برقرار شده بود ازین می‌رود. به عبارت دیگر، آن کس که خواسته است استقلال بیت ۶۶ را ازین ببرد و آن را دنباله بیت ۶۵ بنمایاند تا محملی برای تغییر «نخستین فکرت، پسین شمار» به «نخستینت: فکرت، پسینت: شمار» بسازد، در واقع به نتیجه‌ای مخالف رسیده است: با ازین رفتن میانجیها به صورتی که دیدیم بیت ۶۶ دیگر با بیت ۶۵ رابطه معنوی ندارد. از همه اینها مهمتر، اگر «شمار» را به معنای روز رستاخیز و دنیای دیگر بگیریم - که ناگزیر باید بگیریم - و بیت را به صورتی بپذیریم که در نسخه فلورانس آمده است رابطه معنوی ابیات ۶۵ و ۶۶ با همه داستان آفرینش و خلقت آدمی به کلی بریده می‌شود چندان که گویی آنچه فردوسی تا بیت ۶۴ در باب آفرینش و خلقت آدمی گفته، داستان به کلی دیگری‌ست. بدین سان اندیشه‌ای که فردوسی در آن‌جا عرضه کرده است - و می‌دانیم اندیشه‌ای بود مخالف با شرایع حاکم و مضامین کتب مقدس - یکباره در پرده‌ای از

ابهام فرو می‌رود و پوشیده می‌ماند. و همین است راز دست بردن در آن مقدمه و به‌ویژه راز دست بردن در بیت مورد نظر ما و در آوردن آن به‌صورتی که در نسخه فلورانس می‌بینیم.

«گفتار اندر آفرینش مردم» - چنان که گفته‌ایم و باز هم خواهیم گفت - بر مبنای نظریه‌ای در تکامل تدریجی موجودات نهاده شده است: انسان جانور تکامل یافته‌ای است که «سرش راست بر شد» و «پذیرنده هوش و رای و خرد» گردید. این نظریه با آنچه در شرایع مذهبی و کتب مقدس آمده است سازگار نیست. عرضه کردن چنین نظری - یا داشتن و خواندن و عرضه کردن کتابی که این گونه نظریه‌ها در آن آمده است - در شرایطی که قانون شریعت بر جامعه حاکم بوده بسیار دشوار بود. به همین دلیل، می‌بایست عناصری ناساز در آن وارد می‌کردند تا هسته اصلی نظریه در پرده‌ای از ابهام قرار گیرد و کل اثر - و حاملان و خوانندگان آن - از گزند روزگار در امان بماند. زیرا خاصیت اصلی این گونه توسل به ابهام و ایجاد اندیشه‌های به‌ظاهر متناقض همین است که عناصر به‌ظاهر ناساز و متناقضی که بدین سان وارد مجموعه می‌شوند اگرچه اختلالی در فهم مجموعه پدید می‌آورند اما این اختلال به ذات خود اختلالی موقت است و خود زمینه‌ای است برای راهنمایی اندیشه‌های بعدی به هسته اصلی تفکر مستتر در مجموعه. به‌عبارت دیگر، در شرایطی دیگر، که امکان تفکر آزاد وجود دارد، خواننده می‌تواند به‌راهنمایی همان اختلالی که در مجموعه می‌بیند به هسته اصلی تفکر پنهان در مجموعه - که هسته‌ای منطقی است - پی ببرد. و این کاری است که ما هم اکنون انجام دادیم: راهنمای ما برای رسیدن به هسته اصلی تفکر فردوسی در دیباجة شاهنامه و بازسازی دوباره آن همانا توجه به تناقضهای منطقی و اختلالهایی بود که به دلیل وجود ابیات الحاقی یا جا به‌جا شده، و نیز واژه‌های دست برده، در آن دیباجة می‌دیدیم. ما سر نخ همین تناقضها را گرفتیم تا بتوانیم سند تاریخی - یعنی دستنوشته‌های موجود شاهنامه - را به‌گفته فوکو، در مسیر رگ و پیهایی که در خود آنها نهفته بود برش دهیم و ببینیم خواب اصلی تارهای تفکر فردوسی در چه جهت است.

Creteil، اول دسامبر ۱۹۹۴

یادداشتها:

- ۱ - عباس زریاب خونی، «نگاهی تازه به مقدمه شاهنامه»، ایران نامه، ویژه شاهنامه فردوسی، سال دهم، شماره ۱، زمستان ۱۳۷۰. ص ۱۵ - آقای زریاب نوشته‌اند:

«... در اصل خداینامه‌چنین مقدمه‌ای نبوده است. جهان‌بینی خداینامه از اوستا گرفته شده بود و، بنا به گفته حمزه اصفهانی در تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیاء، هنگامی که ابن المقفع خداینامه را از پهلوی به عربی ترجمه می‌کرد این قسمت را که مبنی بر جهان‌بینی زردشتی بود، ترجمه نکرد زیرا آن را با عقاید مسلمانان سازگار نمی‌دید...» (ایضاً، ص ۱۴)

مرحوم نقی زاده نیز در دوره‌های مجله کاوه (نزدیک هشتاد سال پیش) در همین زمینه چنین نوشته بوده: «فردوسی مخصوصاً این مطالب (= مطالب برگرفته از شاهنامه ابوعلی بلخی) و کلیه قسمت راجع به خلقت و غیره را که منافی ذوق مسلمین بود در منظومه خود نیاورده چنان‌که ابن المقفع و محمد بن الجهم نیز خیلی از این قبیل مطالب را در ترجمه خودشان از خداینامه حذف کرده بودند»:

«شاهنامه‌های فارسی»، کاوه، دوره جدید، سال دوم، شماره ۳، برلن، ۱۲۹۰ خورشیدی. به نقل از حبیب یغمایی، فردوسی و شاهنامه او، سلسله انتشارات انجمن آثار ملی، شماره ۷۲، تهران، ۱۳۴۹، ص ۱۵۴-۱۵۵.

۲ - جلال خالقی مطلق، شاهنامه، دفتر یکم، مجموعه متون فارسی، زیر نظر احسان یارشاطر، سلسله نو، شماره ۱، نیویورک، ۱۳۶۶، ص ۷.

- ۳ - باقر پرهام، با نگاه فردوسی، مبانی نقد خرد سیاسی در ایران، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۳، ص ۳۹.
- ۴ - بسته به این که از دو تعبیر متفاوت موجود در نسخه‌های خطی: «چوزین بگذری» یا «کزین بگذری» و «چو فرجام شد»، کدام یک را برگزینیم، ما تعبیر «چو فرجام شد» را درست و نزدیک به اندیشه فردوسی می‌دانیم.
- ۵ - عباس زریاب خوئی، همان، ص ۲۰.
- ۶ - ایضاً، همان جا.
- ۷ - ایضاً، ص ۷.
- ۸ - ایضاً، ص ۹.
- ۹ - باقر پرهام، همان، ص ص ۳۳ تا ۳۷.
- ۱۰ - ایضاً، ص ص ۳۷-۳۸.

ارزیابیهای واقع بینانه

در سالهای آغازین دههٔ چهل تا آنجا که به یاد می‌آورم، مجلهٔ فردوسی با دکتر مهرداد بهار مصاحبه‌ای داشت. در آنجا بود که دریافتم او فرزند ملک الشعراء بهار است و یا به عبارت دیگر، ملک الشعراء بهار نیز چنین فرزندی دارد. از محتوای آن مصاحبه چیزی به یاد نمی‌آورم. آنچه که مرا در آن سالها به خواندن آن مصاحبه واداشت در درجهٔ اول آن نبود که در جستجوی محتوای مصاحبه‌ای باشم با فردی که نامش مهرداد بهار است. بلکه کنجکاوی من در مورد کسی بود که فرزند ملک الشعراء بهار خوانده می‌شد و انسان می‌خواست بداند او از پدر خویش چه چیزی را به یادگار برده است. در همان سالها بود که من برای هر شاعری - از شاعران گذشته، ۱۵، ۱۶ نفر و از معاصران: بهار، نیما و پروین - دفتری ترتیب داده بودم تا نوشته‌ها و سروده‌های پراکنده را که در بارهٔ آنان و کارشان در مطبوعات ایران درج می‌شد در آن وارد سازم. کار دشواری بود که انسان در پانزده شانزده سالگی بنشیند و ساعتهای متوالی از روی این یا آن نشریه رونویسی کند. کاری که امروز اگر انجام شود با توجه به امکانات فنی، در عقل انجام دهنده‌اش شک خواهند کرد. در دفتر مخصوص برای ملک الشعراء بهار دو سه مقاله جمع کرده بودم و اینجا و آنجا مترصد بودم که مطالب تازه‌ای را شکار کنم و در دفترم بیاورم. مصاحبه با مهرداد بهار در واقع از زاویهٔ این خواست نیز مرا کنجکاوتر کرده بود.

در همان جوانسالی در مورد زندگی هنرمندان بزرگ، دو نکته در ذهنم سایه انداخته بود. یکی آن که کسی که شاعر است و هنرمند، اگر از خود فرزندی به یادگار بگذارد

که همچون پدر، شاعر و هنرمند نباشد دیگر از آن فرزند چه سود؟ تصور آن بود که هنرمندان - همچون ثروتمندان که میراث خود را به فرزندان خود می‌سپارند - می‌بایست میراث هنری خویش را در همان دوران حیات به فرزندان خود بسپارند. بدین معنی که درست‌ترین راه برای فرزند یک هنرمند به ویژه از نوع برجسته و تثبیت‌شده‌اش آن است که بتواند تجلی خلاقانهٔ چون و چند ناپذیر تواناییهای هنری پدر باشد. همچون او بسراید، رفتار کند و زندگی پدر را در خویش تداوم بخشد.

نکتهٔ دوم آن بود که هنرمندان بزرگ همین که در ذهن مردم و تاریخ تثبیت شوند دیگر کسی ضامن چگونگی زندگی خصوصی آنها نیست و یا حتی در مورد اینان به‌نکاتی از این دست نباید اندیشید. آنان اگر مشکل نان و آب دارند، اگر طلبکاری بر در خانهٔ آنان کوبه می‌زند و یا مردم آنها را در دنیایی از محرومیت و نومیدی تنها گذاشته‌اند، دیگر به‌من و ما مربوط نیست. آنچه در این میان اهمیت داشت، اتفاق افتاده است. و آن خلاقیت‌های عرضه شدهٔ هنری آن هنرمند به ساحت جامعهٔ هنری آن کشور است. چنین هنرمندان به اوج رسیده و تثبیت شده‌ای اگر از نظر جسمی نیز به‌مرگ پیوندند چه باک! اینان میوهٔ خود را داده‌اند و اگر باز هم میوه‌ای بدهند فراتر از آنچه که داده‌اند نخواهد بود و پدیدهٔ تثبیت آنها را گسترش بیشتری نخواهد بود. از همین روست که جامعه و قانونمندیهای آن، هنرمندان را به حال خود رها می‌کند. او دیگر به‌عنوان موجودی که هنوز زنده است و ادامهٔ حیات می‌دهد در ذهن مردم مطرح نیست. بلکه به‌عنوان کسی مطرح است که آن آثار را آفریده و در همان آثار است که ادامهٔ حیات می‌دهد. یکی از موردهای برجسته و زنده، زندگی محمد علی جمال‌زاده است. بسیاری از هموطنان ما چه در ایران و چه در خارج ممکن است ندانند که او هنوز زنده است. اصلاً به زنده یا مرده بودن او کاری ندارند. جمال‌زادهٔ یکی بود یکی نبود فراتر از پدیدهٔ مرگ و زندگی جسمی قرار گرفته است، و حتی هنگامی که می‌شنوند او زنده است از دهان کسی بر نمی‌آید که: «عمرش دراز باد! ای کاش صد سال دیگر زنده باشد». بلکه پاسخها عمدهٔ این است: «راستی! عجب! چه عمر درازی کرده است!» و البته کسی هم آرزومند مرگ او نیست. بلکه بی‌تفاوتی مردم است در برابر این پدیده که مربوط به یک فرد خاص هم نیست. هم ملک‌الشعراء بهار را در بر می‌گیرد و هم محمدعلی جمال‌زاده را.

یک دههٔ بعد، هنگامی که در فرهنگستان زبان ایران مشغول به کار شدم، با دکتر مهرداد بهار از نزدیک آشنایی پیدا کردم. او مسؤول یکی از پژوهشگاههای فرهنگستان

بود یعنی «پژوهشگاه زبانهای باستانی ایران». من خود در «پژوهشگاه زبان فارسی» کار می‌کردم که مسوول آن دکتر فریدون بدره‌ای بود. با این که من در بخش دکتر بهار کار نمی‌کردم اما با او رابطه‌ای بسیار صمیمی داشتم. دکتر بدره‌ای آدم تلخ و متکبری بود و یا دست کم چنان می‌نمود. گاه با ما چنان از بالا نگاه می‌کرد که گویی اربابی به نوکرهای خویش. در ارتباط با دکتر صادق کیا که رئیس فرهنگستان و معاون مهرداد پهلبد وزیر فرهنگ و هنر، بود من خود راحت‌تر مشکلات کارم را در میان می‌گذاشتم و یا حتی گلابه‌ای را مطرح می‌کردم تا دکتر بدره‌ای. از این رو هیچ یک از ما با او رابطه فکری و عاطفی نداشتیم و رابطه کاریمان نیز در نهایت سردی و تلخی برگزار می‌شد. دکتر بهار در جای درست خویش ایستاده بود. از جایی حرکت می‌کرد که می‌توانست، و واقعیت این اجازه را به او می‌داد. نه در حرکاتش می‌شد طعم بالا نشینی را چشید و نه در رفتارش نشانه‌ای از ارزیابی‌های انزواگرایانه بود. به راحتی می‌شد دریافت که به میز خویش نجسیده است. و اگر کسی نام او و یا موقعیت شغلی‌اش را نمی‌دانست شاید او را با یک کارمند ساده دفتری به اشتباه می‌گرفت. پژوهشگاه ما در طبقه دوم ساختمان فرهنگستان زبان بود و پژوهشگاه دکتر مهرداد بهار در طبقه چهارم آن. گاهگاه برای احوالپرسی به سراغش می‌رفتم. با من به گرمی و مهر برخورد می‌کرد و گاه صحبت‌های ما همه حوزه‌ها را دربر می‌گرفت. از مقوله‌های پژوهشی گرفته تا نان و آب زندگی و دود و دم تهران و دیگر مشکلات خراب شده بر سر تک تک انسانها. یکی دو سال بعد، دکتر صادق کیا از راه لطف مرا به بخش انتشارات فرهنگستان انتقال داد تا آن جا را از حالت ملوک الطوایفی درآورم. تصادفاً زنده یاد مرتضی صراف نیز که داماد دکتر محمد معین بود از وزارت علوم برای مدتی به آن جا انتقال یافت. او ظاهراً با دکتر مهرداد بهار آشنایی دیرینه‌تری داشت. از این رو، رفت و آمد دکتر بهار به بخش ما افزایش پیدا کرد. هر چند انتشارات از آن بخشهایی بود که همه به شکلهای مختلف با آن سر و کار داشتند و یا التماس دعا برای انتشار زودتر کارهایشان. البته خیلی زود دریافتم که انتشارات فرهنگستان اسیر ملوک الطوایفی نیست. بلکه مشکل اصلی زیر سر مدیریت دکتر کیا و سیاستهای بسیار نادرست اوست که هر دم از آن باغ، بری می‌رسید. پس از چندی من نیز از آن جا خسته‌جان تقاضای بازگشت به پژوهشگاه زبان فارسی را کردم.

از دکتر مهرداد بهار دو نکته برجسته همیشه در گوش جانم زنگ می‌زند. یکی برخورد او با مسأله یا پدیده پرویز نیکخواه بود و دیگر نحوه برخورد او با مدیریت ناستوار و هزینه‌تراش دکتر صادق کیا.

هنگامی که او از ماجراهای دوران جوانی و چپ‌گرایی خویش صحبت می‌کرد خیلی دوست داشت که نام پرویز نیکخواه نیز به میان آید. در آن زمان پدیده پرویز نیکخواه خشم سیاسی و انقلابی نیروهای متمایل به چپ جامعه را برانگیخته بود. نیکخواه که زمانی در برنامه‌ریزی ترور شاه ایران، محمد رضا پهلوی شرکت کرده بود، پس از طی مراحل، مورد عفو رژیم پهلوی قرار گرفته بود و در سازمان رادیو تلویزیون، نقش مهمی برعهده داشت. در محافل روشنفکری چپ، او انسانی واخورده، خائن، کثیف و کاسه‌لیس یا چکمه‌لیس به‌شمار می‌آمد. دکتر بهار با وجود آن‌که از این موضع من‌آگاه بود بی‌آن‌که نقش تهاجمی و یا حتی تدافعی افراط‌آمیز داشته باشد، چنین توضیح می‌داد که: «من پرویز نیکخواه را با همه صفتهایی که به او نسبت می‌دهند دوست دارم. من نمی‌گویم که او اشتباه نکرده است. اما با توجه به‌شناختی که از اعماق شخصیت او دارم، آن صفتهای نسبت داده شده به او را، مناسب نمی‌دانم و مهمتر از همه پرویزی که من می‌شناسم انسانی ست شفاف، مهربان و انسان‌دوست. زندگی برای او بازیهای بدی داشته است. و این بازیها از او تصویری به‌دست داده است که به‌طرز غیرعادلانه‌ای او را در ذهن مردم تاریک به‌جلوه می‌کشاند. هیچ انسانی از اشتباه مبرا نیست. به‌ویژه از اشتباهات بزرگ و کوچک سالهای خامی و جوانی. آنچه مهم است آن‌که این انسان، اکنون چه هدفی را دنبال می‌کند و برای رسیدن به این هدف چه ابزاری را به خدمت می‌گیرد.» اینک که به آن سالها می‌نگرم صراحت‌گویی دکتر مهرداد بهار برایم ارزش ویژه‌ای به خود می‌گیرد. من هرگز او را با پرویز نیکخواه ندیده بودم و از روابط دوستانه و عاطفی‌شان اطلاعی نداشتم. اما او با من چیزی را در میان گذاشته بود که با توجه به جوانسالی‌ام چه بسا ممکن بود به بهای برگشت دیدگاه عاطفی و فکری من از او تمام بشود و به احتمال قوی در شکل خام‌تر و افراطی‌ترش به این نکته ختم‌گردد که انسان او را در همان بافتی قرار دهد که در محافل روشنفکری، انسانهای بریده و یا علاقه‌مند به بریده‌ها را قرار می‌دهند. اما او به روشنی و بدون هرگونه استدلال آمیخته با قطع و یقین، از پرویز نیکخواه به گونه‌ای انسانی سخن می‌گفت که در فضای جامعه ما به علت وجود جوّ تشمندانانه میان به‌خطا رفته‌ها و در کنار ایستاده‌ها، مجالی برای آن به‌خطارفته‌ها پیدا نمی‌شد که دریافته‌ها، اندیشه‌ها و چراییهای خویش را با انسانهای آن جامعه در میان گذارند. تفکر چپ و حتی هرگونه تفکری که در جامعه ما شاخ و برگ گسترده باشد هیچ گونه طیف حاشیه‌اطمینان میان خطا و خدمت، خیانت و یا ایثار نمی‌تواند قائل باشد. میان خدمت و خیانت تنها یک

دیوار باریک است. هرکس که از این دیوار رد شود، به آن منطقه دیگر درغلتیده است. اگرچه در منطقه نخستین که منطقه خدمت خوانده می‌شود تمام عمر را آگاهانه به سر برده باشد و در منطقه خیانت، ناخواسته و یا تحت شرایط تحمیل شده فراتر از توان انسانی فرد، مدت کوتاهی را سرآورده باشد. این که انسان آمیزه پیچیده و دشواری باشد از درستی و نادرستی، خدمت و خیانت، استواری و لغزش، با منطق حاکم آن زمان جامعه ما نمی‌توانست همخوان باشد. اگرچه اکنون می‌توان افراد بیشتری را یافت که قدرت درک و پذیرش این هم‌آمیزی را داشته باشند. دکتر مهرداد بهار از کسانی بود که در آن هنگام - حدود بیست سال پیش - چنان دریافتی داشت که افراد را با همه پیچیدگیها و دشواریهای شخصیتی‌شان در نظر می‌گرفت. در آن هنگام من نمی‌دانستم که پرویز نیکخواه در سازمان رادیو تلویزیون چه کاره بود و چه می‌کرد. اما با توجه به دریافتهای ارائه شده دکتر بهار، او از عامل ساواک بودن فرسنگها فاصله داشت. به هر صورت چه پرویز نیکخواه خیانتکار بود و چه خطا کار، باید به این نکته توجه داشت که او هم انسان بود و دست پرورده همان شرایط فرهنگی، سیاسی و اجتماعی که دیگران نیز آنها را تجربه کرده بودند. انسان پیچیده‌تر از آن است که بتوان او را در ترازوهای سطحی نگرانه و با اصطلاحاتی که دال بر حکم نهایی در مورد هر چیز است سنجید. چنین سنجشهایی همیشه نمی‌تواند ما را از تاریکی حدس و تصور بیرون آورد و به روشنایی یقین نسبی رهنمون گردد. از طرف دیگر باید این نکته را نیز افزود که نگاه جنبش چپ در آن سالها، نگاهی از آسمان آمده و منحصر به فرد نبود. این گونه نگاهها و ارزیابیها، در دیگر پدیده‌های زندگی فرهنگی و اجتماعی ما هم جاری بود. و درست در گرماگرم چنان داوریهایی بود که دکتر مهرداد بهار نگاه غیر قابل پذیرشی، اما صمیمانه و ورزخورده‌ای، را نسبت به یک انسان در فراز و فرود زندگی مطرح می‌کرد. نگاه او در چنان شرایطی نمی‌توانست کسی را قانع کند اما می‌توانست در اعماق ذهن یک انسان و یا بسیاری دیگر بنشیند و در تماس و تصادم با دیگر اندیشه‌ها قرار گیرد. و به راستی اگر قرار باشد جامعه‌ای همه خطاکاران، مجرمان و از نظر عقیدتی «خیانتکاران» خود را از رده زندگی و زندگان خارج سازد در آن صورت چه کسانی می‌توانند به عنوان فرشتگانِ خطا ناکرده باقی بمانند؟

مورد دوم مربوط است به برخی برخوردهای بسیار افراط‌آمیز و نادرست دکتر صادق کیا در فرهنگستان زبان ایران. او انسان مصلحت اندیشی بود که رفتار خود را در رابطه مصالح فردی و شغلی و اجتماعی خویش تنظیم می‌کرد. او در این زمینه چنان پیش رفته

بود که دستور داده بود رنگ مبلهای دفتر کارش هماهنگ با رنگ لباس شاه که به صورت نقاشی بر بالای سرش آویزان بود درآید. در راه این مصلحت اندیشیها، اگر هزاران و صدها هزار تومان هم بدل به خاک و خاکستر می‌شد، باکی نبود. وی اگر به درست‌اندیش‌ترین آدمها برمی‌خورد و از آنها یا خوشش نمی‌آمد و یا با توجه به معیارهای مصلحت طلبانه، کار و افکارشان را نادرست می‌پنداشت، دیگر آنها را به داخل دایره فعالیت‌های فرهنگستان راه نمی‌داد. مهم آن نبود که آن افراد از سلامت فکری برخوردار باشند و از نظر دانش در سطح برجسته‌ای مورد ارزیابی قرار گیرند. از طرف دیگر اگر فرد یا افرادی بودند که از سوی مقامات بالاتر و قوی‌تر از او توصیه شده بودند اگرچه کم سواد و ناشایست، دیگر جای چون و چرایی در کار نبود. موردی اتفاق می‌افتاد که کسی پیشنهاد بسیار جالب و قابل تأملی - عمده در زمینه بهبود چهره علمی فرهنگستان - ارائه می‌داد. دکتر کیا آن را می‌پسندید و توصیه می‌کرد که پیشنهاد دهنده دست به کار شود. هر مقدار امکانات مادی و انسانی هم که می‌خواهد در اختیار بگیرد. کار آغاز می‌شد و با تلاش و امید و خون جگر و نیز صرف هزینه‌های گزاف، درست در آخرین مراحل، دکتر کیا می‌آمد و می‌گفت: فعلاً دست نگهدارید! معنی دست نگهدارید را تقریباً همه می‌دانستند. یعنی یا خود او متقاعد شده است که ممکن است وزیر فرهنگ و هنر وقت از آن پیشنهاد خوشش نیاید و یا هنگامی که به شکلی غیر مستقیم آن را مطرح کرده، وزیر ناخشنودی و یا عدم پسند خود را نسبت به آن پیشنهاد ابراز داشته است. دکتر کیا با آن که انسان دانشمندی بود و هست، اما در کار مدیریت و برنامه ریزی، انسان آشفته‌اندیشی بود. دکتر مهرداد بهار این موردها را می‌دید و از این آشفتگی به تلخی ناراحت می‌شد. در چهره مهربانش، دریغ و درد سایه می‌انداخت اما ظاهراً کاری نمی‌توانست کرد. حتی در زمینه‌های پژوهشی و چاپ مطالب، وسوسه‌های بیمارگونه دکتر کیا - که در این حالت متوجه زیردستانش بود - موجب می‌شد که چاپ یک مقاله و یا یک کتاب، گاه ده برابر هزینه واقعی آن، خرج روی دست فرهنگستان بگذارد. اگر مقاله‌ای از یک پژوهشگر توصیه نشده و ساکت و متین داخل فرهنگستان بود، او آن را چند و چندین بار نزد افرادی می‌فرستاد که دیگر کاملاً مورد قبولش بودند و بالای حرفشان کمتر چیزی می‌گفت. گاه افراط‌کاریهای او، سر و صدای این افراد را هم بلند می‌کرد و برخی از آنها در تماس با من می‌گفتند: «دگر کیا رس این مقاله را کشیده است. همه ایرادهای احتمالی این نوشته برطرف شده اما هنوز دست بردار نیست.» اما اگر همین مقاله کار کسی بود که از بالا سفارش شده بود و یا به شکلی

دکتر کیا جرأت آن را نداشت که دستکاریش کند، در آن صورت سکوت کامل در اطراف آن مقاله از مرحله حروف چینی تا لحظه انتشار، حکمفرما بود. دکتر مهرداد بهار از دست این گونه کارهای رئیس فرهنگستان زبان چنان عصبانی می‌شد که صورتش را در هم می‌کشید و می‌گفت: «من واقعاً از دست این جور کارهای این مرد، نفرت می‌گیرم.»

دکتر مهرداد بهار هم نکته‌اندیش و متواضع بود و هم شنونده‌ای بسیار خوب و جدی برای هرکس که می‌خواست با او چیزی در میان گذارد هیچ‌گاه در برخوردهایش از او موردی را ندیدم که به گونه‌ای، اعتبار و احترام پدرش را به خود برگرداند و یا حالتی از افتخار و غرور بر صورتش موج بیندازد. اگر درباره پدرش صحبتی هم می‌کرد آن چنان متین و بیطرفانه بود که گاه آدم می‌توانست تصور کند که شاید ملک‌الشعراء بهار از خویشان دور اوست.

*

از هنگامی که ایران و فرهنگستان زبان را به قصد سوئد ترک کردم دکتر مهرداد بهار را هرگز ندیدم. سال گذشته از طریق استادم دکتر جلال متینی آگاه شدم که دکتر بهار مریض است و برای دیدار و معالجه به امریکا آمده است. با آن که همان موقع در ژرفای دل به این نکته اندیشیدم که شاید بیماری دکتر مهرداد بهار، زمین‌گیرانه باشد اما به رسم ادب نه چیزی پرسیدم و نه از دکتر متینی چیزی شنیدم.

در تاریخ شانزده نوامبر ۹۴ هنگامی که برای ضبط برنامه سخنرانی تلویزیونی به تلویزیون «ایرانا» رفته بودم، گوینده خبر آن، در حال تنظیم خبر درگذشت دکتر مهرداد بهار بود. عرق سردی بر بدنم نشست. به خانه که رسیدم این متن کوتاه را به یاد او برای دکتر جلال متینی قلمی کردم که اینک با اندک تغییری در این جا می‌آید:

«امشب، ساعتی پیش، از درگذشت دکتر مهرداد بهار آگاه شدم. زانوانم لرزید. نه از بیرحمی مرگ که از کوتاهی و نابرابرگونگی بیرحمانه زندگی. مرگ دردناک و زودرس ایشان را به خواهر ارجمندشان خانم پروانه بهار و نیز شما صمیمانه تسلیت می‌گویم.»

مرگ با همه باورکردی که ما بدان داریم هنوز و همیشه جزو باورنکردنی‌های زندگی است. به‌ویژه اگر این مرگ مربوط به انسانهایی باشد که تلاش و زندگی‌شان چیزی جز تحقیر مرگ نیست.»

فرهنگ پیش تاریخی باختر

به یاد شادروان استاد دکتر مهرداد بهار
از شمار دو چشم یک تن کم
وز شمار خرد هزاران بیش

در بازسازی فرهنگ و تاریخ باستانی سرزمینهای آسیایی که هریک به گونه‌ای پس از اردوکشی اسکندر با جهان کلاسیک تماس حاصل کردند، نمی‌توان گزارش مآخذ مکتوب یونانی و لاتینی را از نظر دور داشت. «باختر»، منطقه مورد نظر ما را مورخان و جغرافی‌نگاران کلاسیک غالباً با الهام از اقوال شفاهی، مردمانی با عقل سلیم و درک صحیح از واقعیت، توصیف کرده‌اند و البته دقت در توضیحات آنان درباره واقعیت امر، باید براساس پیش‌فرضهای اخلاقی و ایدئولوژیکی متفاوت بنا شود. در این منابع از «باختر» به‌عنوان سرزمینی دولتمند با سکنه‌ای در خور توجه یاد شده است که در شهرهای پرآموشد صنعتی می‌زیستند و خزانه‌هایی انباشته از طلا و سنگهای گرانبها داشتند. روند تمهیدات سیاسی فاتحان غربی در باختر هرچه بود، بی‌تردید تب و تاب طلای آن سرزمین نیز ایشان را سخت شگفت‌زده کرده بود. از این رو، بعید نمی‌نماید، اگر «ارسطو ضمن آموزشهای خود به شاهزاده جوان مقدونی به شیوه خاص یک مدعی درباره دولتمندی باختر سخن گفته باشد»^۱. زیرا این موضوع همواره مورد نظر مورخان کلاسیک از هردوت تا کتزیاس بوده است. بازتاب آموخته‌های اسکندر به گونه‌ای واقعی در اردو کشیهای وی تجلی می‌یابد، و پی‌آمد فرمانروایی دوپست ساله یونانیان، دولتمندی بیش از پیش این سرزمین را سبب می‌شود، و عملاً مسیر تاریخ را در آسیا دگرگون می‌سازد. بنابراین، برای پرداختن به باختر، نخست ضروری‌ست که مقاطع

عقلایی متون کلاسیک، با توجهی در خور اعتبار مورد بررسی قرار گیرد. اسطوره‌خاستگاه طلا در باختر عصر باستان با کشف فرهنگ عصر مفرغ تا حدودی روشن می‌شود. یافته‌های این عصر عملاً مکتوبات سنتی تاریخ نگاران یونانی را مخدوش می‌کند، و ثروت افسانه‌ای منتسب به این سرزمین را از دریچه‌ی توانایی خارق‌العاده ساکنان آن در پرورش احشام، دست‌ساخته‌های صنعتکاران متبحر، استخراج و ذوب فلز، بازرگانی پیشرفته و کشاورزی مجهز تصریح می‌نماید. اقلام بیشماری از مصنوعات کم نظیر باختر - زرساخته‌های تجملی، اشیاء فلزی تشریفاتی، ظروف مرمرین سفید، و کلریت سبز - به گونه‌ای که بیانگر اشکال والای تمدن در اکثر بخشهاست، از طریق شبکه‌های اولیه بازرگانی در سرزمینهای خاور نزدیک* و شوش جلوه کرده است. حضور این اشیاء در غرب نیز تحسین و رقابت بسیار برانگیخته. «ساخته‌های مزبور به گونه‌ای نشانه‌هایی فرهنگی (Cultural Koine) را مطرح می‌کنند که تعریف آنها به‌صراحت دشوار است. چنین پدیده‌ای در جنوب استپهای آسیای مرکزی، در شماری از مناطق گوناگون فراسوی فلات ایران و در امتداد جناحهای شمالی و شرقی آن متمرکز بوده است. از یک سو تا دشت گرگان، تپه حصار و ترکمنستان، و از دیگر سو تا سیستان، غرب صحرای لوت به کرمان تا دره بمپور امتداد داشته است.»^۲

وجود این نشانه‌ها در حالی که با تنوع پذیری بسیار در اشکال ساده‌تر، تدریجاً شماری از تیره‌های متفاوت فرهنگی را هویت بخشیده، فقط در صور عالی تمدن یا در آن راستا جلوه گر شده است. «م. توسی، این نشانه‌ها را توراتی خوانده، پیرامیه نیز همگام با رنه گروسه (R. Grousset) از اصطلاح ایران بیرونی برای اثبات پیوستگی‌هایی با تمدن فلات ایران استفاده کرده است.»^۳ این فلات به استثنای منطقه جنوب غربی که عیلام در آن قرار داشت، در عصر مفرغ به مناطق پهناوری تقسیم شده، و با اشکال منسوخ فرهنگی که اغلب به دشواری قابل شناسایی است، همپیوند بوده است. «اما، عیلام به سبب گستره تمدن توانمند خود نقش دوگانه‌ای را ایفا می‌کرده است. نخست آن که به‌صورت قطب اصلی جاذبه تمدنهای ایران بیرونی بوده و دیگر آن که در مشرق بین‌النهرین حضور واقعی داشته است.»^۴ قدما و معاصران، هر دو گروه ترجیح می‌دهند که بیشتر درباره فرآورده‌های باختری - سنگهای گرانبها نظیر لاجورد و یاقوت

* نویسنده مقاله، به‌ناچار، اصطلاحاتی مانند خاور نزدیک، آسیای مرکزی، ترکمنستان، تاجیکستان، و... را در این مقاله به‌کار برده که همه بسیار جدید است و از عمر اکثر آنها حداکثر شصت هفتاد سال بیش نمی‌گذرد.

بدخشانی، مرمر، زر و مفرغ ساخته‌های آن — داوری کنند، تا این که باختر را از زاویه شهرها، روستاها و سکنه‌اش بررسی نمایند.

هزاره دوم قبل از میلاد شاهد فرهنگ اصیل و پیشرفته‌ای از گونه فرهنگهای شرق باستان در باختر بود. این فرهنگ نیز همچون عناصر فرهنگی رایج در مناطق جنوبی آسیای مرکزی به ویژه مرگیانا جلوه کرده، سبب‌ساز پیدایی مجموعه شاخص باستان‌شناختی باختری - مرگیانی شده است»^۹. نشانه‌های مورد پیگیری در این مجموعه از جنبش مردمانی حکایت می‌کند که با خود سنت دامپروری را آورده و نظیر همسایگان شرقی خود مشترکات و سنتهای سفالینه‌سازی و فلزکاری را مد نظر داشته‌اند. در همین راستا، استپهای اورآسیا نیز با جیحون ارتباط مستقیم داشته است. باختر و سغد هر دو برای پرورش اسب و شتر معروفیت داشتند و نقوش برجسته آپادانا در تخت جمشید نیز مؤید این ادعاست.

باختر، در نیمه طولی حوضه آبرفتی آمودریا قرار داشت و از سه جهت در شیبهای شمال‌شرقی بام دنیا یعنی پامیر در مشرق، هندوکش در جنوب، و کوههای مرکزی تاجیکستان (حصار) در شمال محاصره شده بود. این برآمدگیهای عظیم ساختاری به‌منزله مخازن ذخیره آب در فصل زمستان محسوب می‌شدند. در بهار آبهای گردآمده از طریق شعبه‌های آمودریا سرریز کرده، سرزمینهای اطراف را سیراب می‌کرد. آبراهه‌هایی که از کوهها جریان داشتند به یک رشته از جلگه‌های موازی سرازیر شده، با خود گل‌ولایی را حمل می‌کردند که دشت وسیع را به‌غایت حاصلخیز می‌کرد. از این رو، باختر علاوه بر نقطه‌نظرهای تاریخی، به‌سبب آبهای سطحی نیز حائز اهمیت بود. سازگان آبیاری* در اقتصاد پیش‌تاریخی باختر به گونه‌ای معجزه آسا سازنده بود. ظاهراً تکنیک‌های جمع‌آوری و انتقال آب از چهار هزار سال پیش در واحه‌های ایران شرقی معمول بوده است. آثار چشمگیر سازگان‌های مکشوفه آبیاری در باختر شرقی از نیمه دوم هزاره سوم قبل از میلاد در مکان هارپایی شورتوگای (Harappan Shortughi) پیدا شده است.

«نخستین مردمانی که در باختر سکونت اختیار کردند، حداقل در ۲۵۰۰۰ سال پیش می‌زیستند»^{۱۰}. ساکنان اولیه باختر نظیر مردم دیگر سرزمینهای کهن ابزارهای ضربتی و لیسه‌های سنگی داشتند. زیستگاههای شکارگران و گردآورندگانی که تاکنون کشف شده‌اند، عموماً در تپه‌های مرکزی تاجیکستان، جنوبی پراکنده است. در نزد

بسیاری از دیرینه‌انسان‌شناسان محقق است که همو اراکتوس (Homo Erectus) (انسان راست قامت) نزدیکترین نیای انسان امروزی به درجه‌ای از قابلیت انطباق تکنولوژیکی و فرهنگی دست یازیده بود که بتواند از زادگاه اصلی خود در آفریقا به مناطق نیمه گرمسیری تا خاور دور روان شود.

در عصر پارینه‌سنگی وسطا دگردیسیهایی مقدر شد که تکامل فرهنگی بشر را در پی داشت. در این دوران آسیای مرکزی از نظر اجتماعی به وسیله گروههای متراکم شکارگر اسکان یافته بود. این شکارگران نیز نظیر ساکنان دیگر مکانها در دوران انتقالی بین پلیستوسن (Pleistocene) و نوسنگی، اصل گسترش اقتصادی را در مدّ نظر داشتند. عوامل این دگردیسی هنوز روشن نیست، و کنکاشهای کارشناسان در حول این محور که عوامل فوق معلول تزايد تدریجی نیازهای مردمی یا تأثیرات شتابزده رویدادهای مستقل تاریخی بوده، همچنان ادامه دارد. به گونه‌ای که ذیلاً مشاهده می‌کنیم بررسی آمیختگی این دو نظریه در سایه داده‌های باستان‌شناسی در یک فرآیند واحد تکاملی اهمیت بیشتری می‌یابد. این رویکرد به نوعی، ماهیت غریب تکامل را در باختر روشنتر می‌کند. دگردیسی بزرگ اقتصادی در دوران نوسنگی بر اهلی کردن جانوران و گیاهان - که بیشتر یک علت است تا معلول - استوار نبود. ابزارمندی، فشار رو به رشدی را بر فضای طبیعی و ساختار اجتماعی اعمال می‌کرد و نیروی انسانی در فرآیند مبادله داد و ستد گذارده شده بود؛ و نیز کرد و کارهای اقتصادی در جهت نیازهای اولیه انسانی با تولید وسایل خودنمایی می‌کرد. رشد بخش صنعتی پدیده‌ای چشمگیر از این مرحله از تکامل است که به وسیله مصنوعات باستان‌شناسی نمایانده می‌شود.

به هر حال، برای پی بردن به مضمون تکامل عصر پیش از مفرغ در باختر، نخست باید مفروضات نظری را در مدّ نظر داشت. در مرحله شکل‌گیری دوران هلوسن (Holocene)، ۷۰۰۰ ق. م.، شکارگران باختری نخستین مرحله استفاده از جانوران و گیاهان را آغاز کردند. این مرحله جدید که فرهنگ آن از منطقه‌ای موسوم به حصار در کوهپایه‌های جنوبی تاجیکستان به دست آمده، از همان منطقه نیز نام گرفته است. سیصد مکان متعلق به این مرحله شناسایی شده که در دوره‌ای دوهزار ساله، بین ۶۵۰۰ و ۴۵۰۰ در سه مقطع فرهنگی دسته‌بندی شده است. مکانهای مزبور به سبب آن که در فصول خاصی مورد اسکان بوده‌اند، بقایای معدودی را در خود داشته‌اند. فرهنگ حصار در مجموع با ترکیبهای ویژه دوران پیش پلیستوسنی از جمله اقتصاد شکارگری و گردآوری ظاهر شده است. براساس یافته‌ها، چنین پیداست که دره رودخانه خوش (جیحون) و دیگر

رودخانه‌های باختری به سبب همانندی همواره، در دوران طولانی پیش از یخبندان، به صورت مستمر مسکونی بوه است.

دگردیسی باختر به منطقه‌ای بزرگ و فلاحتی و نیز شهری در آسیا در هزاره قبل از میلاد روی داد. اگر زمینه جذب نژادی در محیط در طول مدتی دراز و به تدریج انجام شده بود، شالوده‌های اقتصادی در دورانی به مراتب کوتاه‌تر پی‌ریزی شده. معماری یادمانی، بقایای سازگان آبرسانی دو خط تکاملی را عرضه می‌کرد که در برابر پیش‌زمینه‌های تاریخی و فرهنگی متفاوت بوده و خاستگاههای متفاوت نیز داشته است. تولیدات هنری، ساخته‌های بیشمار مسین و مفرغین نخست پیشرفتگی پردازش فلز و فلزگری باستانی را در باختر عصر مفرغ عرضه می‌کند، آن‌گاه سرزمین مزبور را به عنوان یکی از خاستگاههای پردازش فلز مطرح می‌سازد. این تحولات از ویژگیهای اجتماعی نوینی بود که به ناگاه پس از نیمه اول هزاره سوم در پایان فرآیندی غیر تدریجی، پدیدار شد.

تولید عظیم مصنوعات - سفالین، گوهرین، سنگی و فلزی - حاکی از حضور صنعتگران متبحر در پایان هزاره سوم ق.م. در باختر بوده است. از آن جایی که تولیدات مزبور با اشکال و تکنیک‌های کالکولیتیکی (دوران دیرینه سنگی - فلزی Calcholithic) ترکمنستان جنوبی و بلوچستان منطبق بود، از این رو، در مجموعه بزرگ گونه‌های منطقه‌ای ایران شرقی جایگیر شده است. بدیهی‌ست که این ساخته‌ها، علاوه بر تأییدی بر شکل اجتماعی - اقتصادی بلندآوازه در این سرزمین، حامل سنتی بود که از ۵۰۰۰ ق.م. تداوم داشته است. به علاوه، ذکر این ادعا ضروری‌ست که ساختارهای باختری نظیر هر جای دیگر به یک پیش‌زمینه فرهنگی و تاریخی تعلق داشته، و توالی سنتی ترکیبهای اصلی آن فرهنگ را نمایانده است. با این حال، طبق نظریه ساریانیدی «نباید درباره سطح کلی پیشرفت اجتماعی در باختر غلو کرد. از آن رو، که سرزمین مزبور حتی در این مرحله، هنوز در آستانه ایالتی شدن (Statehood) بود. تجدید سازمان سریع اقتصادی - سیاسی سرزمینهای آسیای مرکزی به ساختارهای پیش‌ایالتی (Proto-State) از اواخر هزاره چهارم قبل از میلاد در شرف تکوین بوده است.»^۷

از نظر باستان‌شناسی، عبور از اقتصاد آمیخته دوران نوسنگی به اقتصاد شبانی - فلاحتی هزاره سوم قبل از میلاد در آسیای مرکزی، همچنان غیر مستند مانده است. درباره بازسازی چشم‌انداز فرهنگی باختر در این دوران بحرانی، داده‌های وسیعی در اختیار نیست، اما فرض این که ریشه‌های قومی و اجتماعی در آمودریا دگرگون شده، و ایجاد

اجتماع هم‌بافته در باختر در مقایسه با دیگر مناطق بسیار سریع بوده نیز ناممکن نمی‌باشد. به هر حال، مهاجرت انبوه عناصر خارجی به باختر و دره زرافشان احتمالاً زائیده علت یا معلول دگرگونی در درون طوایف آسیای مرکزی‌ست که آماده پذیرفتن تجدید سازمان در شیوه‌های مختلف بوده‌اند.

در این دوران نخستین ساختارهای پیش‌ایالتی — بی‌آن که فروپاشی سنت کالکولیتیک را سبب شوند — در سرتاسر فلات ایران ظاهر شدند. مداخله‌افزاینده جوامع کالکولیتیک متأخر ایران شرقی در مناطق هندوکش که دارای منابع غنی زیرزمینی نیز بودند، بی‌تردید با واکنش جماعات غیر بومی کشاورز همراه بوده است. ظاهراً ایشان با تشبث به تکنولوژی‌های جدید و تقاضاهای خارجی برای تهیه کالا سریباً به پاسخگویی پرداخته‌اند و در این میان، مهاجرت گروه‌های جدید از راه رسیده با ابزارها و تکنیک‌های نوین تولید یار و یاور آنها بوده است. پی‌آمد تغییرات حاصله در روابط اجتماعی، تشکیلات جدید، نظام پیش‌ایالتی را به همراه داشت. فرآیند پیچیده انتقال به وضعیت شهری، در این ساختار اجتماعی همواره لاینحل مانده است.

دربارۀ بسط میزان تأثیرگذاری عوامل خارجی در ساختار آغازین تمدن باختری، و خاستگاه داده‌های مجموعه باستان‌شناختی مرگیانی - باختری دو فرضیه مطرح شده است. نخست آن که مهاجرت انبوه مردم را از جنوب پاسخی سریع و ساده و سبب‌ساز پیدایی این تغییرات فرهنگی توصیف کرده‌اند؛ دیگر آن که مهاجرت اقوام را از غرب فلات ایران جوا بگویی این دگرگونگی فرهنگی پنداشته‌اند. ساریانیدی، «نظریه اخیر را بیشتر با واقعیت منطبق می‌داند. زیرا که بر اساس تحلیل‌های کلی، از مانده‌های موجود باختری در این دوره پیداست که تأثیرات رخنه‌گر، بی‌آن که سنت‌های بومی در آنها ملاحظه شود بسیار بوده است»^۸. سر جمع ساخته‌های باختری با جلوه‌ای از ناب‌ترین نوآوریها در مجموعه مرگیانی - باختری متجلی‌ست، اما داده‌ها در شکل‌بندی و خاستگاه این مجموعه به‌درستی ثابت نمی‌شود. ساریانیدی براساس دو فرضیه در دو مقاله جداگانه پیش‌فرضهایی را دربارۀ خاستگاه این مجموعه مطرح کرده است: الف - «مردمانی که در آن جا مستقر شده بودند، از کوهپایه‌های کوپت داغ (Kopet Dag) می‌آمدند؛ ب - طرح مهاجرت طوایف از خطه غربی ایران به این محدوده»^۹.

فرضیه دیگر ساریانیدی این است که جنبش قومی مهمی از شمال شرقی ترکمنستان جنوبی به جلگه‌های باختری صورت گرفته است.^{۱۰} ظاهراً این امواج ایرانی بی‌آن که نشانه‌های روشنی از حرکتشان به حوزه هند در دسترس باشد، به آن سرزمین رسیده بودند،

زیرا گورهای ایشان پس از حفاری، حاوی نذورات وقفی، نظیر مجموعه باستان‌شناختی مرگیانی - باختری بوده است. از نظر گاهشماری تأثیرات فرهنگی تداخل تمدن هند از دوران کالکولیتیک و پیش از شکوفایی باختر در ایران شرقی، مشخص است. مداخله مزبور بی تردید در تسریع تکامل اقتصادی و سیاسی این منطقه وسیله‌ساز بوده، اما در حوزه‌ای مورد اجرا داشته که از نظر فرهنگی به گونه‌ای ویژه، متمایل به جهان ایرانی بوده است.

حضور عناصر هاریایی در باختر، پیشرفتهای اولیه آن را در وهله نخست در حوزه هند فاش می‌کند. از این رو، شمار یافته‌های در خور توجه هاریایی از داشلی یا از گورهای زمینهای بلخاب شگفت‌آور نیست؛ با ذکر این نکته که تمدن باختر با جلوه‌های کامل آن در شبه قاره انطباق زمانی داشته است. اگر ائتلاف اقتصادی واحه و استپ، که گاه ستیزه جویانه حضور خود را به بخشهای آغازین دوران طولانی نوسنگی تحمیل می‌کرد فرآیند مستمر توسعه در تاریخ به شمار آید، پس احتمالاً این ائتلاف می‌توانست پدیده‌ای مشخص و معین فرض شود. این توازن از سال ۳۰۰۰ ق.م. به بعد با تشدید ارتباط متقابل بزرگان هندواروپایی و بادیه‌نشینان اورآسیایی از شمال بر هم می‌خورد. باختر و دیگر سرزمینهای آسیای مرکزی خود را در میان دو جهانی می‌یافتند که به واسطه منطق تکامل تخصص از یکدیگر جدا می‌شدند. از هزاره سوم تا هزاره دوم قبل از میلاد بحرانهای دوجانبه‌ای در آسیای مرکزی روی می‌دهد: از یک سو شهرهایی با عملکردهای صنعتی و تکنولوژی پیشرفته رشد می‌کند، و از دیگر سو، در دشتهای پهناور، تمرکز بر اهلی کردن شتر و اسب مورد توجه قرار می‌گیرد. از این رو، جای تعجب نیست که تاریخ باختر به تناوب تضاد رو به افزایش حاصله از شهرنشینی و بادیه نشینی را یکجا تجربه کرده باشد. با ذکر این نکته که سنت بادیه‌نشینی به‌طور کلی در هزاره سوم قبل از میلاد رو به تکامل گذارده بود.

تمدن باختر در پایان هزاره سوم از اهمیت خاصی برخوردار بود. مصالح بازیافتی از مکانهای حفاری شده حاکی از یک تمدن به ظاهر شهری دولت‌مند مبتنی بر کشاورزی پیشرفته است، سرزمین باختر مشتمل بر فدراسیون طوایفی بود که تا حدودی متمرکز بوده، اما هنوز با تشکیلات واقعی ساختار شهری فاصله داشته است. بسیاری از محققان انحطاط زندگی شهری در باختر را با تاریخ یورش رزم‌آوران آریایی و استقرار ایشان در هند و افغانستان در نیمه دوم هزاره دوم قبل از میلاد همزمان دانسته‌اند.

باختر، گرچه تفاوتی آشکارا با تمدنهای دره هند، فلات ایران و بین‌النهرین دارد،

اما موضوعات هنری کاربردی آن حاکی از روایتی گسترده با سرزمینهای مزبور است. از این رو، همواره جایگاه ویژه‌ای در میان تمدنهای آسیایی داشته است؛ با توجه به این که هیچ یک از تمدنهای نامبرده در انزوای کامل رشد نکرده بودند. حال اگر از شمار مصنوعات هدر رفته باستان شناختی که بی‌تردید خود شاخص تمدنی بودند، بگذریم، مابقی، همواره در قرینه تمدن دیگری پیدا شده است.

در سالهای اخیر درباره روند کنش متقابل (Interaction) و ماهیت آن، که سبب‌ساز تماس تمدنهای مذکور بوده، مباحثات بسیار در گرفته است. از دو دهه پیش م. توسی، و کارلوفسکی، فرا یافت حوزه‌های کنش متقابل را در باستان‌شناسی خاور نزدیک مطرح کرده‌اند. این دو محقق تعدادی نواحی مشخص فرهنگی - بین‌النهرین، خلیج فارس، عمان، جنوب شرقی ایران، کناره‌های حوضه هیلمند، سند، ناحیه ترکمنی آسیای مرکزی - را به‌عنوان مناطق تبادل سیاسی و اقتصادی مورد مطالعه قرار داده‌اند که دارای شاخصهای توزیع منابع مختلف، سازگان‌های متفاوت بوم‌زراعی، و شبکه‌های مبادله‌ای اقتصادی و الگوهای انتقالی جمعیتی بوده‌اند.^{۱۲}

کنکاشهای اخیر، گرچه درک و دریافت ما را ژرفتر می‌کند، اما نواحی باستان شناختی از پیش شناسایی شده، همچنان بکر و دست‌ناخورده باقی می‌ماند. امروزه تمدن باختر نیز به این فهرست از حوزه‌های کنش متقابل افزوده شده است. علتها و نیروهای پوینده‌ای که در جهت تأثیرگذارند بر کنش متقابل فی‌مابین این هسته‌های تمدنی عمل می‌کردند، به‌طور عمده در ابهام مانده‌اند. حوزه‌های کنش متقابل، که در آن فرآیند تولید و تجزیه به‌طور یکجا موجود بوده، از سالیان پیش در بین‌النهرین مشخص شده است، و تنها منطقه مزبور از سال ۵۰۰۰ ق.م. تا دوره‌های هلنی به صورت حوزه‌ای با همبستگی و هم‌تنیدگی اولیه فرهنگی باقی مانده است. مناطق دیگر، در زمانهای مختلف و بی‌تردید به دلایل مختلف، در حالی که همبستگی اولیه فرهنگی خود را پیگیر بودند، فرو پاشیدند و تجزیه شدند، یا شکلی کاملاً نو یافتند. ناپایداری الگوهای استقرار در آسیای مرکزی در همنیدگی فرهنگی ترکمنستان در اواخر هزاره چهارم و اوایل هزاره سوم مشهود است. این الگوها در اواخر هزاره مزبور از هم گسیخته می‌شود. پی‌گیر این پیشامد، باختر احتمالاً در پاسخگویی به فروپاشی پیش‌ساز ترکمنستان که در اواسط هزاره دوم قبل از میلاد رخ داده بود، هماهنگ می‌گردد.

ساختار دو وجهی پایداری و ناپایداری در آسیای مرکزی موضوع ویژه‌ای است که در طول یک هزاره، تاریخ آن خطه را شکل داده و فرق‌نمایی با بین‌النهرین داشته است.

حال باید دید دلیل ناپایداری افزاینده این نواحی در مقایسه با بین‌النهرین چیست؟ فیلیپ کول (Philip Khol) یکی از متخصصان در زمینه باستان‌شناسی آسیای مرکزی، درباره تمدن باختر چنین نگاشته است: «اجتماعات جدید مستقر در باختر و مرگیانا، که برخی از آنها نیز احتمالاً به سوی جنوب به بلوچستان و ایران شرقی حرکت کرده بودند، تکنولوژی انتقال‌پذیر از پیش موجود را با نوآوری‌هایی در زمینه‌های سیاسی پذیرفتند.»^{۱۳} همچنین تمدنهای نمازگاه در ترکمنستان و باختر از اوایل هزاره سوم تا اواسط هزاره دوم با تمدن ایران و هند و احتمالاً بین‌النهرین فرآیند کنش متقابل را طی کردند. در معدودی از یافته‌های باستان‌شناسی که فرهنگ مادی منطقه‌ای را مشخص می‌کند، شواهد پشتوان این فرآیند جلوه‌گر می‌شود. در مناطق فرهنگی متمایز و بعید نیز احتمالاً می‌توان این جریان فرهنگی را یافت. پیدایی گونه‌های خاصی از سفالینه باختر در شهداد و تپه بچی، یا برخی از اشیاء هندی در آلتین‌تپه، عموماً شواهد ملموسی از این قبیل کنشهای متقابل را ارائه می‌دهند. شرایط کمی باستان‌شناسی مرتبط با فرآیند مزبور بسیار محدود است، و چه بسا معدودی از مصنوعات یک فرهنگ در بافت فرهنگ دیگری پیدا شود. از این رو، نقطه عطف این معضل درک ماهیت کنش متقابل می‌باشد که مبتنی بر تفاهم سیاسی - اقتصادی و اجتماعی روابط بین اقوام در دوره‌های گوناگون بوده و به ایجاد تماس میان آنان انجامیده است.

اذعان بر این نکته ضروری‌ست که در مکانهای خاصی از فرهنگهای باستان‌شناسی یا بخشهای کوچکی از آنها از جمله آسیای مرکزی، تمدن هیلند، تمدن هند یا فرهنگهای فلات ایران، شواهد باستان‌شناسی مستدلی وجود ندارد که پشتوان حاکمیت سیاسی یک منطقه بر دیگری باشد. باید در نظر داشته باشیم که هریک از مناطق مزبور دارای ذخایر مبسوط معدنی، زمینهای مزروعی، و معادن فلزات بودند که جوا بگویی نیازهای آنها بوده است و نیز فشار روبه‌تزايد جمعیت، تسخیر و دست‌یابی به سرزمینهای جدید را در پی آورده است.

بحث درباره این که منطقه‌ای دارای برتری تکنولوژی بوده نادرست است. تکنولوژی تولید، خواه در کشاورزی یا تولیدات مادی دیگر، در این تمدنهای عصر مفرغ به دورانی بسیار بعید، یعنی حداقل به ۳۵۰۰ ق.م. تعلق داشته. همچنین پذیرش وجود منطقه‌ای فرهنگی در این پهنه گسترده جغرافیایی به سادگی میسر نیست؛ خواه پذیرش سلطه تکنولوژیکی یک منطقه به مناطق دیگر باشد یا استعمار فرهنگی یک ناحیه از نواحی دیگر.

بر اساس این داده‌ها چگونه می‌توان به‌کنش متقابل فرهنگی که شاخص مناسبات این پهنه وسیع باستان شناختی‌ست پی برد؟ باستان‌شناس، به شیوه یک قوم‌شناس، باید با درنظر داشتن شواهدی که در دسترس دارد دانسته‌های خود را تنها با اجزاء ترکیب‌کننده فرهنگ مادی محدود کند و آن‌گاه به بازسازی جامعه باستان‌شناختی (Archaeological Society) بپردازد.

در این‌جا از همین روند در بازسازی باختر مدد می‌گیریم. نخست از کاربرد واژه متمایز (Distinctive)، اصطلاحی در خور، برای شاخص کردن تمدن باختری استفاده می‌کنیم. واژه مزبور به‌سبب اجزاء تشکیل‌دهنده سیاهه مادی این تمدن از اهمیت ویژه‌ای برخوردار است. در این سیاهه مادی از اقلام جایگیر در تولیدات متمایز باختر، مانند مهرهای فلزی یا مشبک، ظروف سنگی یا فلزی با نقش‌مایه‌های کنده‌کاری‌شده، صحنه‌های شمایل‌کشی، بی‌آن‌که قرینه‌ای در سرزمینهای همجوار داشته باشد، می‌توان نام برد. مفاهیم نمادین مورد اخیر بی‌تردید حاکی از یک نظام یکپارچه اعتقادی‌ست که با مناطق همجوار تفاوت داشته است. سفال‌کاری باختری‌ها نیز در ترکیب نقش‌مایه‌های تزیینی، متمایز بوده است.

همچنین، در اقلام فلزکاری باختر که به‌طور عمده تزیینی بوده و کاربرد مستمر نداشته، تنوع حیرت‌آوری مشاهده می‌شود. تندیسه‌های جانوران به‌گونه‌ای خارق‌العاده پرداخت شده‌اند. تبرچه‌های کم‌نظیر مزین به اشکال حیوانات، ظروف سیمین و زرین که با طرحهای شکار نقش‌پردازی شده‌اند. سنجاقهای بزرگ زینتی با پایانه‌های جانورسان یا سرهای هندسی، بخشی از این سیاهه متمایز را عرضه می‌کنند. بی‌تردید قسمت اعظم این اقلام فلزی از گورستانها به‌دست آمده‌اند.

واژه متمایز در معماری باختر هم کاربرد پیدا می‌کند، نه تنها به‌سبب طرح و کاررفت فضا، بلکه به‌جهت عملکرد متمایزی که در جامعه داشته است. گذشته از موارد نامبرده، ذکر اجمالی سازمان‌بندی اجتماعی، سیاسی یا سازگان‌های اقتصادی نیز در باختر ضروری‌ست. در یک سطح برتر انتزاعی، باید اذعان داشت که تمایز پرسش‌آفرین فرهنگ مادی باختر به‌ما فرصت می‌دهد که این تمدن را با تفاوت‌های ملموس مادی و قومی از فرهنگهای ملل همجوار متمایز به‌شمار آوریم.

تعریف واژه «قوم»، چه بسا می‌تواند به‌عنوان تراکم ثابت مردمانی، در ناحیه‌ای داده شده با ویژگیهای متداول بالنسبه معین زبانی و فرهنگی تلقی شود که به یگانگی و تفاوت خویش از دیگر شکل‌بندیها واقف‌اند، و این‌همه با واژه Ethnonym ساخته

کارلوفسکی تبیین شده است.^{۱۴}

در واقع، آنچه به شکل بندی یک «قوم» مرکزیت می‌دهد و ویژگی پیوندساز آن قوم نیز هست، حاجتمندی به شکلی خاص از فرآوردن و باز فرآوردن اجتماعی است. این دقیقاً همان ویژگی است که می‌توان درباره شیوه فرآوردن در نزد قوم باختری — موردی خود پیدا — ذکر کرد.

آنچه متون باستان شناسی در باره آسیای مرکزی نادیده انگاشته‌اند، این است که سرزمین مزبور — در سرتاسر تاریخ مکتوب خود که عملاً با بحث هردوت درباره اسکتی‌های بادیه نشین آغاز می‌شود — به سبب نقش بادیه‌نشینی باستانی و پرورش و اصلاح احشام همواره اشتها داشته است.^{۱۵} طبق مضبوطات باستان‌شناسی و تاریخی، قرار دادن ثروت دستی در مقابر که از تمایزات عصر مفرغ در آسیای مرکزی است، از ویژگیهای رفتاری بادیه‌نشینان بوده است. چنان که بیشتر شاهد بوده‌ایم دو طبقه شبان بادیه‌نشین و برزگر مقیم، هر دو نفوذپذیر و در عین حال ثابت بوده‌اند. شبانان بادیه‌نشین به‌طور ادواری مستقر شده، برزگر می‌شدند. در حالی که برزگران مقیم به بادیه نشینی بازمی‌گشتند. این شیوه احتمالاً از هزاره سوم تا دوم ق.م. به‌عنوان الگوی عملکرد استقرار در فلات ایران و آسیای مرکزی معمول بوده، و به صورت مستقیم اثباتی و نفوذپذیری شبان بادیه نشین، و کشاورز مستقر را مشخص می‌کرده است. این دو الگوی متمایز معیشتی، شیوه یگانه‌ای را در فرآوری هم‌بسته شکل می‌بخشیده است. از یافته‌های منفرد تمدن باختری در فلات ایران، وضع اقتصادی بازار یا سازگانهای مبادله‌ای یا هرگونه آگاهی مبنی بر وابستگی ضمنی این تمدن با دیگر فرهنگها روشن نمی‌شود، فقط الگوهای درهم بافته حاکم بر اجتماعات بادیه نشینی زراعی مشخص می‌گردد. از این رو، بررسی باستان شناختی تمدن باختر تنها براساس این دریافت می‌تواند جریان یابد و شکل گیرد.

به تعبیری، باختر عملکرد یک دروازه را در قبال استپ داشته است. استحکامات باختری که بیشتر سیمای قصور معتبر را داشتند، در عین حال می‌توانستند صورتی از کاروانسرا و انبار را نیز داشته باشند. بعدها این استحکامات در دوران کوروش و اسکندر دقیقاً با همان سازگان بازسازی شدند. استحکامات مزبور به‌ظاهر بنا می‌شدند تا همزیستی بین دو تمدن شهری و استپی را در یک راستا تأمین کنند. این تشکل به‌صورت ضرورتی اجتناب‌ناپذیر برای نیل به مبادلات پربارتر بین دو تمدن مذکور جاری بوده است.

گروه تاریخ ایران باستان، پژوهشگاه علوم انسانی و مطالعات ایرانی، تهران

یادداشتها:

Mourizio Tosi, "The Origin of Early Bactrian Civilization," *Bactria: An Ancient Oasis Civilization from the Sands of Afghanistan*, edited by Giancarlo Ligabue and Sandra Salvatori, p.44. - ۱

Pierre Amiet, "Elam and Bactria," *Bactria: An Ancient Oasis Civilization from The Sands of Afghanistan*, p.127. - ۲

ibid - ۳

ibid - ۴

Viktor I. Sarianidi, "New Finds in Bactria and Indo-Iranian Connections," in Maurizio Taddei, *South Asian Archaeology*, Volume 2, Naples, 1979, p.643. - ۵

"The Origins of Early Bactrian...," p.50 - ۶

"New Finds in Bactria and...," p.644 - ۷

ibid - ۸

Kopet Dag : - ۹ به معنای کوههای بسیار است که در شمال ایران قرار دارد و بخشی از رشته کوههای ترکمنستان و خراسان را که در شمال رود گرگان، فوجان و مشهد واقع شده در برمی گیرد. بخش کوچکی از شاخه شمالی آن در جنوب ترکمنستان است. دایرةالمعارف بزرگ شوروی، چاپ سوم.

Viktor Sarianidi, "Soviet Excavations in Bactria: The Bronze Age," *Bactria: An Ancient Oasis...* - ۱۰

"New Finds in Bactria and...," p.644, 645, 646 - ۱۱

Carl C. Lamberg Karlovsky, "The Bronze Age of Bactria," *Bactria: An Ancient Oasis...*, p.18. - ۱۲

"The Bronze Age of Bactria," P. 18 - ۱۳

ibid, p.20 - ۱۴

ibid - ۱۵

پروانه و شمع

شی یاد دارم که چشم نخفت
که من عاشقم، گر بسوزم رواست
بگفت ای هوادارِ مسکین من
چو شیرینی از من به در می رود
همی گفت و هر لحظه سیلاب درد
که ای مدعی، عشق کار تو نیست
تو بگریزی از پیش یک شعله خام
تو را آتش عشق اگر پر بسوخت
شندیم که پروانه با شمع گفت
تو را گریه و سوز باری چراست؟
برفت انگین یار شیرین من
چو فرهادم آتش به سر می رود
فرومی دویدش به رخسارِ زرد
که نه صبر داری نه یارای ایست
من استاده‌ام تا بسوزم تمام
مرا بین که از پای تا سر بسوخت...!

این کدامین پروانه است که خود را آن‌چنان در عالم عاشقی کامل و یگانه می‌پندارد که چون گریه و سوز شمع را می‌بیند، حیرت‌زده از وی می‌پرسد: تو چرا؟! و پاسخ می‌شود: تو، تنها لاف عشق می‌زنی. تو چگونه عاشقی هستی که حتی از پیش شعله من می‌گریزی، در حالی که من به سبب جدایی از «انگین یار شیرین» خود چنان که می‌بینی استوار ایستاده‌ام، اگر آتش عشق تنها پر تو را می‌سوزاند، مرا بین که از سر تا به پای می‌سوزم و دم بر نمی‌آورم. این پروانه، همان پروانه‌ای است که سعدی بار دیگر در بوستان «صدق محبت او» را در قطعه زیر منظوم ساخته است. در این‌جا، پروانه، پند خیرخواهی که وی را از نزدیک شدن به شمع و آتش برحذر می‌دارد، نمی‌پذیرد، فقط به این علت که آتش عشقِ معشوق چنان در دل او خانه کرده است که سوختن در برابر وی

را به چیزی نمی‌گیرد:

کسی گفت پروانه را کای حقیر
 رهی رو که بینی طریق رجا
 سمندر نه‌ای، گرد آتش مگرد
 کسی را که دانی که خصم تو اوست
 نگه کن که پروانه سوزناک
 مرا چون خلیل آتشی در دل است
 نه خود را بر آتش به خود می‌زنم
 مرا همچنان دور بودم که سوخت
 مرا بر تلف حرص دانی چراست؟
 بسوزم که یار پسندیده اوست

برو دوستی درخور خویش گیر
 تو و مهر شمع از کجا تا کجا؟
 که مردانگی باید آن‌گه نبرد...
 نه از عقل باشد گرفتن به دوست...
 چه گفت، ای عجب گر بسوزم چه باک؟
 که پنداری این شعله بر من گل است...
 که زنجیر شوق است در گردنم
 نه این دم که آتش به من در فروخت...
 چو او هست اگر من نباشم رواست
 که در وی سرایت کند سوز دوست...^۲

آیا این «پروانه»، همان پروانه‌ای است که من و شما هم آن را می‌شناسیم؟

پیش از پاسخ دادن به این پرسش، اجازه بفرمایید دو موضوع را به‌عنوان مقدمه از نظراتان بگذرانم. نخست آن که در سال ۱۳۶۹ پس از بازگشت از سفر تاجیکستان (به‌منظور شرکت در سمپوزیوم هزار و چهارصدمین سالگرد زادروز باربد)، وقتی در امریکا و در جمع دوستان و آشنایان از آن سفر یاد می‌کردم، از «پروانه» نیز نام می‌بردم که چقدر مهربان بود و می‌کوشید ما را تنها نگذارد و وقت و بی‌وقت با ما بود، و چون در آن زمان در دوشنبه پایتخت تاجیکستان حکومت نظامی برقرار بود، پروانه اکثر شبها ما را به‌شتاب، قبل از نیمه‌شب، به هتل برمی‌گردانید تا گرفتار مأموران حکومت نظامی نشویم... پس از مدتی متوجه شدم، برخی از کسانی که سخنانم را می‌شنوند با نگاهی خاص مرا می‌نگرند. یکی دو تن نیز پرسیدند، پس در آن‌جا بیشتر روزها و شبها با پروانه بودی؟ جواب من به این پرسش همواره مثبت بود و البته گاهی نیز می‌افزودم که تورسون زاد هم با من — یا با ما — بود. نخست سبب آن نگاهها و آن پرسشها را در نمی‌یافتم تا روزی متوجه شدم که علت، چیزی جز لفظ «پروانه» نیست و اختلاف کاربرد آن در بین فارسی‌زبانان ایران و تاجیکستان. پس، بعد از آن هرگاه درباره سفر خود به تاجیکستان سخن گفتم، این توضیح را نیز افزودم که در آن سرزمین، «پروانه» نام مردان است و این پروانه‌ای که من از او سخن می‌گویم آقای دکتر پروانه جمشیدی (جمشیداف) است، با زن و دو سه فرزند که روزی نیز از چند تن از ما ایرانیان برون‌مرزی شرکت‌کننده در کنگره در خانه خود پذیرایی کرد و من و دیگر دوستان با

همسر و فرزندانش آشنا شدیم. یکی دو سال بعد که این پروانه و آقای تورسون‌زاد دوستان عزیز تاجیک من، به واشنگتن آمدند، فرصت را مغتنم شمردم و از آن دو برای آشنایی با عده‌ای از دوستانم که به‌همزبانان تاجیک علاقه‌مند بودند دعوتی کردم و ساعاتی را همگی با آن دو گذرانیدیم. در آن مجلس، هم دوستان من پروانه را دیدند و با او آشنا شدند، و هم من به‌طور خصوصی به‌او گفتم که این اسم تو چه دردسری برای من به‌وجود آورده بود!

ناگفته نماند که در عصر مغول نیز مردی به نام معین‌الدین کاشانی را می‌شناسیم ملقب به «پروانه» که بیشتر از وی با عنوان «پروانهٔ روم» یاد کرده‌اند، و این خود نشان می‌دهد که در قرون پیشین نیز این لفظ را برای اسم یا لقب مردان به‌کار می‌برده‌اند، چنان که امروز هم در ایران زنان و مردانی را می‌شناسیم که نام خانوادگی ایشان «پروانه» است.

دیگر آن که در شعر فارسی دری، از دیرباز با سنتهای شعری سروکار داریم که ظاهراً مخصوص شعر فارسی‌ست، و از آن جمله است: گل و بلبل، سرو و تذرو، یا استعاره‌هایی مانند قد سرو، لب لعل، کمان ابرو، کمند گیسو، گریهٔ شمع و مانند آن. چه بسا شاعرانی که در دوران عمر خود نه سرو دیده بودند، نه تذرو، و نه بلبل و نه لعل و... ولی در شعر خود، تنها به تقلید از شاعران پیشین، هر یک از این سنتهای شعری را بارها به‌کار برده، و در مواردی نیز با استفاده از آنها، تصویرهای شعری زیبایی ساخته‌اند.

اکنون پس از این مقدمه که به‌درازا کشید، بپردازم به پاسخ پرسشی که مطرح ساختم. سعدی در دو قطعه مورد بحث ما دربارهٔ کدامین «پروانه» سخن گفته است، و آیا «پروانهٔ» او با «پروانهٔ» ای که ما می‌شناسیم یکی است یا متفاوت.

ذکر این موضوع نیز لازم می‌نماید که «پروانه و شمع» نیز از جمله سنتهای شعری ماست که از قرن چهارم هجری به بعد بارها و بارها به‌صورت‌های گوناگون در شعر فارسی تکرار گردیده است. چه در لغت فرس اسدی طوسی (تألیف قرن پنجم) در ذیل لفظ «پروانه» این بیت ابوشکور بلخی (نیمهٔ اول قرن چهارم) به عنوان شاهد ذکر گردیده است:

بیموز تا بد نباشدت روز چو پروانه مر خویشان را مسوز؛
 بیتهایی که در آنها شاعران فارسی زبان در ایران و ماوراءالنهر و هند و آسیای
 صغیر، عشق «پروانه و شمع» را به صورت‌های گوناگون مطرح ساخته‌اند — به‌خصوص از

دورهٔ صفویه به بعد — آن قدر زیاد است که به یقین تعداد آنها از چند هزار بیت درمی‌گذرد. از آن جمله است بیتهای زیرین:

تا به قندیل فتاده ست مرا کار به شب
چو شمع زارم و سوزان و هرشبی گویم
سخن نتیجهٔ جان است، جان چرا کاهم

همچو شمع که زیم امشب و میرم فردا
نماند خواهم چون شمع زنده تا فردا
گمان مبر که چو پروانه دشمن جانم^۱

● کی شود پروانه از آتش نفور

مسعود سعد

جو باغ از نرگس‌مشکین فرزند شمع کافوری
ز آن که او را هست در آتش حضور^۲

عطار

● خویشتن سوزیم و جان بر سر نهاده شمع‌وار
هو پروانهٔ سیمین فروریزد بر او بی‌مر^۳

ازرقی هروی

● انصاف نباشد که من خستهٔ رنجور
هر کجا در مجلسی شمی‌ست ما پروانه‌ایم

*

● پرده بر انداز شبی شمع‌وار
پروانه را ز شمع بود سوز دل، ولی

*

ور چو پروانه دهد دست فراغ‌بالی
سر این نکته مگر شمع برآرد به زبان
چراغ روی تو را شمع گشت پروانه
تا همه سوزیم به پروانگی
بی‌شمع عارض تو دلم را بود گداز
جز بدان عارض شمعی نبود پروازم
ورنه پروانه ندارد به سخن پروایی
مرا ز حال تو با حال خویش پروا نه^۴

حافظ

● حال دل شمع ز پروانه پرس
خواجوی کرمانی

ز گفت و گوی عشق ما برفت از یاد دوران را
مقالات گل‌وبلبل حدیث شمع و پروانه^۵

جامی

● شنیده‌ای که چه با شمع گفت پروانه
که در فراق تو سوزانتری بگو یا من

وصاف

● خودستایی نیست کار شمع، ورنه دست شمع
بهر دامن‌گیری پروانه‌ای باشد بلند

● تعجب نیست گر پروانه در بیرون در سوزد
که شمع کشته روشن در شبستان تو می‌گردد

● از شاخسار شمع شرورار می‌پرد
پروانه‌ای که گرد تو یک بار می‌پرد

صائب

صبح نزدیک است، در فکر شبِ تار خود است"
چندان امان نداد که شب را سحر کند
حکیم شفای
یک مصراع است شمع ز سوز و گداز من
ملا فقیه بلخی

عروس شمع گر در هودج فانوس بنشیند
میرزا معز فطرت

از «مجموعهٔ امثال»، چاپ هند
شمع از سوزش پروانه چه پروا دارد
کمالی

که آتشی که مرا سوخت خویش را هم سوخت

جوشش پروانه بود برقرار
در قدم شمع بود سوز و ساز^{۱۲}
عرفی شیرازی

کاو سوزد از این آتش و فریاد ندارد
دهقان سامانی

بای چراغت از پر پروانه پُر شده است^{۱۳}

مشتاق اصفهانی

و در مواردی نیز که شاعر تنها از «پروانه» — بی‌شمع و چراغ و آتش — سخن به میان آورده، آشکار است که در چارچوب سنت شعری «پروانه و شمع» به شمع نیز نظر داشته است:

ای مرغ سحر، عشق ز پروانه بیاموز
چنان که در بیشتر مواردی که شاعر «پروانه» را به معنی رخصت و اجازه و فرمان شاه به کار برده، باز سلطهٔ سنت شعری «پروانه و شمع» او را به حال خود رها نکرده است:

چون شمع همان دم به دمی جان بسپارم
از آتش دل پیش تو چون شمع گدازم
پروانهٔ مراد رسید ای محبِ خموش
ورنه از دردت جهانی را بسوزانم چو شمع

گریهٔ شمع از برای ماتم پروانه نیست
● دیدی که خون ناحق پروانه شمع را

● ثبت است بر سفینهٔ پروانه راز من

● بر پروانه در دشت طرب ریگ روان گردد

● یک شمع شبی هزار پروانه کُشد

● هیجت اندیشه ز سوز دل ما نیست، بلی

به لوح مشهد پروانه این رقم دیدم

*

آتش اگر شعله فرزند هزار
مقصد پروانه هستی گداز

پروانه شود عاشق روی تو، نه بلبل

گردت ز بس که طایر دلها فشانده بال

● پروانهٔ او گر رسد در طلب جان

● پروانهٔ راحت بده ای شمع که امشب

● تا چند همچو شمع زبان‌آوری کنی

● در شب هجران مرا پروانهٔ وصلی فرست

حافظ

از سوی دیگر به این موضوع نیز باید توجه داشت که در برخی از بیتها که گل و پروانه با هم آمده‌اند مانند:

به‌جای شمع برافروخت در چمن گل سرخ به‌جای شهپر پروانه بال بلبل سوخت

*

بلبل از شوق گل و پروانه از سودای شمع هر یکی سوزد به‌نوعی در غم جانانه‌ای^{۱۵}
یا بیت معروفی که سراینده‌اش را نمی‌شناسم:

شمع و گل و پروانه و بلبل همه جمعند ای دوست بیا رحم به تنهایی ما کن
باز سخن از «گل و بلبل» و «شمع و پروانه» است.

ناگفته نماند که «شمع و پروانه» در شعر فارسی از چنان شهرتی برخوردار بوده است که اهلی شیرازی در قرن نهم هجری نیز مثنوی عاشقانه‌ای به نام شمع و پروانه در یک هزار و یک بیت — و در وزن خسرو و شیرین نظامی — سروده است.

از مثالهایی که یاد کردم و نیز از آنچه در کتابهای لغت درباره «پروانه» نوشته‌اند چنین برمی‌آید که در روزگاران پیش، «پروانه» تنها به حشره‌ای اطلاق می‌گردیده است «شب پرواز»:

در لغت فرس اسدی:

پروانه: پرنده‌ای باشد که به‌شب گرد چراغ گردد و خویشتن را

بسوزاند.^{۱۶}

در لغت نامه دهخدا:

پروانه... حشره‌ای است پرنده، سیاه‌رنگ، بزرگتر از زنبور سرخ با

بری دودی رنگ بهن و دراز که به تابستان پیرامون چراغ گردد و گاه به

گرمای چراغ سوزد...^{۱۷}

در فرهنگ جهانگیری، فرهنگ آندراج، فرهنگ زفان گویا، برهان قاطع، فنودسار (فرهنگ نفیسی) هم «پروانه» همان حشره‌ای معرفی گردیده است که شبها به گرد شمع و چراغ می‌گردد... از طرف دیگر در کتابهای لغت عربی نیز عموماً «فراش» و «فراشة» را به معنی همین «پروانه» مورد بحث ما نوشته‌اند، از جمله: «طائر صغير يتهافت على السراج فيحترق» (المنجد، بیروت ۱۹۲۵)، و در السامی فی الاسامی معادل فارسی آن را «پرنده چراغ» (ص ۳۵۴، ص ۱۰). و در ملخص اللغات، معادل «الفراش» و «الفراشة» را به ترتیب «پرنده چراغ» و «پروانه چراغ» ذکر کرده است.^{۱۸} این

پروانه‌ای که در سنت شعری زبان فارسی بسیار از او یاد شده، پروانهٔ شب پرواز است (= moth انگلیسی)، که در کتابهای لغت فارسی از آن با این نامها یاد شده است: چراغ پره، چراغ‌اوسه، چراغوره، پروانهٔ چراغ (فرهنگ نفیسی)، پروانهٔ چراغ، چراغواره، مگس چراغ (لغت‌نامهٔ دهخدا)، پرندهٔ چراغ (فرهنگ فارسی دکتر معین).

در این باب چند موضوع قابل توجه است:

۱ - در شعر فارسی از قرن چهارم هجری تا یک قرن پیش، از «پروانه» ای که ما می‌شناسیم یعنی «پروانهٔ روز پرواز» (= butterfly انگلیسی) - تا آن‌جا که نگارندهٔ این سطور جستجو کرده است - اثری به چشم نمی‌خورد حتی در دیوان منوچهری دامغانی، «شاعر طبیعت». گویی در قرنهای پیشین در سرزمین پهناوری که شعر فارسی در آنها رواج داشته است، از بخارا و سمرقند تا کناره‌های خلیج فارس، و از هند تا آسیای صغیر، این حشرهٔ زیبا وجود نداشته است! در حالی که علم حشره‌شناسی به ما می‌گوید پروانه‌های روز پرواز و شب پرواز - که تا حدود نود هزار گونهٔ آنها شناسایی شده است - در سراسر جهان یافت می‌شوند.^{۱۱}

با این مقدمه، این پرسش مطرح می‌تواند شد که چرا شاعران فارسی زبان در سرزمینی به این گستردگی و با شرایط اقلیمی گوناگون در طی مدت ده دوازده قرن، از این پروانهٔ زیبا مطلقاً یادی نکرده‌اند، در حالی که همین شاعران قرن‌ها سنت شعری «گل و بلبل» را زنده نگه داشته‌اند، آیا گل و پروانه، آن هم پروانه‌هایی متنوع و رنگارنگ - و به تعداد بسیار، نه انگشت شمار - فرصتی مناسب برای شاعران فراهم نمی‌ساخته است تا از «گل و پروانه» چون «گل و بلبل» و «سرو و تدر» تصویرهای شعری زیبا بیافرینند و سنت شعری دیگری به وجود بیاورند؟

۲ - از چه زمانی در زبان فارسی لفظ «پروانه» (پروانهٔ روز پرواز) به معنی حشره‌ای با بالهای رنگین زیبا - به کار رفته است؟ لاقلاً کسانی که در شصت هفتاد سال اخیر زیسته‌اند می‌توانند شهادت بدهند که در این دوران در نواحی مختلف ایران این حشرهٔ زیبا «پروانه» نامیده می‌شود، چنان که در بعضی از شهرها نیز آن را «شاهپرک» (شاپرک، و شپرک) نیز می‌نامند.

اگر اشتباه نکنم در کتابهای لغت فارسی، نخستین بار در فرهنگ نظام، در ذیل لفظ «پروانه» به وجود دو گونهٔ پروانه تصریح گردیده است:

پروانه: حشرهٔ بالدار است که در شب به طرف روشنی می‌رود... موضوع سوختن پروانه از شعلهٔ شمع در شاعری فارسی تا کنون اهمیت دارد. آن

پروانه که عاشق شمع است، قسم کوچک آن است و بزرگش اقسام بسیار دارد که بعضی از آنها پره‌های بزرگ منقش دارند... پروانه اقسام زیاد دارد.^۲

و سپس در دایرةالمعارف فارسی، «پروانه» به صورت علمی، و بر اساس تحقیقات حشره‌شناسان، این چنین معرفی گردیده است:

پروانه نام هر یک از جانوران گروه بزرگی از حشرات، که در سراسر زمین یافت می‌شوند. و با بیدها راسته موسوم به پولک‌بالان (لیت Lepidoptera) را تشکیل می‌دهند. اعضای این راسته بالهایی پهن دارند که با فلسها (پولک) پوشیده شده است، که اگر انگشت بر بال آنها بگذارند مقداری از این فلسها به صورت گرد به انگشت می‌چسبند؛ فلسها دارای رنگیزه‌های سرخ، زرد، سیاه، و سفید می‌باشند؛ رنگهای آبی و سبز و فلزی، که (مخصوصاً در جنسهای مناطق حاره) قزحشان به چشم می‌خورد، در نتیجه انکسار نور است. پروانه‌ها از چند جهت با بیدها متفاوتند... پروانه‌ها بیشتر روز پروازند، ولی بیدها بیشتر در شب پرواز می‌کنند؛ در حال استراحت، بیشتر پروانه‌ها بالهای خود را قائم، ولی بیدها آنها را افقی نگاه می‌دارند؛ بدن پروانه معمولاً باریکتر و نرمتر از بدن بید است...^۱

در این جا، «پروانه» معادل butterfly، و «بید» معادل moth به کار رفته است. در مورد این که چرا در شعر فارسی از «پروانه و گل» و یا به تنهایی از «پروانه» (= پروانه روز پرواز) سخنی به میان نیامده است جز این چیزی نمی‌دانم که پروانه‌ای که ما می‌شناسیم در شعر فارسی غایب است، در حالی که شاعران ما بارها از گونه‌های مختلف گل، سبزه‌زارها و باغها سخن گفته‌اند، و این امر فرصت مناسبی بوده است برای ذکر پروانه روز پرواز، و سپس ساختن تصاویر خیالی زیبا از پروانه و گل. آیا می‌توان سلطه سنت شعری «شمع و پروانه» تنها را دلیلی دانست برای آن که شاعران، پروانه‌ای را که روزها به چشم خود می‌دیدند در برابر سنت شعری نادیده بگیرند؟ اگر چنین است، پس سلطه سنت شعری را نباید دست کم گرفت. مگر جز این است که بلبل عموماً بر شاخسار درختان می‌نشیند و به نغمه‌سرایی می‌پردازد؟ ولی سنت شعری ما، همواره بلبل را در کنار گل (مقصود منحصراً گل سرخ است) نشان می‌دهد، و گویی بلبل در باغ و بوستان تنها بر روی شاخه‌های گل سرخ می‌نشیند، و از آن قابل توجه‌تر، سنت شعری «سرو و تذرو» است. به یاد دارم در کتابهای درسی دوران رضاشاه و محمد

رضا شاه قطعه‌ای از فردوسی در زیر عنوان «میهن پرستی» یا «وطن‌دوستی» آمده بود که در یک بیت آن به سرو و تذرو نیز اشاره گردیده بود:

که چون برکنند از زمین، بیخ سرو سرد گر گیا را نبوید تذرو^۲

این بیت را چنین معنی می‌کردند: تذرو (قرقاول) به‌درخت سرو بسیار علاقه‌مند است، اگر روزی ریشه درخت سرو را از زمین بکنند و دیگر درخت سروی باقی نماند، شایسته است که تذرو به گیاه دیگری توجه نکند. نمی‌دانم پیش از فردوسی نیز به سرو و تذرو در شعر فارسی بدین‌گونه اشاره‌ای شده بوده است یا نه؟ ظاهراً بر اساس این بیت، این اصل مسلم در شعر فارسی پذیرفته شده بود که تذرو به سرو علاقه‌مند است چیزی در حد عشق «بلبل و گل» و «پروانه و شمع». ولی چند سال پیش در بررسی‌ای که در این مورد انجام دادم به این نتیجه رسیدم که اصولاً منطقه زندگی قرقاول با منطقه‌ای که درخت سرو در آن می‌روید به کلی متفاوت است و در نتیجه تذرو سروی نمی‌بیند تا کیشی به‌سوی آن داشته باشد. پس در مقاله «سرو و تذرو»^۳ با ذکر شواهد متعدد نشان دادم که عشق (!) تذرو به سرو در شعر فارسی، تنها عشقی قافیه‌ای است! نه چیزی دیگر، آن‌هم بیشتر در فرم و قالب مثنوی. بدین ترتیب که هرگاه شاعر در پایان مصراع اول، «سرو» یا «تذرو» را ذکر کرده، در پایان مصراع دوم بیشتر «تذرو» یا «سرو» را آورده است. پس آنچه سرو و تذرو را در کنار هم قرار داده، مشکل «قافیه» است نه عشق تذرو به سرو، زیرا کلمات هم‌وزن تذرو و سرو در زبان فارسی منحصر به چند کلمه است: مرو، غرو، پرو و شاید یکی دو کلمه دیگر. پس ملاحظه می‌فرمایید که شاعران در راه تقلید از پیشینیان و وفادارماندن به سنت‌های شعری و تصویرهای شاعرانه آنان، حتی تجارب و مشاهدات خود را نیز به کلی نادیده می‌گرفته‌اند. به نظر من چنین است وضع «پروانه» و «گل» در شعر فارسی.

این، تنها شاعران ادوار پیشین نیستند که فقط از «پروانه و شمع» سخن گفته‌اند — نه از پروانه روزپرواز و گل — بلکه عده‌ای از شاعران معاصر ما هم که به یقین، به‌مانند شما و من، حشره‌ای را که با بال‌های رنگین خود بر روی گلها می‌نشیند، «پروانه» می‌نامیده‌اند و می‌نامند، باز در شعر خود تحت تأثیر سنت شعری «پروانه و شمع» قرار گرفته و به تقلید قدما پرداخته‌اند.

ملک‌الشعراء بهار که در دو بیت زیرین استثناءً از «پروانه و گل» (پروانه روز پرواز) سخن به میان آورده است:

خواهی ار با کس درآیزی به رنگ او درآی بین چسان هرنگ گل پروانه دارد بال را

آن شمع دل‌افروزِ من از خانهٔ من رفت / پروای گلم نیست که پروانهٔ من رفت...^{۱۴}
 گرچه در بیت اخیر، با ذکر «پروانه» (نام دختر خود)، باز به گونه‌ای «شمع» را از نظر دور نداشته است. اما وی در اشعار خود عموماً از «پروانه و شمع» سخن گفته است:
 شمع اگر کُشته شد از باد، مدارید عجب / یاد پروانهٔ هستی‌شده بر باد کنیده^{۱۵}
 او در شعرهای خود از «پروانه» نام خاص زنان نیز در چند مورد یاد کرده است یکی در تصنیفی که در مرگ یکی از زنان خوانندهٔ روزگار خود به نام «پروانه» سروده است:
 «پروانه ای موجود ظریف / پروانه ای مخلوق شریف / ای صاحب پره‌های لطیف / چون شد که از دشمن تو پروا نکنی / جز جانب آتش تو پروا نکنی / مردی تو ای پروانه و مُرد هنر / موسیقی و حسن و کمالات دگر / ای شمع خائن، شو ز غم زیر و زبر / پروانه را کشتی و حاشا نکنی...» و در جای دیگر چنان که گذشت از یکی از دختران خود به نام پروانه «آن شمع دل‌افروزِ من از خانهٔ من رفت...»^{۱۶}.

آیا این دو مورد قدیمترین کاربرد «پروانه» است در شعر فارسی برای نام زنان! پروین اعتصامی شاعر معاصر ما نیز که دربارهٔ «گل» قطعات متعددی دارد: گل بی‌عیب، گل پژمرده، گل پنهان؛ گل خودرو، گل سرخ، گل و خار، گل و خاک، گل و شبنم، در هیچ یک از آنها از «پروانه» ذکری به میان نیاورده، در حالی که به مناسبت لفظ «گل»، «بلبل» را از یاد نبرده است. همچنان که عرفی شیرازی (فوت ۹۹۹ هـ. ق.) هم در چند قرن پیش از او، در قصیده‌ای دراز با ردیف «گل»،^{۱۷} حتی یک بار هم از «پروانه» یاد نکرده است. پروین در دیگر شعرهای خود نیز، به مانند ملک‌الشعراء بهار، تحت تأثیر سنت شعری «پروانه و شمع» بوده است:

گر شمع را ز شعله رهایی‌ست آرزو / آتش چرا به خرمن پروانه می‌زند
 وفای شمع را نازم که بعد از سوختن هر دم / به سر خاکستری در ماتم پروانه می‌ریزد^{۱۸}
 و عماد خراسانی نیز بارها «پروانه» را تنها در چارچوب «پروانه و شمع» قداما به کار برده است:

همه خفتند به غیر از من و پروانه و شمع / قصهٔ ما دو سه دیوانه دراز است هنوز
 دوش گفتم که به یکباره چو پروانه شوم / شمع خوش‌خنده زنان گفت که یک بار کم است^{۱۹}
 مسعود فرزند هم در دو قطعهٔ «شمع سیاه» و «شمع دیوانه» مطلقاً از «پروانه» نامی نبرده است، چنان که در قطعهٔ «شمع و شعر» نیز تنها با توجه به سنت شعری قداما این بیت زیبا را سروده است:

ای شمع شعر فارسی! جان مَنّت پروانه شد / بهر تو با درد آشنا، از خویشتن بیگانه شد^{۲۰}

موضوع قابل توجه آن است که حتی سازندگان «تصنیف» نیز در دوره ما از قید این سنت شعری مصون نمانده‌اند، به تصنیفی که الهه در کمال هنرمندی خوانده است توجه فرماید:

شمع و پروانه منم / مست میخانه منم / رسوای زمانه منم / دیوانه منم...
 رهی معیری هم با آن که در چند مورد پروانه را به معنی رایج در روزگار ما به کار برده است:

بار خاطر نیستم روشندان را چون غبار / بر بساط سیزه و گل، سایه پروانه‌ام
 در چمن پروانه‌ای آمد، ولی ننشسته، رفت / با حریفان قهر بیجای توام آمد به یاد^{۳۱}
 بیشتر تحت تأثیر سنت شعری پیشینیان بوده است:

چون شمع نیمه‌جان، به هوای تو سوختیم / با گریه ساختیم و به پای تو سوختیم...
 پروانه سوخت یک شب و آسود جان او / ما عمرها، ز داغ جفای تو سوختیم
 چه غم ار شمع فرو مرد، که از پرتو عشق / نور مهتاب ز خاکستر پروانه دمید^{۳۲}
 ولی ایرج میرزا از «پروانه و گل» سخن می‌گوید، از پروانه خوش خال و خطی که گل‌های چمن را بوسه باران می‌کند:

بینی آن پروانه خوش خال و خط / جسته بیرون از غلاف پیرهن
 با پر و بالی پر از زرین نقط / سر زند یک‌یک به گل‌های چمن
 بوسد این را غنغب و آن را عذار^{۳۳}

رشید یاسمی هم که قطعه «پروانه و گل» را سروده است:

به گل گفت پروانه‌ای در چمن / که با من بگویی
 که داده تورا و نداده به من / چنین رنگ و بوی؟...
 ز تو کم نیم ای گل خوبروی / به نقش و نگار
 چرا نیستم چون تو این نغز بوی / جوابم بیار...
 به هر گل که خواهی نشینی به ناز / چو حور بهشت
 گهی در نشیبی و گه بر فراز / در اطراف کشت^{۳۴}

به‌مانند دیگر شاعران هم‌عصر خود، به زنده ساختن سنت شعری پیشینیان بی‌توجه نبوده است:

خوشا روشندلی در بزم جانان / که همچون شمع برپایی بیاسود
 خوش آن پروانه کاندر شعله وصل / ز هر بیمی و پروایی بیاسود^{۳۵}
 هوشنگ ابتهاج (سایه) در «حسرت پرواز» و «بهار غم‌انگیز» پروانه را به معنی

امروزین به کار برده است:

... بس بهار آمد و پروانه و گل مست شدند
 من هنوز آرزوی فرصت پرواز کنم...
 چرا پروانگان را پر شکسته‌ست؟
 چرا هر گوشه گرد غم نشسته است
 ولی در قطعه «شمع و سایه» از پروانه و شمع سخن به میان آورده است:

شمع از سوختنش پروا نیست
 که در این سوختن او تنها نیست
 مرگ اگر آخر این ره چه اوست
 نیز پروانه او همره اوست^{۳۶}

در شعرهای مهدی اخوان ثالث به این بیت برخوردم که گل و پروانه را با هم آورده است:

گل پژمرده‌ای می‌گفت و می‌ریخت یقین پروانه‌ای غمگین کشد، آه^{۳۷}
 و اما نادر نادریور در «نامه‌ای به نصرت رحمانی» و «دورنما» دقیقاً از همین پروانه روزگار ما سخن گفته است:

... پروانگان شوخ جوان را
 در دفتری سپیدتر از بستر زفاف
 سنجاق می‌زدیم ...

*

آن کودکی که در تب خورشید، لاله را
 سوزانتر از تنور گمان می‌کرد،
 می‌خواست تا خمیر خیالش را
 در کام آن تنور دراندازد
 و زنان خود، طعام به پروانگان دهد...^{۳۸}

و عباس یمینی شریف شاعر معروفِ کودکانِ دوران ما، ظاهراً پروانه‌ای به جز پروانه‌ای که بر گلها می‌نشیند نمی‌شناخته است:

... شد باز گلها خوشرنگ و زیبا
 سرها گرفتند با ناز بالا

*

پروانه‌ها باز
 بر گل نشینند چون گل شود باز
 با هم به پرواز

* * *

... می‌کشد موج به‌ساحلها سر رفته قایق به‌تماشای سحر
می‌پرد خواب چو پروانه ز چشم کرده بیداری بر دیده گذر^۳
موضوع گفتنی دیگر آن است که برخی از شاعران معاصر ما چون نادریور و یمینی
شریف به‌جز «پروانه»، لفظ «شاهپرک» و «شاپرک» را که کاربرد آن در برخی از
شهرهای ایران رایج است نیز مترادف «پروانه» امروزی به‌کار برده‌اند.
نادریور در «دورنما»:

... خورشید ظهر را

با ذره‌بین، به روی ملخ، خیره کرده بود

تا بال این پرندهٔ خاکی را

نقشی ز خال شاهپرک ارمغان دهد...^۴

یمینی شریف در قطعهٔ «بچهٔ کوه و صحرا»:

... گل ز پروانه گوید سخنها شاپرک قصه گوید چه زیبا^۵

در حالی که از «شاهپرک» و «شاپرک» در کتابهای لغت فارسی اثری ندیده‌ام.

پیش از پایان این گفتار یادآوری این موضوع را لازم می‌دانم که در هیچ یک از مواردی که مذکور افتاد، استقصای کامل به‌عمل نیامده است، زیرا تصدیق می‌فرمایید که بررسی دیوانهای شاعران فارسی‌زبان در طی دوازده قرن — از نظر کاربرد لفظ «پروانه» (پروانهٔ روز پرواز) و «پروانه و گل» — لاقلاً در توان این بنده نیست. ولی گمان نمی‌کنم که مطالعهٔ دقیق تمام دیوانهای شاعران نیز در چارچوب ارائه شده — یعنی غیبت پروانهٔ روزپرواز (butterfly) در شعر فارسی — تغییری به‌وجود آورد. از سوی دیگر اطمینان دارم که در پنجاه شصت سال اخیر، عده‌ای قابل توجه از شاعران فارسی‌زبان ایران که عموماً جهان را از چشم خود دیده‌اند و می‌بینند، نه از چشم شاعران روزگاران گذشته، به مرور، سنت شعری «پروانه و شمع» قدما را به دست فراموشی سپرده و به‌جای آن از «گل و پروانه» تصویرهای خیالی تازه‌ای به‌گنجینهٔ شعر فارسی افزوده‌اند.

یادداشتها:

۱ - کنایه است از جدا ساختن موم از انگبین، برای ساختن شمع.

۲ - بوستان سعدی، تصحیح غلامحسین یوسفی، انتشارات خوارزمی، تهران چاپ سوم، ۱۳۶۸، ص ۱۱۴.

۳ - همان کتاب، ص ۱۱۲-۱۱۴.

۴ - اسدی طوسی، لغت فرس، به کوشش محمد دبیرسیاقی، کتابخانه طهوری، تهران، چاپ دوم، ۲۵۳۶ شاهنشاهی، ص ۱۴۹. دهخدا در لغت‌نامه‌نیز این بیت را از آفرین‌نامه ابوشکور بلخی نقل کرده است. محمد دبیرسیاقی هم در گنج بازیافته، ص ۷۰، (تهران، سال ۱۳۳۴) آن را از ابوشکور دانسته است با ذکر این موضوع که در کتاب احوال و اشعار رودکی (جلد سوم) هم این بیت آمده است.

۵ - محمدرضا شفیعی کدکنی، صور خیال در شعر فارسی، انتشارات آگاه، تهران، چاپ سوم، ۱۳۶۶، ص ۶۰۶. وی می‌نویسد: «بر روی هم مسعود سعد، در زمینه طبیعت... عنصر تازه‌ای بر عناصر خیال پیشینیان نیفزوده و خیالهای تازه... در دیوان او کمتر می‌توان یافت جز چند تصویر از شمع و پروانه که گویا پیش از او در شعر گویندگان دیگر به این شکل که در دیوان او مطرح شده، دیده نشده است و پس از او یکی از وسیعترین حوزه‌های تصاویر شعر غنایی همین زمینه شمع و پروانه است که از حد تصویر خارج شده به گونه رمزه‌های مختلف عشق درمی‌آیند...»

۶ - بیتهایی که با نشانه ● مشخص گردیده، به نقل از لغت‌نامه‌دهخداست در ذیل: پروانه، شمع، پروا.

۷ - رک. زیرنویس ۵، ص ۶۵۱.

۸ - حسین مکی، گزار ادب، کتابفروشی علمی، تهران، چاپ دوم، ۱۳۳۹، ص ۶۱. در این کتاب ۱۱۷ بیت به‌عنوان شاهد «شمع و پروانه» نقل شده است.

۹ - دیوان حافظ (غزلیات) به تصحیح و توضیح پرویز ناتل خانلری، تهران، چاپ دوم، ۱۳۶۳، به ترتیب ص ۵۲۶، ۶۷۰، ۹۷۸، ۸۵۰.

۱۰ - دیوان کامل جامی، ویراسته هاشم رضی، تهران، ۱۳۴۱، ص ۶۷۳.

۱۱ - رک. زیرنویس ۸.

۱۲ - دیوان عرفی شیرازی، به اهتمام جواهری وجدی، تهران ۱۳۶۹ (چاپ سوم)، به ترتیب ص ۲۲۸ و ۴۲۹.

۱۳ - رک. زیرنویس ۸، بیتهای دهقان سامانی و مشتاق به ترتیب ص ۵۰، ۵۵.

۱۴ - گلستان سعدی، تصحیح غلامحسین یوسفی، انتشارات خوارزمی، تهران، چاپ اول، ۱۳۶۸، ص ۵۰.

۱۵ - دیوان ملک الشعرا بهار، به کوشش مهرداد بهار، تهران ۱۳۶۸، چاپ چهارم، جلد دوم، به ترتیب ص ۱۱۵۲،

۱۲-۴.

۱۶ - لغت فرس، ص ۱۴۹.

۱۷ - رک. زیر نویس ۶، ذیل: پروانه.

۱۸ - فهرست الفبایی و ترکیبات فارسی السامی فی الاسامی به کوشش محمد دبیرسیاقی، انتشارات فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۴؛ حسن خطیب کرمانی، ملخص اللغات، به تصحیح محمد دبیرسیاقی و غلامحسین یوسفی، تهران، ۱۳۶۲.

۱۹ - به طوری که ملاحظه نمودید در زبان انگلیسی پروانه روز پرواز و شب پرواز با دو نام مختلف خوانده می‌شوند (به ترتیب butterfly و moth). این هر دو حشره در سراسر جهان، از مناطق قطبی گرفته تا مناطق حاره، یافت می‌شوند. موضوع قابل توجه دیگر آن است که بعضی از moth ها در روز نیز پرواز می‌کنند و به مانند butterfly دارای بالهای رنگین‌اند و بر روی گلها هم می‌نشینند. برخی از آنها حشراتی سودمندند نظیر کرم ابریشم که به پروانه تغییر شکل می‌دهد، ولی بیشتر moth ها مضرند مثل نوع «بید» که پارچه‌ها را از میان می‌برد و یا انواع دیگر که به درختان و غلات آسیب می‌رسانند.

برای آگاهی بیشتر در این باب از جمله رک.

The World Book Encyclopedia, vol. 2 and 13, در ذیل "Butterfly", "Moth", Field Enterprises Educational, Chicago, London, ..., 1969.

- ۲۰ - سید محمد علی (داعی الاسلام)، فرهنگ نظام، ۱۳۵۱ هجری قمری (جلد دوم).
- ۲۱ - دایرة المعارف فارسی، به سرپرستی غلامحسین مصاحب، تهران، ۱۳۴۵ خورشیدی؛ در فرهنگ فارسی معین (تهران، ۱۳۴۲ خورشیدی) نیز از پروانه (butterfly) یاد شده است.
- ۲۲ - شاهنامه فردوسی، به کوشش جلال خالقی مطلق، رستم و سهراب، بیت ۶۰۰. توضیح آن که در کتابهای
- ۲۴ - دیوان ملک‌الشعراء بهار، جلد دوم، به ترتیب ص ۱۱۴۵، ۱۲۲۰.
- ۲۵ - همان کتاب، ص ۱۱۷۹، و نیز رک. ص ۱۱۵۱، ۱۱۸۵، ۱۱۹۹، ۱۲۰۴، ۱۳۱۲، ۱۳۱۵.
- ۲۶ - همان کتاب، به ترتیب ۱۳۱۶، ۱۲۲۰.
- ۲۷ - رک. زیرنویس ۱۲، ص ۸۷-۸۹.
- ۲۸ - رک. زیرنویس ۸، ص ۲۸.
- ۲۹ - دیوان عماد خراسانی، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۷۲، ص ۱۳۶، ۴۸۰ نیز رک. ص ۲۲۸، ۹۵.
- ۳۰ - سروده‌های مسعود فرزاد، به اهتمام دکتر منصور رستگار فسایی، شیراز ۱۳۶۹، ص ۲۱۳.
- ۳۱ - رهی معیری، سایه عمر، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ پنجم، ۲۵۳۵ شاهنشاهی، به ترتیب ص ۲۶، ۴۲.
- ۳۲ - همان کتاب، ص ۶۳، ۷۳؛ نیز رک. ص ۲۱، ۵۸، ۱۱۰، ۱۲۳.
- ۳۳ - دیوان کامل ایرج میرزا، به اهتمام محمد جعفر محبوب، انتشارات شرکت کتاب، لوس‌انجلس، ۱۳۶۸، در قطعه «بامداد» ص ۲۲۰.
- ۳۴ - دیوان رشید یاسمی، چاپ امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲، ص ۳۲.
- ۳۵ - همان کتاب، ص ۱۰۶.
- ۳۶ - ه. ا. سایه، سیاه مشق ۳، تهران، ۱۳۶۴، به ترتیب، ص ۱۱۹، ۱۸۴.
- ۳۷ - مهدی اخوان ثالث، ترا ای کهن بوم و بر دوست دارم، تهران، ۱۳۶۸، ص ۱۲۵.
- ۳۸ - نادر نادریور، صبح دروغین، کالیفرنیا، چاپ دوم، ۱۳۶۰/۱۹۸۱، به ترتیب ص ۸۷، ۱۲۷.
- ۳۹ - عباس یمنی شریف، نیم قرن در باغ شعر کودکان، تهران، تاریخ مقدمه کتاب ۱۳۶۵، ص ۴۹، ۸۳.
- ۴۰ - رک. زیرنویس ۳۸، ص ۱۲۸.
- ۴۱ - رک. زیرنویس ۳۹، ص ۸۷.

بررسی آثار عید زاکانی

(۲)

ارزیابی لطایف عید

آنچه نام عید را در جهان ادب و هنر بلندآوازه کرده و او را به پایه هنرمندان درجه اول در زمینه انتقاد اجتماعی رسانیده و به عنوان پدیدآورنده موثرترین و بزرگترین آثار طنز در روزگاری که کسی بویی از این «نوع» ادبی نشنیده بود به جهانیان معرفی کرده، همان آثار «غیرجدی» عید است که بیش از یک قرن پیش به طبع رسیده و انتشار یافته و به بسیاری از زبانهای اروپایی نیز ترجمه شده است. اما پیش از ورود به این بحث باید تفاوت میان هجو و هزل و طنز را روشن کرد. چه لطایف عید متضمن هر سه نوع از این آثار است و حال آن که ارزش ادبی و اجتماعی هر سه یکسان نیست:

اول، هجو: هجو در لغت به معنی نکوهش و برشمردن صفتهای بد از کسی یا چیزی اعم از حیوان یا نبات یا جماد (مانند هجو اسبی معین یا غذایی یا شهری) است و متضاد آن مدح است که در فارسی آن را ستایش گویند. معمولاً غرض شاعر در سرودن هجو، غرض خصوصی، از قبیل دشمنی یا محروم ماندن از عطای ممدوح و مانند آن است، همچنان که بیشتر شاعران ستایشگر در سرودن مدح نظر به نوازش و صلح و انعام ممدوح دارند. با این حال بسیاری موارد اتفاق می افتد که شاعر برای گفتن ستایش یا نکوهش غرض و هدفی غیر شخصی (از قبیل نظرهای سیاسی، اجتماعی و ملی) دارد. وقتی بهار بعد از قرنهای زبان به ستایش فردوسی می گشاید یا نادرشاه افشار را نادیده می ستاید نظر شخصی ندارد و به انعام و پاداش ممدوح چشم ندوخته است. با این حال، چون حکم بر

اکثر است، آثار مدح و هجو بیشتر از اغراض و هدفهای شخصی سرچشمه می‌گیرد و به همین سبب وقتی ممدوح یا کسی که هدف تیر هجو شاعری بود، درگذشت، موضوع مدح و هجو از میان می‌رود و بیش کسی به خواندن آنها رغبت نمی‌کند.

با آن که عبید در زمینه هجو شعر بسیار ندارد (مدایح او بیشتر از هجویه‌هایش است) اما اغلب هجوهای او عاری از هدف اجتماعی‌ست و در هجو شخصهای معین، فلان پزشک یا خطیب ده یا وزیر و امیر سروده شده و کمتر موردی‌ست که مانند هجو «شیخکان بنگی»، (مشایخ صوفیه) هدف اجتماعی داشته باشد.

دوم، هزل: این کلمه را در زبان فارسی معادل مزاح یا شوخی (به معنی امروزی کلمه) می‌گیرند و متضاد آن در عربی جدّ است. عبید خود در مقدمه رساله دلگشایی را که در کیله و دمنه بهرامشاهی آمده شاهد آورده است:

جدّ همه‌ساله جان مردم بخورد هزل همه‌روزه آب مردم ببرد
در لغت‌نامه آن را «بیهودگی، خلاف جدّ، لاج، سخن بیهوده، آن که از لفظ معنای آن اراده نشود - نه معنای حقیقی و نه مجازی و آن ضدّ جدّ است (از تعریفات)» معنی کرده و افزاید: «در اصطلاح اهل ادب شعری‌ست که در آن کسی را ذمّ گویند و بدو نسبتهای ناروا دهند یا سخنی‌ست که در آن مضامین خلاف اخلاق و ادب آید.
علامه دهخدا این بیتها را شاهد کلمه هزل آورده است:

محال را نتوانم شنید و هزل و دروغ که هزل گفتن کفر است در مسلمانی
(منجیک ترمذی)

گاه نظم و گاه نثر و گاه مدح و گاه هجو روز جدّ و روز هزل و روز کلک و روز دن
(منوچهری)

مکن فحش و دروغ و هزل پیشه مزن بر پای خود زنهار تیشه
بر هزل وقف کرده زبان فصیح خویش بر شعر سخف کرده دل و خاطر منیر
می‌گوی محال، زان که خفته باشد به محال و هزل معذور
(ناصر خسرو)

(محال در این بیتها به معنی سخن بیهوده و بی‌معنی و معادل «مزخرف») در فارسی امروز است).

آن‌گاه آن را به صورت هزل فرانموده (کیله و دمنه). و اگر نادانی این اشارات را که بازنموده شده است بر هزل حمل کند مانند کوری بود که احوالی را سرزنش کند (همان).

از هزل و جدّ چو طفل بنگزیردم که دست
طریق هزل رها کن به جان شاه جهان
بس کن این هزل چیست خاقانی
گاهی به لوح و گه به فلاخن درآوم
که من گریختنی نیستم به هیچ ابواب
که ز هزل آفت روان بینی
(خاقانی)

به مزاحت نگفتم این گفتار
هزل بگذار و جدّ از او بردار
(سعدی)

هزل تعلیم است آن را جدّ شنو
هر جدی هزل است پیش هازلان
گوشِ سر بر بند از هزل و دروغ
تا بینی شهر جانِ با فروغ
تا بینی شهر جانِ با فروغ
تا بینی شهر جانِ با فروغ
(مولوی)

هزل آبت ز رخ فروریزد
وز فزونیش دشمنی خیزد
(اوحدی)

با دقت در نحوه استعمال «هزل»، خاصه در شعر شیخ اجل سعدی و خاقانی و مولانا جلال‌الدین و ابوالمعالی در کیله و دمنه چنین برمی‌آید که گذشتگان گاه هزل را به‌خلاف جدّ و به معنی لاغ و سخن بیهوده به‌کار می‌برده و گاه سخن هزل را پوششی برای بیان حقایق و معارف و نکات دقیق تربیتی و اجتماعی می‌ساخته‌اند و امروز معاصران برای بیان معنی اخیر هزل لفظ طنز را برگزیده‌اند و آن را مزاح و نیشخندی می‌شناسند که حقیقتی، پیامی، پندی، نکته‌ای و انتقادی سیاسی یا اجتماعی در آن درج شده باشد.

سوم، طنز: در لغت عرب طنز به معنی سخن گفتن به استهزاء است (لسان‌العرب).
طنز به فتح سُخْرِیَه است (تاج‌العروس). جوهری در صحاح گوید گمان دارم که این لفظ مؤلّد یا معرّب است. علامه دهخدا نیز در لغت‌نامه آن را به معنی افسوس کردن، افسوس داشتن، طعنه و سخریه گرفته و این شواهد را از ادب فارسی برای آن آورده است:
«آنچه دیده و شنیده از احوال نوحاستگان و حرکات ایشان و سخنان با طنز که می‌گفتند باز راند» (بیهقی ۵۹۹)، «بزرگان طنز فرانستند» (همان ۳۹۲).

زبون‌تر از من سی‌روزه‌ام می‌سی رند
مرا به طنز چو خورشید خواند آن جونوا
(خاقانی)

سالها جستم ندیدم زو نشان
قهقهه‌زد آن جهود سنگدل
جز که طنز و تسخر این سرخوشان
از سر افسوس و طنز و غش و غل

(مولوی)

عقلم به طنز گفتم که انظر الی الابل کاندرا اهل عجایب صنع خدا بسی‌ست
(سلمان ساوجی)

سلمان شاعر قرن هشتم و معاصر عبید بوده و این کلمه را درست به همان صورتی
به کار برده که عبید و خواجه حافظ نیز به کار برده‌اند. عبید گوید:

گفتمش زلف تو دارد دل من، از سر طنز گفتم این بی‌سر و پا بین که چه سودا دارد
(غزل ۱۵)

پیران غلام‌باره در شأن ایشان به طنز گویند:

هر کجا ریش نیست چیزی هست هر کجا ریش هست چیزی نیست
(رساله ریش)

و حافظ راست:

در نیل غم فتاد، سپهرش به طنز گفتم الآن قد ندمت و ما ینفع الندم
(غزل ۳۰۲، خانلری)

ناصر به طنز گفتم حرام است می‌مخور گفتم به چشم و گوش به هر خر نمی‌کنم
(غزل ۳۴۵، خانلری)

این معانی را نیز دهخدا از فرهنگها استخراج کرده است:

بر کسی خندیدن، عیب کردن، لقب کردن، سخن به رموز گفتن (غیث اللغات،
آندراج)، ناز (غیث، آندراج) طنز کردن: طعنه زدن، عیب‌جویی، تمسخر کردن - طنز
کنان: نازکنان، در حال ناز و کرشمه:

گه گه آید بر من طنزکنان آن رعنا همچو خورشید که با سایه درآید به طرب
(سنائی)

ملاحظه می‌شود که در آثار سلف، در هیچ جا، از طنز معنی انتقاد اجتماعی، یا هزلی که
جد را در آن فروپوشانند اراده نشده و همواره به معنی ریشخند و طعنه و تمسخر گرفته
می‌شده است. با این حال در این مقام، جدال بر سر لفظ نیست. امروز طنز را به معنی
هزلی که در آن معنایی دیگر، جدی، نهفته است می‌گیرند. ما نیز آن را به همین معنی
به کار می‌بریم و می‌کوشیم در «لطایف» عبید، طنز را از هزل و هجو (بدان معنی که
امروز متداول است) بازشناسیم.

آنچه در زیر عنوان «لطایف عبید» سالها پیش از نشر شعرهای جدی او انتشار یافته

به دو بخش منظوم و منثور تقسیم می‌شود. قسمت منظوم عبارت است از: یک ترجیع بند، چهار مثنوی کوتاه که دوتای آن در بحر متقارب سروده شده و سه بیت فردوسی در آن به‌تضمین آمده، و دو مثنوی کوتاه‌تر در بحر هزج مسدس مقصور که گویا شاعر دو بیت نظامی را در آن تضمین کرده است و تعداد بیت‌های آن چهار به ترتیب ۱۸-۱۴-۶-۳ است و می‌توان آنها را در جزء تضمین‌ها به حساب آورد با این تفاوت که دیگر تضمین‌ها صورت قطعه دارد نه مثنوی. پس از آن ۶۴ رباعی و ۶۱ قطعه و تضمین و تمام این بخش دارای ۳۷۰ بیت است.

بخش منثور مشتمل بر پنج رساله که در نسخه تصحیح شده بنده بدین ترتیب آمده است: ۱- اخلاق‌الاشراف؛ ۲- رساله دلگشا؛ ۳- رساله صد بند؛ ۴- رساله ده فصل؛ ۵- ریش‌نامه. اینک به بررسی هر یک از این بخش‌ها می‌پردازیم.

اول: بخش منظوم. این بخش چندان مفصل نیست. ترجیع بند پنجاه و شش بیتی آن بیشتر هزل و لاغ است و به ندرت در آن بیت‌هایی توان یافت مانند این بیتها:

خوش بخور مال و نه ازناگاه در جهد روزگار و بر باید
پیش اهل دلی دمی به صفا بنشین تا دلت بیاساید

(بند دوم)

... من چون علم برافرازد کم ز سنجاق شاه غازی نیست

(بند سوم)

که در آن به سالوسی و زاهدنمایی مبارزالدین محمد مظفری که خود را «شاه غازی» می‌خواند، و علم غزای او گوشه زده شده است.

ما همه جمریان قلتاقیم رند و نفاط و دزد و شقراقیم
روز و شب هم‌وثاق معشوقیم سال و مه همنشین عشاقیم...
منکر واعظان دم‌سردیم دشمن شیخکان زراقیم

(بند چهارم)

این انتقاد از شیخ (که البته مراد مشایخ تصوف است و از متشرعان با الفاظ دیگر مانند فقیه و واعظ و زاهد و مانند آن یاد می‌شود) که عبید آنان را شیخکان بنگی و شیخکان زراق می‌خواند مضمونی است که در آثار هزل عبید بسیار بدان برمی‌خوریم.

بر ما جز می مغانه مجوی پیش ما جز حدیث عشق مگوی
جز به پهلوی بکروان منشین جز به دکان میفروش مپوی
از جفای سپهر دم درکش وز وفای زمانه دست بشوی

خوش بخور خوش بخند و خوش می‌باش
تیز در ریش مردکِ بدخوی
(بند هشتم)

در مثنویهای چهارگانه هیچ مضمونی جز هزل و شوخی و شرح شهوت‌رانیهای طبیعی و غیر طبیعی وجود ندارد.

در ۶۴ رباعی هزل آمیز عبید نیز پنج رباعی در هجو شخص یا جماعتی سروده شده و شش رباعی دیگر را با اندکی تسامح می‌توان دارای مضمون طنز گرفت و باقی همه هزل و بی‌ارزش است. رباعیهای طنز عبید اینهاست:

زین صومعه‌ای که جای تزویر و ریاست	بیزار شدم، راه خرابات کجاست
از صحبت بنگ و بنگی‌ام دل بگرفت	هم می که حریف همدم کهنه ماست

*

از هرچه که داشتم بر آوردم گرد	با آلت خانه کرده‌ام رو به‌نبرد
امروز حصیر و دیگ خوردم، فردا	زیلوجه و جاروب و نمد خواهم خورد

*

طبعم به‌وضو و روزه چون مایل شد	گفتم که نجات کتّی‌ام حاصل شد
افسوس که آن وضو به تیزی بشکست	وان روزه به نیم جرعه می باطل شد

*

از چشمه خضر جامِ سنگی بهتر	وز وعظ خطیب قول چنگی بهتر
تیزی که ز رندکان به‌مستی بجهد	از سبلت شیخکان بنگی بهتر

*

تا بتوانی می مصفا می‌خور	با دوست به‌رغم دل اعدا می‌خور
مندیش که فردا رمضان است، امشب	می می‌خور و فردا غم فردا می‌خور

*

دی ما و می و مطرب و بزم‌آرایی	و امروز گرسنگی و جان‌فرسایی
زهد از پی فاسقی، زهی بی‌شرمی	در موسم گل روزه، زهی رسوایی

*

از رباعیهای هجو بیش از دو نمونه، یکی در هجو جماعتی و دیگر در هجو کسی،

یاد نمی‌کنیم:

این مردمکان برآب خود دم ندهند	چیزی به کسی ز بیش و از کم ندهند
زین قجه‌زنان نان مطلب جامه مخواه	کاین زن‌جلبان آب به‌آدم ندهند

*

این کیست که باز پیش ما می‌آید چون ماش نخواندیم چرا می‌آید
این توده وحشت از کجا می‌جنبد وین وضع مکرر از کجا می‌آید
رباعیهای مذکور، در نسخه بنده به ترتیب در ذیل شماره‌های ۴، ۱۶، ۲۳، ۳۶، ۴۲،
۶۴، ۲۷، ۲۹ یاد شده‌اند.

در لطایف عبید ۶۱ قطعه، از یک بیتی تا شش بیتی آمده که شاعر در هر یک از
آنها بیت یا مصراعی از استادان پیشین را تضمین کرده و در این کار بیش از همه
به شیخ اجل سعدی نظر داشته است. در میان این قطعات ده قطعه در هجو کسان سروده
شده و فقط چهار قطعه طنز در آن می‌توان یافت. همه طنزها را می‌آوریم و از هجوها بیش
از دو قطعه یاد نمی‌کنیم. اینک قطعه‌های طنز:

شرابخوارم و نرآد و رند و شاهدباز مرا ز دست هنرهای خویشتن فریاد
ز ننگ خرقه و تسبیح و زهد در رنجم که هر یکی به دگرگونه دارم ناشاد

*

تهمتی در شهر بر من بسته‌اند کاین نشاید فی‌المثل گر خر کند
کز می و معشوق باز آمد عبید او از اینها ظاهراً کمتر کند
او کجا و توبه و زهد از کجا؟ تیز در ریشش که این باور کند

*

عجب بمانده‌ام از بخت نامساعد خویش که هیچ بهره‌ندارم ز شاه و میر و وزیر
به فسق و رندی و قلاشی از که‌ام کمتر هنر مگیر و فصاحت مگیر و شعر مگیر

*

پس از روزه می خور چو دیدی هلال که خوش گفت آن مرد فرخنده‌فال
یکی شربت‌آب از پس بدسگال به از زندگانی هفتاد سال
نمونه قطعه‌های هجو — د رهجو طبیعی خواجه فاضل نام:

امروز خواجه فاضل ما در معالجت انصاف، سخت زیرک و دانا و کامل است
هر گور تازه‌ای که بینی در این دیار بر وی نویس کاین عمل خواجه فاضل است

*

صاحب اعظم جمال‌الدین حسن ترش‌رویی، بی‌صفایی، کودنی‌ست
راستی را، سخت باردِ مردکی‌ست بی‌تکلف، زشت غر خواهرزنی‌ست

باقی هجوهای وی در این قطعات از آنچه یاد شد نیز زشت‌تر است و طبیعی‌ست امروز که قرن‌هاست حاجی و مهجوروی در نقاب خاک کشیده‌اند، خواندن این تلخ‌زبانیه‌ها هیچ لطفی و فایده‌ای برای خواننده نخواهد داشت. شمارهٔ قطعات طنز و هجو در نسخهٔ بنده که آرزومند انتشار آن در آتیه‌ای نزدیک هشتم به‌ترتیب ۱۹، ۳۱، ۴۰، ۴۶، ۸، ۱۱ است.

دیگر قطعه‌ها و تضمینهای عبید سراسر وصف شرم زن و مرد و یاد کردن روشهای هرزه‌هم‌آغوشی و عاری از لطف ادبی و هنری‌ست.

اکنون که سخن بدین‌جا رسید این نکته را نیز یادکنیم که هرزه‌نگاریها و هرزه‌سراییهای عبید، مانند آنچه از سایر گذشتگان، و حتی شاعران استاد، مانند سنائی، انوری، سعدی، سوزنی سمرقندی، مولانا جلال‌الدین و دیگران بازمانده و حتی شعرهای ایرج جلال‌الممالک که لطیف‌تر و به زمان ما نزدیکتر است، همگی عاری از لطف، و سرشار از خشونت و پرده‌داری و صراحتی‌ست که به‌هیچ روی با عوالم عشق‌بازی و ناز معشوقانه و نیاز عاشقانه نمی‌خواند. شعر گذشتگان که به علت دور بودن از زمان ما، به‌زبانی و درحال و هوایی غیر از محیط و اوضاع و احوال روزگار ما سروده شده، نه تنها نشاط‌آور و لذت‌بخش نیست بلکه گاهی موجب دل‌زدگی و اشمئزاز نیز می‌شود. حتی شعر ایرج را با همه پاکیزگی و فصاحت و سروده شدن به زبان روزگار ما، بیش از یک بار با رغبت نمی‌توان خواند و مطالعهٔ دوباره و سه بارهٔ آن دل را می‌زند، تا چه رسد به آثار سنائی و سوزنی و انوری و عبید و مانند آنها.

با توجه به آنچه در مورد آثار منظوم هزل عبید مذکور افتاد، می‌توان گفت که سرودن این شعرها نیز چندان تأثیری در بالا بردن قدر و ارج عبیدزاکانی ندارد. عامل شهرت و عظمت عبید را باید در رساله‌های منشور او جستجو کرد و آن‌جاست که طنز زنده، موثر و گزندهٔ او می‌درخشد و به‌بهترین صورتی روی می‌نماید. این رساله‌ها را نیز یک‌یک بررسی می‌کنیم:

اول - اخلاق الاشراف:

به نظر بنده این رساله مهم‌ترین اثر طنز عبید است و نویسنده در آن با نظری دقیق و نافذ تمام ناسازیها و زشتیهای جامعهٔ روزگار خویش را (که از قضا شاید فاسدترین و آلوده‌ترین دوران تاریخ ایران نیز باشد) می‌بیند و یک‌یک آنها را مورد انتقاد قرار می‌دهد.

وی در مقدمهٔ اخلاق الاشراف گوید که مقصود از فرستادن پیامبران «تهذیب اخلاق

و تطهیر سیرِ بندگان» است و رسول اکرم بدین معنی تصریح فرموده که «من برای اتمام مکارم اخلاقی انگیخته شدم» آن گاه گوید «حکمای سلف... استکمال خلق را... در قید کتابت کشیده و در آن باب اوراق بسیار تسوید کرده و... تا بدین روزگار اشراف بنی آدم به مشقت بسیار... در اکتساب فضائل اربعه که آن حکمت و شجاعت و عفت و عدالت است سعی بلیغ به تقدیم رسانیده‌اند...»

پس از این مقدمه جدی با همان لحن متین سخن را ادامه می‌دهد و به شرح وضع اخلاقی مردم روزگار خویش می‌پردازد: «اکنون در این روزگار که زبده دهور و خلاصه قرون است چون مزاج اکابر و ابناء زمان لطیف شده و بزرگان صاحب ذهن بلندرای پیدا گشتند، و فکر صافی و اندیشه شافی بر کلیات امور معاش و معاد گماشتند، سنن و اوضاع سابق در چشم تمییز ایشان خوار و بی‌مایه نمود؛ و نیز چون به واسطه کرور زمان مرور اوان، اکثر آن قواعد به کلی اندراس پذیرفته بود، احیای آن بر خاطر خطیر و ضمیر منیر این جماعت گران نمود. لاجرم مردوار پای همت بر سر آن اخلاق و اوضاع نهادند و از بهر صلاح معاش و معاد خود این طریق که اکنون در میان اکابر و اعیان متداول است، چنان که این مختصر بر شرح شمه‌ای از آن مقصود است پیش گرفتند و بنیاد کارهای دینی و دنیوی بر آن مبنی و مستحکم گردانیدند.»

آن گاه گوید: «مدتی شد که این ضعیف... را در خاطر اختلاجی می‌بود که مختصری مبنی بر بعضی از اخلاق قدما که اکنون آن را خلق منسوخ می‌خوانند، و شمه‌ای از اوضاع و اخلاق اصحاب و اکابر این روزگار که آن را خلق مختار می‌گویند به تحریر رساند... این مختصر که به اخلاق الاشراف موسوم است در قلم آورد و آن را بر هفت باب مؤسس و مرتب گردانید هر باب مشتمل بر دو مذهب: یکی مذهب منسوخ که قدما بدان نهج زندگانی کرده‌اند و یکی مذهب مختار که اکنون بزرگان ما اختراع فرموده و بنای امور معاش و معاد بر آن نهاده...»

بابهای هفتگانه اخلاق الاشراف بدین شرح است: اول در حکمت؛ دوم در شجاعت؛ سوم در عفت؛ چهارم در عدالت؛ پنجم در سخاوت؛ ششم در حلم و وقار؛ هفتم در حیا و وفا و صدق و رحمت و شفقت.

در زیر عنوان مذهب منسوخ، هر یک از این فضائل اخلاقی به روش خداوندان اخلاق و حکمت عملی تعریف و توصیف شده، و سخنان خود را به آیات و احادیث و اشعار بزرگان آراسته است. سپس به شرح مذهب مختار پرداخته و با هزلی به صورت جد آن را وصف کرده است. چون در این مختصر شرح هر یک از این دو مذهب مختار

و منسوخ را روی نیست به بخشهایی از آن اشارتی کوتاه می‌رود:
 عبید در شرح شجاعت در مذمت منسوخ گفته است: «هرگاه که نفس سبعی یعنی
 غضبی به اعتدال بود و انقیادِ نفس عاقله نماید نفس را از آن فضیلت حلم و شجاعت
 حاصل آید...» سپس در مذهب مختار از قول «اصحابنا» یعنی مردم روزگار خویش
 گوید: «اصحابنا می‌فرمایند که قسم شجاعت در هیچ وجهی نمی‌نشیند بلکه این معنی
 محض حماقت و عین جنون است... و کدام دلیل روشتر از این که هر جا عروسی یا
 سماعی و یا جمعیتی باشد مشتمل بر لوت و حلوا و خلعت و زر، مخنثان و هیزان و
 چنگیان و مسخرگان را آن‌جا طلب کنند و هر جا که تیر و تبر و نیزه باید خورد ابلهی را
 باد دهند که مردی پهلوانی و لشکرشکن و گرد و سیل‌دار و دلآوری، و او را در برابر آن
 تیغها دارند تا چون آن بدبخت را در مصاف بکشند، هیزکان و مخنثان شهر شماتت‌کنان
 کون جنبانند و گویند:

بیت

تیر و تبر و نیزه نمی‌یارم خورد لوت و می و مطربم عجب می‌سازد
 ... و از نوحاسته‌ای... روایت کنند که در بیایان مغولی بدو رسید، بر او حمله کرد.
 نوحاسته از کمال کیاست تصریح‌کنان گفت: ای آغا، خدا را بپم‌گا و مم‌کش یعنی بگا
 مرا و مکش مرا. مغولک را رحم آمد و بر قول او کار کرد. جوان به یمن این تدبیر از
 قتل خلاص یافت. گویند بعد از آن سی سال دیگر عمر در نیک‌نامی به‌سر برد. زهی
 جوان نیکبخت...»

ای یاران، خدای را معاش و سنت این بزرگان غنیمت دانید! مسکین پدران ما که
 عمر در ضلالت به‌سر بردند و فهم ایشان بدین معنی منتقل نشد.»
 عبید در اخلاق الاشراف، و نیز در رساله مهم و مفصل‌ترش — دلگشا — دست‌رد
 به‌سینه هیچ‌کس نمی‌گذارد و امیر و وزیر و شیخ و زاهد و واعظ و خطیب و فیلسوف و
 عارف از تیغ زبان وی رهایی ندارند. در باب سوم (عفت) در شرح مذهب مختار گوید:
 «اصحابنا می‌فرمایند که... چشم و گوش و زبان و دیگر اعضا از بهر جذب منفعت و
 دفع مضرت آفریده‌اند. هر عضوی را از خاصیتی که سبب ایجاد او بوده منع کردن
 موجب بطلان آن عضو است. پس چون بطلان اعضا روا نیست هر کس باید که آنچه او
 را به چشم خوش آید آن ببیند و آنچه به گوش خوش آید آن شنود و آنچه مصالح او بدان
 منوط باشد از خبث و ایذا و بهتان و عشوه و دشنام و فحش و گواهی به دروغ، آن بر
 زبان راند. اگر دیگری را در آن مضرتی باشد یا خانه دیگری خراب شود بدان التفات

نباید کرد و خاطر از این معنی خوش باید داشت. هرچه تو را خوش آید می‌کن و می‌گویی و هرکس را که دلت می‌خواهد بی‌تحاشی می‌گای تا عمر بر تو وبال نگردد!»
 در باب چهارم (عدالت) در مذهب مختار گوید: «پادشاهان عجم چون ضحاک تازی و یزدجرد بزه‌گر که اکنون صدر جهنم بدیشان مشرف است و دیگر متأخران که از عقب رسیدند هر روز دولت ایشان در ترقی بود... چون زمان کسری انوشروان رسید او از رکاکت رأی و تدبیر ناصواب وزرای ناقص عقل شیوه عدل اختیار کرد. در اندک زمانی کنگره‌های ایوانش بیفتاد و آتشکده‌ها را که معبد ایشان بود آتش به یک‌بار بمرد و اثرشان از روی زمین محو شد...»

در باب پنجم (سخاوت) شش حکایت در شرح بخل و امساک ابنای عصر خویش آورده که این یکی از آنهاست: «در این روزها بزرگ‌زاده‌ای خرده‌ای به درویشی داد. مگر طاعنان خبر آن واقعه به سمع پدر بزرگوارش رسانیدند. با پسر در این باب عتابی می‌کرد. پسر گفت من در کتابی خواندم که هرکس که بزرگی خواهد باید هر چه دارد ایثار کند. من بدان هوس این خرده ایثار کردم. پدر گفت ای ابله غلط به لفظ ایثار کرده‌ای که به تصحیف خوانده‌ای. بزرگان گفته‌اند هر کس که بزرگی خواهد باید هرچه دارد انبار کند تا بدان عزیز باشد. نمی‌بینی که اکنون جمله بزرگان انبارداری می‌کنند...»

جالب توجه‌ترین بخش اخلاق‌الاشراف مطالبی است که در ذیل مذهب مختار باب ششم (در حلم و وقار) آورده است: «راستی آن که اصحابنا نیز این خُلق را بکلی منع نمی‌فرمایند. می‌گویند که اگر چه آن کس که حلیم و بردبار زید مردم بر او گستاخ شوند و آن را بر عجز او حمل کنند اما این خُلق متضمن فوائد است... و دلیل بر صحت این قول آن که امروز تا شخصی در کودکی تحمل بار غلام‌بارگان و اوباش نکرده است و در آن حلم و وقار را کار نفرموده و اکنون در محافل اکابر سیلی و مالش بسیار نمی‌خورد و انگشت در کونش نمی‌کنند و ریشش بر نمی‌کنند و در حوضش نمی‌اندازند و دشنام فاحش بر کس زن و خواهرش نمی‌شمارند و آن عاقل حلیم که اکنون او را مرد زمانه می‌خوانند به برکت حلم و وقاری که در نفس ناطقه او مرکوز و مودع است تحمل آن مشقتها نمی‌نماید یک جو حاصل نمی‌تواند کرد... و پیش هیچ بزرگی عزتی پیدا نمی‌تواند کرد و آن که می‌فرمایند الصَّعَّةُ مِفْتَاحُ الرَّزْقِ (پس گردنی کلید روزی است) بنا بر این صورت است.

... یکی از فواید حلم آن که اگر حرم و اتباع بزرگی را به تهمت متهم گردانند و

او از حلیتِ حلم و زینتِ وقار عاری می‌باشد غضب بر مزاج او مستولی و دیوانه می‌گردد که الْعَصْبُ غَوْلُ الْعَقْلِ، و قتل و ضرب زن و بچه و مثله گردانیدن حواشی و خدم روا می‌دارد و به‌دست خود خانه خود برمی‌اندازد...

باز آن بزرگ صاحب توفیق که به زینتِ حلم و وقار مزین است اگر هزار بار مجموع اتباع او را در برابر او کون بدرند سرمویی غبار بر خاطر مبارک او ننشیند. لاجرم چندان که زنده است مرفه و آسوده روزگار به‌سر می‌برد. او از اهل و اتباع خشنود و ایشان از او فارغ، و اگر وقتی تهمتی با او رسانند بدان التفات ننماید و گوید - مصراع: گر سگی بانگی کند بر بام کهدان غم‌مخور.»

پس از آن حکایت آن بزرگ را آورده که زنی بدشکل و مستوره داشت: «به طلاق از او خلاصی یافت و قبحه‌ای جمیله را در نکاح آورد... خاتون چنان که عادت باشد صلای عام درداد. او را منع کردند که زنی مستوره بگذاشتی و فاحشه‌ای اختیار کردی. آن بزرگ از کمال حلم و وقار فرمود که عقل ناقص شما به سر این حکمت نرسد، حال آن که من پیش از این گه می‌خوردم به تنها، این زمان حلوا می‌خورم با هزار آدمی...» این صحنه پردازیه‌ها هیچ یک زاده تخیل عبید نیست، و اگر اندکی در تاریخ ایران مرکزی در قرن هشتم مطالعه کنیم بسا که نام و نشان بسیاری از این بزرگان را بیابیم و بتوانیم آنان را بشناسیم. بنابراین وقتی عبید در روزگار زندگی و قدرت و نفوذ داشتن چنین اشخاص، آنان را با این صراحت و بدین سختی انتقاد می‌کند نمی‌بایست توقع لطف و محبت از ایشان داشته باشد.

اما کار انتقاد و خرده‌گیری عبید به همین اندازه محدود نمی‌ماند و گاه از بزرگانی که مریدان بسیار داشته و به فضل و علم و ادب شهره بوده‌اند به نام و نشان یاد می‌کند و ضعفهای اخلاقی ایشان را برمی‌شمارد:

«گویند محیی‌الدین اعرابی که حکیم روزگار و مقتدای علمای زمان خود بود سی سال با مولانا نورالدین رصدی شب و روز مصاحب بود و یک لحظه بی‌یکدیگر قرار نگرفتندی. چند روز که نور رصدی در مرض موت بود محیی‌الدین بر بالین او به شرب مشغول بود. شبی به حجره خود رفت. بامداد که با در خانه آمد غلامان نور مویها بریده بودند و به عزا مشغول. پرسید که حال چیست؟ گفتند مولانا نورالدین وفات کرد. گفت دریغ نورالدین! و روی با غلامان خود کرد و گفت: نمشی و تطلب حریفاً آخر. و هم از آن‌جا با حجره خود عود فرمود. گویند بیست سال دیگر بعد از آن عمر یافت و هرگز کسی نام نور از زبان او نشنید. راستی همگان را واجب است که وفا از آن حکیم یگانه

تعلّم کنند.»

دوم - رساله دلگشا:

مفصل‌ترین رساله عیید، وی در سبب تألیف آن گفته است:

«... فضیلت نطق که شرف انسان بدان منوط است بر دو وجه است: یکی جدّ و یکی هزل، و رجحان جدّ بر هزل از بیان و برهان مستغنی‌ست... اما اگر ارباب لطف از بهر دفع ملال... زمانی به مطالعه نوعی از هزل ملتفت شوند و قول شاعر را که می‌گوید:

گرچه توحید و بیان در کار است قدری هم هذیان در کار است

اعتبار کنند و کار فرمایند همانا معذور باشند و بزرگان در این معنی این مقدار جایز داشته‌اند.»

سپس گوید برای همین منظور «بعضی از حکایات و نکت که در خاطر دارد در قلم آورد مشتمل بر دو باب، یکی عربی و یکی فارسی و آن را رساله دلگشا نام نهاد چه مطالعه این اوراق را دلی گشاده و خاطری تابناک باید...»

دلگشا را دو باب است. یکی عربی و دیگری فارسی. در بخش عربی در نسخه‌ای که بنده تصحیح کرده ۸۴ حکایت و مثل و مانند آن آمده و بخش فارسی آن دارای ۲۴۵ حکایت و نکته است.

بعضی از حکایتهای این رساله در نسخه چاپی رساله دلگشا نیامده و به‌عکس بعضی حکایتها در نسخه چاپی هست که در این نسخه نیامده اما نکته جالب توجه آن است که طرز تنظیم حکایتها و قرار گرفتن آنها از پی یکدیگر، به کم و بیش، در پنج دستنویسی که این رساله را دارند یکسان است اما این نظم و ترتیب با نسخه چاپی یکسان نیست. از این روی رساله دلگشا به همان ترتیب که در دست‌نویسها آمده تصحیح شد و برای آن که چیزی از آثار عیید یا آنچه منسوب بدوست از قلم نیفتد حکایتهای عربی و فارسی را که در نسخه چاپی آمده و در دست‌نویسها نیست، جداگانه در ملحقات آوردیم.

در میان حکایتهای فارسی ناگاه رشته کلام قطع می‌شود و یک نامه و جواب آن به‌روش قلندران می‌آید و سپس حکایتهای بعدی آغاز می‌شود. عیید عنوان این سؤال و جواب را «مکتوب قلندران» گذاشته و گوید نامه «از انشاء شیخ شهاب‌الدین قلندر» و جواب آن «از انشاء مولانا جلال‌الدین بن حسام هروی» است. اما معلوم نیست این اشخاص وجود خارجی و حقیقی داشته‌اند یا عیید این هر دو نامه را بر ساخته و مکتوب را به نخستین و جواب را به دومین نسبت داده است. این دو نامه پس از حکایت ۱۴۰ می‌آید و پس از نامه‌ها بر سر حکایت ۱۴۱ می‌رود.

با نگاهی سرسری به بخشهای عربی و فارسی رساله دلگشا ۱۳۹ حکایت (۲۱) حکایت عربی و ۱۱۸ حکایت فارسی یافتم که در آنها مطلبی یا پیامی ورای هزل و مضحکه یافت می‌شود و چون ممکن است گروهی خوانندگان به ملاحظه این حکایتها علاقه‌مند باشند شماره آنها را (بر طبق نسخه‌ای که در زیر چاپ دارم) در حاشیه قید می‌کنم و برای رعایت اختصار ترجمه دو سه حکایت عربی و چند حکایت فارسی از این گونه لطایف را در زیر می‌آورم:

(الف) حکایتهای عربی:

* اعرابی را گفتند همانا پیر شدی و عمر خویش به بطالت گذرانیدی. توبه کن و به حج رو. گفت مرا سیم نیست تا بدان حج گزارم. گفتند خانه را بفروش. گفت چون بازگردم کجا بنشینم، و اگر باز نگردم و مجاور شوم خدا نخواهد گفت ای ابله احمق چرا خانه خود را فروختی و به خانه من فرود آمدی؟

* اعرابی را گفتند چگونه می‌گذرانی؟ گفت نه چنان که خداوند تعالی خواهد و نه چنان که شیطان خواهد و نه چنان که خود خواهم. گفتند چگونه؟ گفت از آن که خدای تعالی خواهد عابد باشم و چنان نیستم و شیطان خواهد که کافر باشم و چنان نیستم و خود خواهم که شاد و خوش‌روزی و دارای ثروت کافی باشم و چنان نیز نیستم!

* خرجین کسی به سرقت رفت و جامه‌هایش در آن بود. گفتندش باید سوره یاسین بخوانی و به خدا پناه ببری. گفت تمام قرآن یکجا در خرجین بود!

(ب) حکایتهای فارسی:

* مسعود رمال در راه به مجدالدین همایون شاه رسید. پرسید که در چه کاری؟ گفت چیزی نمی‌کارم که به کار آید. گفت پدرت نیز همچنین بود، هرگز چیزی نکشت که به کار آید.

* از قزوینی پرسیدند که امیرالمؤمنین علی را شناسی؟ گفت شناسم. گفتند چندم خلیفه بود؟ گفت من خلیفه ندانم آن است که حسین او را در دشت کربلا شهید کرد.

* لولبی با پسر خود ماجرا می‌کرد که تو هیچ کار نمی‌کنی و عمر در بطالت به‌سر می‌بری چند با تو گویم که معلق زدن بیاموز و سگ از چنبر جهانیدن و رسن بازی تعلم کن تا از عمر برخوردار شوی، از من نمی‌شنوی. به‌خدا که تو را در مدرسه‌ای اندازم تا علم مرده‌ریگ ایشان بیاموزی و دانشمند شوی و تا زنده باشی در مذلت و فلاکت و ادبار بمانی و یک جو از هیچ جای حاصل نتوانی کرد.

* شیخ شرف‌الدین درگزینی از مولانا عضدالدین قدس‌الله روحه پرسید که خدای

تعالی مشایخ را در قرآن کجا یاد فرموده است؟ گفت پهلوی علما آنجا که می فرماید:
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ.

* مولانا شرف الدین دامغانی در سلطانیه بر در مسجدی می گذشت. خادم مسجد سگی را در مسجد پیچیده بود و می زد و سگ فریاد می کرد. مولانا در مسجد بگشاد و سگ به در جست. خادم با مولانا در ماجرا آمد که چرا در مسجد بگشادی من می خواستم که سگ را بسیار بزخم تا دیگر این جا نیاید. مولانا گفت معذور می دارم که سگ عقل ندارد و از بی عقلی در مسجد می آید. ما که عقل داریم هرگز ما را در مسجد می بینی؟
* عربی به حج رفت. در طواف دستارش بر بودند. گفت یارب این بار که به خانه تو آمدم بفرمودی تا دستارم بر بودند. اگر یک بار دیگر مرا این جا ببینی بفرمای تا دندانهای مرا بشکنند!

* ترکمانی با یکی دعوی داشت. بستویی (کوزه ای) پر گچ کرد و پاره ای روغن در سر گذاخت و بهر قاضی به رشوت برد. قاضی بستوی روغن بدید طرف ترکمان گرفت و قضیه چنان که خاطر او می خواست آخر کرد و مکتوبی مسجل به ترکمان داد. قاضی بعد از چند روز که قضیه بستو معلوم کرد ترکمان را بخواند گفت آن مکتوب بیار که سهوی در آن جا هست تا اصلاح کنم. ترکمان گفت اگر سهوی باشد در بستو باشد وگرنه در مکتوب هیچ سهو نیست.

* خواجه ای شیخی را به مهمانی برد و بر سر نهالی نشانده. دیناری چند در زیر نهالی بود. شیخ آهسته دست کرد و آن را بدزدید. خواجه طلب می کرد نیافت. شیخ گفت از حاضران گمان به هرکس می بری بگوی تا از او طلب داریم. خواجه گفت ای شیخ من گمان به حاضران می برم و یقین به تو.

* ابراهیم نام دیوانه ای در بغداد بود. روزی وزیر خلیفه او را به دعوت برده بود. ابراهیم نیز خود را در آن خانه انداخت. از آن طعامها که در آنجا بود خلاف از یک قرص جو به دست ابراهیم نیفتاد. بخورد و چون زمانی بگذشت گفتند یاقوتی سه مقال گم شده است. مردم را برهنه کردند. نیافتند. ابراهیم و جمعی را در خانه ای (= اتاقی) کردند و گفتند شما به حلق فرو برده باشید. سه روز در این خانه می باید بود تا از شما جدا شود. روز سیم خلیفه از زیر آن خانه می گذشت. ابراهیم بانگ زد که ای خلیفه، من در این خانه یک قرص جو خوردم سه روز است تا مرا محبوس کرده اند که بیا یاقوتی سه مثقالی برین. تو که آن همه نعمتها به زیان بردی و بخوردی تا خود با تو چه ها کنند!
* مولانا عضد الدین به خواستاری خاتونی فرستاد. خاتون گفت من می شنوم که او

فاسق است و غلام باره، من زن او نمی‌شوم. با مولانا بگفتند. گفت با خاتون بگویند که از فسق توبه توان کرد و غلام بارگی به لطف خاتون و عنایت او باز بسته است.

در رساله دلگشا بسیاری از شاهان، امیران، وزیران، خلفا، نویسندگان بزرگ، فقها، صوفیان، فیلسوفان، شاعران، خطاطان، قلندران، قاضیان، موسیقیدانان، پهلوانان، مسخرگان، عسسان، و زنان نامور به نام و نشان یاد شده‌اند و قصه‌هایی بدیشان نسبت داده شده که بعضی به علت زشتی بسیار نقل کردنی نیست و بعضی از آنچه قابل نقل است به مراتب از آنچه مذکور افتاد زشت‌تر می‌نماید. بعضی از این کسان به زمان گذشته، گاهی گذشته بسیار دور تعلق دارند و بعضی دیگر مربوط به زمانهای نزدیک دوران زندگی عبید و حتی از معاصران او هستند. از عالمی به نام شمس مظفر یاد می‌کند که «روزی با شاگردان خود می‌گفت که تحصیل در کودکی می‌باید کرد که هرچه در کودکی یاد گیرند هرگز فراموش نشود. من این زمان پنجاه سال باشد که سوره فاتحه یاد گرفته‌ام، با وجود آن که هرگز نخوانده‌ام هنوز به یاد دارم و اگر باور ندارید تا بخوانم.» از سعدالدین مولتانی نام می‌برد که «سخت سیاه چرده بود. شبی مست در حجره رفت، شیشه مداد (= مرکب) از دیوار آویخته بود دوش بر آن زد و بشکست. فرجی سپید داشت پشتش تمام سیاه شد. صباح فرجی بیوشید و آن سیاهی ندید و به درس گاه مولانا قطب‌الدین شیرازی رفت...» و همین سعدالدین مولتانی به مجلس شیخ صفی‌الدین (ظاهراً شیخ صفی‌الدین اردبیلی نیای صفویان) رفت و شیخ درباره سرچشمه وجود بیانی می‌کرد... سعدالدین به صورتی که از یاد کردن آن معذورم، سرچشمه وجود را بدو بنمود!

اما قطب‌الدین شیرازی استاد این سعدالدین مولتانی نیز به روایت عبید: «در حجره مدرسه یکی را می‌گایید. شخصی دست به در حجره نهاد. مولانا گفت چه می‌خواهی؟ گفت: جایی هست که دو رکعت نماز بگزارم. گفت این جا جا نیست. مگر کوری نمی‌بینی ما از تنگی جا دو دو بر سر هم رفته‌ایم!»

شیخ صفی‌الدین — ظاهراً اردبیلی — که مریدانش کتاب صفة الصفاء را در شرح فضایل و مناقب و کرامات و نقل سخنان او نوشته‌اند و سعد مولتانی در مجلس درس با او چنان رفتاری داشت، نیز احتمالاً شایسته همان رفتار بود:

«مولانا سعدالدین جوهری به دیدن شیخ صفی‌الدین رفت. چون در بزد شیخ را انجیری چند پیش نهاده بود. در زیر دستار پنهان کرد و در بگشاد. مگر جوهری از

شکاف در بدید. چون بنشستند شیخ پرسید که توجه کسی؟ گفت: بنده مردی حافظم. شیخ گفت: آیتی بخوان. آواز برکشید که: والزیتون و طور سینین * و هذا البلد الامین. شیخ گفت: والتین کجا رفت که تو از زیتون ابتدا کردی؟ گفت در زیر دستار شیخ است.»

بعضی از بزرگانی که نامشان در این رساله آمده از این قرارند:

ثعالبی - ابوالعیناء - ابن الرومی - ابونواس - ابوهیره - حجاج بن یوسف - یحیی بن اکثم - مأمون - صاحب بن عبّاد - معتصم - انوشروان - سیبویه - بهلول - ابوعثمان (ظاهراً جاحظ) - اسحاق موصلی - سلطان محمود - مهدی خلیفه - خوارزمشاه - عضدالدین (ظاهراً ایجی) - مجدالدین کرجی - سعدالدین مولتانی - سعد بها - واثق خلیفه - عزالدین قوهدی - پسرش خواجه نجمالدین - نجمالدین علی حافظ - رکنالدین ابهری بکرانی - خواجه رشیدالدین (فضل الله وزیر همدانی) - اتابک سلغرشاه - مجدالدین همگر - شرفالدین درگزینی - غیاثالدین امیر محمد وزیر - قطبالدین شیرازی (خواهرزاده سعدی) - شمسالدین عبیدی - شرفالدین دامغانی - شمسالدین درودگر - مجدالدین عسس - بهاءالدین صاحب دیوان - سراجالدین قمری - شمسالدین صاحب دیوان (جویی) - پهلوان عوض - برهانالدین و تاجالدین (برادرزادگان عضدالدین) - علاءالدین (نایب عضدالدین) - جلال عواد - شیخ شهابالدین قلندر - مولانا جلالالدین بن حسام هروی - جلالالدین ورامینی - سید رضیالدین ورامینی - امیر طغاجار - سعدالدین جوهری - شیخ صفیالدین (اردبیلی ظاهراً) - امیر نعمان - سلطان ابوسعید - شرفالدین خطاط - عبدالحی زراد - مجدالدین ایگی - فخرالدین عبدالکریم - ابراهیم دیوانه - غیاثالدین - بختیار قلندر - غازان خان - کرمان ایرامک - قتلغشاه خاتون - مولانا همامالدین (تبریزی) - شرفالدین سجزی - ضیاءالملک - ابن معتز خلیفه - فخرالدین عراقی - زهره (زن بازرگان) - قاضی چرخ - مولانا امینالدین دادا - شمس مظفر - قفال شاشی - سعدالدین محمود شاه - فخرالدین زرنندی - اربز (غلام غیاثالدین محمد وزیر).

پیدااست که بسیاری از این بزرگان و حکیمان و علما این گونه رسوا ییها را برنمی تابند و به انواع وسایل و اقدامات برای ساکت کردن چنین گستاخانی دست می زنند. عبید هرگز درزندگی روز خوش ندید. همواره گرفتار قرض و ناداری بود و حال آن که عنوانش مولانا امیرنظام الملة و الدین عبید زاکانی بود. البته بخشی از این پریشانی و گرفتاری مربوط به طبع عاشق پیشه و عشرت طلب و گشادباز وی بود که نمی توانست

مطابق دخل خود خرج کند. اما اگر سخن بر مزاج مستمع می‌گفت و همچنان که خود در اخلاق‌الاشراف باز نموده، حلم و وقار را به کار می‌بست و بر ایذا و رذالت ناکسان صبر می‌کرد، ولی نعمتان او می‌توانستند زندگانی بی‌دغدغه و فارغ از رنج فقر و تهیدستی برای او تأمین کنند. اما ظاهراً عیب نمی‌توانست آلوده منت کسان شود و دانش و آزادگی و دین و مروت خود را بنده درهم و دینار کند.

تاریخ وفات عیب را باید به حدس و تخمین و با اتکاء به قرائن و امارات به تقریب دریافت. در هیچ مأخذی هم از محل وفات و گورجای او سخنی نرفته است. بنده بر این حدس خود پای نمی‌افشارد، اما آیا ممکن نیست کسانی که از او دل خوشی نداشتند و وجود او را موجب زحمت و ناراحتی خویش می‌پنداشتند به نحوی سرش را زیر آب کرده باشند؟!

سوم — رساله صد پند:

مؤلف در آغاز این رساله گوید که از آغاز جوانی به مطالعه سخن علما و حکما علاقه‌مند بود «تا در این روزگار که تاریخ هجرت به هفتصد و پنجاه رسید، وصیتی که سلطان الحکما افلاطون حکیم الهی از برای شاگرد خود ارسطاطالیس یونانی نوشته و... خواجه نصیرالدین طوسی... آن را از زبان یونانی به پارسی ترجمه کرده و ذیل اخلاق ناصری ثبت گردانیده با... پندنامه... خسرو... انوشروان... که بر تاج مرصع نبشته بود... مطالعه افتاد. خاطر را بدان نصایح رغبتی تمام پیدا شد و بر آن ترتیب پندنامه‌ای اتفاق افتاد درویشانه... در قید کتابت آورد تا فایده آن عموم خلایق را شامل گردد...

از این مقدمه برمی‌آید که گویا خواجه نصیر، یونانی می‌دانسته و وصیت افلاطون را از آن زبان ترجمه کرده و این نکته‌ای است بسیار جالب توجه. رساله، برطبق نسخه ما درست دارای صد پند است که هر صد به صورت هزل و طنز نگاشته شده و عبارات آن با وجود کمال اختصار بسیار فصیح و دلپذیر است و گاه کاملاً جدی به نظر می‌آید مانند پنج پند نخستین: ای عزیزان عمر غنیمت شمیرید - وقت از دست مدهید - پادشاهی و غنیمت و نعمت در تندرستی و ایمنی دانید - حاضر وقت باشید که عمر دوباره نخواهد بود - هر زمان که نه در خوشدلی گذرد به حساب عمر مشمرید.

اما رفته‌رفته سخن او به هزل و طنز می‌گراید و گاه طنز او به جای آن که خنده بر لب آورد خواننده را در اندوهی تلخ فرو می‌برد:

— تا تو انید سخن حق مگوئید تا بر دلها گران مشوید و مردم بی‌سبب از شما نرنجند.
— مسخرگی و قوادی و دفزنی و غمازی و گواهی به دروغ دادن و دین به دنیا فروختن و

کفران نعمت پیشه سازید تا پیش بزرگان و پادشاهان عزیز باشید و از عمر برخوردار شوید.

اگر بخواهیم حق کلام عبید را در این مقام ادا کنیم باید هر صد پند او را در این گفتار بیاوریم و چون بنا بر اختصار است چند پند دیگر او را با رعایت تنوع مطالب نقل می‌کنیم:

— دست ارادت در دامن رندان و یکرنگان پاکباز زنید تا رستگار شوید.
— در کوچهای که مناره نزدیک باشد خانه مگیرید تا نیمشب از مشغله و دردسر مؤذن به آواز ایمن باشید.

— چندان که حیات باقی‌ست از حساب میراث خواران خود را خوش دارید.
— در دام زنان میفتید و گرد بیوگان کره‌دار مگردید.

— در پیری از زن جوان مهربانی چشم مدارید.

— حال خود را بر گدازادگان و غلام بچگان و روستاییان و بخیلان عرضه مکنید... الخ.

چهارم — رساله ده فصل:

رساله‌ایست مختصر با مقدمه‌ای در شش سطر به روش فرهنگ‌نویسی و هیچ یک از فصول آن به یک صفحه نمی‌رسد و مختصرترین آنها (فصلهای چهارم و پنجم) هر یک بیش از چهار سطر نیست و مفصل‌ترین آنها (فصل نهم) ۱۶ سطر است. مطالب زیر عنوان فصلها از یکدیگر مجزا شده، فقط عنوان فصل ششم «الفصل السادس فی اصناف الخلق» است.

مؤلف در مقدمه رساله گوید: «... اهل استعداد را از قسم ادبیات و لغات چاره نیست. هر چند فحول سلف در آن باب کتب پرداخته‌اند حالیا از بهر ارشاد فرزندان و عزیزان این مختصر که به ده فصل عبید موسوم است به تحریر رسانید...»

نظر عبید از تدوین این رساله نیز آن است که به بهانه به دست دادن معنی لغات و تعریف اصطلاحات، ناسازبها و مفاسد جامعه روزگار خود را انتقاد کند و هیچ جمله‌ای و معنی هیچ کلمه‌ای از این نظر انتقادی خالی نیست. برای نمونه چند سطر از آغاز فصل اول را نقل می‌کنیم:

«الدنيا: آن‌جا که هیچ آفریده در او آسایش نبیند. العاقل: آن که به دنیا و اهل آن ملتفت نشود. الکامل: آن که غم و شادی سبب انفعال او نگردد. الکریم: آن که در جاه و مال مردم طمع نکند. الادمی: آن که نیکخواه مردم باشد. المرء: آن که سخن به ریا نگوید. الفکر: آنچه مردم را بیفایده بیمار دارد. الدانشمند: آن که عقل معاش ندارد.

الجاهل: دولت یار. الجواد: درویش. الخسیس: مال دار. النامراد: طالب علم. المدرس: بزرگ ایشان. المعید: حسرتی. المفلوک: فقیه. ظرف الحرمان: دوات او. المکسور: قلم او. المرهون: کتاب او... الخ»

پنجم — ریش نامه:

رساله‌ای است کوچک (حدود ۹ صفحه) در مذمت ریش و این که چون برآید حسن طلعت شخص بر باد می‌رود. این رساله بیشتر حنبه هزل و فکاهه دارد و بیان مفاسد اجتماعی در آن کمتر دیده می‌شود. عبید به نیروی خیال ریش را به صورت شخصی مهیب تجسم بخشیده که طرفی از خانه و رکنی از کاشانه را منشق کرده روی می‌نماید. از هیبت او لرزه بر اعضای حاضران مستولی می‌شود و شاعر از جای جسته بدو گوید: آیا ابلیسی، عفرتی، غولی، ملک الموتی که به قبض روح آمده‌ای؟ آن شخص بانگ بر عبید زده گفت: هی هی ما را نمی‌شناسی. ما را ریش‌شناسی. ما را ریش‌الدین ابوالمحاسن گویند. آمده‌ام تا داد این دل بیچاره از خیال محبوب جفاکارش بستانم.

آن‌گاه گفتگوی شاعر و مناظره او با این شخص مهیب آغاز می‌شود و شاعر آنچه از احادیث و آیات و روایات درباره ریش به خاطر دارد یاد می‌کند و سرانجام به شرح داستان ترسا بچه‌ای می‌پردازد که در کودکی حسن یوسفی داشت و چون ریش برآورد او را به خوک چرانی گماشتند و هاتفی در اندرون زاهد که در هر دو حال جوان ترسا را دیده بود «آواز داد که اول چنین مردودشان می‌کنیم آن‌گاه به دوزخشان می‌فرستیم. در عنفوان حسن مرغان بهشت می‌باشند و در آخر کار سگان دوزخ.»

قصه چنین به پایان می‌آید که شاعر می‌گوید «من این می‌گفتم و ریش از خجالت سرخ و زرد برمی‌آمد. ناگاه گفت تو باری به نقص من مشغول مشو و از روی خود شرم‌دار، کو نیز از این نمد کلاهی دارد. نمی‌بینی که به واسطه آن که بعضی از ما با تو همراه است محبوب را به جانب تو هیچ نظری نیست؟!»

رساله با این دعا پایان می‌یابد: «خدا یا شر ریش از همگان به دور دار. اکنون ای یار عزیز! اگر ریش این چنین است که من دیدم و آن بلا که من از مشاهده او کشیدم هرگز غبار وحشت او به دامن جمال بیهمال تو مرسد که ابدالآباد از بلای آن خلاص نیایی.»

صحنه شکافته شدن رکن خانه و برآمدن شخص مهیب از قصه صیاد و عفريت در هزار و یک‌شب (شب هفتم) گرفته شده است. در این رساله و صفهای فصیح و درخشان و در عین حال موجز از زیبایی شاهدان دیده می‌شود:

«در زمان ماضی ماهرویی بود که صبح جهان افروز روزنامه سعادت از نسخهٔ چهرهٔ او پرداختی و شام طرّهٔ طرّار از سواد زلف او مایهٔ رنگ و بوی خود ساختی... چنان که هر دیده‌ور را که چشم بر مشاهدهٔ او افتادی شیفتهٔ جمال و فریفتهٔ غنج و دلال او گشتی...»

رساله‌های عبید علاوه بر داشتن مضمونهای انتقاد اجتماعی که بدین صورت و با این صراحت در ادب فارسی بی‌سابقه است دارای انشائی فصیح، فشرده، موثر و فاخر است. بسیاری از حکایت‌های رسالهٔ دلگشای عبید و دیگر مضامین او در آثار پیشینان، خاصهٔ هزلیات سعدی و مثنوی مولانا جلال‌الدین و آثار سنائی و انوری و دیگران، و کتابهای ادب و سیر عربی یاد شده است.^۲ با این حال چون آن را از زبان عبید می‌شنویم لطف و حال و هوایی دیگر دارد چنان که گویی نخستین بار است که با آنها برخورد می‌کنیم و همین امر بر قبول عام و حسن تأثیر رساله‌های او افزوده و اثر آن را دوچندان کرده است. با آنچه مذکور افتاد می‌توان رساله‌های پنجگانه را عامل اصلی شهرت عبید به طنزپردازی و دست زدن به انتقاد اجتماعی دانست.

از نظر تفصیل، رسالهٔ دلگشا از همه بزرگتر است. پس از آن اخلاق الاشراف، سپس ریش‌نامه، چهارم صد پند، و پنجم ده فصل. اما از نظر ارزش ادبی به گمان صاحب این قلم اخلاق الاشراف در رأس آثار طنز عبید قرار دارد. پس از آن رسالهٔ دلگناست. صدپند و ده فصل در مرتبهٔ بعد قرار دارند. آخر همه ریش‌نامه است و از آن پس آثار منظوم و هزل‌آمیز او.

تنها اثری که تا کنون در این گفتارها از آن یاد نشده و مورد ارزش‌یابی قرار نگرفته موش و گربه است که خود به گفتاری جداگانه نیاز دارد.

بخش مطالعات خاور نزدیک، دانشگاه کالیفرنیا، برکلی

حواشی و توضیحات:

- ۱ - شمارهٔ حکایت‌های عربی: ۱- ۷- ۱۲- ۱۳- ۱۴- ۲۲- ۲۴- ۲۶- ۲۷- ۳۳- ۳۵- ۳۷- ۴۲- ۴۵- ۵۱- ۵۶- ۵۸- ۷۵- ۷۶- ۷۹- ۸۴ (۲۱ حکایت)
- حکایت‌های فارسی: ۳- ۵- ۶- ۱۰- ۱۳- ۱۵- ۱۷- ۱۹- ۲۰- ۲۶- ۲۸- ۳۰- ۳۱- ۳۲- ۳۸- ۳۹- ۴۰- ۴۱- ۴۲- ۴۳- ۴۴- ۴۸- ۵۲- ۵۳- ۵۵- ۵۶- ۵۷- ۵۸- ۶۰- ۶۱- ۶۲- ۶۴- ۶۶- ۶۷- ۷۲- ۷۳- ۷۵- ۷۶- ۷۹- ۸۰- ۸۱- ۸۲- ۸۴- ۸۹- ۹۰- ۹۱- ۹۳- ۹۶- ۹۸- ۹۹- ۱۰۲- ۱۰۳- ۱۰۶- ۱۰۹- ۱۱۳- ۱۱۷- ۱۲۲- ۱۲۴- ۱۳۰- ۱۳۱- ۱۳۵- ۱۴۱- ۱۴۲- ۱۴۳- ۱۴۴- ۱۴۸- ۱۴۹- ۱۵۰- ۱۵۲- ۱۵۳- ۱۵۵- ۱۵۶- ۱۵۹- ۱۶۰- ۱۶۱- ۱۶۲- ۱۷۱- ۱۷۴- ۱۷۷- ۱۷۸- ۱۷۹- ۱۸۱- ۱۸۲- ۱۸۴- ۱۸۷- ۱۸۸- ۱۸۹- ۱۹۰- ۱۹۲- ۱۹۳- ۱۹۶- ۱۹۷- ۱۹۹- ۲۰۰- ۲۰۱- ۲۰۳- ۲۰۷- ۲۰۸- ۲۰۹- ۲۱۰- ۲۱۲- ۲۱۳

۲۱۴- ۲۱۵- ۲۱۷- ۲۲۱- ۲۲۴- ۲۲۵- ۲۲۷- ۲۳۵- ۲۳۷- ۲۳۹- ۲۴۰- ۲۴۱- ۲۴۲- ۲۴۵ (۱۱۸ حکایت)

مجموع این دو ۱۳۹ حکایت است. اما اگر به دقت ملاحظه شود می‌توان شماره بسیاری حکایت‌های دیگر را بر این فهرست افزود.

۲- آقای پرویز اتابکی کلیات دیوان عبید را (به‌نفعه کتابفروشی زوآر) تصحیح کرده و انتشار داده‌اند. ایشان در چاپ خود برای یافتن سابقه حکایت‌هایی که در آثار هزل عبید آمده زحمت بسیار کشیده و بسیاری از آنها را در آثار شاعران و نثرنویسان گذشته و آثار ادب عرب به دست آورده و در چاپ خود یاد کرده‌اند.

پاره‌ای عناصر اناکسیماندرسی در نظریهٔ «وجود» ملاصدرا

مدخل و تمهید

اگر از ساختار استدلالی و غنای تبیینی که خاص خود صدرا المتألمین ملاصدرای شیرازی در وجودشناسی اوست بگذریم مفهوم و دریافت او از «وجود» به مثابه مصدر همهٔ موجودات تا حد وسیعی یادآور وجودشناسی اناکسیماندرس (۶۱۱-۵۴۷ ق.م.) و پارمنیدس^۱ دو فیلسوف یونانی ماقبل سقراط است. با وجود همانندیهای صریح و البته غیرتصادفی که در وجودشناسی ملاصدرا و دو فرزانهٔ یاد شده وجود دارد نکتهٔ شگفت در این است که در هیچ یک از آثار او نامی از این دو تن برده نمی‌شود و این در حالی است که به‌دفعات چه در اسفار و چه در آثار عمدهٔ دیگر او و به‌خصوص در رسالهٔ حدوث از دیگر فلاسفهٔ ماقبل سقراط نظیر تالس، اناکسوگوراس، اناکسیمنس، و ذیمقراطیس (=دموکریت)، زنون، هرقل (=هراکلیتوس)، ابرقلس و دیگران یاد گردیده و گاه به‌مناسبت از آراء ایشان نیز نمونه آورده شده است. آنچه در بدو امر در مقام توجیه این مهم به‌ذهن می‌گذرد این احتمال است که منابع مورد رجوع وی که عموماً نیز یا ترجمه‌های آثار حکمای اسکندریه در باب فیلسوفان یونانی و یا ترجمهٔ آثار خود آن فیلسوفان و یا آثار حکیمان مسلمان بوده است از هر اشارتی به این دو فرزانه خالی

* این مقاله از جمله روشن می‌سازد که «فلسفهٔ اسلامی» تا چه حد متأثر و ملهم از فلسفهٔ یونان بوده است.

بوده‌اند. اما واقعیت دیگری وجود دارد که این احتمال را به‌عنوان دلیل عدم آشنایی ملاصدرا با انکسیماندرس و پارمینیدس مخدوش می‌سازد و آن این که آثار ارسطو که او به‌دفعات، مستقیم و غیر مستقیم، به آنها رجوع داشته است از نام و تفسیر آراء این دو تن مشحون است و همین آثار می‌توانسته برای آشنایی او با اندیشه و تفکر آن دو کافی باشد. لذا رمز سکوت ملاصدرا در باب اناکسیماندرس به‌خصوص که موضوع سخن ماست و ضمناً شباهت آموزه وجودشناسی او با این فرزانه یونانی عجالاً تنها بدین صورت قابل گشایش است که او خود به‌هر دلیل تعمداً و به قصد مستور داشتن مرجع استنباطی‌اش در مورد یکی از مهمترین مقولات فلسفی خود یعنی مفهوم «وجود» از ذکر نام اناکسیماندرس پرهیز کرده است.^۲ این گمان محققاً می‌تواند از طریق یک تحقیق تحلیلی مرجع‌شناسی تأیید یا تکذیب شود ولی تا آن زمان حدس ما بر این است. از ذکر این نکته نیز نمی‌توان غفلت ورزید که حتی اگر هم این شباهت از مجرای نفوذ آناکسیماندرس به ملاصدرا انتقال یافته باشد اهتمام خردمندان وی در مستدل ساختن و انسجام عقلی بخشیدن به قاعده تاصل وجود و توابع آن کفایت کاملی است که نام او را به‌همان میزان که پرآوازه است مستدام بدارد و این تشابه و انتقال چیزی از بلندی قدر او نمی‌کاهد. ضمن آن که بلندی قدر او نباید مانع از آن شود که تحقیق ریشه‌شناسی معنایی و مفهومی نظریات او مطمح نظر قرار گیرد.

قصد من در این فرصت انجام یک بررسی مرجع‌شناختی نیست و این امر مهمی است که به هر ترتیب باید روزی کسانی بر آن اهتمام بورزند. آنچه من در این مختصر وظیفه خود قرار داده‌ام بیان ساخت کلی وجودشناسی اناکسیماندرس و وجوه اشتراک آن با مفهوم «وجود» از نظر ملاصدراست.

در تاریخ فلسفه یونان، اناکسیماندرس دومین فرزانه از فیلسوفان ملطی است که به‌خاطر ساخت جهان‌شناسی خویش شهره شده است. اطلاق عنوان جهان‌شناسی به آراء او دقیقاً به لحاظ عرصه وسیعی است که نظریه او درباره عالم شامل آن است. بدان گونه که پل سلیگمان Paul Sligman تصریح می‌کند بر اساس موادی که از آثار او فراروی ما قرار دارد مضامین آراء انکسیماندرس را می‌توان تحت چهار عنوان منظم ساخت:

الف - کیهان‌شناسی. یعنی نظریه درباره منشأ عالم.

ب - کیهان نگاری. یعنی تبیین شکل و وضع زمین و وضع اجرام آسمانی در ارتباط

با زمین.

ج - گزارش منشأ موجودات زنده و به‌خصوص انسان (انسان‌شناسی).

د - گزارش از پدیده‌های هواشناختی، نظیر بادهای، رعد و برق، طوفانها و حرکات

زمین.^{۳۰}

جهان‌شناسی اناکسیماندرس در زنجیرهٔ فیلسوفان یونانی تا قبل از سقراط و دست کم تا قبل از پارمنیدس به لحاظ آموزهٔ وجودشناسی‌اش نخستین نظریهٔ وحدتی غیر مادی است که در آن «بیکرانه» با وحدت شامله‌اش در مقابل عناصر متعین و مادی جهان‌شناسی تالس Thales (۶۲۴-۵۵۰ ق.م.) و اناکسیمنس Anaximenes (۵۵۸-۵۲۴ ق.م.) و دیگران به مثابه «بن‌ساخت» عالم تلقی گردیده است و روند ایجاد یا صدور که از این یگانه «لایتناهی» ناشی می‌شود حلقات متعددی از مفاهیم نظیر «وحدت وجود»، «تشکیک در وجود»، «وحدت در کثرت»، «کثرت در وحدت» و بالاخره امر «صدور» و حرکت «لبس و لیبسی» و نحوهٔ تحقق حصص و قیود و ماهیات و تعینات از مجرای ربط آنها با بیکرانه را در جهان‌شناسی او مطرح ساخته است.

به‌طور کلی کانون مرکزی تفکر فیلسوفان یونانی که به ماقبل سقراطیان شهره‌اند بر یافتن اصل بنیادین یا «بن‌ساخت» اولیه‌ای که اساس و جوهر جهان است ناظر بود. برای آنان این دغدغهٔ جاودانه وجود داشت که اساس جهان ما بر چیست؟ و آن بن‌ساخت نمیرایی که این جهان پهناور از آن مایه گرفته، کدام است؟ تالس و در پی او اناکسیماندرس و آن‌گاه اناکسیمنس نخستین از آن میان‌اند که در پی پاسخ و یا رفع آن دغدغه، نخستین مفاهیم مربوط به هستی را ارائه کردند. اگرچه آن هر سه بر این عقیده باور داشتند که جهان و هرچه در آن است از اصل وجودشناسی یگانه‌ای ناشی می‌شود، ولی در این که ماهیت این اصل و یا به تعبیر اناکسیماندرس ماهیت این «آرخه» چیست با یکدیگر توافق نظر نداشتند. تالس آن اصل بنیادی را آب و اناکسیمنس هوا می‌پنداشت. دو جوهری که به هر تعبیر بازگشتشان به جوهری مادی و ملموس می‌انجامید. باور اناکسیماندرس دقیقاً به روالی دیگر بود.

* بیکرانه و واجب الوجود

چنان که گفتیم اناکسیماندرس بن‌ساختی را که برای عالم می‌شناخت «نامتعین» یا «بیکرانه» خواند. او بی‌آن که منکر تنوع ظاهری اشیاء باشد بر آن بود که این اشیاء همه یک آغاز، آرخه و یک اصل نخستین داشته‌اند که هدف نهایی آنها نیز هست و این آغاز، «آپیرون» است که بعضی از مردم زمان ما آن را بی‌پایان نامیده‌اند و بعضی دیگر نامحدود یا بیکران و بعضی دیگر نامعین؛^{۳۱} چنین بن‌ساختی از ازل وجود داشته و همیشه همان خواهد ماند که بوده است. تغییرات و گوناگونی که در طبیعت مشاهده

می‌شود روی هم‌رفته جز سیمای فرعی و ثانوی یک واقعیت یگانه و ازلی نیست. امواجی بر سطح دریای پهنآوری میان دو کرانه که به هم می‌رسند و یکی می‌شوند و آن «یکی» آبیرون بسیط و نامتعین و لایتناهی است.^۵ اناکسیماندرس بر ازلی و بی‌زمان بودن بیکرانه تأکید می‌کند و به تصریح می‌گوید که بیکرانه «ازلی و بی‌زمان است و تمام جهانها را فراگرفته است».^۶ ارسطو در بیان این مطلب که چرا اناکسیماندرس اصل نخستین خود را «بیکران» و ازلی و قدیم نامیده است چنین استدلال می‌کند که «همه چیزها یا خود آغاز است یا از آغازی برخاسته است. اما نامحدود (بیکران) دارای آغاز نیست زیرا که در آن صورت دارای پایانی می‌بود و نیز نامحدود باید عنوان آغاز چیزها و خود نازا ییده و فنا ناپذیر باشد. زیرا آنچه پدید آمده است باید ضرورتاً زمانی پایان بیابد و هر فنانی خود پایان است. بدین سان نامحدود آغاز ندارد بلکه به نظر می‌رسد که آغاز همه چیزهای دیگر است و همه چیز را در بر دارد و بر همه چیز فرمانرواست. زیرا این هم نمیرا و هم تباهی ناپذیر است».^۷

الهیات توحیدی قرآن برای صدرالمآلهین مبنای حرکت او به جانب دست یافتن به اصل نخستین و بن‌ساختی بود که بتواند به نحو مطلوب معنای بسیط و در عین جال «مصدریت» احد قرآنی را توجیه کند. برای چنین قصدی هیچ یک از آراء مشائیان و حکمای اشراق به تنهایی کارآمد نمی‌نمود. لذا تنها معنایی که اناکسیماندرس از بیکرانه خود القا می‌کرد می‌توانست جامع معنایی باشد که ملا صدرا برای چنان اصل نخستین یا «حقیقت الحقیقی» می‌شناخت. اطلاق عناوین «وجود حقه حقیقیه»، «بسیط»، «لابشرط» و «حق وجود» به چنین بن‌ساختی دقیقاً متوجه همان معنایی است که اناکسیماندرس از بیکران یا نامتعین قصد می‌کرد. قرابت معنایی این دو تعبیر و حتی همانندی استشهادهای تمثیلی آن دو در تبیین معنای خود از بیکران و وجود به نحو صریحی در کلمات خود ملا صدرا انعکاس یافته است. به باور او «وجود واجب واحد من جمیع الجهات است و هیچ کمالی از کمالات وجودیه خارج از حیطه وجود او نیست. جمیع کثرات وجودیه به نحو کثرت در وحدت وجود اول مطوی و مستجن است و حق تعالی بوحدته تجلی و ظهور در جمیع کثرات و مراتب وجود دارد به نحوی که هیچ موجودی خالی از او نیست».^۸ وی در اثبات عدم توقف وجود بر فاعلی جز خود و قدمت آن به برهانی روی می‌آورد که تا حدود زیادی یادآور تعبیر ارسطو از بیکران اناکسیماندرس است. بنا بر آن برهان چنانچه وجود «در تصور، نیاز به حد داشت هر آینه دارای ماهیتی کلی بود و آن خلاف فرض است و اگر نیاز به رسم داشت هر آینه

غیر وجود ظاهر از وجود بود در حالی که آن ظاهرترین اشیاء است و اگر نیاز به فاعل داشت هر آینه وجودش پیش از ذات خودش بود. چون سخن ما در حقیقت وجود است و اگر آن را غایت و پایانی بود هر آینه غایت آن از آن بهتر و برتر بود. در حالی که وجود خیر محض است... و وجود از آن جهت که وجود است نه کلی است و نه جزئی و نه عام است و نه خاص زیرا اینها از صفات ماهیات است.»^{۱۲}

«و اما تقریر این که خداوند غایت جمیع اشیاء است... این که حقیقت مقدسه حق که جهت نقص و فقدان در او راه ندارد و بسیط من جمیع الجهات والحيثیات است ممکن نیست صدور فعل از او جهت عشق به مافوق و تشبّه به عالی باشد. بلکه ذاتش تمام و تام منشأ ظهور اشیاء همان حقیقت بسیطه می باشد. و به حکم النهایات هی الرجوع الی البدايات و به مقتضای کریمه انالله و انا الیه راجعون انتهای سیر اشیاء در قوس صعود همان ذات بیهمال است.»^{۱۳}

* بداهت بیکران و وجود و تشخص و تعین آنها

اناکسیماندرس دقیقاً چون ملا صدرا از خطر این احتمال غافل نبود که کسانی «بیکرانه» او را امری اعتباری و ذهنی تلقی کنند و لذا خود او پیشتر تشخص و عینیت آن را ضمن تأکید بر بساطت و عدم تعین محسوسه اش تصریح کرد. بدان گونه که ارسطو از معنای بیکرانه او تعبیر می آورد وی قویاً بر این عقیده بود که «بی پایان نه تنها به صورت بالقوه بلکه به صورت شیء معین وجود دارد.»^{۱۴} بن ساختی که اناکسیماندرس بدین گونه به آن باور داشت و تمامی طبیعت را از آن بیرون می کشید یک بازی با الفاظ نبود بلکه واقعی بود که دوپهلوی و دوسویه کاملاً مشخص داشت. نخست این که آن تنها «یک نام است که اناکسیماندرس بر چیزی می نهد که فهم وی از دریافت و هم از نفی آن عاجز است و او توانایی تعریف آن را ندارد و از سوی دیگر آن را احساس می کند و وجود مادی آن را باور دارد. آبیرون یک «جسم» و یک «جوهر» است که روزی سبب ولادت زمین و هوا و آسمانها و عالم شده و امروز نیز دوام هستی آنها را تأمین می کند.»^{۱۵} به این اعتبار جهان تعینات نه تنها از لحاظ آفرینش حادث زمانی است بلکه برای ادامه وجود خود به امداد بیکرانه نیازمند است. ملا صدرا نیز به حقیقت وجود و مظاهر صادر از آن به همین معنی می نگرد. به نظر او از یک سو «وجود به ذات خویش متعین و متشخص است» و «سزاوارترین چیزی است به تحقق در خارج زیرا ماسوای وجود به سبب وجود متحقق می شوند و اوست که به وسیله او هر صاحب حقیقتی به حقیقت خویش می رسد.»^{۱۶} و از سوی دیگر «ممکن نیست که حقیقت و کنه وجود را تصور

نمود»^{۱۴} و به همین اعتبار امکان هیچ نوع تعریفی برای آن وجود ندارد. «کلیه موجودات در اصل حقیقت وجود متحد و در تحت مفهوم عام وجود و معنی موجودیت مندرجند اگرچه در درجات و مراتب مختلفند»^{۱۵} به همین اعتبار «مفهوم عام وجود بدیهی و از تعریف مستغنی است... زیرا او در ذهن و تصور از هر چیز واضحتر است و اول چیزی که از تصور اشیاء در ذهن ما وارد می‌شود هستی اوست. بنابراین چیزی از مفهوم وجود واضحتر و به ذهن ما آشنا تر از وجود نیست که او را معرف وجود قرار دهیم و هرچه را در ذهن معرف وجود قرار دهیم به جز شرح‌الاسم و تعریف لفظی نخواهد بود.»^{۱۶} ملاصدرا در همین معنی تصریح می‌کند «تعریف هر چیز یا به حد است یا به رسم. تعریف به حد تعریف به جنس و فصل است و چون مفهوم وجود و حقیقت هستی مطلق بسیط و عاری از هرگونه ترکیبی است بنابراین تعریف به جنس و فصل که مستلزم ترکیب و تعدد است برای وجود امکان ندارد.

* غیریت مطلق بیکرانه و وجود با تعینات و ماهیات

اناکسیماندرس بر این باور بود که بن‌ساخت نامتعین و بیکرانه نمی‌تواند با هیچ عنصر یا موجود مقید یا متعینی مشابه و همانند باشد. تئوفراستوس در تعبیر از این مفهوم توضیح می‌دهد که این اصل نه آب است و نه هیچ یک از دیگر عناصر، بلکه طبیعی‌ست مغایر با آنها و نامتناهی که تمام آسمانها و عوالم درون آنها از آن ناشی می‌شوند.»^{۱۷} ملاصدرا نیز نمی‌توانست ناگزیر به لحاظ مبدأ حرکتی که از آن آغاز کرده بود جز به این نتیجه نائل آید. «واجب الوجود مبدأ است از برای جمیع اشیاء و نیز غایت آنهاست» اما هیچ یک از تعینات ماسوای او «او» نیستند. زیرا که «واجب الوجود بالذات واحد است و ماسوای او ممکنه‌الماهیات و ناقصه‌الذوات‌اند و وجوداتشان متعلق به غیر خودشان... پس جمیع ممکنات با تفاوت و ترتیبی که دارند در نقص و کمال فاقرالذواتند به سوی او و غنایشان بدوست»^{۱۸}. «بنابراین هیچ موجودی از موجودات در هیچ صفتی از اوصاف ذاتیه و عرضیه مشارک با واجب‌الوجود نیست.»^{۱۹} برای ملاصدرا دلایل منطقی‌ای نیز وجود داشت که بر حکم مغایرت وجود واجب و تعینات عالم هستی صحه بگذارد. بر اساس این دلایل «هرآنچه جز اوست از آن‌جا که آن را حدی و سببی و رسمی و جنسی و فصلی و فاعلی و غایتی است نمی‌تواند با آن بسیط یکی و همانند گرفته شود زیرا که آن را نه حدی و نه فاعلی و نه رسمی و نه جنسی و نه فصلی است.»^{۲۰}

* غیریت رتبی و اشتراک معنوی بیکران و وجود

اناکسیماندرس بر خلاف دو فرزانه هموطن خود که اصل نخستین خود و تعینات آن

را در عین حال متعین می‌دانستند بر این باور بود که بیکران یک عنصر متعین به معنای «عینیت» شخصی و جزئی دیگر تعینات نیست. به این معنی که او چیزی نیست که بتوان آن را ضمن و «در» میان اشیاء متعین و به وجه مشخص مشاهده کرد و بین او و تعینات او با رسم حد و حصری نشانه ساخت. بلکه او چیزی است که در هستی همهٔ اشیاء عالم حضور دارد. جامع مشترک همهٔ آنهاست و چیزی است که کل اشیاء از آن حیات و با آن وجود و ظهور گرفته‌اند. با این همه او «یکی» در میان آنها نیست. طبیعی است که انتظار داشته باشیم ملا صدرا با انبوههٔ کلانی از معرفت ربانی و عرفانی که از آن برخوردار بود این معنی را دقیقتر و غنی‌تر بیان کند. به باور او «واجب الوجود» بالذات از فرط فعلیت و کمال تحصیل و جامع جمیع نشأت وجود باشد و هیچ موجودی در عالم، کفو و هم‌شأن و مشابه با او نباشد.^{۲۱} «وجود احدی به ذات خود واجب و برای خود ثابت و ثابت کنندهٔ غیر خود است و او به هویت خود و هستی خود با تمامی اشیاء و به حقیقت خویش با هر زنده‌ای است.»^{۲۲} و «به اطوار گوناگون و درجات مختلف متفاضل تجلی می‌کند.»^{۲۳}

* قاعدهٔ صدور، تشکیک و حدوث تدریجی

برای اناکسیماندرس حصص وجود یا صوری که از بن ساخت و اصل نخستین صادر می‌شوند تنها اموری هستند در جهان که متعین‌اند و از یکدیگر متمایزند و حال آن که نفس اصل نخستین یا به تعبیر دیگر «حق وجودی» که آن موجودات هستی خود را از آن گرفته‌اند شیء متعین به معنای مقید و محدود نیست اگر چه حقیقتی مشهود است. بیکرانه بسیط محیطی است که همهٔ اشیاء متعین بدون استثناء هستی خود را از آن دریافت کرده‌اند. آنچه به‌نحو اصولی اناکسیماندرس را از دیگر فلاسفهٔ ملطی جدا می‌ساخت و به آموزهٔ او جلوه‌ای دیگر بخشید تفکیکی بود که او بین مفاهیم بیکرانه (ذات) و صور صادر از آن (ماهیات) قائل گردید. در چهارچوب همین تفکیک است که عقیدهٔ اناکسیماندرس در باب صدور و آفرینش بیان می‌شود. وی در توضیح از نحوهٔ پیدایی اشیاء متعین از بیکران به باوری نایل آمد که ما آن را در تفکر فلسفی و کلامی اسلامی و به‌ویژه در وجودشناسی ملا صدرا با عنوان قاعدهٔ فیض و صدور می‌شناسیم. در نظام فکری اناکسیماندرس ایجاد تعینات از طریق «جداشدگی» و صدور آنها از بیکرانه تحقق می‌یابد. امر صدور از طریق و به وجه تدریج صورت می‌گیرد و پس از تحقق و تنوع آن، تعینات و صور صادر از ذات در ارتباط با بن ساخت به‌وجه تشکیک وجود دارند و هرگز هیچ یک مظهر تمامیت و احاطهٔ مطلقهٔ آن بن ساخت نیستند. هر موجود متعین که از

بیکرانه نشأت و صدور می‌یابد هرگز یک موجود متعین کامل نیست، به این معنی که از حدود وجود و احاطه آن نشأه کامل ندارد، بلکه تنها تا حدودی یا به نسبتی متعین است. هر صورت صادری به وجهی تشکیکی و به نسبت اشتداد و ضعف در زنجیره‌ای قرار دارد که ضمن آن وجودش با بیکرانه و با دیگر صور مربوط می‌شود. تمامی عالم جامع موجوداتی‌ست که پاره‌ای به نسبتی بیشتر از تعین برخوردارند و به مقامی متعین‌تر از دیگر موجودات نایل آمده‌اند. رعایت قاعده وحدت و بساطت وجود، ملاصدرا را نیز ناگزیر می‌داشت که در تبیین نظر خود در باب آفرینش و حل معضل و ربط حادث به قدیم همان رویه‌ای را اتخاذ کند که اناکسیماندرس بر آن رفته بود. به اعتبار این رویه «شمول وجود بر اشیاء به طریق انبساط و سریان و ظهور در هیاکل ماهیات است. پس وجود... سبب تشخیص و تعین ماهیاتی‌ست کلی که به وسیله وجود موجود می‌گردند»^{۲۴} لذا «تعین و تشخیص هر وجودی یا بواسطه تقدم و تأخر و یا کمال و نقص یا غنی و فقر است و یا به وسیله عوارض مادی‌ست»^{۲۵} «فعل خداوند تعالی عبارت است از تجلی صفات او در مجالی آنها و این مجالی و مظاهر، همانهایی‌اند که نزد گروهی بنام اعیان ثابت و در نزد گروهی دیگر به نام ماهیات نامیده می‌شوند. پس بسیط حقیقی ناچار است که تمامی موجودات بر ترتیب نظام سببی و مسببی بوده و از برتر پس از برتر به پست‌تر بعد از پست‌تر آمده تا آن که رخنه‌ای در وحدت او راه نیابد. پس ایجاد عبارت است از افاضه و بخشش حق مر وجود خود را بر اعیان. پس موجوداتی که به نام محدثات و پدیده‌ها هستند صورت تفصیل و مشروح ذات حق‌اند»^{۲۶} همان‌گونه که اناکسیماندرس قائل است، به باور ملاصدرا نیز اشتداد و ضعف و تشکیک در وجود متعینات و ماهیات نه بر نفس خود آن ماهیات بلکه به وجود اصل نخستین و حق وجود ناظر است. «تشکیک به اشدیت و اضعفیت در ماهیت نیز عیناً مانند تشکیک و تفاوت به اقدمیت، بازگشت به وجود می‌کند»^{۲۷}، لذا «کلیه اختلافات و تفاوت‌های حاصل از طریق تشکیک بازگشت می‌کند به انحای وجودات که در اصل حقیقت موجودیت، متفاوت و دارای درجات و مراتب مختلفند... تشکیک و تفاوت به شدت و ضعف و کمال و نقص و تقدم و تأخر در آن امری‌ست که مایه تحقق اشیاء در خارج است»^{۲۸} ناظر بر این تبیین است که ملاصدرا قاعده صدور کثرات از واحد بسیط یا وجود واجب را به قاعده اناکسیماندرس مستدل می‌کند و به تصریح می‌آورد که از نظر عقل «مانعی ندارد که یک حقیقت با حفظ وحدت و بساطت ذات، مراتب و درجات مختلف پیدا کند به طوری که این مراتب و درجات همگی شوون و تجلیات همان حقیقت واحد باشند... بنابراین کثرات و تعدد

موجودات عبارتند از مراتب متفاوت و درجات مختلفه حقیقت واحده وجود که در هر مرتبه از مراتب به صورت خاصی جلوه‌گر شده و این مراتب مختلفه همگی شئون وجود و تجلیات حقیقت واحده اویند.^{۲۱}

* حرکت و تغییر لبس و لیبسی، ربط حادث به قدیم و بسیط الحقیقه کل الاشیاء اناکسیماندروس زمانی که به وحدت و یگانگی بیکرانه و کثرت مظاهر و جلوه‌های آن اشاره می‌کند دقیقاً بیانگر همان باوری است که ملاصدرا بر آن بود و از همین ریشه است که نظریه مشخص او درباره حرکت و تغییر لبس و لیبسی عالم سامان می‌یابد. او جایی که به روند تغییر در عالم یا به اصل «شدن» اشیاء اشاره می‌کند معنایی را در نظر دارد که مؤید این نکته است که عالم در روند تغییراتی که بر آن وارد می‌آید از نظر ساخت جوهری خود یعنی از منظر مقام و حیث رتبه‌ای که از «حق وجود» یا بیکرانه در خود دارد دچار دگرگونی نمی‌شود بلکه تنها مشمول لبس لبس می‌شود. اشیاء در روند تغییر، در حقیقت نابود نمی‌شوند بلکه تنها تغییر شکل می‌دهند. زیرا که بیکرانه نابودنشده و ابدی است. تنها تعینات و ماهیات که اصل و مایه خود را از بیکرانه گرفته‌اند درمی‌گذرند، تغییر می‌کنند و صورتهایشان را وامی‌گذارند و پوششی دیگر به خود می‌گیرند. آنچه صدرا المتألهین در بیان حرکت می‌آورد یادآور این قاعده اناکسیماندرسی است. حرکت به عقیده او عبارت است از نفس «تجدد و حدوث تدریجی». همان‌طوری که حقیقت نور عین ظهور نه مرکب از ذات و صفت ظهور است همین‌طور حقیقت حرکت عین تجدد و حدوث تدریجی است... نه تنها جسم بلکه جواهر اجسام و طبایع آنها نیز در حرکت‌اند و علی‌الاتصال تبدیل صورت می‌دهند و در هر آنی رو به کمال ذاتی خود سیر می‌کنند و در هر مرتبه که می‌رسند اضافه بر کمال اولی موجود، کمال ثانوی تحصیل می‌کنند نه آن که کمال اولی را از دست بدهند و کمال دیگری به دست آوردند و لذا این حرکت جوهری را لبس بعد لبس گویند نه خلع و لبس نامند.^{۲۲}

اناکسیماندرس عقیده داشت که همه جهانها در اثر حرکت جاودان و تدریجی پدید آمده‌اند و این دو یعنی «حرکت جاویدان» و «تدریجی» از یکدیگر تفکیک‌ناپذیرند. در حقیقت «تدریج» صفت ذاتی «حرکت مستمر» است. حرکت جاویدان شرط اساسی است. زیرا که بدون آن پیدایش و زوال وجود ندارد.^{۲۳} ملاصدرا تأیید می‌کند که «سیر تکاملی یا ناموس نشو و ارتقاء در سرتاسر عالم کون و هستی محسوس و مشهود ماست. زیرا احساس به کمالات مافوق و میل به تحصیل آن کمالات در هر مادونی

غریزی و طبیعی اوست و بنابراین توقف هر موجودی در یک حد معینی برخلاف طبیعت و ناموس ارتقاء است.^{۳۲} وی این بیان را با توسل به قاعده فیض و صدور توضیح می‌دهد و تصریح می‌کند که «تعطیل در افاضه و یا سدّ باب فیض مخالف با غرض اصلی از ایجاد خواهد بود»^{۳۳} وی در تبیین بستگی مطلق حرکت و حدوث تدریجی نیز تصریح می‌کند که «حرکت عبارت است از نفس تجدد و حدوث. ممکن است در عقل و تصور برای حرکت یک مفهوم و معنایی مغایر با معنی تجدد و حدوث تصور نمود و به اصطلاح ماهیت حرکت را امری و رای نفس تجدد و حدوث دانست ولی حقیقت وجود حرکت نیست مگر عین تجدد و حدوث.»^{۳۴} روند تکاملی حرکت جاودان و تدریجی در دستگاه فکری اناکسیماندرس را به نحو روشنی در حیات‌شناسی او می‌توان یافت، معنایی که به‌خصوص بر قاعده حرکت تکاملی جانداران و خاصه انسان استوار است و ملاصدرا به روشنی آن را چنین بیان می‌کند «اما دربارهٔ جانها توان گفت آنها هم بر آن گونه که جان‌اند حادث و ناپایدارند و تغییر پذیرند و یا این که حکم آنها هم مانند صورتهای نوعی‌ایست که در مواد قرار دارد و چنان که می‌دانیم وجود جانها وجود تعلقیست و وجود تعلقی هم مانند آن اندامی که مایتعلق است تغییرپذیر تواند بود».^{۳۵} طرح مقوله حرکت به این معنی که اناکسیماندرس بر آن رفته است نمی‌توانسته او را از دغدغه پرسشی اصولی غافل کند و آن این که چگونه ممکن است که شیء خاص چیز دیگری بشود که از او متفاوت است؟ او این قاعده را فراروی می‌نهد که تغییر شکل یک شیء به چیزی دیگر به معنای این است که آن شیء به چیزی متفاوت از آنچه که در اصل بوده است تغییر شکل دهد. طبیعی‌ست که معنای چنین تفسیری این است که شیء تغییر یافته از مشخصات و خصوصیات برخوردار شود که در مقام اول خود «فاقد» آنها بوده است. او ضمن قبول چنین تغییری آن را دقیقاً به همان‌گونه تعبیر و توجیه می‌کند که بعدها ابن‌سینا آن را توضیح می‌دهد و سپس ملاصدرا با توسل به قاعده تجلّی بسط به جلوات گوناگون بر سر توجیه آن برمی‌آید و آن را ضمن قبول اصل غایت کمال جویی هر شیء و حضور نشأ‌های از مقام «احاطه» و «امکانیت» بسط و محیط وجود تکمیل کرد. به باور اناکسیماندرس هر شیء قادر است که از چنان تغییری برخوردار باشد زیرا که به معنای دقیق و محدود کلمه «شیء» محدود و بسته‌ای نیست. در او ذروه‌ای از امکان بسط بیکرانه وجود دارد. واجد قابلیت‌ست که امکان گذار از نقص به کمال را در او فراهم آورده است و به این اعتبار در آن مایه‌ای از بیکرانه و عدم تعین وجود دارد.

ابن سینا که عموماً به‌خصوص در طبیعیات به راه ارسطو رفته است در فصل مربوط به مبادی طبیعیات از فن سماع طبیعی شفا از مفهوم تغییر توضیحی به‌عمل می‌آورد که تماماً رنگ و بوی اناکسیماندرسی دارد. می‌نویسد «مفهوم متغیر بودن آن است که صفتی دارا باشد و آن صفت از او زائل و صفت دیگری به‌جای او حاصل شود و در این صورت البته چیز ثابتی هست که تغییر می‌کند و حالتی موجود بوده و معدوم شده و حالتی معدوم بوده و موجود گردیده است و بدیهی‌ست که متغیر ناچار باید چیزی باشد قابل این که از حالتی به حالت دیگر رود و چون صورتی زائل شود و صورت دیگری حاصل گردد، البته صورت پیشین همراه بوده است با عدم صورت پسین...»^{۳۶} ابن سینا پس از رفع این اشکال که «عدم» نمی‌تواند موجب روند تغییر و مبدأ آن باشد تصریح می‌کند «پس به این جهت عدم اقدم است و مبدأ محسوب می‌شود در صورتی که قائل باشیم به این که مبدأ چیزی‌ست که وجود شیء ناگزیر است از وجود او هر چه باشد... اما اگر به این فقره قائل نباشیم... بلکه معتقد باشیم که مبدأ آن است که وجودش ناگزیر باشد... پس در این صورت عدم مبدأ نخواهد بود... و می‌توانیم به‌جای «مبدأ» بگوییم آنچه به او احتیاج است و او محتاج نیست.»^{۳۷}

اناکسیماندرس از آن وجه تلقی که به آن اشاره کردیم لزوماً به قاعده‌ای راه یافت که با ابتناء بر آن بتواند معضل چگونگی تحقق کثرات از اصل واحد یا مبدأ واحد را توجیه کند. بر اساس این قاعده، وجود و حضور نشأ‌های از عدم تناهی بیکرانه در هر شیء معین علت اصلی امکان‌پذیری تکثر و تنوع آن و عامل تحقق صدوری پس از صدوری‌ست. چنین نیست مگر این که در هر شیء متعین مایه‌ای از بیکرانه هست. او مدعی‌ست که صور متکثر و متفاوتی که هر شیء در روند حرکتی به‌خود می‌گیرد از خود او ناشی و صادر می‌شود و لذا همهٔ صور او در اصل به خود او راجع می‌شوند. همچنان که همهٔ تعینات کلی عالم در اساس و در نهایت به بیکرانه رجوع می‌کنند. لذا اگر همهٔ تعینات و ماهیات در «وجود اول» اند بنا بر این مسأله‌ای به‌نام «غیریت» آنها با یکدیگر و با «مبدأ اول» به‌وجود نمی‌آید.

ضروری‌ست که بدانیم این دغدغه را ملا صدرا چگونه مرتفع ساخت. قاعدهٔ مشهور «بسیط الحقیقه کل الاشیاء» برای او معقول‌ترین و منطقی‌ترین مفر برای گریز از این دغدغه بود، مفری که به گمان ما تیزی نظر اناکسیماندرس هادی توسل به آن بود. اما پیش از آن که به تعبیر او از این قاعده اشاره کنیم قول دیگری را از او می‌آوریم که در مقام براعت استهلال مصرح آن قاعده است. به باور او «در علت فیاضه باید جهت

اقتضای تام موجود باشد که به آن جهت معلول تعیین پیدا نماید. لذا گفته‌اند: اگر علت واحد بالذات و بسیط من جمیع الجهات شد چون علیت عین ذات علت است بیش از یک وجود از آن مبدأ صادر نخواهد شد. برای آن که لازم دوئیت تعدد جهت و تعیین در وجود علت است و علت بسیط من جمیع الجهات می‌باشد».^{۳۸} به همین اعتبار «عقل اول که اول است نشاید که موجود به وحدت عددی باشد بلکه باید جامع نشأت و فعلیات و بوحدته کل الاشیاء باشد».^{۳۹} علاوه بر آنچه که نقل شد اساساً به قصد رفع محذور، چگونگی تغییر و تنوع کثرات و اشیاء ضمن تعلقشان به واحدی یگانه چه از سوی اناکسیماندرس و چه از سوی ملاصدرا دو قاعده منطقی طرح شده است. نخستین از آنها که به اناکسیماندرس متعلق است بر گرده رویه استقرار، و دومین آن که از آن ملاصدراست بر مبنای استدلال قیاسی استوار شده است. آنچه ملاصدرا از شکل منطقی خود دریافت و القاء می‌کند صرف‌نظر از تفاوت رویه و شکل منطقی استدلال، حاوی همان نتیجه‌ای است که اناکسیماندرس ناظر بر آن بود. پیشتر دیدیم که اناکسیماندرس در پاسخ به چگونگی تغییر و تنوع موجودات ضمن احصاء وضع آنها در مراتب تقییدی و تعیینی هر یک به حکم کلی خود دایر بر وجود نشأه‌ای مستدام از بیکرانه در آنها نایل آمد. صدرالمآلهین خلاف رویه اناکسیماندرس استدلال را از نفس بسیط آغاز می‌کند و توضیح می‌دهد: «چون واجب الوجود مبدأ کلیه اشیاء و موجد هر ذات و حقیقتی است و به حکم عقل موجد هر چیزی بالذات واجد آن خواهد بود بنابراین حقیقت هر چیزی به نحو وحدت و بساطت در ذات احدیت موجود و کلیه حقایق موجودات مندرج در ذات و حقیقت اوست.» این استدلال هیچ عنصر اضافی نسبت به آنچه که اناکسیماندرس در این مورد بیان می‌کند، ندارد. اناکسیماندرس تأکید می‌کند که اگر بیکرانه محدود بود و فاقد خصیصه عدم تناهی بود در این صورت تجلی آن به صورت تنوعات کثیر ناممکن می‌نمود. ولی از آن‌جا که بسیط و نامتعیّن است می‌تواند به صورت تنوعات کثیری متجلی شود، و از آن‌جا که حرکت، یک تغییر تدریجی و ذاتی است لذا هر تغییری در نفس واقعیت اشیاء منتهی است و هر آنچه که از باب تشکیک در مظاهر بیکرانه مشاهده می‌شود در حقیقت تشکیک در نفس وجود بیکرانه است. از نکاتی که در بخشهای آخری قول اناکسیماندرس آمده است آخوند ملاصدرا نیز غافل نمانده است. و لذا تأیید می‌کند که «ما بحث و تحقیق در مباحث تشکیک را به طور مبسوط در کتاب اسفار بیان کرده‌ایم و در آن‌جا حکم به جواز وقوع تشکیک بر شدت و ضعف در ماهیت را از نظر نفس ذات و ماهیت ترجیح دادیم، ولی در این کتاب از نظر خود عدول کرده‌ایم و می‌گوییم که

تشکیک بر اشدیت و اضعفیت در ماهیت نیز عیناً مانند تشکیک و تفاوت به اقدمیت بازگشت به وجود می‌کند و کلیه مراتب ضعف و شدت در ماهیت ناشی از ضعف و شدت در وجود است.^۴ او سپس در بیان این مهم که تعینات و ماهیات در حرکت تغییر خود چگونه عمل می‌کنند و متوجه چه غایتی هستند تصریح می‌کند که «هیچ موجودی در هیچ حدی از حدود توقف نکند بلکه هر موجودی به خصوص موجود ناقص الوجود علی‌الدوام به جلوات و مظاهر وجود نگران و به دنبال کمالی جدید روان باشد و بدین جهت در هر آنی تغییر صورت دهد و تبدیل هویت کند و از نقصی به کمالی برسد تا آن‌گاه که از هر نقصی تهی گردد و به کمال نهایی نایل شود».^۵

* وحدت در کثرت و کثرت در وحدت

ضروری می‌نماید که با اشاره به آخرین وجه اشتراک نظر بین اناکسیماندرس و ملا صدرا، سر این مختصر را به هم آوریم. بدون شک رویه‌ای که اناکسیماندرس در طرح وجودشناسی خود اتخاذ کرده بود نمی‌توانست عقلاً و منطقاً او را از ورود به عرصه طرح مقوله چگونگی رابطه بین وحدت و کثرت یا واحد و کثیر مانع شود. اگرچه او به نحو ضمنی با طرح قاعده محیط و محاط و احاطه جامع بیکرانه نسبت به مظاهر و جلوه‌های خود پرسشی را که در این باره فراروی خود داشت پاسخ گفته بود ولی لزوماً رسیدگی مشخص آن را چون وظیفه‌ای تلقی می‌کرد. چنان که پیشتر گفتیم او مدعی است که همه اشیائی که جهان از آنها فراهم آمده است از طریق صدور از بیکرانه به وجود آمده‌اند. نه تنها همه اشیاء به معنایی محاط در نامتعین و بیکرانه‌اند و بیکرانه امکان و قابلیت آنهاست بلکه از آن‌جا که اصل است همه اشیاء متضمن آن اصل و حصه‌ای از آنند. هر تعینی از جهت «وجود»ش در بیکرانه است و بیکرانه از جهت تجلی‌اش در هر تعینی است. اگرچه یک موجود شیء متعین و متمایز از اشیاء دیگر است مع الوصف از آن‌جا که ناشی از «مبدأ» است خود واجد صفت «احاطه» ایست که مظهر احاطه «مبدأ» است. به همین لحاظ آن نیز بالقوه همه چیز است و به همان نحو که بیکرانه در وحدت خود شامل همه تعینات است، تعینات صادر از او نیز در حد قابلیت محل امکان صدور چیزهای دیگرند و قادرند تا به اشیاء دیگر تغییر شکل دهند. لذا همه اشیاء ضمن بودن جزئی یا وجهی از بیکرانه، محیط بر هر یک از اجزاء و مظاهر و صفات خود هستند. نه تنها اشیاء متفاوت کثیر در طبیعت از لحاظ جوهر و ذات «یکی» و «واحد» و در «واحد» اند بلکه هر شیء یگانه‌ای نیز اصالتاً ضمن یگانگی‌اش کثیر و با حفظ یگانگی‌اش در کثرات است. آیا در همه این قول که ما شرح آن را به تفصیل گفتیم

چیزی بیش از آنچه که صدرا المتألّهین قرن‌ها پس از او گفت می‌توان یافت. ملاصدرا قویاً تصریح می‌کند «چون همه موجودات مظاهر حق و مرآت جمال ازلی هستند و نور وجود در آینه‌های رنگ به رنگ تابش نموده و در هر آینه به رنگ همان آینه ظهور نموده بنا بر این وحدتی در عین کثرت و کثرتی حاکی از یک وحدت سراسر عالم کون و هستی را فرا گرفته»^{۴۲} و می‌گوید «این کثرت، چون جلوه‌های مختلفه آن وحدت است و به هیچ وجه منافات با وحدت ندارد»^{۴۳}. «پس حقیقتی در عالم هست که آن حقیقت وجود است و آن حقیقت ملاک تقدمها و تأخرها و شدتها و ضعفها و فقرها و غناهاست»^{۴۴} و به تعبیر دیگر «بازگشت تقدم و تأخرها و شدت و ضعفها به این است که مابه‌الاشتراک عین مابه‌الامتیاز باشد»^{۴۵}.

تشابه آراء وجودشناسی اناکسیماندرس و نظریه «وجود» ملاصدرا به آنچه گفتیم منحصر نمی‌شود. موارد عدیده‌ای را می‌توان نام برد که این دو فرزانه در آنها قرابت و یکسانی نظر شگفت دارند. ولی ما در مقام افتتاح باب رسیدگی به این تشابهات وظیفه خود را تمام شده تلقی می‌کنیم و ادامه بسط و تحلیلی تحقیقی را به کارگزاران جوانی وامی‌گذاریم که برای چنین پژوهشهایی نه تن خسته و نه دماغ سوخته‌اند.^{۴۶}

سالت‌لیک سیتی، یوتا

اول ژانویه ۱۹۹۲

پانویس:

- ۱ - برای عناصر پارمنیدسی در وحدت وجود اسلامی رجوع شود به حمید حمید. «پاره‌ای عناصر پارمنیدسی در منطق صوری» پانویسها. در ماهنامه آشنایی با ریاضیات، سه شماره پی در پی، چاپ تهران، ۱۳۶۵.
- ۲ - علاوه بر موردی که ما برآئیم موارد دیگری نیز در آثار ملاصدرا می‌توان یافت که مؤید انتقال عقاید دیگران در آراء او بدون ذکر مأخذ است. ضیاءالدین دری در مقدمه خود بر نزهة‌الارواح شهرزوری و به‌خصوص در بحث از ملاصدرا تحت عنوان «سرفات ملاصدرا» به پاره‌ای از این موارد اشاره کرده است. رج. شهرزوری. نزهة‌الارواح. مقدمه و اضافات ضیاءالدین دری، چاپ کتابفروشی خیام. لازم به توضیح است که ارسطو به‌دفعات از اناکسیماندرس نام می‌برد و به‌خصوص در فیزیک به تفسیر و نقد آراء او می‌پردازد. جز او ابن‌سینا نیز در کنار نام پارمنیدس از آراء اناکسیماندرس با نام ملیسوس نقل و نقد می‌کند. رج. فن سماع طبیعی. شیخ الرئیس ابوعلی سینا. ترجمه و نگارش محمد علی فروغی. چاپ ۱۳۱۶.

۳ - Paul. Seligman. *The Apeiron of Anaximander*. University of London. The Athlon Press. 1962. p16.

۴ - امیر مهدی بدیع. بندار گسترش‌پذیری بی‌پایان حقیقت. ترجمه احمد آرام. انتشارات بنیاد فرهنگ ایران.

ج اول. ص ۸۰.

۵ - همان، ص ۸۱.

- ۶ - هیپولیتوس i، ۶ (DK ۱۲ A. ۱۲ B) و بل سلیگمان. مرجع ۳.
- ۷ - ارسطو - فیزیک. ۴، ۲۰۳b و ۴، ۲۰۸a = دبلنز ۱۵ A ۱۲ و ۱۴ A ۱۲، و همچنین دکتر شرف‌الدین خراسانی. نخستین فیلسوفان یونان. صص ۱۳۴-۱۳۵.
- ۸ - شرح رساله المشاعر. ملا صدرا. تألیف حاج ملا محمد جعفر لاهیجانی. تعلیقات سید جلال‌الدین آشتیانی. چاپ زوار، مشهد. صص ۲۲۶، ۲۲۸، ۲۲۹، ۲۳۰.
- ۹ - صدرالمتألهین شیرازی. ملا صدرا. مفاتیح الغیب. ترجمه محمد خواجوی. ص ۵۹۰.
- ۱۰ - مرجع شماره ۸، ص ۲۳۰.
- ۱۱ - مرجع شماره ۴، ص ۸۳ و ارسطو فیزیک ۸-۵. ۲۵۸a ترجمه هانری کامرون.
- ۱۲ - امیر مهدی بدیع، مرجع شماره ۴، ص ۸۴-۸۵.
- ۱۳ - صدرالدین محمد بن ابراهیم (ملا صدرا) ترجمه و تفسیر الشواهد الربوبیه. به قلم دکتر جواد مصلح، چاپ سروش. تهران. ۱۳۶۶ ص ۷.
- ۱۴ - همان، ص ۷.
- ۱۵ - فلسفه عالی یا حکمت صدرالمتألهین. قسمت امور عامه و الهیات کتاب اسفار. نگارش جواد مصلح. انتشارات دانشگاه تهران. ج ۱-۲. صص ۶-۷.
- ۱۶ - همان.
- ۱۷ - تیوفراستوس. عقاید طبیعت‌شناسان. قطعه ۲ (دبلز ۱۸۱۲) و همچنین به‌خصوص دیده شود:
- A.S. Bogomolov. *History of Ancient Philosophy*. Progress Publishers. Moscow. 1985. pp42-47.
- ۱۸ - صدرالدین محمد شیرازی. کتاب مشاعر. با ترجمه فارسی بدیع الملک عمادالدوله. ترجمه و مقدمه و تعلیقات فرانسوی هنری کریب. تهران. ۱۳۴۲. ص ۱۸۸.
- ۱۹ - فلسفه عالی یا حکمت صدرالمتألهین. ترجمه الهیات و امور عامه اسفار. نگارش جواد مصلح. ص ۲۰۴.
- ۲۰ - مرجع شماره ۹ ص ۵۸۹-۵۹۰.
- ۲۱ - مرجع شماره ۱۳. ص ۶۲.
- ۲۲ - مرجع شماره ۹. ص ۵۹۱.
- ۲۳ - مرجع شماره ۱۳. ص ۱۳.
- ۲۴ - صدرالمتألهین شیرازی. مرجع شماره ۱۳. ص ۸.
- ۲۵ - همان. ص ۱۴.
- ۲۶ - مرجع شماره ۹. ص ۶۱۱-۶۱۲.
- ۲۷ - مرجع شماره ۱۳. ص ۲۱۲.
- ۲۸ - همان. ص ۲۱۳.
- ۲۹ - مرجع شماره ۱۹. ص ۱۴.
- ۳۰ - همان. صص ۱۲۴-۱۲۶. برای منشأ ارسطویی حرکت جوهری دیده شود. مقاله بسیار ارجمند دکتر عبدالجواد فلاطوری «تحول بنیادی فلسفه یونان در پرتو اندیشه اسلامی» در دومین یادنامه علامه طباطبائی. چاپ مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی. ۱۳۶۲. صص ۱۹۷-۲۱۷.

- ۳۱ - سیمپلیکوس. تفسیر بر فیزیک ارسطو. ۲۱، ۱۱=دیلز ۱۷ A ۱۲، و همچنین دکتر شرف‌الدین خراسانی. مرجع پیش گفته. ص ۱۳۵.
- ۳۲ - مرجع شماره ۱۵، ص ۱۲۸.
- ۳۳ - همان. ص ۱۲۸.
- ۳۴ - مرجع شماره ۱۵، صفحه ۱۲۴.
- ۳۵ - صدر المتألهین شیرازی. عرشیه. ترجمه غلامحسین آهنی. چاپ کتابفروشی شهریار اصفهان. ص ۳۵.
- ۳۶ - فن سماع طبیعی. تصنیف شیخ الرئیس ابوعلی سینا. نگارش محمد علی فروغی. ۱۳۱۶. ص ۲۴.
- ۳۷ - همان. ص ۲۵.
- ۳۸ - شرح رساله المشاعر. ملا صدرا. تألیف ملا محمد جعفر لاهیجانی. تعلیقات، تصحیح و مقدمه سید جلال‌الدین آشتیانی. ص ۱۷۵.
- ۳۹ - همان. ص ۱۷۵.
- ۴۰ - مرجع شماره ۱۳. ص ۲۱۲.
- ۴۱ - مرجع شماره ۲۹. ص ۱۲۸.
- ۴۲ - مرجع شماره ۲۵. ص ۴۷.
- ۴۳ - همان. ص ۴۷.
- ۴۴ - مرتضی مطهری. شرح مبسوط منظومه. ج ۱. ص ص ۲۲۹-۲۳۰.
- ۴۵ - همان. ص ۲۳۰.
- ۴۶ - در تبیین نظریات وجودشناسی اناکسیماندرس علاوه بر منابعی که در پانویس به آنها اشاره رفته است عمدهٔ مراجع زیر مورد رجوع ما بوده است:

Rodolfo Ahumada. *A History of Western Ontology. From Thales to Heidegger*.
University Press of America. 1978.
Guthrie. *History of Greek Philosophy*. vol.I.
Stokes. *One and Many in Pre-Socratic Philosophy*.

بوف کور، فروید، و نقد ادبی

(۲)

۳ - فروید و هنر

نویسنده مقاله درباره نظر فروید در باب هنر، و از قول یونگ می‌نویسند:

یونگ در کتاب «روانشناسی و ادبیات» نظر فروید را که «آفرینشهای هنری را می‌توان مانند انواع «نوروزها» به بازتابی از کششهای واپس‌رانده فروکاست» نمی‌پذیرد و در شناخت آن «ناشناخته» وصف‌ناپذیر که از ژرفترین لایه‌های خیال و اندیشه سر بر می‌کشد کارآمد نمی‌داند (ص ۳۶۱).

و سپس در مقام مقایسه این دو چنین ادامه می‌دهند:

فروید نقاشی و نوشتن را هم مانند بازی و خواب در فرمان تنشهای ناخودآگاه، آرزوهای جنسی، نگرانی، ترس و پرخاشگری می‌گذارد و میان سمبولیزم رؤیا با سمبولیزم آفرینشهای ادبی نزدیکی و خویشاوندی بسیار می‌بیند در حالی که یونگ رؤیاهای اصلی و عمیق را از دیگر رؤیاهای جدا می‌کند، فرمانبرداری از تنشهای جنسی و پرخاشگریها را یکسره به رویاهای کوچک وامی‌نهد و دروازه‌های رؤیاهای ژرف را به روی آرکی‌تایپ‌ها می‌گشاید تا پیامهای ناخودآگاهی جمعی را به ساحت آگاه ذهن برسانند و از رازهای ناگفته روزگاران دراز پیش سخن بگویند (ص ۳۶۱).

در این‌جا نظرات یونگ در باب هنر را به کناری گذاشته تنها به نظریات فروید در

این باره می‌پردازیم.

در ابتدا باید گفت که فروید برای هنرمندان (خصوصاً نویسندگان) ارزش زیادی قائل است و حتی رتبه آنان را در کشف حقایق درونی انسان از مقام دانشمندان و روانشناسان بیشتر می‌داند:

شاعران و رمان‌نویسان همراهان ارزشمند ما هستند، و شهادتشان باید خیلی با ارزش تلقی گردد، چرا که اینان مابین آسمان و زمین بسیاری چیزها می‌دانند که دانش مدرسی ما هنوز به خواب هم نمی‌تواند ببیند. اینان در شناخت روان، استادان ما انسانهای عامی هستند، زیرا که از چشمه‌هایی سیراب می‌شوند که ما هنوز نتوانسته‌ایم در دسترس علم قرار دهیم.^{۱۱}

و حتی تا آن‌جا پیش می‌رود که برای اثبات برخی از نظریه‌هایش از هنرمندان استمداد می‌جوید.^{۱۲}

نکته دومی که نباید از آن گذشت این است که فروید هرگاه به نقد و یا تفسیر اثری هنری پرداخته، محدودیتها و نارساییهای روانکاوی در فهم کامل آثار هنری را نیز گوشزد نموده است. به عنوان مثال، به سال ۱۹۱۳ در کتاب «اهمیت روانکاوی» (*l'intérêt de la psychanalyse*) می‌نویسد:

در مورد آنچه به هنر و هنرمند مربوط می‌شود، شیوه نگارش روانکاوی در مورد بعضی مسائل ما را به روشنگریهای قانع‌کننده‌ای رهنمون ساخته است، در حالی که در مورد بقیه آنها حرفی برای گفتن ندارد.

در نتیجه، روانکاوی تنها به توضیح آن بخش از اثر هنری می‌پردازد که در رابطه مستقیم با تخیلات و ناخودآگاه هنرمند قرار دارد.

اما باید دید در مورد چه مسائلی روانکاوی حق اظهارنظر ندارد:

ارزیابی زیبایی‌شناسانه اثر هنری و نیز توضیح استعداد هنری در حوزه عمل روانکاوی نمی‌باشند،^{۱۳} و سپس کمی جلوتر می‌افزاید: «در ضمن نباید فراموش شود که روانکاوی به‌تنهایی نمی‌تواند تصویر همه‌جانبه‌ای از دنیا عرضه دارد. چنانچه تمایزی که به‌تازگی در سیستم روانی مابین «من» (*moi*) که رو به سمت دنیای بیرونی داشته و صاحب آگاهی می‌باشد و «نهاد» (*Ça*) که ناخودآگاه بوده و زیر سلطه احتیاجات درونی می‌باشد قائل شده‌ام مورد پذیرش قرار گرفته باشد، می‌توان روانکاوی را به مثابه نوعی روانشناسی «نهاد» و تأثیراتش بر «من» قلمداد کرد، به همین خاطر در هر

حوزه‌ای از دانش، روانکاوی تنها برآورنده دستمایه‌هایی است که بایستی توسط روانشناسی «من» تکمیل گردد. اگر چنین دستاوردهایی اغلب اساس رویدادها را دربردارد، تنها به دلیل اهمیت نقشی است که ناخودآگاه — که تا به حال ناشناخته باقی مانده بود — در زندگی ما بازی می‌کند.

فروید حتی در اکثر آثاری که در آنها به نوعی تفسیر آثار هنری می‌پردازد (مانند «موسی اثر میکل آنژ» (*Moïse de Michel Ange*) از خود همیشه به عنوان علاقه‌مند و حتی «ناآشنا»^{۱۱} به هنر، و هرگز نه به عنوان یک متخصص یسار کرده و هرگز سخن خود را به مثابه حرف اول و آخر ندانسته است.

نکته قابل ذکر مهم دیگر این است که برخلاف استنباطات رایج و سطحی عموم، فروید هرگز هنر را همانند خواب و بازی، تا سر حد تنشهای ناخودآگاه، آرزوهای جنسی، نگرانی، ترس و پرخاشگری پایین نمی‌آورد. اصلاً مسأله «پایین» و «بالا» مطرح نیست. این پایین و بالاها در فرهنگ مذهبی و بینش عرفان‌زده ما که حتی در مورد مسائل روانی و هنری همیشه بحث «خوب و بد» و «روحانی و جسمانی» را پیش می‌کشند، وجود دارد. مقایسه مکانیسم خواب با نحوه کارکرد روانی هنرمند به هنگام خلق اثر، به مانند تبدیل اثر هنری به نوعی خواب نیست و صرف بیان این که هر دو پدیده در بعضی موارد به لحاظ کارکردی و خاستگاه وجودی شبیه می‌باشند پایین آوردن ارزش کار هنری نیست. یکی از بزرگترین و انسانی‌ترین دستاوردهای تئوری فروید همانا خاتمه بخشیدن به این تفکر مذهبی، قرون وسطایی و طردکننده‌ای بود که همیشه تفاوتی جوهری و ذاتی مابین خیر و شر، آسمانی و زمینی، روحی و جسمانی و... قائل می‌شد. فروید نشان داد که درست در همان جایی که ما تفاوت جوهری می‌بینیم، در حقیقت نوعی خویشاوندی و پیوند وجود دارد و به همین سبب تفاوت بنیادین مابین پدیده‌هایی مثل خودآگاه و ناخودآگاه، سالم و بیمار، کودک و بالغ، متمدن و بدوی، فرد و نوع، عادی و خارق‌العاده، انسانی و الهی را یکسره از میان برداشت. در واقع اساس متد فروید نمایانند خویشاوندی و تفاوت پدیده‌ها در آن واحد می‌باشد. فروید در «تعبیر خواب» (*l'interpretation des rêves*) برای توضیح پدیده رؤیابینی در خواب، از هنر به عنوان الگو استفاده می‌کند، همان‌طور که چند سال بعد در نقد خود بر رمان «گراویدای» جانسن، از خواب به عنوان الگویی برای توضیح اثر ادبی سود می‌برد. وی در این میان هیچ کدام را زیر گروه و تابع آن یکی قرار نمی‌دهد. اگر شباهتی ما بین خواب و اثر هنری یافت می‌شود فقط به این دلیل است که هر دو از یک سرچشمه —

ناخودآگاه — سیراب می‌شوند و این که به قول فروید «ناخودآگاه به بیش از یک زبان سخن می‌گوید»^{۱۵} درست همانند رابطه زبان آلمانی و انگلیسی‌ست، با این که هر دو از یک‌جا نشأت می‌گیرند و می‌توان شباهت‌های فراوان مابین آن‌دو یافت، با این حال هرگز نمی‌توان یکی از این دو زبان را زیرگروه دیگری قرار داد. هنر و خواب تنها دو نوع متفاوت بروز ناخودآگاه است و مقایسه فروید تنها جنبه آنالوژیک دارد و هرگز هنر را نوعی «خواب با چشمان باز» تلقی نمی‌کند.

در صفحه ۷۰ کتاب «هدیان و رؤیا در گراویدای جانسن» (*Délire et rêves*)

در صفحه ۷۰ کتاب «هدیان و رؤیا در گراویدای جانسن» (*dans le "Gravida" de Jensen*) می‌نویسد:

نه شاعر باید جای خود را به روان‌پزشک بسپارد و نه روان‌پزشک به شاعر، بررسی شاعرانه موضوعی مربوط به علم روان‌پزشکی می‌تواند بدون این که به زیبایی اثر لطمه‌ای وارد سازد از اعتبار نیز برخوردار باشد.

در ضمن خوب است گفته شود که این نزدیکی میان خواب و هنر تنها از طرف فروید مطرح نگشته است. زیرا خیلی قبل از او، هنرمند بلندآوازه آلمان فردریک وون شیلر در نامه‌ای به کونز، به هنگام توصیه استفاده از «تداعی آزاد» برای شعرگویی، هنرمند را با کسی که در خواب است و خواب می‌بیند مقایسه می‌کند.^{۱۶}

پس از نمایاندن شباهتها، فروید از بیان تفاوتها نیز غافل نمی‌ماند. به عنوان نمونه می‌توان گفت:

خواب امری کاملاً خود به خودی‌ست در حالی که در هنر یک سری مسائل به صورت کاملاً آگاهانه مورد استفاده هنرمند قرار می‌گیرند؛ دلایل پیدایش خواب و هنر متفاوتند؛ خواب کاملاً تابع آن چیزی‌ست که فروید آن را «فرایندهای نخستین» (*les processus primaire*) در روان می‌خواند در حالی که در هنر، علاوه بر این «فرایندهای نخستین» (که خاص ناخودآگاه می‌باشد)، «فرایندهای ثانوی» (*les processus secondaire*) که خاص خودآگاه است نیز دست‌اندرکارند...

با این که فروید به تنهایی ۹ کتاب و مقاله بلند به بررسی روانکاوانه هنر اختصاص داده، وقتی از دیدگاه روانکاوی و یا فرویدویسم درباره هنر سخن به میان می‌آید نباید تنها به بحث درباره آثار او بسنده کرد. همزمان و یا پس از فروید، روانکاوان بزرگی چون اتورانک (*Otto Rank*)، ماری بوناپارت (*Marie Bonaparte*)، دیدیه آنزیو (*Didier Anzieu*) و منتقدین روانکاو و آنگلساکسون پیرون ملاتی کلین (*Mélanie*)

(Klein) کتابهای متعددی را به نقد و اظهارنظر در باب رابطه روانکاوی با آثار هنری اختصاص داده و سعی نموده‌اند تا نظریات فروید را در این موضوع بسط دهند و حتی اصلاح نمایند. هنر به قول فروید همچنان به عنوان «جذاب‌ترین» موضوع برای بررسی روانکاوانه می‌باشد.

۴ - عرفان، هدایت و روانکاوی

نویسنده مقاله با کمک گرفتن از یونگ خواسته‌اند تا به تعبیری عارفانه از بوف کور دست یابند. این خواسته هرچند به ظاهر بر قطعاتی استوار است که از این‌جا و آن‌جای بوف کور بیرون کشیده شده است، با این حال در بعضی موارد به تغییر و حتی تحریف مفاهیم در بوف کور و روانکاوی هر دو منجر گردیده است. این میل به رنگ آمیزی عارفانه بوف کور که نقد ایشان را به سیاق عرفا بیشتر شاعرانه و رازآمیز و دوپهلوی ساخته است تا توضیحی و دقیق و موشکافانه، حتی به نظریات روانکاوی نیز سرایت نموده و خواننده را در بعضی موارد دچار این توهم می‌کند که گویی روانکاوی نیز رنگ و بویی از عرفان دارد. البته منظور من در این‌جا از کاربرد روانکاوی شیوه و نحوه نگارش فروید و پیروان او به مسائل روانی‌ست، و از کاربرد دلخواهی و نادرست روانکاوی، هم برای نظریات فروید و هم برای نظریات یونگ اجتناب می‌کنم.

نویسنده مقاله، در حقیقت در روانکاوی نیز (به همان میزان که در بوف کور) به دنبال «یگانگی تن و روان» و سفر تأویلی که به «یگانه شدن با تمامیت هستی» منجر می‌شود، می‌گردند. ایشان در پانوشته ۶ مقاله خود می‌نویسند:

شاید در میان همه علوم زیستی تنها روانکاوی‌ست که با سرشت تأویلی خود راهی به «سرآغاز» زندگی می‌جوید و این سرآغاز را با همان بهشت گمشده‌ای یکی می‌داند که مهر «هنوز ما نبوده بر دل نشسته آن» چون آرزویی ازلی، همیشگی و بازگردنده با ما می‌زید (ص ۳۷۳).

ولی در این‌جا نیز (همان‌طور که در مورد بوف کور سعی کردیم نشان دهیم که «پیوند راوی با دنیای رازآمیز روح» آن چیزی نیست که ادعا می‌شود) باید دید که واقعاً هدف روانکاوی از این جستجوی «سرآغاز» زندگی چیست و چرا آن را با بهشت گمشده‌ای که آدمی همیشه به نوعی در جستجوی آن است مقایسه می‌کند؟

فروید برای تبیین رابطه آدمی با دنیای خارج دو مدل متفاوت ارائه داده است. مدل اول که تحت عنوان «توپیک اول» (première topique) شناخته شده است به بررسی رابطه دنیای درون و دنیای بیرون می‌پردازد. توپیک اول که برای اولین بار به سال ۱۹۰۰ و

در فصل هفتم «تعبیر خواب» عنوان گشته، از خودآگاه، ناخودآگاه و پیش آگاه و همین‌طور دوتای دیگر که کمتر شناخته شده‌اند (حافظه و ادراک) تشکیل یافته و به بررسی رابطه دنیای خارج و دنیای بدون انسان و یا به بیانی دیگر به رابطه مابین محرکات و تأثیر آنها بر روان و سرانجام پاسخ انسان به آن محرکات می‌پردازد.

«توییک دوم» (seconde topique) نه از برای جایگزینی، بلکه تکمیل توییک اول به سال ۱۹۲۰ ارائه شده است. در این توییک که از «من»، «من برتر» و «نهاد» تشکیل شده، فروید به بررسی رابطه «من» و «غیر-من» و یا «دیگری» می‌پردازد. از دیدگاه روانکاوی آنچه ما به‌عنوان «من» (یعنی تمامی آن چیزهایی که به نام خود شناخته و به خود نسبت می‌دهیم) می‌فهمیم و درمی‌یابیم موجب می‌شود تا بتوانیم بین خود و دیگری، بین دنیای درون و بیرون تفاوت گذاشته و بدین ترتیب از نوعی حالت «به‌هم آمیختگی» (fusion) با دنیای خارج و یا دیگری به‌درآییم. چنین توانایی و استعدادی از بدو تولد با انسان همراه نیست و به مرور زمان و براساس نوع رابطه کودک با دنیای پیرامونش (خصوصاً با مادر به عنوان اولین و نزدیکترین موجود به نوزاد) رشد می‌کند و شکل می‌گیرد. در بدو تولد نوزاد آدمی در «به‌هم آمیختگی» با مادر و دنیای پیرامونش به‌سر می‌برد و قادر به تمیز مابین خود و دیگری نیست. از همین روست که کودک قادر است به‌راحتی احساسات و تمایلات خود را به‌دیگری و یا به‌اشیاء پیرامونش نسبت دهد و آنها را بر اساس تمایلات درونی خود ارزیابی کند. به‌مرور زمان در حدود پایان سال اول زندگانی، کودک به‌کشف خود به‌عنوان موجودی متفاوت، مستقل و مجزا از دیگری نائل می‌آید و به درک جدیدی از رابطه من - دیگری و یا دنیای درون - دنیای بیرون دست می‌یابد. شکل‌گیری «من» و تمیز آن از «غیر-من»، یکی از اساسی‌ترین مراحل رشد روانی و در حقیقت سنگ‌زیرین و اولین مرحله آن است. با این حال خروج از به‌هم آمیختگی «با دنیای رازآمیز پیرامون» با خود انواع و اقسام اضطراب‌های جدید و سرخوردگی‌های گوناگون به دنبال دارد. کودک متوجه می‌شود که به عنوان فردی مجزا و مستقل از دیگری، گرفتار محدودیت‌های بیشمار است و مابین تمایلات و آرزوهای «من» و «واقعیت» فاصله زیادی وجود دارد. در حقیقت تنها دوره‌ای که در آن آدمی در نوعی آرامش «نیروانایی» زندگی می‌کند و از هر نوع سرخوردگی و رنجی به‌دور است، زمانی‌ست که هنوز در شکم مادر به‌سر می‌برد. در این زمان آدمی در نوعی یگانگی و وحدانیت با محیط به‌سر می‌برد و تمامی نیازهای اساسی و ابتدایی‌اش (مانند امنیت، دریافت مرتب و بی‌دغدغه ماده خوراکی و...) بدون کوچکترین تقلایی

برآورده می‌شود و از هر نوع رنجی به‌دور است. خاطره ناخودآگاه چنین آرامش مطلق و بی‌قید و شرطی برای همیشه در روان شخص حفظ می‌گردد و بعدها به صورت نوعی نوستالژی خود را در انواع و اقسام تلاشها برای رسیدن به آن «بهشت گمشده» و نیروانای عاری از رنج و میل، به یگانگی و وحدت با جهان و دیگری و احساس نشأ آور بیخودی نشان می‌دهد. اگر چنین وضعیت روانی و احساس نوستالژیکی گاه به‌گاه و در اثر فشارها و دشواری تحمل فردیت و یکتایی، تنها به صورت زودگذر در آدمی پدید آید اشکال چندانی در تعادل روانی و شخصیتی فرد ایجاد نمی‌کند. ولی گاهی اوقات بعضی افراد در اثر اختلال در «رشد به‌هنجار» «من» (و یا آنچه یونگ «فردشوندگی» (individuation) می‌نامد) دچار «واپس‌روی» (regression) می‌شوند و به‌هر نوعی که امکان داشته باشد می‌کوشند تا دوباره به آن حالت ابتدائی زندگانی رجعت کنند. چنین وضعیتی اگر حالت دائمی به‌خود بگیرد و به‌صورت پاره‌ای از منش و شخصیت فرد درآید، رابطه او را با واقعیت قطع می‌کند و تعادل روحی-روانی‌اش را برهم می‌زند. البته چنین حالتی معمولاً نوعی مکانیسم دفاعی در مقابل خطری بزرگتر است که وضعیت روانی فرد را تهدید می‌کند. هدایت در داستان «تاریکخانه» از مجموعه سگ ولگرد به‌خوبی به آسیب‌شناسی چنین پدیده روانی‌ای پرداخته است. شخصیت اول داستان مردی است منزوی و گوشه‌گیر که به‌جای مقابله با واقعیت‌های بد و آدم‌های تحمل‌ناپذیر دور و برش به گوشه امنی رفته و به زندگی در خیال‌های خود پناه بسته است. در این پناهگاه اطاق عجیبی توسط قهرمان ما ساخته شده که شباهت فراوانی به رحم مادر دارد. اطاق بیضی شکل که هیچ منفذی (به‌جز در ورودی) به خارج ندارد و طاق و دیوار دالانی که به آن منتهی می‌شود به رنگ اخرا و کف آن از گلیم سرخ (مانند جفت مادر) است و سقف و کف اتاق از مخمل عنابی پوشیده شده است. تنها غذای سازنده اطاق شیر می‌باشد. او دچار نوعی «نوستالژی گذشته» است و آن را در خود احساس می‌کند (ص ۱۲۱، سگ ولگرد). قهرمان داستان از «درد زندگی» از «شرّ جامعه گنبدیده، شرّ خوراک و پوشاک» و غیره به این اطاق پناه آورده است. یکی از خصوصیات جذاب این «بهشت گمشده» این است که در آن هر نیازی بدون کوچکترین تلاشی و حتی بدون این که مجبور باشیم به آن فکر کنیم برآورده می‌شود. حتی پس از تولد، زمانی نسبتاً طولانی باید سپری شود تا کودک با آنچه فروید «اصل واقعیت» (principe de réalité) می‌نامد آشنا شود و بپذیرد که برای رسیدن به امیال و خواسته‌هایش باید تلاش کند و سختی بیند و حتی در بعضی موارد به سرخوردگی تن بدهد و از ارضای تمایلاتش نیز چشم

پوشد. در این رابطه، قهرمان داستان «تاریکخانه» به مهمان خود می‌گوید: «من اصلاً تنبل آفریده شده‌ام - کار و کوشش مال مردم توخالیس...» (ص ۱۲۱، سگ ولگرد).
داستان با خودکشی میزبان و کشف جسد او توسط راوی در فردای آشنایی‌شان خاتمه می‌یابد:

... پاورچین پاورچین وارد اطاق مخصوص شدم، چراغ روی میز می‌سوخت. دیدم میزبانم با همان پیژامای پشت گلی، دستها را جلو صورتش گرفته، پاهایش را توی دلش جمع کرده، به شکل بچه در زهدان مادرش درآمده و روی تخت افتاده است (ص ۱۲۵، سگ ولگرد).

با توجه به آنچه در مورد روانکاوی بیان شد باید گفت که چنین حالت نوستالژیکی اگر از حالت بهنجار خود خارج گردد و فرمان اعمال و افکار آدمی را به دست گیرد، فرد را دچار روان‌پریشی و جداافتادگی، و از واقعیت خارج می‌سازد. این میل به «به هم آمیختگی» با دنیا و دیگران نشان عدم بلوغ روانی و نمودار نوعی حالت «واپس‌روی» (regression) به مراحل ابتدایی‌تر تکامل و رشد روانی و عدم توانایی در پذیرش و کنترل دنیای بیرونی است... در لحظات بحران فردی و یا اجتماعی چنین روحیه‌ای در افراد تقویت می‌شود و به مانند مکانیسمی دفاعی در برابر واقعیت بد و نابهنجار عمل می‌کند.
تذکره مورد دفاع نویسنده مقاله همانا این قبیل بینشهای عارفانه و تبلیغ این گونه «به هم آمیختگی» با دنیای رازآمیز پیرامون و دیگری می‌باشد و بوف کور و روانکاوی هردو در خدمت تأیید و اثبات درستی چنین طرز تفکری می‌باشند. در این میان، نویسنده مقاله به چنین تعبیر عارفانه‌ای از جهان وفادار مانده و در عوض بوف کور و روانکاوی هر دو را قربانی ساخته‌اند.

بروکسل، بلژیک

۵ ژوئیه ۱۹۹۴

پاورقی:

۱۱ - Sigmund Freud, *le délire et les rêves dans la Gradiva de W. Jensen*, NRE, p. 127.
۱۲ - به عنوان مثال فروید در جایی چنین می‌نویسد: «با توجه به این که اتفاق نظر بین ما و شاعران بزرگ در نحوه ارزیابی «لغزش کلامی» (lapsus) از ارزش فوق‌العاده‌ای برخوردار است به همراه «جونز سومین نمونه را ارائه می‌دهیم.» و سپس از دو کتاب شکسپیر («ریچارد دوم» و «تاجر ونیزی») دو مثال ارائه می‌دهد.

Sigmund Freud, *la psychopathologie de la vie quotidienne*, Payot poche, 1905- p:107

Sigmund Freud, *Abrégé de psychanalyse*, 1923 - ۱۳

۱۴ - profan: در زبان فرانسه به معنای «ناآشنا و ناوارد» است و معادل Laie در زبان آلمانی. فروید به هنگام

اظهار نظر دربارهٔ مسائل هنری از خود همیشه با این صفت یاد می‌کرده است.

۱۵ - Sigmund Freud, *Intérêt de la psychanalyse*

۱۶ - نامهٔ یکم دسامبر ۱۷۸۸ شیلر به کوتو که توسط فروید در کتاب «تعمیر خواب» آورده شده است. کم نبوده‌اند هنرمندانی که حتی قبل از فروید، نه تنها تمایری دقیقاً «روانکاوانه» از حالات روحی افراد و مسائل هنری ارائه داده‌اند بلکه حتی بعضی از اصطلاحات روانکاوی را قبل از فروید خلق کرده‌اند. مثلاً کلمهٔ کلیدی «سرکوبی» (refoulement) که در روانکاوی به معنای سرکوب نمودن تمایلات غیر قابل پذیرش از نظر خودآگاه می‌باشد، نه توسط فروید، که برای اولین بار به وسیلهٔ بودلر خلق شده و دقیقاً به معنای مورد نظر فروید به کار گرفته شده است. بودلر در مورد ادگار آلن پو چنین می‌نویسد: «ای شمای که با شور و حرارت در جستجوی قوانین هستی ما بوده‌اید، که از بینهایت نوشیده و احساسات «سرکوب شده‌تان» (refoulés) در شراب خوشگذرانی به نوعی آرامش وحشت آور دست یافته است، برای او دعا کنید ("Combat," 27 Fevrier 1956). همین واژه «سرکوب شده» توسط ویکتور هوگو نیز در کتاب «۱۹۹۳» به طرز عجیبی در معنای روانکاوانهٔ آن به کار گرفته شده است: «این مرد [اشاره به سیمورتن کشیش انقلابی رمان می‌باشد] بدون وقفه مطالعه می‌کرد، همین امر به او امکان می‌داد تا بیگانه باقی بماند، اما هیچ چیز خطرناکتر از چنین «سرکوبی» (refoulement) [احساسات] نیست.» (Quatre-Vingt-treize, au grand passage, Genève, tome I, p:103). همچنین وقتی استاندال چنین واضح و روشن به توضیح «عقدهٔ اودیپ» خود می‌پردازد: «مادرم خانم هنریت گانیون زنی بود دلربا و من عاشق مادرم بودم. در ضمن خیلی سریع باید اضافه کنم که وقتی هفت سالم بود او را از دست دادم. با چنین عشقی در شش سالگی (۱۷۸۹) شاید در ۱۸۲۸ و با عشق جنون‌آمیزم به آلبرت دوروبامیره، مطلقاً همان کاراکتر را حفظ کرده بودم. روشی که برای جستجوی خوشبختی به کار می‌گرفتم در اساس تفاوتی نکرده بود... دوست داشتم که مادرم را غرق بوسه کنم و این که هر دو برهنه باشیم. او مرا خیلی دوست می‌داشت و مرتب می‌بوسید، من با چنان حرارتی او را می‌بوسیدم که اغلب اوقات مجبور می‌شد مرا بگذارد و برود. از پدرم وقتی که با آمدنش مانع ادامه یافتن بوسه‌ها می‌شد متنفر بودم.»

Introduction à la psychanalyse, petite Bibliothèque de payot, 1962, 317, 318.

جنبش حروفیه

بررسی منابع و مآخذ و تحقیقات جدید

(۲)

بیان الواقع: رساله دیگریست از سید شریف که با شرحی درباره معاد و روز رستاخیز آغاز می‌شود و سپس به شرح اشعاری از فضل‌الله استرآبادی — بر اساس اندیشه‌های حروفی — می‌پردازد. سبک نگارش و شیوه شرح اشعار این رساله به سبک و نگارش شرح قصیده سید شریف شباهت دارد. مؤلف، بارها به عرش‌نامه فضل‌الله استناد کرده و ضمن شرح یکایک ابیات، به مسافرت خود به شهر انگوریه (آنقره) و شیراز اشاره نموده و نام رهبر حروفیان را شیخ علی ذکر کرده است. در این رساله نیز نام بسیاری از یاران و پیروان نزدیک فضل‌الله ذکر شده است.^{۳۷}

استواناه: اثر غیاث‌الدین محمد که پس از سال ۸۴۶ / ۱۴۴۳ تألیف شده است. این کتاب، از مهمترین منابع در شرح و شناخت عقاید حروفیان است. مؤلف کتاب، اهل استرآباد، و پیرو علی‌الاعلی (جانشین و خلیفه فضل‌الله) بوده و در این کتاب بارها از او و سخنانش یاد کرده است. از استواناه بر می‌آید که مؤلف آن در جریان سوء قصد به شاه‌رخ، مدتی زندانی بوده و در زندان با امیر نورالله (پسر فضل‌الله) ملاقات کرده است. استواناه، شامل بحث مفصلی درباره «روح انسانی بعد از خلع بدن»، مسأله «مکافات پس از مرگ» و «توصیف بهشت و جهنم» می‌باشد. این کتاب، خصوصاً، شرح مفصلی از گروه‌های مختلف حروفیان پس از مرگ فضل‌الله و عقاید دنیاگرایانه و کفرآمیز آنان را به دست می‌دهد که از نظر شناخت تحول اندیشه‌های حروفیان، بسیار ارزشمند است. استواناه علاوه بر نقل بخشهایی از جاویدان نامه کبیر، محبت‌نامه و

عرش‌نامه فضل‌الله استرابادی، از فرزندان، پیروان اولیه و جانشینان او نیز اطلاعات ارزنده‌ای به دست می‌دهد.^{۳۸}

نامه‌ای از پسر فضل‌الله حروفی: این نامه مفصل، خطاب به یکی از پیروان نزدیک فضل‌الله - به نام مولانا حسن - می‌باشد و در آن از دستگیری پسران فضل‌الله (امیر نورالله و امیر سلام الله) و چگونگی محاکمه آنان در برابر قاضیان و فقهای وقت، سخن رفته است. لحن تند و استهزاء آمیز این نامه، نفرت حروفیان را از حکومت تیموریان بیان می‌کند و در عین حال، تسلط و دانش فقهی پسران فضل‌الله در مباحثه با علما و فقهای تیموری را آشکار می‌سازد. این نامه شش سال پس از سوءقصد به شاهرخ، در سال ۱۴۳۳/۸۳۶ به وسیله غیاث الدین محمد (مؤلف استوانامه) تحریر شده است. متأسفانه در تحقیقات موجود، به این سند مهم، توجهی نشده است.^{۳۹}

در بشارت نامه (به ترکی) که در سال ۱۴۰۹/۸۱۱ به وسیله یکی از پیروان عمادالدین نسیمی به نام رفیعی^{۴۰} تألیف شده، مؤلف از چگونگی آشنایی خود با اندیشه‌های حروفیان و احترام عمیق خود به عمادالدین نسیمی یاد کرده است. بشارت‌نامه یکی از مهمترین آثار است که در سراسر آن وجود اندیشه‌های حروفیان چشمگیر است.^{۴۱} رفیعی در منظومه گنجنامه (به ترکی) نیز بار دیگر از عمادالدین نسیمی با ارادت و احترام بسیار یاد کرده است.^{۴۲}

عشق نامه تألیف عبدالمجید فرشته زاده (به ترکی) یکی دیگر از منابع دست اول حروفیان است که به سال ۱۴۳۰/۸۳۳ تألیف شده. این کتاب در واقع ترجمه جاویدان‌نامه کبیر فضل‌الله استرابادی می‌باشد که مورد توجه حروفیان ترکیه بوده است. عشق نامه در ۳۲ فصل (بر اساس اعتقاد حروفیان به ۳۲ حرف) تنظیم شده و طی آن عقاید فضل‌الله استرابادی بیان گردیده است. گویا انتشار جنجال برانگیز این کتاب به سال ۱۸۷۱/۱۲۸۸ باعث تألیف کتاب کاشف‌الأسرار اسحق افندی گردید که در واقع «ردیه»‌ای بر مطالب عشق‌نامه در نفی عقاید بکتاشی‌ها و حروفیان عثمانی می‌باشد.^{۴۳}

در پایان این بخش باید از رساله صلوات‌نامه یاد کرد. نویسنده این رساله، اشقورت دده - یکی از حروفیان معروف عثمانی - بوده که در سالهای بعد از ۱۰۳۰/۱۶۲۰ رساله خویش را تألیف کرده است. صلوات‌نامه از جهت استفاده از متون دست اول حروفیان، دارای اطلاعات بسیار ارزشمندی درباره زندگی و عقاید فضل‌الله استرابادی و پیروانش می‌باشد.^{۴۴}

ب. منابع دست اول عام:

در این دسته از منابع، ابتدا باید از کتاب دررالعقود الفریده فی تراجم الاعیان المفیده تألیف تقی الدین مقریزی (مرگ ۸۴۵ / ۱۴۴۲) یاد کرد. این کتاب - متأسفانه - به دست ما نرسیده، اما بخشهایی از آن در الضوء اللامع نقل شده است. مقریزی اطلاعی از عقاید فضل‌الله به دست نداده، با این حال وی را به «تعطیل» (انکار صفات خدا بی) و مباح دانستن محرّمات و ترک واجبات متهم کرده است. مقریزی از کثرت پیروان فضل‌الله در سراسر جهان و نیز از مجالسی که علیه فضل‌الله در گیلان و سمرقند تشکیل شده یاد کرده است. او - همچنین به تعقیب و قتل عام حروفیان - به دنبال سوء قصد به شاهرخ تیموری به دست احمد لر حروفی (۸۳۰ / ۱۴۲۷) اشاره نموده و سال قتل فضل‌الله را ۸۰۴ / ۱۴۰۱ در النجا از توابع تبریز ذکر کرده است.^{۴۵}

زبدة التواریخ نوشته حافظ ابرو (مرگ ۸۳۳ / ۱۴۳۰) از مهمترین منابع دوره تیموریست. مؤلف، مدتی در خدمت شاهرخ تیموری (۸۱۰ - ۸۵۱ / ۱۴۰۷ - ۱۴۴۷) بوده و وقایع زمان خود را به صورت سالشمار تا سال ۸۳۰ / ۱۴۲۷ ضبط کرده است. حافظ ابرو شرح کاملی از واقعه سوء قصد به شاهرخ توسط احمد لر (به سال ۸۳۰ / ۱۴۲۷) به دست داده، احمد لر را «محارب خدا و رسول او» نامیده و از دستگیر شدگان این واقعه نام برده است، اما کمترین اشاره‌ای به عقاید حروفیان نکرده است. مؤلف در پایان گزارش خود، از اصلاحات اجتماعی و اقدامات رفاهی شاهرخ پس از این سوء قصد نیز یاد کرده است.^{۴۶}

در رساله مجمع التهنانی تألیف محمد طوسی (مرگ ۸۶۹ / ۱۴۶۴) اشاره‌ای به فرقه حروفیه شده، اما از فلسفه یا عقاید آنان سخنی نرفته است. محمد طوسی از شاعران و صاحب‌منصبان دربار بایسنغر (پسر شاهرخ) بود.^{۴۷} او واقعه سوء قصد به شاهرخ را - مفصلاً - گزارش کرده و در گزارش خود کینه سوزان نسبت به حروفیان ابراز نموده است. محمد طوسی از دستگیری عضدالدین (دختر زاده فضل‌الله استرابادی) و کشتار حروفیان پس از سوء قصد به شاهرخ نیز خبر داده و از اقدامات رفاهی شاهرخ در جهت بهبود وضع مردم - به دنبال این سوء قصد - یاد کرده است. بعضی عبارات زبدة التواریخ، عیناً، در مجمع التهنانی تکرار شده است.^{۴۸}

ابن حجر عسقلانی. (مرگ ۸۵۲ / ۱۴۴۹) در کتاب انبأ العُمر بانباء العُمر، فضل‌الله را تبریزی و «یکی از زاهدان بدعت گذار» نامیده که «تیمور را به آیین خود خواند»، با این حال، وی از «آیین بدعت آمیز فضل‌الله» سخنی نگفته است. ابن حجر در پایان، گزارش ارزشمندی از محاکمه و قتل عمادالدین نسیمی ارائه داده است.^{۴۹}

احمد بن سبط ابن العجمی (مرگ ۸۸۴ / ۱۴۷۹) در کتاب ارزشمند کوز الذهب شرح جالبی از وضعیت جغرافیایی و اقتصادی شهر حلب و حوادث تاریخی - سیاسی این شهر به دست داده است. ابن عجمی که از فقهای بزرگ شافعی شهر حلب بود، در کتاب خود، روایت ابن حجر - درباره محاکمه و قتل عمادالدین نسیمی را - کاملاً نقل کرده است.^{۵۰}

مطلع السعدین و مجمع البحرین: تألیف عبدالرزاق سمرقندی (به سال ۸۷۶ / ۱۴۷۱) یکی دیگر از منابع مهم دوره مورد مطالعه ماست. مؤلف در دستگاه تیموری، مقام و منزلتی بزرگ داشته و خود شاهد بسیاری از وقایع آن دوران بوده است. عبدالرزاق نیز کارد خوردن شاهرخ تیموری به دست احمد لر حروفی را گزارش کرده، اما از عقاید حروفیان سخنی نگفته است.^{۵۱}

السیف المهنّد فی تاریخ الملک المؤید اثر محمود بن احمد العینی (تألیف سال ۸۳۰ / ۱۴۲۷) منبع ارزشمندی درباره خاندان و دوران حکومت سلطان مؤید (حاکم مصر تأییدکننده فتوای قتل عمادالدین نسیمی) می باشد. این کتاب تا حوادث سال ۸۱۹ / ۱۴۱۶ را گزارش کرده اما از فرقه حروفیه یا زندگی و مرگ عمادالدین نسیمی سخنی نگفته است.^{۵۲}

مجمّل التواریخ تألیف فصیحی خوافی (به سال ۸۴۶ / ۱۴۴۲) نوعی وقایعنامه یا سالشمار حوادث دوران تیموری است که به شاهرخ تیموری اهداء شده است. جلد سوم این کتاب به حوادث سیاسی - اجتماعی عصر شاهرخ و از جمله به واقعه سوء قصد به شاهرخ توسط احمد لر اشاره کرده است.^{۵۳}

روضه الصفا تألیف میرخواند (به سال ۸۸۹ / ۱۴۸۰) تاریخ عمومی مفصلی است که جلد ششم آن اهمیت بیشتری برای موضوع مورد مطالعه ما دارد. میرخواند نیز به واقعه سوء قصد به شاهرخ تیموری اشاره نموده و روایات حافظ ابرو و عبدالرزاق سمرقندی را تکرار کرده است.^{۵۴}

الضوء اللامع تألیف شمس الدین سخاوی (مرگ ۹۰۲ / ۱۴۹۲) یکی از منابع مهم درباره شخصیت‌های قرن نهم / پانزدهم است. سخاوی گزارش مقریزی و ابن حجر - درباره فضل الله استرابادی و عمادالدین نسیمی - را نقل کرده است.^{۵۵}

درروضات الجنّات اثر معین الدین اسفزاری (تألیف سال ۸۹۹ / ۱۴۹۴) وقایع دوران شاهرخ تیموری و کارد خوردن او به وسیله احمد لر و دستگیری عده‌ای از شاعران به اتهام مشارکت در این سوء قصد ذکر شده، اما از عقاید حروفیان سخنی نرفته است.

به نظر می‌رسد که مؤلف، اطلاعات خود را از حافظ ابرو و دیگران اخذ کرده باشد.^{۵۶} خواندمیر در حبیب السیر (تألیف سال ۹۰۶ / ۱۵۰۰) حوادث دوران تیموری و وقایع مربوط به حروفیان در زمان شاهرخ را گزارش کرده و در تکمیل اطلاعات خود، از منابع قدیمی نیز استفاده نموده، با این حال از عقاید آنان سخنی نگفته است.^{۵۷}

تذکره مجالس العشاق اثر کمال‌الدین حسین گازرگاهی (تألیف سال ۹۰۸ / ۱۵۰۲) نخستین تذکره فارسی است که از اشعار و چگونگی قتل عمادالدین نسیمی یاد کرده است. موضوع این کتاب، توضیح عشق و عاشقی در نزد شاعران است که خالی از اغراق و مبالغه نیست. گازرگاهی به اقدامات حروفیان در زمان شاهرخ نیز اشاره کرده است.^{۵۸} ابن ریاس (مرگ ۹۳۱ / ۱۵۲۴) در کتاب بدائع الزهور از حروفیه سخنی نگفته، اما در ذکر حوادث سال ۸۲۰ / ۱۴۱۷ مختصراً به عقاید و چگونگی قتل عمادالدین نسیمی در شهر حلب اشاره کرده است.^{۵۹}

طاش کوپری زاده (مرگ ۹۶۸ / ۱۵۷۰) در الشقایق النعمانیه شرح حال ۵۲۱ تن از علما و فقهای اسلامی در عصر عثمانی را ذکر کرده است. مؤلف، سالها قاضی القضاات شهر استانبول بوده و گزارشی ارزشمند از دستگیری، محاکمه و سوزاندن گروهی از پیروان فضل‌الله استرابادی - به تحریک محمود پاشا (صدر اعظم) و فخرالدین عجمی (مفتی شهر) - در زمان سلطان محمد عثمانی (۸۱۶ - ۸۲۵ / ۱۴۱۳ - ۱۴۳۲) به دست داده است.^{۶۰}

حامدی اصفهانی - شاعر دربار عثمانی - در قصیده‌ای خطاب به محمود پاشا (صدر اعظم) از واقعه فوق - با نام «در اشارت به سوزاندن حروفیان در رم» - یاد کرده است.^{۶۱} در همین زمان عبدالوهاب شعرانی (مرگ ۹۷۳ / ۱۵۶۱) در ایواقیت از کشتار زناده و پوست کندن ابوبکر نابلسی در مصر خبر داده و سپس به پوست کندن و قتل عمادالدین نسیمی در شهر حلب اشاره کرده است.^{۶۲}

محمد پاشا نشانچی - مورخ دربار عثمانی - در کتاب تاریخ (به ترکی) از فعالیت حروفیان و سرکوب آنان در زمان سلطان سلیمان قانونی (مرگ ۹۷۴ / ۱۵۶۶) یاد کرده است.^{۶۳}

تقی‌الدین کاشی در تذکره مفصل خلاصه الاشعار (تألیف سالهای آخر قرن ۱۰ / ۱۶) از زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی سخن گفته است.^{۶۴}

حافظ حسین کربلایی به سال ۹۷۵ / ۱۵۶۷ در روضات الجنان در ذکر مزار پیر ترابی (حروفی) از عمادالدین نسیمی یاد کرده و سپس به قیام گروهی از حروفیان

به رهبری دختر فضل‌الله استرابادی در زمان جهان‌شاه قراقونیلو (به سال ۸۴۵ / ۱۴۴۱) و قتل و سوزاندن آنان به فتوای فقها اشاره کرده است.^{۶۵}

عاشق چلبی در کتاب تذکره (به ترکی) تألیف سال ۹۷۷ / ۱۵۶۹ از عمادالدین نسیمی یاد کرده است که «منصور وار سر بر دار شهادت نهاد».^{۶۶}

احسن التواریخ تألیف حسن بیگ روملو (به سال ۹۸۵ / ۱۵۷۷) برای آگاهی از حوادث سیاسی - اجتماعی نواحی آذربایجان (حکومت‌های قراقونیلو و آق‌قونیلو) و وقایع دوران سلاطین عثمانی در همین عصر، بسیار ارزشمند است. روملو گزارش ارزنده‌ای از چگونگی دستگیری و قتل عمادالدین نسیمی به دست داده که گویا از کتاب مجالس العشاق اخذ کرده است. روملو در ذکر وقایع سال ۸۳۰ و ۸۴۶ / ۱۴۲۷ و ۱۴۴۲ از کارد خوردن شاهرخ تیموری به دست احمد لُر و از قیام حروفیان و کشتار آنان در زمان جهان‌شاه قراقونیلو یاد کرده است. نکتهٔ جدید این که: روملو از قیام گروهی از حروفیان اصفهان به رهبری حاجی سُرخ در سال ۸۳۵ / ۱۴۳۳ خبر داده که در منابع دیگر نیست.^{۶۷}

لطیفی (مرگ ۹۹۱ / ۱۵۸۲) در تذکره (به زبان ترکی) از زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی یاد کرده، اما از فرقهٔ حروفیه یا فضل‌الله استرابادی سخنی نگفته است. لطیفی همچنین به زندگی و اشعار شاعر دیگری به نام تمنّایی اشاره کرده که به جرم حروفی بودن در زمان سلطان بایزید دوم عثمانی (مرگ ۹۱۸ / ۱۵۱۲) دستگیر و سوزانده شد.^{۶۸} در سال ۱۰۰۷ / ۱۵۹۸ مصطفی عالی افندی در کتاب کُنه الاخبار از دستگیری و آتش زدن حروفیان در زمان سلطان محمد عثمانی یاد کرده که به نظر می‌رسد آن را از شقایق النعمانیه اخذ کرده باشد. کتاب او از مهمترین منابع دورهٔ عثمانیست زیرا مؤلف در عصر چهار سلطان عثمانی زیسته و به عنوان منشی دربار، مشاهدات خود را تحریر کرده است.^{۶۹}

ملا حشری تبریزی به سال ۱۰۱۱ / ۱۶۰۱ روایت روضات الجنان - دربارهٔ مزار پیر تراپی و قیام حروفیان در زمان جهان‌شاه قراقونیلو را - در کتاب روضهٔ اطهار تکرار کرده و شعری از فضل‌الله استرابادی را به نام دختر وی ثبت کرده است.^{۷۰}

تقی الدین اوحدی در تذکرهٔ عرفات العاشقین (تألیف حدود ۱۰۲۳ / ۱۶۱۳) به زندگی و عقاید فضل‌الله استرابادی و عمادالدین نسیمی اشاره نموده و تعدادی از اشعار آنان را ذکر کرده است.^{۷۱}

در همین زمان میرزا مخدوم در کتاب النواقض لبیان الروافض ضمن انتقاد از فرقه‌های شیعه، به زندگی فضل‌الله حروفی نیز اشاره کرده و عقاید وی را شدیداً مورد انتقاد قرار

داده است.^{۷۲}

حاجی خلیفه (مرگ ۱۰۶۷ / ۱۶۵۷) در کشف الظنون^{۷۳} و خصوصاً محمد بن دارابی شیرازی به سال ۱۰۷۶ / ۱۶۶۶ در لطایف الخیال^{۷۴} و ابن عماد حنبلی به سال ۱۰۸۰ / ۱۶۷۰ در کتاب شذرات الذهب^{۷۵} نیز از اشعار و سرنوشت فضل‌الله استرابادی و عمادالدین نسیمی یاد کرده‌اند.

پ - منابع دست دوم:

تذکره نویسان متأخر نیز اشاراتی به فرقه حروفیه و زندگی و اشعار شاعران و متفکران آن نموده‌اند که عموماً از منابع دست اول اقتباس شده‌اند از جمله:

علی‌قلی‌خان داغستانی به سال ۱۱۶۱ / ۱۷۴۸ در ریاض الشعراء از زندگی و اشعار نسیمی یاد کرده که به نظر می‌رسد آن را از عرفات العاشقین اخذ کرده باشد.^{۷۶}
رضا قلی‌خان هدایت به سال ۱۲۶۰ / ۱۸۴۲ در ریاض العارفين ضمن آوردن اشعاری از فضل‌الله استرابادی و عمادالدین نسیمی، از زندگی و قتل آنان یاد کرده است.^{۷۷}
هدایت، به اشتباه، سال قتل نسیمی را ۸۳۷ / ۱۴۳۴ ذکر کرده. وی در مجمع الفصحا نیز از عمادالدین نسیمی یاد کرده است.^{۷۸}

در اوایل دهه ۱۲۸۰ / ۱۸۶۴ قراقاش زاده در کتاب نورالهدی لمن اهتدی به حروفیه اشاره نموده و از آنان انتقاد کرده است.^{۷۹}

به سال ۱۲۸۸ / ۱۸۷۱، اسحق افندی در کتاب کاشف الاسرار (به ترکی) ضمن انتقاد از حروفیه و بکتاشیه، کینه سوزانی نسبت به آنان ابراز کرده. این کتاب، در واقع، رده‌ایست بر عشق نامه عبدالمجید فرشته زاده (یکی از حروفیان معروف عثمانی) و در آن، عقاید حروفیه و بکتاشیه، شدیداً، مورد انتقاد قرار گرفته است. علی‌رغم لحن دشمنانه، کاشف الاسرار به‌خاطر داشتن اطلاعاتی درباره عقاید و آیینهای حروفیان، بسیار ارزشمند است. اسحق افندی به رابطه بکتاشیه و حروفیه تأکید نموده و از قتل عام حروفیان در زمان سلطان محمود خان عثمانی (به سال ۱۲۴۰ / ۱۸۲۴) یاد کرده است.^{۸۰}

در همین زمان جوری چلبی در تاریخ جوری چلبی (به ترکی) از دستگیری و سوزاندن گروهی از حروفیان در زمان سلطان محمد اول عثمانی یاد نموده که به نظر می‌رسد از شقایق النعمانیه اقتباس کرده باشد.^{۸۱}

محمد رفعت نیز در همین دوران در کتاب مرآت المقاصد فی دفع المفاسد، فصل مستقلی به معنای حروف و جایگاه آن در عقاید حروفیان اختصاص داده و سپس به عقاید فضل‌الله استرابادی و عمادالدین نسیمی اشاره کرده است. این کتاب در شناخت بعضی

عقاید و آیینهای بکتاشی نیز بسیار ارزشمند است.^{۸۲}

مؤلف تذکره روز روشن (تألیف سال ۱۲۹۶ / ۱۸۷۸) ضمن نقل تعدادی از غزلیات عمادالدین نسیمی، به قتل فجیع او اشاره نموده و شعر میر فرخی گیلانی را در این باره ذکر کرده است.^{۸۳}

در ریحانة الادب،^{۸۴} شمع انجمن،^{۸۵} تذکره الشعراء،^{۸۶} صبح گلشن،^{۸۷} فارسنامه ناصری،^{۸۸} و آثارعجم^{۸۹} نیز از زندگی، اشعار و سرنوشت فضل‌الله نسیمی و عمادالدین نسیمی یاد شده است.

کتاب نهرالذهب فی تاریخ حلب تألیف محمد کامل الغزی اطلاعات با ارزشی درباره جغرافیا و حوادث تاریخی شهر حلب به دست داده است. در جلد دوم این کتاب، به قتل عمادالدین نسیمی در شهر حلب به سال ۸۲۰ / ۱۴۱۷ اشاره شده و در جلد سوم از حکومت سلطان مؤید (سلطان مصر) ویشبک (حاکم شهر حلب به هنگام محاکمه و قتل نسیمی) یاد شده است.^{۹۰}

محمد راغب الطباخ در کتاب ارزشمند اعلام النبلاء بسیاری از وقایع مهم تاریخی و سیاسی شهر حلب را گرد آورده و در این مورد به منابع و مآخذ دست اول استناد کرده است. جلد دوم این کتاب (در باره حمله تیمور به حلب و ایام حکومت سلطان مؤید) و خصوصاً جلد سوم آن برای مطالعه ما بسیار ارزشمند است. الطباخ در ذکر قتلگاه عمادالدین نسیمی، روایت ابن العجمی - درباره چگونگی محاکمه و قتل نسیمی - را نقل کرده است.^{۹۱}

محمد علی تربیت در کتاب دانشمندان آذربایجان از فضل‌الله استرآبادی نیز یاد کرده و بدون ذکر مأخذ به قیام حروفیان - به رهبری دختر فضل‌الله - در زمان جهانشاه قراوینلو اشاره نموده است.^{۹۲}

اسماعیل پاشا بغدادی نیز در هدیه العارفين بعضی کتابهای فضل‌الله حروفی و سال تولد و مرگ او را ذکر کرده است.^{۹۳}

ت - منابع عمومی:

(درباره اوضاع سیاسی - اجتماعی دوران موضوع تحقیق)

ظفرنامه تألیف شرف‌الدین علی یزدی (به سال ۸۲۸ / ۱۴۲۴) تاریخ رسمی دوره تیموریست که در قسمتهایی بر اساس کتاب ظفرنامه شامی (تألیف ۸۰۷ / ۱۴۰۴) قرار دارد. مؤلف کتاب، خود شاهد بسیاری از حوادث دوران تیمور و شاهرخ بوده است. لذا این کتاب در درک شرایط اجتماعی و سیاسی این دوران بسیار ارزشمند می باشد.^{۹۴}

کتاب ابن عربشاه با نام عجایب المقدور فی نواب تيمور (تالیف سال ۸۵۰ / ۱۴۳۶) نیز از منابع مهم این دوران است. مؤلف خود از جمله کسانی بوده است که در فتح دمشق به دست تیمور (به سال ۸۰۴ / ۱۴۰۱) به سمرقند کوچانیده شد. او سپس به سرزمین عثمانی - نزد سلطان محمد اول - رفت. کتاب ابن عربشاه شرح جنگها، خونریزیها و حوادث سیاسی دوران تیمور است با آن که کمی اغراق آمیز نوشته شده، دارای ارزش تاریخی بسیار است. این کتاب، همچنین، برای آگاهی از احوال سلاطین عثمانی، آق‌قویونلو و قراقویونلو قابل توجه است.^{۱۵}

تزوکات تیموری تألیف یا تحریر، ابوطالب حسینی تربتی حاوی اطلاعات تاریخی، اجتماعی و اقتصادی ارزنده درباره دوران تیموریست و ما را با مناسبات اقتصادی و اشکال تزوکات (سازمانها و نهادهای اجتماعی، مالیاتی و نظامی) این زمان آشنا می‌کند.^{۱۶}

ملفوظات صاحبقران منسوب به ابوطالب حسینی تربتی که شامل سخنان، کردارها و فرمانهای تیمور است. در این کتاب، بسیاری از مطالب تزوکات تیموری تکرار شده، با این حال، دارای اطلاعات مهمی درباره تیمور و دوران حکومت اوست که در کتاب تزوکات وجود ندارد.^{۱۷}

منشأ الانشاء اثر نظام الدین عبدالواسع نظامی نیز مأخذ بسیار باارزشیست که حاوی اطلاعات مفید درباره انواع مالیاتها، حرفه‌ها و پیشه‌های رایج در دوران تیموری می‌باشد.^{۱۸}

در همین زمان، جهانگرد معروف اسپانیایی کلاویخو، در سفرنامه‌اش اطلاعات ارزنده‌ای از اوضاع اجتماعی ایران در زمان تیمور به دست داده است. فصلهای دوازدهم تا چهاردهم این کتاب (درباره شهر سمرقند) برای مطالعه ما دارای اهمیت بیشتریست.^{۱۹} یوسف بن تغری بردی (مرگ ۸۷۴ / ۱۴۷۰) در دو کتاب المنهل الصافی و النجوم الزاهره اطلاعات ارزنده‌ای از شخصیتها و وقایع سیاسی - اجتماعی این دوران - خصوصاً وقایع ایام حکومت سلطان مؤید به دست داده است.^{۲۰}

کتاب دیار بکر به تألیف قاضی ابوبکر طهرانی. تنها کتاب مستقل درباره حکومت‌های قراقویونلو و آق‌قویونلو به شمار می‌رود. این کتاب در سال ۸۷۵ / ۱۴۷۰ تألیف شده و اوضاع سیاسی - اجتماعی آذربایجان و عثمانی (مناطق فعالیت حروفیان) در قرن ۱۵/۹ را گزارش کرده است.^{۲۱}

تذکره الشعراء تألیف دولتشاه سمرقندی. (به سال ۸۹۶ / ۱۴۹۱) درباره احوال

شاعران این دوران و ذکر بعضی وقایع عصر تیمور و شاهرخ بسیار مفید است. مؤلف، متأسفانه، به احوال و اشعار عمادالدین نسیمی با فضل‌الله استرابادی، اشاره‌ای نکرده است.^{۱۲}

لُبّ التّواریخ تألیف یحیی قزوینی نیز از منابع با ارزش این دوران است که حوادث مهم تاریخی را تا سال ۹۴۸ / ۱۵۴۱ گزارش کرده و اطلاعات فشرده و جالبی دربارهٔ حکومت‌های تیموری، قراقوینلو و آق‌قوینلو به دست داده است.^{۱۳}

در پایان این بخش باید به تحقیقات وودز (Woods)^{۱۴} تاور (Taver)^{۱۵} سومر (Sumer)^{۱۶} و هینس (Hinz)^{۱۷} اشاره کرد که دربارهٔ منابع تاریخی دورهٔ تیموری، شناخت اوضاع اجتماعی - سیاسی منطقهٔ آذربایجان و حکومت‌های آق‌قوینلو و قراقوینلو بسیار ارزشمند می‌باشند.

پاریس

یادداشتها:

۳۷ - بیان‌الواقف، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک، به شمارهٔ ۴۸۵۰. دربارهٔ این رساله نگاه کنید به:

Gölpınarlı: *Hurūfīlik Metinleri Kataloġu*, pp.79-80, 106.

۳۸ - استوانامه، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملی پاریس، به شمارهٔ 24: ancien fonds Persan,

۳۹ - «نامه‌ای از پسر فضل‌الله حروفی»، نشریهٔ دانشکدهٔ ادبیات و علوم انسانی تبریز، شمارهٔ ۲، سال ۱۹، ۱۳۴۶،

صص ۱۷۵-۱۹۷. این نامه به همت دکتر حسین آلیاری از بخش نسخ خطی کتابخانهٔ ملت (استانبول) به دست آمده

است. همچنین نگاه کنید به: Gölpınarlı: *Hurūfīlik Metinleri Kataloġu*, p56

۴۰ - دربارهٔ رفیعی نگاه کنید به:

Gibb, E.E.W: *A History of Ottoman Poetry*, vol:1, London, 1900, pp 369-380.

۴۱ - بشارت‌نامه، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ دانشگاه کمبریج، به شمارهٔ 569. Or.

۴۲ - گنجنامه، استانبول، ۱۹۴۶.

۴۳ - عشق‌نامه، عبدالمجید فرشته اوغلو، چاپ سنگی، محل چاپ؟، ۱۲۸۸؟، ۱۲۷ صفحه.

۴۴ - صلوات‌نامه، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملت: علی امیری (استانبول)، به شمارهٔ ۱۰۴۳. دربارهٔ این نسخهٔ خطی نگاه

کنید به: Gölpınarlı: *Hurūfīlik Metinleri Kataloġu*, pp. 98-100

۴۵ - الضوء الاعم لاهل القرن التاسع، ج ۳ (جزء ۶)، بیروت، بدون تاریخ، صص ۱۷۳-۱۷۴.

۴۶ - زبدة التواریخ بایسنغری، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک تهران، به شمارهٔ ۴۱۶۴.

۴۷ - دربارهٔ محمد طوسی نگاه کنید به: تذکرة الشعراء، دولت‌شاه سمرقندی، به همت محمد رمضان، انتشارات

کلالهٔ خاور، تهران، ۱۳۳۸، صص ۳۴۱-۳۴۷.

۴۸ - مجمع التهنانی و محضر الامانی، نسخهٔ خطی کتابخانهٔ ملک تهران، به شمارهٔ ۴۷۷. دربارهٔ این رساله نگاه

کنید به: مجموعهٔ رسائل فارسی، زیر نظر مایل هروی، دفتر سوم، بنیاد پژوهش‌های اسلامی، تهران، تابستان ۱۳۷۲ ش.

۴۹ - انباء العمر ببناء العمر، تحت مراقبة سيد عبدالوهاب البخارى، ج ۷، بيروت ۱۹۸۶/۱۴۰۶، صص ۴۷ و

۲۷۱-۲۶۹.

۵۰ - كنوز الذهب فى تاريخ حلب، نسخة عكسى دارالكتب قاهره، به شماره ۹۶۳۸ ح (در سه جلد). نسخه خطى كتابخانه واتيكان به شماره Arabi. MS. No. 235 تنها فصل ۶ تا ۱۲ را شامل است كه اطلاعاتى درباره مدارس، مساجد، خيا بانها و آبادانى شهر حلب به دست مى دهد.

۵۱ - مطلع السعدين و مجمع البحرين، ج ۲، به تصحيح محمد شفيح، چاپ لاهور، ۱۹۴۱، صص ۵۸۳-۵۹۲.

۵۲ - السيف المهنّد فى تاريخ الملك المؤيد، نسخة خطى كتابخانه ملّى پاریس، به شماره Ar.1723، خصوصاً فصل دهم، برگهای ۵۴-۶۰.

۵۳ - مجمل التواريخ، ج ۳، به تصحيح محمود فرّخ، كتابفروشى باستان، مشهد، ۱۳۳۹ش، خصوصاً صص ۲۶۱.

۵۴ - روضة الصفا، ج ۶، كتابفروشى مركزى، تهران، خصوصاً صص ۶۹۰-۶۹۴.

۵۵ - الضوء اللامع لاهل القرن التاسع، ج ۳ (جزء ۶) بيروت، بدون تاريخ، صص ۱۷۳-۱۷۴.

۵۶ - روضات الجنّات فى اوصاف مدينة هرات، بخش دوم، تصحيح سيد كاظم امام، دانشگاه تهران، ۱۳۳۹ش،

صص ۸۴-۸۶.

۵۷ - حبيب السير، ج ۳، كتابفروشى خيام، تهران، ۱۳۳۳ش، صص ۶۱۵-۶۱۷.

۵۸ - مجالس العشاق، نسخة خطى كتابخانه ملّى پاریس، به شماره suppl. Persan, no.1559 برگهای

۱۶۸-۱۶۵.

۵۹ - بدایع الزهور فى وقایع الدهور، ج ۲، قاهره، ۱۹۸۴، صص ۳۶.

۶۰ - الشفايق النعمانية فى علماء الدولة عثمانیه، به تصحيح احمد صبحى فرات، استانبول، ۱۹۸۵، صص ۵۹-۶۹.

۶۱ - کلیات دیوان مولانا حامدى، با مقدمه و تصحيح اسماعيل حكمت، استانبول، ۱۹۴۹، صص ۱۰۹-۱۰۹، ۲۸۴. درباره

حامدى اصفهانى نگاه كنيد به سعيد نفيسى، تاريخ نظم و نثر در ايران، ج ۲، انتشارات فروغى، تهران، ۱۳۴۴، صص

۷۹۳-۷۹۳. همچنين به مقدمه فاضلانة اسماعيل حكمت بر کلیات دیوان حامدى، صص ۱-۶۹ و نیز نگاه كنيد به:

Türk Ansikoledisi, vol.18, Ankara, 1959, pp. 440-441.

۶۲ - اليواقيت والجواهر، ج ۱، مصر، ۱۳۷۸هـ، صص ۱۵.

۶۳ - نشانجى تاريخى، استانبول، ۱۲۷۹هـ، صص ۲۳۴-۲۳۸.

۶۴ - خلاصة الأشعار و زبدة الأفكار، نسخة خطى كتابخانه فخرالدين نصيرى امينى، ركن سوم. با تشكر از دوست

فاضلم دكتور حسن توريجاني كه فتوكيبى اين نسخه را در اختيارم گذاشته اند.

۶۵ - روضات الجنان و جنّات الجنّان، به تصحيح جعفر سلطان القرائى، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، تهران، ۱۳۴۴ش،

صص ۴۷۸-۴۸۱.

۶۶ - عاشق چلبى تذكرةسى (مشاعر الشعراء)، نشر گ. م. مردیث اونس، لندن، ۱۹۷۱، ورق ۱۳۳۵.

۶۷ - احسن التواريخ، به اهتمام عبدالحسين نوائى، بنگاه ترجمه و نشر كتاب، تهران، ۱۳۴۹ش، صص ۱۹۲-۱۹۴،

۲۰۲، ۲۱۱-۲۱۰ و ۲۴۶.

۶۸ - تذكرة، كتابخانه اقدام، كنستان تينويل، ۱۳۱۴هـ، صص ۱۱۰-۱۱۱ و ۳۳۲-۳۳۳.

۶۹ - كنه الاخبار، ركن چهارم، كنستان تينويل، صص ۱۸۲-۱۸۳. برای آگاهی از ارزش تاريخى اين كتاب، نگاه

كنيد به تحقيق ارزشمنند:

Jan Schmidt: *Pure Water for Thirsty Muslims, A Study of Mustafā 'Ali of Gallipoli's Kūnhūl-Akbār*, Leiden, 1991

- ۷۰ - روضه اطهار، چاپ سنگی، تبریز، ۱۳۰۳هـ، ص ۷۲.
- ۷۱ - عرفات العاشقین، نسخه خطی کتابخانه ملک، به شماره ۵۳۲۴.
- ۷۲ - النواض لبیان الروافض، نسخه خطی موزه بریتانیا، به شماره Or. 7991.
- ۷۳ - كشف الطنون، ج ۱، طبع بغداد، ۱۹۴۱، ص ۸۱۷.
- ۷۴ - لطایف الخیال، نسخه خطی کتابخانه ملی ملک، به شماره ۴۳۲۵.
- ۷۵ - شذرات الذهب، ج ۷، قاهره، ۱۳۵۱هـ، ص ۱۴۴.
- ۷۶ - ریاض الشعراء، نسخه خطی کتابخانه ملک، به شماره ۱۵۳۱.
- ۷۷ - ریاض العارفين، کتابفروشی مهدیه، تهران، ۱۳۱۶، ص ص ۴۰۷-۴۰۶.
- ۷۸ - مجمع الفصحاء، ج ۲، به کوشش مظاهر مصفا، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۶ش، ص ۵۵.
- ۷۹ - نورالهدی لمن اهتدی، استانبول، ۱۲۸۸هـ، ص ص ۱۹-۲۳.
- ۸۰ - کاشف الاسرار و دافع الاسرار، استانبول، ۱۲۹۱هـ.
- ۸۱ - تاریخ جویری چلبی، جزء دوم، استانبول، ۱۲۹۲هـ، ص ص ۶۳-۶۴.
- ۸۲ - مرآت المقاصد فی دفع المغاسد، استانبول، ۱۲۹۳هـ، ص ص ۱۲۵-۱۵۵، مخصوصاً صفحات ۱۳۲-۱۳۶، ۱۴۷-۱۴۸.
- ۸۳ - مولوی محمد مظفر حسین صبا، تذکره روز روشن، به تصحیح رکن زاده آدمیت، کتابفروشی رازی، تهران، ۱۳۴۳ش، ص ص ۸۱۸-۸۲۰.
- ۸۴ - میرزا محمد علی مدرس، ریحانة الادب، ج ۶، تبریز، بدون تاریخ، ص ص ۱۷۴، ۲۱۸، ۲۲۰.
- ۸۵ - سید محمد صدیق حسن خان بهادر، شمع انجمن، چاپ سنگی، کلکته، ۱۲۹۲هـ، ص ۴۶۷.
- ۸۶ - ملا عبدالغنی، تذکره الشعراء، چاپ سنگی، علیگر، ۱۹۱۶، ص ص ۱۳۵ و ۱۳۸.
- ۸۷ - سید علی حسن خان بهادر (سلیم)، صبح گلشن، چاپ سنگی، کلکته، ۱۲۹۵هـ، ص ص ۵۳۴-۵۴۳.
- ۸۸ - میرزا حسن حسینی فسائی، فارسنامه ناصری، انتشارات سنائی، تهران، بدون تاریخ، ص ۱۵۱.
- ۸۹ - فرصت الدولة شیرازی، آثار عجم، انتشارات بامداد، تهران، ۱۳۶۲، ص ۱۳۱.
- ۹۰ - نهر الذهب فی تاریخ حلب، طبع حلب، بدون تاریخ، ج ۱، ص ص ۱۶-۲۰ و ۱۰۱-۱۱۴؛ ج ۲، ص ۳۸؛ ج ۳، ص ص ۲۲۶ و ۲۴۲.
- ۹۱ - اعلام النبلاء بتاریخ حلب السهباء، طبع حلب، ۱۴۰۸هـ، ج ۲، ص ص ۳۸۷-۴۲۰؛ ج ۳، ص ص ۱۴-۱۵ و خصوصاً صفحات ۱۶-۱۷.
- ۹۲ - دانشمندان آذربایجان، طبع مجلس، ۱۳۱۴ش، ص ص ۳۸۶-۳۸۸.
- ۹۳ - هدیه العارفين، ج ۱، استانبول، ۱۹۵۱، ص ۸۲۲.
- ۹۴ - ظفرنامه، به اهتمام محمد عباسی، ج ۲، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۶ش.
- ۹۵ - عجایب المقدور فی نواب تیمور، بیروت، ۱۹۸۶، متن فارسی: زندگی شگفت انگیز تیمور، ترجمه محمد علی نجاتی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۳۹ش.
- ۹۶ - تزو کات تیموری، از روی نسخه جایی افسورد، کتابفروشی اسدی، تهران، ۱۳۴۲ش.

- ۹۷ - ملفوظات صاحب قران، نسخه خطی موزه بریتانیا، به شماره Add.7574.
- ۹۸ - منشأ الانشاء، به کوشش رکن‌الدین همایونفرخ، ج ۱، انتشارات دانشگاه ملی، تهران، ۱۳۵۷ش.
- ۹۹ - Clavijo, R. G: La route de Samarqand in temps de Tamerlan" traduit en français - par lucien kehre, Imprimerie nationale editions, Paris, 1990.
- متن فارسی: سفرنامه، ترجمه مسعود رجب‌نیا، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۳۷ش.
- ۱۰۰ - المنهل الصافی، ج ۲، به تصحیح محمد امین، ۱۹۸۴؛ النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة، ج ۱۴، مصر، ۱۳۹۱هـ.
- ۱۰۱ - کتاب دیار بگریه، به تصحیح نجاتی لوغال و فاروق سومر، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۵۶ش.
- ۱۰۲ - تذکره الشعراء، به اهتمام محمد رضانی، کتابفروشی کلاله خاور، تهران، ۱۳۳۸ش.
- ۱۰۳ - لب التوازیخ، چاپ سنگی، تهران، ۱۳۱۴هـ.
- ۱۰۴ - Woods, J.G: "The Rise of the Timurid Historiography" in: *Journal of Near Eastern Studies*, Chicago, 1987, pp 81-108, *The Aqqyulu clan confederation Empire*, Chicago, 1976.
- ۱۰۵ - «تاریخنگاری دوره تیموریان»، ترجمه وهاب ولی، در: مجله تحقیقات اجتماعی، سال اول، شماره ۳، مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۸، صص ۲۷۹-۳۰۴.
- ۱۰۶ - سزمر، ف: آق‌قویونلوها، ترجمه وهاب ولی، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی، تهران، ۱۳۶۹.
- ۱۰۷ - هینس، و: تشکیل دولت ملی در ایران، ترجمه کیکاوس جهاندار، انتشارات خوارزمی، تهران، ۱۳۵۸.
- ۱۰۸ - Browne, E.G.: "Some Notes of the Literature and Doctrines of the Hurūfi Sect" in: *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 1898, pp. 61-94; "Further Notes on the Literature of the Hurūfis and their connection with the Bektashi order of Dervishes" in *J.R.A.S.* London, 1907, pp. 533-581; *A Literary History of Persia*, vol.3, Cambridge, 1920, pp. 365-375, 449-452.
- همچنین ترجمه فارسی این کتاب: تاریخ ادبی ایران، ج ۳، ترجمه علی اصغر حکمت، چاپ چهارم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۷ش، صص ۵۰۵-۵۲۳ و ۶۶۱-۶۵۶.
- ۱۰۹ - Gibb, E.J.W: *A History of Ottoman Poetry*, vol.1, London, 1900, pp. 336-380
- ۱۱۰ - Huart, C. *Textes Persans Relatifs à la Sectes des Houroufis*, pp. i-xxi; *Encyclopédie. de l'Islam*, Tome 2, 1927, pp. 359-360

نقد و بررسی کتاب

عباس میلانی

مدرن‌پته و اندیشه انتقادی

نگارش: بابک احمدی

تهران. نشر مرکز. ۱۳۷۳

مسئله تجدد، بی‌گمان مهم‌ترین مسئله معاصر ایران است. از اختلافات مشروطه خواهان و مشروعه‌طلبان تا مباحث نظری داغ دهه اخیر در داخل و خارج ایران، مسئله مرکزی بیش و کم همه جنبشهای فکری و سیاسی سده اخیر، چند و چون تجربه تجدد بوده است.

نیم‌نگاهی به نوشته‌های چند سال اخیر، به گمانم، مؤید تمایزی آشکارا میان آثار بسیاری از اهل قلم امروزی و بیشتر اظهار نظرهای دوره‌های پیشین است. در سالهای قبل از انقلاب، آل‌احمد، بهرنگی، شریعتی و آیت‌الله خمینی (به‌خصوص در کشف‌الحقایق) مصادیق بارز جریانهای عمده‌ای بودند که همگی، با دانشی اندک از ظرایف تجدد و تمدن غرب، به سراغ مسئله تجدد رفتند و بحث جدی این مسئله مهم را به جزییات ایدئولوژیک آلودند. از سویی دیگر، تعلقات سیاسی بسیاری از کسانی که از

نخستین منادیان تجدد بودند، یعنی افرادی چون فروغی و تقی‌زاده، بحث مسأله تجدد را در هاله‌ای سیاسی فرو کشید.

در عوض، در سالهای اخیر، به‌خصوص در داخل ایران، طیف گسترده‌ای از اهل قلم آثاری جدی و پربار در باره تجدد نوشته‌اند. در ایران، افرادی چون عبدالکریم سروش، رضا داوری، رامین جهانگللو و جواد طباطبایی جنبه‌های گونه‌گون تجدد را بررسی کرده‌اند. آقای بابک احمدی بی‌شک از پرکارترین و پر فضل‌ترین نویسندگان این طیف جدید است و هدف من در این‌جا هم بررسی اجمالی واپسین اثر ایشان، مدرنیته و اندیشه انتقادی، است.

کتاب مشتمل است بر پیشگفتاری کوتاه و هفت فصل. فصل اول شامل بحثی است درباره مفهوم «مدرنیته» و فصل آخر به بررسی مختصر درباره مفهوم «پسامدرن» (post-modern) تخصیص یافته. اندیشه‌های فلسفی هوسرل، هیدگر، هابرماس، هورکهایمر، آدورنو و فوکو محور اصلی پنج بخش میانی کتاب‌اند. در عین حال، رد پای اندیشه‌های نیچه را در سرتاسر کتاب می‌توان سراغ کرد.

آقای احمدی در پیشگفتار کتاب کوشیده‌اند علت کاربرد واژه «مدرنیته» به‌جای تجدد را توضیح دهند و در این باب می‌نویسند:

واژه تجدد برابر دقیقی برای مدرنیته نیست، چرا که تمامی معنا را نمی‌رساند... واژه تجدد که پس از انقلاب مشروطیت به کار رفت، بیش و کم معنای نوآوری داشت... آن روزها واژه تجدد، نوظللی را می‌رساند، اما نویسندگانی که خود نوظلب بودند بدان واکنش منفی نشان دادند... (ص ۴).

به گمان من توضیح ایشان قانع‌کننده نیست. زیرا معنا و مراد واژه‌ها در هیچ زبانی ایستا و ثابت نیست. هاله معنایی واژه‌ها، پدیده‌هایی تاریخی و لاجرم تغییر پذیراند. مثلاً، در انگلیسی، واژه Revolution، یعنی انقلاب، پیش از آغاز تجدد، صرفاً به حرکت سیاره‌های آسمانی اشاره داشت و بار و مفهومی سیاسی به آن تعلق نمی‌گرفت. کاربرد پیوسته آن در مفهوم جدید سیاسی به تدریج واژه Revolution را بار و هاله‌ای نو بخشید. به گمان من در فارسی هم اگر به تدریج اهل قلم، با وسواس و غنای نظری و تاریخی، واژه تجدد و مفهوم جدید و دقیقش (یعنی در مفهومی مرادف «مدرنیته») را به کار گیرند، به زودی، همان دقت و باری را که امروزه «مدرنیته» در انگلیسی و فرانسه دارد، تجدد هم در فارسی خواهد داشت.

به گمان آقای احمدی، تجدد «مجموعه‌ای است فرهنگی، سیاسی، اقتصادی، اجتماعی و فلسفی که از حدود سدهٔ پانزدهم - و بهتر بگویم، از زمان پیدایش نجوم جدید، اختراع چاپ و کشف امریکا»، (ص ۹) آغاز شد و «تا امروز، یا چند دهه پیش» (ص ۹) ادامه یافت. البته بحث اصلی کتاب ایشان، همان‌طور که از عنوان آن هم بر می‌آید، نه چند و چون «مدرنیته»، که نقد آن از دیدگاه شش متفکر مهم اروپایی‌ست. آقای احمدی، از سویی، بارها به تأکید می‌نویسد که منظر نقادانهٔ این شش متفکر به هیچ روی مخالفت و دشمنی با «تمامی دستاوردهای روزگار نو» نیست. (ص ۳) برعکس، جوهر اصلی تجدد، به گمان ایشان، پذیرفتن «ضرورت اندیشهٔ انتقادی»ست و «ویران‌سازی رادیکال آنچه در گوهر خود وابسته به سنتهای کهنتر. مدرنیته به این معنا، انتقادی‌ست مداوم از سنت و از خودش.» (ص ۱۰) از سویی دیگر، آقای احمدی هرگز به بحث این مسألهٔ مهم نمی‌پردازد که چرا برخی از این نظرات نقادانه شباهتهایی فراوان با نظرات تجدد ستیزان دارد. چگونه می‌توان نقد «پسا مدرن» مترقی را، آن چنان که مثلاً در آرای این شش متفکر می‌توان یافت، از نقد «پسامدرن» واپس‌گرایان تاریخی تمیز داد.

آقای احمدی در عین حال معتقدند یکی دیگر از مایه‌های اصلی تجدد «خود آگاهی، خود شناسی و به خود اندیشی»ست. (ص ۳۷) و در همین جاست که، به گمانم، به یکی از کمبودهای اصلی کتاب برمی‌خوریم.

به جز در مواردی انگشت شمار، مدرنیته و اندیشهٔ انتقادی هیچ اشاره‌ای به مسایل ایران ندارد. گرچه آقای احمدی در ایران زندگی می‌کنند، اما در فضای اروپا می‌اندیشند و این واقعیت هم مایهٔ قوت و هم نشان ضعف کتاب ایشان است. می‌توان تصور کرد که مدرنیته و اندیشهٔ انتقادی، به اعتبار غنای روایتش از آثار شش متفکر طراز اول اروپایی، تألیف معتبر نویسنده‌ای مثلاً فرانسوی یا سوئدی باشد. زبان کتاب فارسی‌ست اما انگار موضوع بحثش، و منظر روایتش، ربطی به ایران ندارد. حتی در مواقعی که بعضی از مسایل مورد بحث کتاب به سابقهٔ تاریخی تجدد در ایران ربطی مستقیم پیدا می‌کند، آقای احمدی از بحث و نقادی این سابقه (یعنی همان «خود آگاهی و خود شناسی و به خود اندیشی») که به درستی به گمانشان مایهٔ اصلی تجدد است) امتناع می‌کنند.

مثلاً، در کتاب بحث پر مغز، مفصل و دقیقی دربارهٔ سیر اندیشهٔ هیدگر آمده. با این حال، آقای احمدی به این واقعیت اشاره نمی‌کنند که آرای هیدگر از طریق آقای

فردید، و به تبع ایشان، از راه آنچه آل‌احمد از این مطالب شنیده بود، در بحث مسأله تجدد در ایران تأثیری ماندگار به‌جا گذاشت و نوعی سنت نقد (و خرد) افواهی را جانسین بحث جدی مسأله ساخت.

در همین زمینه، جای بحث دیگری هم در فصل هیدگر، و دیگر فصلهای کتاب، خالی‌ست.

در چند سال اخیر، آثار متعددی در زمینه رابطه هیدگر و نازی‌ها نوشته شده. مراد اغلب این آثار نه پرونده سازی سیاسی و شخصی بلکه بازبینی این پرسش بوده که آیا می‌توان میان اندیشه‌های فلسفی هیدگر و عقاید نازی‌ها همخوانی و سنخیت بنیادین سراغ کرد. اگر فلسفه هیدگر را از این زاویه بنگریم، آن‌گاه این قول آقای احمدی که هیدگر «ژرف‌ترین و روشن‌بینانه‌ترین تحلیل مدرنیته را ارائه کرده»، (ص ۷۸) ظاهراً مشکلی پدید می‌آورد. آیا نباید پرسید که چرا ژرف‌ترین تحلیل از تجدد، سر از توتالیتریزم نازی‌ها درآورد و آیا کدام رگه‌ها از اندیشه‌های انتقادی تجدد، در ذات خود، به توتالیتریزم ره می‌سپزند؟

در واقع، تنها بحث ابعاد سیاسی فلسفه هیدگر نیست که جای آن در کتاب آقای احمدی سخت خالی‌ست. آرای مهم متفکران متعدد دیگری نیز در کتاب محل اعتناء نبوده‌اند. البته اگر ایشان می‌نوشتند که کارشان تنها بررسی آرای فلسفی شش متفکر اروپایی‌ست، آن‌گاه ایرادی، به لحاظ این کمبودها، بر کتابشان وارد نمی‌بود. اما ایشان به تصریح مدعی شده‌اند که در کتاب خود «به مهم‌ترین نکته و سر فصلهای جدی فلسفی درباره مدرنیته» (ص ۳) عنایت کرده‌اند و این ادعا، به‌رغم غنای نظری و وسعت معلومات کتاب، به گمان من، درست نیست. بسیاراند مباحث و سر فصلهایی در نقد تجدد که نشانی از آنها در کتاب مدرنیته و اندیشه انتقادی سراغ نمی‌توان گرفت.

در چند دهه اخیر، تجدد از چند منظر فلسفی گونه‌گون مورد نقد و بررسی قرار گرفته. بعضیها، به تأسی از کارل لویث (Lowith) در اساس منکر تجدد به عنوان «دورانی یکسره نو» و «گسستی تاریخی» بودند. برخی تجدد را از منظری مذهبی نقد کردند. بسیاری از جنبشهای معروف به «بنیادگرایی مذهبی» تجلی این جریان‌اند. گروهی دیگر، تجدد را از زاویه ارزشها و اصول اندیشه محافظه‌کاری به نقادی کشیدند. نوشته‌های سخت پر نفوذ ارتگا ای گاست (Ortega Y Gasset) اسپانیایی از جمله مهم‌ترین آثار این نحله فکری‌اند. بالاخره، گروهی دیگر، با روایتی ویژه و خلاق از

لیبرالیسم سیاسی، به سراغ حلاجی و ارزیابی ارکان تجدد رفتند. آثار متعدد اونگر (Unger) متفکر برزیلی بهترین تجلی این جریان فکری است. هیچ یک از این جریانهای اصلی انتقادی، و بسیاری از سرفصلهای نظری ایشان در کتاب آقای احمدی مورد توجه قرار نگرفته اند.

به علاوه، گاه در کتاب به احکامی تاریخی بر می‌خوریم که چندان دقیق به نظر نمی‌آیند. مثلاً، آقای احمدی می‌نویسد که «در نیمه نخست سده بیستم، همپای پیشرفت نقادی رادیکال از خردباوری و نپذیرفتن بسیاری از نتیجه‌های علمی و اجتماعی مدرنیته، نقد خرد علمی شکل گرفت.» (ص ۵۱) اما به گمان من نقد خرد علمی سابقه‌ای بس دیرینه‌تر از سده بیستم دارد. از پاسگال فرانسوی تا هامن (Haman) آلمانی، از شکسپیر انگلیسی تا داستایوسکی روسی، همه نقدهایی ریشه‌ای بر خرد علمی نوشتند. آقای احمدی هم به اعتبار فضلی که در طول این کتاب و دیگر آثار خود نشان داده‌اند، قاعده به این سنت نیک واقف‌اند و لاجرم ایراد اصلی شاید در صورت‌بندی نادقیق حکمی است که به آن اشاره شد.

دشواری دیگر کتاب زبان آن است. علاوه بر اصطلاحات باردی چون «گسست پساساختار گرایانه از ساختارگرایی» (ص ۲۲۶) که گاه به متن روایت راه یافته، عبارات پر تعقید، و گاه نامفهوم هم در کتاب کم نیست و همین عبارات بر باقی کتاب، که نثری دقیق و روان دارد، سایه‌ای ناخوش می‌اندازد. این گونه عبارات متعدد است. مثلاً: «هر ایستمه یا هر صورت‌بندی را فراتر از تکامل تاریخی یا وابستگی عناصر به قاعده‌های سنتی تاریخنگری، نظام نهایی نسبت عناصر است» (ص ۲۳۳).

بی گمان بخشی از دشواری زبان کتاب حاصل این واقعیت است که آقای احمدی به شرح و تبیین مفاهیمی دشوار پرداخته‌اند و برای بسیاری از این مباحث، راه کوییده‌ای در زبان فارسی موجود نیست. اما اگر سالک راه، سنت پر غنای ادب و فلسفه فارسی را پشتوانه کار خود بگیرد، می‌تواند زبانی شیوا برای بیان مفاهیم نو بیابد. وقتی فروغی سیر حکمت در اروپارا می‌نوشت، در واقع ناچار بود نوعی زبان فلسفی تازه و انبانی واژه‌های نو بیافریند. وی از پس این کار برآمد و نثری به راستی شیوا نوشت. وقتی حمید عنایت خدایگان و بنده هگل و کوژو را به فارسی بر می‌گرداند، او نیز در راهی ناکوییده می‌رفت، اما انبان پرش از زبان فارسی رفیق راهش شد.

اما به‌رغم این نارساییهای زبانی، و به‌رغم برخی مباحث مهمی که جایشان در کتاب خالی است، مدرنیته و اندیشه انتقادی در بررسی جنبه‌هایی اساسی از آثار شش متفکر و

فیلسوف مهم قرن بیستم کاری کارستان کرده است و خواندنش بر همه کسانی که بخواهند پیچیدگیهای فلسفی مسأله تجدد در غرب را بفهمند، واجب است.

بخش علوم سیاسی و تاریخ، کالج تتردام، بلمانت، کالیفرنیا

دوم دسامبر ۱۹۹۴

جلال هتینی

سفرنامه شهبانو فرح پهلوی

تألیف منصوره پیرنیا

انتشارات مهرا ایران، مرلند، چاپ اول ۱۳۷۱/۱۹۹۲

صفحات ۴۲۶ (همراه با بیش از ۱۷۰ عکس و تصویر)،

اندازه ۸/۵X۱۱ اینچ، بها ۱۰۰ دلار

نویسنده این سطور در سالهای زندگی اضطرابی در غربت به هر کس برخورد کرده است که در دوران پیش از انقلاب اسلامی در ایران دستی در کارها داشته، پیشنهاد کرده است «خاطرات» خود را از سالهای خدمتش بنویسد تا شاید بدین وسیله این گونه خاطرات روشنائی‌هایی — ولو اندک — بر تاریخ معاصر ما بیفکند. بدیهی‌ست از این نظرگاه، اهمیت «سفرنامه»ها نیز به هیچ وجه کمتر از کتابهای «خاطرات» نیست، چنان که بی‌تردید بخشی از اطلاعات ما درباره ایران قرون گذشته به‌ویژه دوران صفویه و قاجاریه مدیون سفرنامه‌هایی‌ست که ایرانیان و خارجیان در آن دوران نوشته‌اند، گرچه، البته، در نوشته‌های آنان نیز غث و سمین وجود دارد و بدین سبب همه داوریهایی سفرنامه‌نویسان را به مانند خاطره‌نویسان نمی‌توان و نباید به‌طور مطلق پذیرفت، ولی کاستیهای موجود در این گونه کتابها، به هیچ‌وجه از اهمیت آنها در تحقیقات تاریخی و اجتماعی ایران نمی‌کاهد، زیرا در برخی از موارد، سند منحصر به‌فرد یک سفرنامه است، و یا خاطرات یک تن. فی‌المثل کدام کتابی در معرفی شهر سمرقند، دربار تیمور، وضع زنان تیمور، آداب درباریان، و نحوه رفتار عمال حکومت آن دوره با مردم سراسر ایران با سفرنامه کلاویخو سفیر اسپانیا در دربار تیمور برابری می‌تواند کرد، و چنین است ارزش سفرنامه شاردن درباره دوران صفویه، و سفرنامه‌های میرزا ابوطالب‌خان (سفرنامه طالبی) و ناصرالدین شاه و مظفرالدین شاه به اروپا، و دو سفرنامه رضاشاه

پهلوی به خوزستان و مازندران.

بر این اساس، سفرنامه شهبانو فرح تألیف خانم منصوره پیرنیا نیز حائز اهمیت است از نظر اطلاعات قابل توجهی که کتاب، از جهات مختلف در اختیار خواننده قرار می‌دهد.

کتاب با نوشته یک صفحه‌ای به خط شهبانو، به تاریخ فروردین ۱۳۷۱، و نوشته سه صفحه‌ای مؤلف، آغاز می‌گردد و سپس فهرست مندرجات کتاب در ۲۱ فصل آمده است که از سفر به سیستان و بلوچستان شروع می‌شود و به سفر ترکمن صحرا پایان می‌پذیرد، و آن‌گاه نقشه ایران که در آن مسیر سفرهای شهبانو و تعداد سفرها به هر یک از نقاط ایران در آن مشخص گردیده است، و بعد هم قطعه شعری از ا. اصفهانی. در پایان کتاب، نیز «کتابشناسی سفرنامه‌ها در موضوع ایران»، «سفرنامه‌ها در موضوع ایران، نگارش سیاحان و مستشرقین»، «کتابهای مأخذ و مراجع تطبیق»، و نیز «فهرست عکسها و تصاویر» چاپ شده است.

از نوشته مؤلف کتاب چنین بر می‌آید که وی در مدت سه دهه در ایران همواره همسفر ملکه ایران بوده است و گزارشگر این سفرها، بدین امید که روزی آنها را مدون سازد، و این فرصت را اینک در سالهای زندگی در غربت به دست آورده است، در حالی که ایران، در زمان ثبت آن لحظه‌ها، با ایران، در زمان نگارش این سفرنامه بر اثر انقلاب اسلامی به کلی متفاوت است.

این موضوع گفتنی‌ست که کتاب حاضر را از چند جهت «سفرنامه» به معنای اخص آن نمی‌توان نامید زیرا تمام مطالب آن نه نوشته شخص مسافر است (مانند اکثر سفرنامه‌ها) و نه املای شخص مسافر (مانند سفرنامه‌های ناصرالدین شاه و رضا شاه). چه هر یک از فصلهای بیست و یک گانه آن دقیقاً دارای دو قسمت است، ولی نه مجزا از یکدیگر. مؤلف ضمن نقل سخنان مسافر که بخش اساسی کتاب را تشکیل می‌دهد و با حروف سیاه از دیگر مطالب سفرنامه مشخص گردیده است، خواننده را با وضع جغرافیایی و اجتماعی و فرهنگی و سابقه تاریخی محل مورد بازدید آشنا می‌سازد و از تغییراتی که در دوران محمد رضا شاه پهلوی در زندگی مردم هر ناحیه روی داده سخن می‌گوید چنان که ابایی ندارد از این که بنویسد «در روزگاری نه چندان دور بچه‌های بلوچ در ساعتی معین مدرسه را ترک می‌کردند و «برای خوردن علف به صحرا» می‌رفته‌اند (ص ۱۷). تعداد قابل توجه تصاویر رنگین و سیاه و سفید کتاب نیز این سفرنامه را از دیگر سفرنامه‌ها ممتاز می‌سازد، و آن را به صورت آلبومی دیدنی

درمی‌آورد. این عکسها بر چند نوع است. در درجه اول عکسهایی از «مسافر» به هنگام بازدیدهای رسمی از شهرها و تأسیسات گوناگون، و بعد نوبت می‌رسد به عکسهای هوایی جالب توجه شهرها که در کمتر کتابی آنها را می‌بینیم، و سپس عکسهایی از مناظر طبیعی برخی از این شهرها، و نیز تأسیسات فرهنگی و صنعتی و آبیاری جدید و... در این قسمت لازم است آنچه را که در صفحه مشخصات کتاب درباره این عکسها و تصاویر آمده است نقل کنیم: «بازنگاری طرحها و نقش‌مایه‌ها» از شهبانو فرح پهلوی‌ست، «طرحهای حاشیه کویر» از مهندس هوشنگ سیحون، «عکس و اسلاید» از پیتر کاراپتیان با همکاری رولوف بنی، کانادا - گنورک گستر، از نیویورک، و ایماپرس، از پاریس، و «خوشنویسیها» از امیرحسین تابناک.

خانم پیرنیا جابه‌جا از مؤلفان ایرانی و خارجی نیز عباراتی را به‌مناسبت در زیر صفحات نقل می‌کند که خواننده را به روزگاران پیش می‌برد چنان که در فصل سفر به «کردستان و آذربایجان غربی»، از وقایع‌نگار کردستانی (ص ۱۰۹) و اوژن اوبن (ص ۱۱۵ و ۱۳۷ و ۱۴۴)، ادوارد براون (ص ۱۱۹)، ابن حوقل و اورسل (ص ۱۲۲)، پولاک (ص ۱۳۱)، ابودلف (ص ۱۳۱ و ۱۴۱)، حمدالله مستوفی (ص ۱۳۵)، فلاندن، اوژن (ص ۱۴۰) عباراتی کوتاه آورده که از آن جمله است این عبارت پولاک:

کوشش کرده‌ام از اخلاق و رفتار، آداب و طرز زندگی جالب توجه‌ترین ملل عالم تصویری به‌دست بدهم. ملتی که افتخاراتش بیش زاده اعمال و اقداماتی‌ست که در گذشته‌های دور انجام گرفته است، ولی هنوز گرفتار عوارض کهولت نشده بلکه کاملاً لیاقت آن را دارد که باز در تاریخ فرهنگ و جهان آینده سهم به‌سزایی به‌عهده بگیرد (ص ۱۳۱).

مؤلف برای هر یک از استانها و مناطقی که مورد بازدید ملکه کشور قرار گرفته است، به‌جز نام جغرافیایی منطقه، عبارتی نیز برگزیده است مانند: سیستان و بلوچستان «سرزمین رنجها و گنجها»، بندر عباس و هرمزگان «صدف سرخ خلیج فارس»، مازندران «جان شهبانو بلاره»، سفر به حاشیه کویر «کویر لوت، کناره‌های بهشتی و اندرونی داغ»، یزد «شهر تاریخ و شعله‌های گرمی بخش آتش مقدس» و...

و اما قسمت اساسی کتاب، چنان که از نام آن آشکار است مطالبی‌ست درباره سفرهای شهبانوی ایران به نواحی مختلف ایران که اینک پس از پانزده سال سکوت، آنها را در شرایطی کاملاً متفاوت با زمان انجام این مسافرتها، به قلم آورده است. موضوع بسیار مهمی که در این سفرنامه جلب توجه می‌کند آن است که ملکه ایران

گاه‌گاه به‌صراحت مخالفت خود را با برخی از کارهایی که در آن روزگار انجام می‌پذیرفته است بیان داشته که از آن جمله است نظر وی درباره‌ی طرح نوسازی حرم مطهر امام هشتم در مشهد:

دور حرم ظاهراً مرتب نبود و می‌خواستند اطراف حرم را خلوت کنند. من مخالف اجرای این طرح بودم و فکر نمی‌کردم بولدوزر انداختن و تمیز کردن اطراف حرم و تبدیل آن به سطحی صاف و سبز صحیح باشد. محیط اطراف حرم در طول سالها نوعی ارتباط سنتی با حرم برقرار کرده بود و خراب کردن آن، ارتباط حرم را با محیط اطراف آن قطع می‌کرد. من بر این عقیده بودم که هرگونه تغییر در معماری شهر مشهد و اطراف حرم باید با نظر نمایندگان مردم و شورایی از علما و معماران و جامعه‌شناسان منطقه صورت گیرد (۲۴۷).

حرم حضرت رضا (ع) طوری ساخته شده که هر بنا در اطراف آن یادگار دوره‌ای از تاریخ و حکومتی‌ست و به نوعی این بناها با هم ارتباط تاریخی و ملی دارند. خراب کردن هر بنا حذف دوره‌ای از تاریخ از اطراف حرم مطهر بود. در میان بناهای تاریخی و ثبت شده، مدرسه‌ی دوران تیموری بود و سر دری که از جمله آثار ملی ثبت شده بود. می‌خواستند بنا را خراب کنند و به‌جای آن نقاله‌ی برقی بگذارند که کفشهای زوار را گرفته آن طرف تحویل آنها بدهد. من مخالف اجرای این طرح بودم.

در جریان زیارت حرم و بازدید اطراف آن در حضور اعلیحضرت و متخصصان وزارت فرهنگ و هنر، طرح تخریب مدرسه‌ی تیموری را مطرح کردند و گفتند عده‌ای مخالف اجرای این طرح هستند. اعلیحضرت پرسیدند کی مخالف است؟ همه سکوت کردند. گفتم: من... و پس از من نظرات مخالف دیگر بیان شد. افسوس که بعد از ما، شنیدم بنای تیموری را خراب کردند و به‌جای آن نقاله‌ی برقی گذاشتند. اطراف حرم هم تا مسافتی خلوت و چمن‌کاری شد و من خیلی غصه‌خوردم اما شاید مردم از خلوت شدن اطراف حرم خوشحال بودند (ص ۲۴۹).

وی در جای دیگر می‌نویسد در چهارمین جشنواره‌ی طوس قرار بود در باغ ملک‌آباد تثاتری اجرا شود.

در آخرین لحظه گفتند من نباید این نمایش را بینم و یکی از بازیگران

به دلیل این که تفکرات چپی دارد نباید در مراسم شرکت کند. برنامه نمایش به هم خورد و من به شدت ناراحت شدم. در این اندیشه بودم که دستهایی در کار است تا ناراضی بتراشند و به ناراضی‌تیبها دامن بزنند. مثلاً وقتی که نمایشگاه نقاشی برپا می‌شد، هنرمندی را که برایش کارت دعوت فرستاده بودند به نمایشگاه راه نمی‌دادند (ص ۲۵۵-۲۵۹).

در جاده‌ای که به سوی باغ فین می‌رفت، درختان تنومند کاج، راهی جاافتاده و قدیمی و با صفا ساخته بودند. وجود این درختها نیز از هجوم تجددخواهان زمان در امان نماند. به ما خبر دادند که می‌خواهند درختهای راه فین را از ریشه برکنند. قرار بود برنامه تعریض و آسفالت راه به اجرا درآید و می‌خواستند هتلی در منطقه بسازند.

فریاد من به هوا رفت که این درختها چهارصد ساله است و بسیار ارزش دارد و تمام زیبایی راه باغ فین، به وجود این درختهای تنومند است. اما تا من خواستم کسی را بفرستم که جلوی قطع درختان را بگیرد، درختها را قطع کرده بودند و با انداختن بولدوزر، خیابان را صاف و آسفالت کرده بودند (۳۱۸-۳۱۹).

کوچه‌های سنگفرش و طاق‌نماهای زیبا از جمله ویژگیهای کاشان است که متأسفانه به علت عدم وجود هماهنگی لازم بین دستگاههایی که نوسازی شهر را عهده‌دار بودند و مراکزی که مسؤلیت حفظ آثار تاریخی و فرهنگی کشور بر دوش آنهاست، بسیاری از کوچه‌های زیبای سنگفرش و طاق‌نماهای قدیمی در حمله کلنگ و مته‌ها و بیلهای هیدرولیک، از بین رفته و سلطه آسفالت و سیمان را پذیرفته‌اند (ص ۳۰۹).

و این اختلاف سلیقه در همان سالهای پیش نیز مشهود بود و از جمله مرحوم امیراسدالله علم وزیر دربار نیز در خاطرات خود چند بار به آن تصریح کرده است. نویسنده این سطور نیز به یاد دارد که در آخرین کنگره آموزشی رامسر، وقتی گزارش ناموفق بودن طرح «گفت و شنود با دانشجویان» مطرح شد. در پاسخ پرسش اعلیحضرت که دلیل این کار چیست؟ پیش از آن که مخاطب پاسخ بدهد، حاضران پاسخ را از زبان شهبانو شنیدند: «بعضی از استادان به من گفته‌اند اگر با دانشجویان به گفت‌وشنود بپردازیم، ساواک ما را می‌گیرد.» با این عبارت، دیگر نه مخاطب به اعلیحضرت جوابی داد و نه این بحث ادامه یافت.

در مورد نوسازی حرم مطهر نیز ذکر این موضوع را بیفایده نمی‌دانم که این موضوع — لاقلاً از سال ۱۳۳۹ که به خدمت در دانشگاه مشهد مشغول شدم — مطرح بود، شاید از زمان مرحوم باقر پیرنیا. ولی هیچ یک از استانداران نتوانستند این برنامه را اجرا کنند. چه کسی برای اجرای این طرح پافشاری می‌کرد؟ نمی‌دانم. ظاهراً مرحوم ولیان از جمله برای اجرای این طرح بزرگ به استانداری و نیابت تولیت آستان قدس انتخاب شد و این کار را از پیش برد در حالی که طرح موافقان و مخالفانی داشت، و البته در هر جا که اجرای طرح مستلزم تخریب بنایی تاریخی یا از بین بردن فضای سبز بود، شخص شهبانو به مخالفت می‌پرداخت. مرحوم ولیان در بین دو سنگ آسیا قرار گرفته بود ولی می‌دانست که باید طرح را اجرا کند.

به یاد دارم در بحبوحه کار نوسازی حرم، روزی برای یکی از مسائل دانشگاه به ملاقات مرحوم ولیان به ملک‌آباد رفتم. او خسته بود و برافروخته. پس از سلام و احوالپرسی، بی مقدمه گفت: «دکتر متینی، یادت نره، نذاری دو تا آجر ۴۸ ساعت روی هم باقی بمونه». با تعجب پرسیدم: چرا؟ جواب داد: «چون می‌شه آثار تاریخی». در حالی که موضوع مذاکره ما مطلقاً به ساختمان ارتباطی نداشت.

برای آن که خوانندگان با نوع مطالبی که در «سفرنامه» به قلم شخص «مسافر» آمده است، آشنا شوند به عنوان نمونه رؤوس مطالبی را که ضمن بازدید از مشهد و کاشان در کتاب آمده است به اجمال از نظر می‌گذرانیم:

در مشهد از قائم مقام [رفیع] یاد شده است که «دور از تشریفات و شوخ طبع و صمیمی بود و در اوایل ازدواج من با اعلیحضرت، همه نکته‌های آموزنده را یادآور می‌شد» (ص ۲۴۵)، از اصرار ولیعهد در سن دو ساله و نیمه که می‌خواست بالای گلدسته برود و اذان بگوید و سرانجام وی را به بالای گلدسته بردند (۲۴۶)، از ثروتمند شدن آستان قدس، برخلاف دوره‌های پیش که امام رضا بیشتر مدیون بود (۲۴۷)، از مراسم غبارروبی (۲۴۷)، از آسایشگاه جذامیان محرابخان در سه کیلومتری مشهد که در آن نهصد بیمار جذامی و صد و هشتاد کودک سالم زندگی می‌کردند، و بر اثر پیشنهاد جذامیان محرابخان، در ۲۸۰ کیلومتری بجنورد شهرکی به نام بهکده راجی برای آنان ساخته شد (۲۴۹-۲۵۰)، از برگزاری جشنواره توس به منظور زنده کردن روح فتوت و جوانمردی از طریق بازگو کردن داستانهای حماسی و اخلاقی و پهلوانی، زیرا «ما هرچه بیشتر به ریشه‌های فرهنگی ایرانی نزدیک شویم و کاربرد این ارزشها را در زندگی یاد بگیریم، کمتر تحت تأثیر فرهنگهای بیگانه — که امروز با وسائل آسان و دلفریب از تمام نقاط دنیا

به ما هجوم آورده‌اند - قرار می‌گیریم...» (۲۵۱-۲۵۲)، و نیز از مشکلاتی که در راه صنعتی شدن خراسان وجود دارد و...

گفتم موضوعی که در صفحات مختلف این سفرنامه به چشم می‌خورد عشق «مسافر» است به بناهای تاریخی و حفظ آنها، و بدین علت چون گذارش به کاشان «سرزمین فرش، گلاب و مردان پرآوازه» می‌افتد این موضوعها را به دقت مورد بحث قرار می‌دهد: کوچه‌های سنگفرش و طاق‌نماهای زیبا، بافت قدیمی شهر، شیوه معماری سنتی کویری، خانه‌های زیبای قدیمی با سقفهای آینه کاری، ساختمان متروک کاروانسرای شاه عباسی، میدان زیبای شهر که به سبک معماری صفویه است، بازار سه کیلومتری شهر (که آن را از آغاز تا پایان پیاده طی کرده است)، مسجد میرعماد که در عهد آق‌قویونلو ساخته شده و بر سر در آن فرامین شاهان صفوی به چشم می‌خورد، خانه بروجرودی‌ها که صد سال پیش ساخته شده و خوشبختانه به کوشش وزارت فرهنگ و هنر از ویران شدن آن جلوگیری به عمل آمده است، مسجد آقا بزرگ و مدرسه آقا بزرگ. در ضمن از کارهای جدید انجام شده: بانک خون، بیمارستان و زایشگاه و کلینیکی که به همت مردان خیر کاشان برپا شده، صنایع نوپای کاشان و مدیران آنها نیز یاد کرده است و در پایان همین بخش می‌نویسد: چون

با هلی‌کوپتر، کاشان بزرگ، این پیر تاریخ را به سوی تهران ترک کردم... آنچه با خود می‌بردم، کوله باری معطر از عطر گل‌های قمصر و یاد مردم مهربان و آرام کاشان و غم مرگ «امیر» بود که هنوز هم با من است (ص ۳۳۱).

نکات قابل تأمل در این کتاب کم نیست، یکی در آن جاست که وقتی در کتابخانه کانون پرورش فکری کودکان و نوجوانان بندرعباس، کارت عضویت کتابخانه را به ملکه ایران تسلیم می‌کنند تا آن را تکمیل نماید، می‌نویسد:

نام: فرح / نام خانوادگی: پهلوی / نشانی: «همه جای ایران سرای من است»، و به راستی روزگاری همه‌جای ایران، سرای من بود و حالا به هیچ کجای آن راهی ندارم (ص ۶۹).

و نیز این عبارت که سفرنامه با آن به پایان می‌رسد:

سفر به ترکمن صحرا و گرگان به پایان رسیده بود و بار دیگر عازم تهران پرهممه بودم. انگار در دلم خیال ترک ترکمن صحرا را نداشتم، به سوال گرم بدرقه‌کنندگان ترکمن می‌اندیشیدیم که می‌پرسیدند «باز هم تشریف

خواهید آورد؟» و من با چه امیدی به آنها گفته بودم در اولین فرصت
خواهم آمد. هنوز در حسرت دیداری دیگرم... (۴۲۶).

ذکر این موضوع نیز لازم است که «مسافر» در نوشته خود از کسی — با نام —
به بدی یاد نکرده، گرچه با کارهای وی موافق نبوده است، ولی از افرادی به نیکی نام
برده است.

این سفرنامه را به مانند سفرنامه‌های پادشاهان قاجاریه به اروپا، و دو سفرنامه
رضاشاه پهلوی به خوزستان و مازندران، و دیگر سفرنامه‌ها، هم امروز و هم در آینده
گروه‌های مختلف اعم از خوانندگان عادی و محققان با نظر انتقادی خواهند خوانند و
درباره مطالب آن داوری خواهند کرد.

در پایان، ضمن آن که کوشش مؤلف، در روبراه کردن چنین کتاب باارزشی
ستودنی است، ذکر چند موضوع را که از اهمیت کتاب نمی‌کاهد بیفایده نمی‌دانم:
در سمت چپ کتاب، روی جلد، و نیز در صفحه اول در همین سمت، عنوان کتاب،
نام نویسنده، مؤلف، و ناشر بهتر است به زبان انگلیسی چاپ شود و در پشت صفحه
اول، مطالب مربوط به حق تألیف و...

چاپ فهرست مندرجات، و فهرست تصاویر کتاب به زبان انگلیسی برای
خوانندگان خارجی راهنمای مفیدی است.

اگر مقدمه شهبانو و مؤلف کتاب نیز به انگلیسی — پس از فهرست مندرجات
انگلیسی کتاب چاپ شود — کاری ست سودمند.

در نقشه ایران که در آغاز سفرنامه چاپ شده است — گرچه اساس، نشان دادن
شهرهایی است که مسافر به آنها سفر کرده است، ولی به نظر می‌رسد که در خلیج فارس
در کنار نام جزیره ابوموسی، نام دو جزیره تنب کوچک و بزرگ نیز بایست چاپ
می‌شد، جزایری که پیش از انقلاب اسلامی به ایران برگردانیده شد و اینک شیوخ
خلیج فارس — به اشاره سیاستهای ذی‌نفع — بر سر مالکیت آن سر و صدا به راه
انداخته‌اند. در همین نقشه، «جاه‌بهار» با ضبط «چابهار» چاپ شده است که آن را
تصحیح خواهند کرد.

به نظر می‌رسد که اگر به جای عکسی که در روی جلد کاغذی و نیز در آغاز کتاب
چاپ شده است یکی از تصاویر صفحات ۱۵۰، ۲۹۴، ۳۳۲، ۳۷۰، ۳۷۶، ۴۱۳ که مسافر
را در بین عده‌ای از ساکنان یکی از شهرهای ایران نشان می‌دهد، چاپ شود، مناسبتر
است.

نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن
 نوشته روزه ورنو - ژان وال و دیگران
 برگرفته و ترجمه یحیی مهدوی
 انتشارات خوارزمی، ۱۳۷۲، تهران، ۴۰۴ صفحه، بها؟

این کتاب مجموعه‌ای است از مقالات گوناگونی که به همت مترجم دانشمند از کتابهای نویسندگانی مانند رژه ورنو (Roger Vernaux)، ژان وال (Jean Wahl)، پیر ته‌وناز (Pierre thevenaz)، آلن بوتو (Alain Boutot)، و جرج استینر (George Steiner) تألیف و ترتیب یافته است.

نخستین موضوع در مورد این کتاب هماهنگی و یکپارچگی آن است. زیرا پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن محصول تلفیق بخشهای پراکنده‌ای از چندین کتاب متفاوت نظیر «تاریخ فلسفه معاصر»، «فلسفه‌های هست بودن»، «از هوسرل تا مرلوبوتی، هیدگر، و مارتین هایدگر» است. آشکار است که برگیرنده در تقویم کتاب نقش کاملاً فعالی بر عهده گرفته است. بدین قرار اولین ملاک موفقیت کتاب درجه وحدت درونی و انسجام منطقی آن است. از این لحاظ باید گفت که کتاب واجد هویت و وحدت است و ترتیب منضبط و منسجمی را جلوه‌گر می‌سازد. در آغاز آراء هوسرل و پدیدارشناسی وی مورد بحث قرار گرفته است و سپس در بخشهای جداگانه نظرات کیرکگار، مارسل، یاسپرس، هایدگر و سارتر بررسی شده است. در پایان به مقولات مشترک فلسفه‌های هست بودن و ارجح و اعتبار آن مسائل توجه گردیده است. بدین‌سان خواننده به زمینه فلسفه‌های هست بودن آشنا می‌شود، با آراء هر یک از فلاسفه انس می‌گیرد و بینشی کلی در مورد مسائل و مقولات مشترک میان آنها به دست می‌آورد. ترجمه کتاب شیوا و دل‌انگیز است و مهارت و چیرگی مترجم را در ترجمه متون دشوار فلسفی به زبانی نسبتاً ساده و زیبا آشکار می‌سازد. از نکاتی که به دلنشینی و دلپذیری ترجمه می‌افزاید افزودن عبارت یا جملاتی برگرفته از ادبیات فارسی و فلسفه اسلامی به متن کتاب است که مطالب دشوار و نامأنوس را به‌ناگاه آشنا و مفهوم می‌سازد. مثلاً در توصیف مفهوم «مهلت ممتد» سارتر از اصطلاح «اجل معلق» (ص ۲۶۶) و در شرح حضور و شهادت مارسل از آیه «وکفی بالله شهیداً» (ص ۱۶۰) استفاده شده است. در

مطالعه کتاب باید به تفکیک مترجم میان سه تعبیر «فلسفه هست بودن»، «فلسفه اصالت هستی»، و «فلسفه وجودشناسی» توجه شایان نمود. هستی معادل existence و وجود در مقابل être قرار می‌گیرد و اصالت هستی همان انگزیستانسیالیزم است. مترجم همانند ژان وال اصطلاح «فلسفه‌های هست بودن» را به «فلسفه اصالت هستی» ترجیح می‌دهد زیرا واژه اول، تعدد و تنوع اندیشه فیلسوفانی مانند کیرکگار، مارسل، یاسپرس، سارتر و هایدگر را ایجاب می‌کند و همه آنها را به یک مکتب مشخص یکسان تأویل نمی‌نماید. اما آشکار است که اصطلاح فلسفه هست بودن عام‌تر از مفهوم اصالت هستی است. «اصالت هستی» نه تنها به توصیف انسان و هستی او می‌پردازد بلکه بررسی درون‌ذهنی آدمی از هستی خود را مبنا و وسیله ممتاز معرفت‌شناسی (epistemology) قرار می‌دهد. فلسفه وجودشناسی همان فلسفه هایدگر است که اصل را وجود به معنای عام خویش می‌گیرد و بررسی انسان و هستی او را صرفاً پیش‌درآمد و وسیله‌ای برای پاسخ به سؤال عمده مابعدالطبیعه (وجود از آن حیث که وجود است، چیست؟) مقرر می‌دارد.

در عین حال باید به مشکلات انگشت‌شماری نیز در برگیری و ترجمه کتاب اشاره کنیم. یکی این که در ترجمه واژه‌ها همواره شیوه یکسان و هماهنگی به کار گرفته نمی‌شود. مثلاً جمله مشهور سارتر در مورد بن بست ارتباط، در یک مورد «جهنم همان دیگرانند» (ص ۲۷۷) و در جای دیگر «دوزخ همان دیگران است» (ص ۳۴۸) ترجمه شده است. یا آن که در یک صفحه (ص ۱۳۵) عنوان کتاب هایدگر یک بار «راهی که به جایی نمی‌رسد» و بار دیگر «راهی که هرگز به جایی نمی‌رسد» برگردانده شده است و از طرف دیگر در سراسر کتاب مکرر گفتار نویسندگان گوناگون نظیر هایدگر و سارتر نقل می‌گردد بی آن که مآخذ آنها ذکر شود و این امر سودمندی کتاب را به عنوان ره‌آموزی برای پژوهش‌های دیگر تا حدی کاهش می‌بخشد.

ارزیابی این کتاب به هدف از تألیف آن بستگی دارد. غرض آقای دکتر مهدوی از ترجمه کتاب افزایش اطلاعات دانشجویان دوره لیسانس فلسفه دانشگاه‌های ایران است تا دانش گسترده‌تری در خصوص پدیدارشناسی و فلسفه هست بودن به دست آورند. از این جهت باید آن را کتابی موفق دانست چه همه شیفتگان حکمت می‌توانند از آن بهره‌مند گردند. اما اگر هدف از تألیف کتاب را ارائه پژوهشی ژرف و جامع درباره پدیدارشناسی و فلسفه هست بودن بدانیم، در آن صورت به دشواریهای انگشت‌شماری در آن برخورد می‌کنیم. اول آن که با وجود تأکید بر ابهام فلسفه‌های هست بودن، نحوه برخورد کتاب با دو نظریه پدیدارشناسی و فلسفه هست بودن تا حدود زیادی نحوه برخورد

با شیء فی‌نفسه است. این امر بدان معنی‌ست که در بخشهای گوناگون کتاب، عناصر واجزاء عقیدهٔ هر یک از فیلسوفان توضیح داده می‌شود و به‌توصیف آن عقیده به‌عنوان نظریه‌ای مشخص اکتفا می‌گردد. حال آن‌که اگر نظر هایدگر را در مورد هرمنوتیک (تعبیر و تفسیر) دنبال کنیم و پدیدارهای فرهنگی را برخلاف نظر سارتر شیء فی‌نفسه که عین خود است تلقی نکرده، بلکه به‌عنوان محلی برای ظهور معانی گوناگون تلقی نماییم (شیوه‌ای که در گادامر به اوج خود می‌رسد) در آن صورت بهتر است علاوه بر ذکر نظریات این نویسندگان به تعابیر گوناگون از نظریه‌های ایشان و نمایش آن در آراء و مکاتب دیگر و اختلاف نظر ناقدین در مورد آن توجه بیشتری بشود تا از این طریق دانشجوی، به مظاهر و نمایشهای گوناگون، هر یک از عقاید توجه نماید و خود نیز به تعبیر و تفسیر بپردازد. از این جهت است که شاید توجهی به آراء مخالفان فلسفه‌های هستی «نظیر مکاتب ساخت‌گرایی، مارکسیزم، راسیونالیزم، و ثبوتی منطقی» به درک بیشتر و بهتری از این مکتب کمک کند. از آن گذشته توجه به تجلی و کاربرد پدیدارشناسی و فلسفهٔ هست بودن در حیطه‌های متفاوتی از قبیل الهیات (بولتمن و تیلیش)، روانکاوی و روانشناسی (مسائلی نظیر ناخودآگاه، جبر روانشناختی و عاطفه)، روش علوم اجتماعی (شوتز و هوسرل)، و فعل اجتماعی و سیاست (مارکسیزم، انسان‌گرایی، نیست‌انگاری) برای درک مفاهیمی انتزاعی و دشوار نظیر هست بودن، تعالی، آزادی و دلهره سودمند است. عامل اخیر اهمیت ویژه‌ای دارد زیرا که تأکید بر پوچی و بیهودگی و تنهایی و تنوع و نسبیّت مطلق ارزشها و حقیقت تا حدی معلول آن است که فاعل و ذهن در بسیاری از فلسفه‌های هستی در تحلیل نهایی خودی تنها و معلق است. کما این که در نظریاتی نظیر خرد مرتبط با دیگران (communicative reason) در اندیشهٔ انتقادی هابرماس به نتایج و اخلاق و جهان‌بینی متفاوتی نائل می‌گردیم. آن‌جا نیز که کتاب به ارتباط اجتماعی توجه می‌کند مفاهیمی بسیار اساسی مانند دنیای زندگی مادی (life world) در هوسرل و پرورش آن در جامعه‌شناسی شوتز و یا ترکیب آگزیستانسیالیزم و مارکسیزم در نوشته‌های متأخر سارتر، و نیز رویکرد به‌صنعت و تکنیک و زبان و سنت در آثار اخیر هایدگر و همچنین نقد بوروکراسی در اندیشهٔ یاسپرس و مارسل مورد غفلت قرار گرفته است. اما طرح این سؤالات برای درک مقولات و سرشت فلسفه‌های هست بودن از جمله مفاهیم گناه و دلهره و پوچی و تنهایی سودمند است.

از آن گذشته رویکرد کتاب به پدیدارشناسی و مکاتب هست بودن بیش از اندازه

مثبت و پذیراست و تا حدی از انتقاد جدی احتراز شده است. به چند نمونه اشاره می‌کنیم. اول این که ارتباط و اتحاد پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن. آن چنان که در کتاب تلقی شده است، چندان هماهنگ و منطقی نیست. اگرچه فلسفه هست بودن هم به حیث التفاتی (intentionality) و هم به جنبه درون‌ذهنی پدیدارشناسی توجه کرده است با این وصف تا حدی درست نقطه مقابل آن نیز می‌باشد. پدیدارشناسی اصرار دارد که حقیقت، مطلق و کلی و عام است و آن را می‌توان از طریق روش درست به دست آورد، و تا حدی طغیان علیه نیست‌انگاری و نسیت‌گرایی حاکم بر اندیشه مابعد نیچه بوده است. در حالی که در فلسفه‌های هست بودن حقیقت همواره حقیقت من است و کاملاً نسبی است و فاقد هرگونه عمومیت و اطلاق است آن چنان که فلسفه هست بودن اصولاً کوششی است برای نفی فلسفه عقلی و نظام‌های کلی اخلاقی و فلسفی. دوم آن که نویسندگان مکتب هست بودن در عین نفی مابعدالطبیعه و نظامها و مقولات آن و با وجود تأکید بر تفرّد و یگانگی و نسیت ارزشها و ملاکها، در واقع از روش و مقولات مابعدالطبیعه استفاده کامل می‌کنند. بدین جهت نتایج این فلسفه‌ها نه فقط برای سارتر یا هایدگر بلکه برای همگان صحیح و معتبر انگاشته شده است. این است که هایدگر همه فلسفه‌های گذشته را طرد می‌کند و اندیشه خود را راه رسیدن به حقیقت یا برافکندن حجاب (یا به اصطلاح دقیقتر خودمان کشف سبحات جلال!) می‌داند. سوم این که بسیاری از تقابلهای بررسی شده در کتاب در نهایت چندان جدی نیست. مثلاً تضاد میان فلسفه هایدگر و فلسفه استعلاتی کانت (اولی به وجود و دومی به شناخت می‌پردازد) فقط در ظاهر الفاظ صدق می‌کند و الاً وقتی به تعریف حقیقت در نظر هایدگر و یا نظریه التفاتی او که به اصالت تصور نزدیک می‌گردد توجه کنیم لاقلاً در مورد موضوع و سؤال چندان تفاوتی نیست. به همین ترتیب است تأکید بر تفاوت اصلی میان هایدگر و سارتر (وجودشناسی اولی و هست‌شناسی دومی) که در اصل چندان محتوایی ندارد. زیرا که وجود در نظریه هایدگر هرگز از هستی انسان و برنامه‌ها و افعال او جدا نیست، و در واقع هم هایدگر و هم سارتر مابین رئالیزم و ایدئالیزم به سر می‌برند. یا آن که تضاد مفروض میان پدیدارشناسی هوسرل (تعلیق وجود تجربی) و وجودشناسی هایدگر نیز از این قرار است. این امر به ویژه بدین جهت اهمیت دارد که همان‌طور که هوسرل معتقد است در مورد حیات فرهنگی و اجتماعی انسان، وجود تجربی از پدیدار و معنای ذهنی جدایی‌ناپذیر است و این امر نافرجام بودن غفلت از جامعه‌شناسی پدیدارشناسانه را یادآور می‌شود. چهارم آن که انتخاب میان اصالت تصور و اصالت واقع در پدیدارشناسی

و فلسفه‌های هست بودن ابدأ مورد سؤال قرار نگرفته است. آیا احتراز از طرح این سؤال در این مکاتب به‌خاطر این است که سؤال غلط است یا آن که هنوز امکان پاسخ بدان نیست یا آن که اصولاً مطلب حائز اهمیتی نیست؟ حق این است که نمی‌توان از طرح این سؤال فرار کرد و بدین جهت است که به‌نحو ضمنی مفروضاتی در همین مورد در آثار آنها دیده می‌شود. پنجم آن که ناهماهنگی آراء این نویسندگان در مورد آزادی و اختیار به‌راحتی نادیده گرفته شده است. آیا تنها دلیل اختیار انسان را باید در بی‌جهت بودن و پوچی دنیا دانست (سارتر) یا آن که می‌توان هم به اختیار قائل بود و هم دنیا را قابل تبیین دانست؟ آیا برای ارزشها مطلقاً ملاکی نیست؟ اگر چنین است چگونه می‌توان از اختیار سخن گفت؟ آیا نفی مطلق عینیت و کلیت ارزشها در سارتر با اعتقاد او به این که باید دیگری را به عنوان انسان آزاد مورد معامله قرار داد از تناقضی سهمگین در اندیشه او حکایت نمی‌کند؟ و آیا تکلیف اخلاقی کانت بی‌جهت به این فلسفه اضافه نشده است؟ آیا اختیار را باید با اصل علیت ضروراً متناقض پنداشت؟

آخرین مسأله به جامعه‌شناسی شناخت مربوط می‌گردد. این کتاب گاهی به علل اجتماعی ظهور و شیوع مکاتب هست بودن اشاره می‌کند اما این سؤال نه با دقت طرح شده است و نه پاسخ قابل توجهی به آن داده شده است. شاید توجه به آراء نویسندگان دیگر در این زمینه (لوکاج، آیر، مکین‌تایر...) بتواند بر پیچیدگی این بررسی بیفزاید.

اما علی‌رغم طرح این سوالات باید تأکید نمود که کتاب نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن برای دستیابی به اطلاعاتی دقیق و سودمند به زبان فارسی در خصوص هر دو مکتب کامیاب است. جوانان ایرانی علاقه‌مند به فلسفه و علوم انسانی، من‌جمله نگارنده این سطور، از دیرباز از قلم توانای استاد دکتر یحیی مهدوی و خدمات ارزنده ایشان به دانش فلسفی بهره‌مند شده‌اند. باشد که در آینده نیز از نوشته‌های متمتع ایشان برخوردار گردیم.

ایران‌شناسی در غرب

هرمان لندولت

جان والبریج
«علم اشراق، قطب‌الدین شیرازی و سنت اشراق در فلسفه اسلامی»
The Science of Mystic Lights; Qutb-al-Dīn Shīrāzī and the Illuminationist Tradition in Islamic Philosophy.
از انتشارات دانشگاه هاروارد، سری پژوهش‌های خاورشناسی
۱۹۹۲، ۱۷+۲۹۶ صفحه با شش ضمیمه، کتابنامه، و فهرست،
بها: جلد شمیزی ۱۴/۹۵ دلار

این کتاب که بی‌شک نسخه کوتاه شده یک رساله دکتری است مطالعه تحلیلی مهمی از تفکر اشراقی است شامل فصول زیر:

۱ - شرح حال قطب‌الدین شیرازی (وفات ۱۳۱۱ م/ ۷۱۰ هـ.)، عالم مشهور و مفسر سهروردی، که بعد از ارائه یک تصویر کلی تاریخی از موقعیت فلسفه اسلامی در قرن سیزدهم آمده است.

۲ - تحلیلی از ساختار نظام فکری سهروردی از منظر ارتباطی که با مکتب ابن سینا برقرار می‌کند. این تحلیل مبتنی است بر متن کتاب حکمت الاشراق (که جان والبریج اصرار دارد آن را *Philosophy of Illumination* بنامد)^۱ و شرح قطب‌الدین شیرازی بر آن.

۳ - تحلیلی از «عناصر اشراقی» به دست آمده در دائرةالمعارف فلسفی قطب‌الدین، درةالتاج، که به زبان فارسی نوشته شده است.

۴ - بحثی مفصل از مسائل مربوط به «معاد»، خصوصاً «عالم مثال» و مسأله تناسخ

در اندیشه سهروردی و قطب‌الدین. این فصل با یک ضمیمه که در واقع نسخه تصحیح شده و ترجمه انگلیسی رساله قطب‌الدین شیرازی به نام رساله فی تحقیق عالم‌المثال و اجوبه اسئلة بعض الفضلاء است خاتمه می‌یابد.

بنابراین، کتاب مورد بحث که باید همه دستداران سهروردی، به‌ویژه آشنایان تعالیم هانری کربن را خوشحال گرداند، آنان را اندکی متعجب خواهد ساخت از دریافت این که گویی برای نویسنده بدیهی‌ست که «تفسیر هانری کربن و پیروان مکتب او» از اندیشه اشراق — که نویسنده آن را اسطوره‌گرایانه (mythological) خوانده است (ص ۱۶۳) — باید جای خود را به تفسیر حسین ضیائی بدهد — که در این کتاب به‌عنوان تنها مرجع مورد مراجعه برای مطالعات سهروردی یاد شده است.

در هر صورت تز مورد دفاع دکتر والبریج عبارت است از بازگرداندن روشمند و مضبوط اندیشه اشراق به آیین مشائی کلاسیک که از نظر تاریخی، اشراق منشعب از آن است — بدون التفات به عبارات «اسطوره‌گرایانه» صریح خود سهروردی که پایه پدیده‌شناسی کربن قرار گرفته است — همان‌گونه که قطب‌الدین نیز در تفسیر خود احساس می‌کند که مجبور است اصطلاحات تخصصی سهروردی را با الفاظ مشائی توضیح بدهد. اما والبریج به دور از این که مانند برخی شتابزده نتیجه بگیرد که اشراق چیزی جز شکل دیگری از فلسفه مشائی کلاسیک نیست — و این البته هنوز از دنباله‌روی محض اندکی به‌دور است — سعی می‌کند تا آنچه مکتب سهروردی را در مقایسه با مکتب ابن‌سینا اصالت می‌بخشد به نمایش بگذارد: یعنی «اصالت عینیت» (Primacy of the Concrete)، آن علم خاصی که هم از تجربه عرفانی و هم از نقد روشمند صورتگرایی مشائی — یعنی نقد به هم آمیختن کلیات اعتباری با واقعیت — تغذیه می‌شود. در این زمینه به‌نظر نگارنده حق مطلب در فصل دوم ادا شده است.

در این فصل ملاحظات با ارزشی وجود دارد و به نظر من، والبریج درست نتیجه می‌گیرد که حتی اگر این گفته اشتباه باشد که سهروردی خود ابن‌سینا را متمم به‌خلط واقعیت با مفهوم «وجود» کرده باشد، هنوز درست است که بگوییم به‌خاطر نقد سهروردی بود که پیروان متأخر ابن‌سینا، بالاخص طوسی، قادر شدند به روشنی بین واقعیت و مفهوم «وجود» تمیز قائل شوند. علی‌هذا در این‌جا بیم آن می‌رود که اسطوره‌زدایی (demythologization) ادعا شده، در معرض افتادن به دام اسطوره‌گرایی دیگری قرار گیرد یعنی دام ایدئولوژی «سیانتیزم» که در نهایت نه به‌عنصر عرفان و نه به‌عنصر افلاطونی سهروردی وقعی می‌گذارد تا او را پیش‌تاز ابن‌تیمیّه و

دیوید هیوم گرداند (ص ۹۴) یا پیشتاز ملاصدرا.

با وجود این که علم اشراق مبتنی بر حضور کثرت حقایق نورانی است و نه مبتنی بر حقیقتی که خود را متجلی می‌گرداند — و نویسنده بر خطا نیست که بر این نکته اصرار بورزد — ولی این امر دلیل آن نیست که می‌توان از اصول اساسی اشراق مثل سلسله مراتب انوار یا اصل انکار هرگونه علیّت در اجسام مادی^۲ صرف نظر نمود و یا آن که باید آن را به شیوه آمپرسم علمی افراطی تفسیر کرد. در واقع مشکل اصلی در آثار سهروردی فهم این نکته است که دقیقاً حقیقت ماهیت عینی (Concrete quiddity) چیست؟ آیا می‌توان همان‌گونه که والبریج پیشنهاد کرده است آن را به سادگی «چیز جزئی» خواند؟ (فصل سوم و جاهای دیگر). برای قبول چنین تعبیری باید قبل از هر چیز توضیح داد که مثل افلاطونی یعنی «ارباب انواع» در اصطلاح اشراقی چه می‌شوند. همچنین قبل از آن باید مطمئن شد که درةالتاج، دائرةالمعارف فلسفی قطب‌الدین که والبریج کار خود را بر پایه آن نهاده است به‌راستی نمایانگر اندیشه اصیل سهروردی‌ست یا خیر. علاوه بر این به‌نظر می‌رسد که بحث مربوط به مفهوم «وجود» و وضع «کلی‌ها» که والبریج (ص ۸۴-۱۰۰) آن را از این دائرةالمعارف برگرفته است — و متأسفانه به‌شیوه کاملاً آزاد به‌جای ترجمه دقیق صفحات پر بار و فشرده‌ای که قطب‌الدین به این بحث اختصاص داده است — خالی از اشکال نمی‌باشد هر چند امکان ارتباط این اشکال را نیز با وضع نسخه فارسی مصحح سید محمد مشکوة نباید از نظر دور داشت.^۳ روشن است که قضاوت کردن بی آن که نسخ خطی را دیده باشیم از احتیاط به‌دور است، اما در هر حال به‌نظر می‌رسد که یکی گرفتن ماهیت بشرط شیء با ماهیت من حیث هی‌هی — که ظاهراً نویسنده (ص ۹۰) آن را از یک سطر (مبهم) متن فارسی برگرفته است (درةالتاج ۱:۳:۱۱، سطر ۱۷ «و ماهیت را من حیث هی‌هی ماهیت خوانند کی بشرط شیء») — درست نیست. زیرا که اولاً این عبارت ناقص است و ثانیاً با مفهوم عبارات موجود در متون اسکولاستیک در تضاد کامل است. استادان مستقیم قطب‌الدین چون طوسی و کاتبی قزوینی ماهیت من حیث هی‌هی را دقیقاً غیر از ماهیت بشرط شیء می‌دانند، اما این را «لابشرط» خوانده‌اند چون بدون در نظر گرفتن هیچ شرطی یا هیچ شیء به‌خصوصی و یا هیچ کلی منطقی در نظر گرفته شده است.^۴

برگردیم به عبارت نقل شده فارسی. می‌توان حدس زد که این جمله یک خطای بعید از طرف خود قطب‌الدین بوده است یا راه حل دقیق‌تر از نقطه نظر ساختار زبان فارسی آن است که بگوییم باید «لا» را جایگزین «کی» کرد که در آن صورت جمله

چنین خواننده خواهد شد: «ماهیت من حیث هی هی را ماهیت خوانند لابشرط شیء» و یا باید فرض کرد که یک سطر یا جمله حاوی توضیحات مربوط به «لابشرط» حذف شده است. در هر صورت چنین جمله‌ای در متن چایی وجود ندارد.

مسئله مورد بحث همواره در سنت اسکولاستیک مهم بوده است. معلوم نیست چگونه والبریج توانسته است این مشکل را نادیده بگیرد در حالی که همین متن را به‌عنوان پایه تفسیر معرفت‌شناسانه (epistemological) خود از اندیشه اشراق به کار می‌برد.

فصل چهارم که از رساله تصحیح شده قطب‌الدین بهره جسته است توضیح می‌دهد که چگونه فلسفه او درباره حقیقت «عالم مثال» با کسب الهام از سهروردی بیشتر افلاطونی‌گرا شده است و نه تنها ازلی بودن روح، بلکه تناسخ گروهی از ارواح را در عالم ماده اثبات می‌کند. در پایان جای سؤال است که آیا والبریج در نتیجه‌گیری خود از گفته قطب‌الدین در شرح حکمت الاشراق (صفحه ۹ سطرهای ۱۳-۱۵) فراتر از او نمی‌رود که به‌طور ضمنی نتیجه می‌گیرد که حکمت در ادوار ادیان آینده نیز باقی خواهد ماند (through other religious dispensation) (صفحات ۱۲۱ و ۱۵۱)؟ در حالی که خود قطب‌الدین جاودانی بودن حکمت و استقلالش را از آمد و شد مذاهب اعلام می‌دارد.

دانشگاه مک‌گیل، مونترآل، کانادا

یادداشتها:

* اصل این مقاله به زبان فرانسه برای مجله *Bulletin Critique des Annales Islamologiques*, Vol.11 نوشته شده است. از خانم فروغ جهان‌بخش که آن را از راه لطف به فارسی ترجمه کرده است بسیار سپاسگزارم.

۱ - البته این ترجمه تحت‌اللفظی عنوان کتاب حکمت‌الاشراق برخطا نیست ولی معنی اصطلاحی خاص «مشرقی» را، که هم سهروردی و هم قطب‌الدین شیرازی به آن می‌دهند و هانری کربن هم آن را مفصلاً بیان کرده است (نگاه کنید به مصنفات شیخ اشراق، جلد اول، مقدمه فرانسه صفحات ۲۷-۵۲)، نمی‌رساند. البته ترجمه اصطلاحی خود کربن، یعنی *theosophie orientale*، هم قابل سوء تفاهم است خاصه اگر بیان مذکور در نظر گرفته نشود (برای مثال رجوع شود به مقاله حسین ضیائی در مجله ایران‌شناسی، سال پنجم، صفحات ۳۵۳-۳۶۴).

۲ - رجوع کنید به حکمت‌الاشراق، تصحیح هانری کربن، مصنفات شیخ اشراق، جلد دوم، متن عربی ص ۱۰۹ و

بعد.

۳ - در این باره نگاه کنید به مقدمه ماهدخت بانو همائی در تصحیح جدید او از پاره دیگری از این اثر (تهران،

۱۳۶۹، صفحات ۱۸-۳۳).

۴ - به‌عنوان نمونه نگاه کنید به توضیحات N. Heer, *The Precious Pearl: Al-Jāmī's al-Durrah al-Fākhīrah* (Albany, 1979, p. 76, f.)

حشمت مؤید

الأدب الاجنبية

مجلة فصلية يصدرها اتحاد الكتاب العرب

عدد مزدوج خاص بالأدب الفارسي

العدد ۷۷+۷۸، السنة العشرون، شتاء وربيع ۱۹۹۴م

اتحادیه نویسندگان عرب در شهر دمشق دارای عمارت بزرگ نوسازیست با سالنها و تعداد زیادی اطاق برای اقامت نویسندگان و شعرای شهرهای سوریه و دیگر کشورهای عربی‌زبان که در گذشته، هنگامی که اتحادیه، وسع مالی بیشتری داشته است، در آن منزل می‌کرده‌اند. امروز هم مجالس شعرخوانی و سخنرانی و دیدار با مهمانان خارجی، و کنفرانسهای گوناگون ادبی و تاریخی و اجتماعی در همین عمارت برپا می‌شود. اتحادیه، انتشاراتی دارد که از آن جمله یکی فصلنامه التراث العربی است به قطع بزرگ و مقالات آن همه در زمینه پژوهشهای تاریخی و ادبیست، و دیگر فصلنامه الأدب الاجنبیه شامل مقالات مربوط به ادبیات زبانهای دیگر و ترجمه‌هایی از آثار خارجی.

به دنبال معرفی ادبیات داستانی فارسی در حضور گروهی از اهل قلم در همین اتحادیه نویسندگان عرب (رجوع شود به «سفرنامه شام»، ایران‌شناسی، سال ششم، شماره ۱، ص ۱). آقای دکتر علی عقله عرسان، رئیس اتحادیه، مایل شدند و تعهد کردند که حدود ۱۶-۱۷ داستان از بهترین نویسندگان معاصر ایران را به عربی در دو شماره التراث العربی (نه الأدب الاجنبیه) انتشار دهند. همان روز داستانهای مناسب را از کتاب «جنگ شیکاگو» انتخاب کردیم و دکتر عقله عرسان وعده دادند که این نیت را در اسرع وقت مجری خواهند داشت. بنده کمترین شکی در صمیمیت و علاقه‌مندی دکتر عقله عرسان نداشتم و امروز هم ندارم، اما امروز بیش از آن ایام، بهار ۱۹۹۳، دریافته‌ام که در سوریه، علاوه بر مضیقه مالی، مترجمان لایق که از عهده چنین کاری برآیند کمیاب‌اند و آنها که هستند در خدمت بی‌برکت مؤسسات تهیدست علمی و ادبی نیستند. ترجمه داستان غیر از ترجمه مقالات خبری و تاریخیست و تا مترجم، علاوه بر تسلط بر هر دو زبان، آشنایی کامل با تعبیرات و اصطلاحات عامیانه زبان بیگانه نداشته باشد هرگز از عهده چنین وظیفه‌ای بر نمی‌آید.

این بود که بیش از یک سال و نیم گذشت تا اخیراً به لطف دوستی دمشقی دو

شماره مجله الآداب الاجنبیه در یک مجلد (شماره ۷۷-۷۸، ۲۸۶ صفحه) رسید و معلوم شد که به هر حال گامی در این راه برداشته شده است و جناب علی عقله عرسان در حد امکانات اتحادیه به‌وعده خویش وفا فرموده است.

این شماره، در حقیقت کتابی است جنگ‌مانند، اما نه آن کتاب که پیش‌بینی شده بود. به جای ۱۶-۱۷ داستان، فقط ۶ داستان کوتاه فارسی در آن آمده است و باقی کتاب به مقالاتی درباره ادبیات سنتی فارسی و سه شاعر قرن بیستم و یکی دو موضوع دیگر اختصاص داده شده است. فهرست مندرجات کتاب به قرار زیر است:

- ۱ - ترجمه مقدمه این بنده بر مجموعه معروف به «جنگ شیکاگو»، به قلم خانم نجاته ابوسمره، ص ۷-۲۲.
- ۲ - غلامحسین ساعدی: اطاق تلفون (المخدع)، ترجمه دکتر محمد اللوزی (رباط، مغرب)، ص ۲۶-۲۷. با سه صفحه مقدمه در معرفی دکتر ساعدی.
- ۳ - اعظم رهنورد زریاب (زن نویسنده افغانی): باز و بند (الباز و القید)، ترجمه دکتر اللوزی، ص ۲۸-۳۳.
- ۴ - جمال میرصادقی: برفها، سگها، کلاغها (ثلوج و کلاب و غربان)، ترجمه دکتر محمد اللوزی، ص ۳۴-۵۸.
- ۵ - جلال آل‌احمد: شوهر امریکایی (الزوج الامیرکی)، ترجمه عمار احمد حامد، ص ۵۹-۷۴.
- ۶ - مهشید امیرشاهی: خانواده آینده داداش (عائلة الاخ المقبله)، ترجمه علی مصطفی حسین، ص ۷۵-۸۶.
- ۷ - سیمین دانشور: تصادف (اصطدام)، ترجمه رؤیا حقیقی، ص ۸۷-۱۰۷.
- ۸ - صادق هدایت: آبی‌خانم (آبی‌خانم)، ترجمه عطارد عزیزحیدر، ص ۱۰۸-۱۱۸.
- ۹ - نظری به شعر نو در ایران (لمحة تاریخیة عن الشعر الحر فی ایران)، گزیده‌ای است در ۴ صفحه از کتاب شعر نو از آغاز تا امروز، تألیف دکتر محمد حقوقی که به دنبال آن چندین نمونه از سروده‌های نیما یوشیج، سهراب سپهری، طاهره صفارزاده، محمدرضا شفیعی کدکنی، فروغ فرخزاد، علی موسوی گرمارودی، شمس لنگرودی، حمید سبزواری، نصرالله مردانی، و سپیده کاشانی ترجمه شده است، ترجمه عبدالکریم حداد، ص ۱۱۹-۱۳۰.
- ۱۰ - فروغ فرخزاد (الشاعرة فروغ فرخزاد)، ترجمه محمد اللوزی، ص ۱۳۱-۱۴۸.

ترجمه هدیه، آیه‌های زمینی، دلم برای باغچه می‌سوزد، ایمان بیاوریم به آغاز فصل سرد.
 ۱۱ - پروین اعتصامی، قلم آزادزن در روزگار نو (الشاعرة پروین اعتصامی. قلم المرأة الحرّ فی العصر الحديث)، از دکتر محمد التونجی، استاد فارسی در دانشگاه حلب، مقاله‌ای ست کوتاه در معرفی پروین اعتصامی، ص ۱۴۹-۱۵۵.

۱۲ - راجع به نمایش در ایران (عن المسرح فی ایران)، نوشته خالد محی‌الدین البرادعی. ص ۱۵۶-۱۷۰.

۱۳ - مصاحبه با علی موسوی گرمارودی (مقابله مع الشاعر الايراني علی موسوی گرمارودی). گفتگویی ست درباره شعر. نام مصاحبه‌کننده ذکر نشده است. ص ۱۷۱-۱۷۶.

۱۴ - دورنمای انتشارات ادبی در ایران (بانو راما الصحافة الادبية)، نوشته سمیر ارشدی، استاد ادب فارسی در دانشگاه دمشق.* مقاله‌ای ست درباره وضع کتاب و مجله و روزنامه در ایران که ضمن آن به ویژه روزنامه‌های اطلاعات، کیهان، جمهوری اسلامی، ابرار، هم‌شهری، و مجله‌های پیام کتابخانه، شعر، کتاب، ادبستان، ادبیات داستانی، سروش، نمایه، و کیهان فرهنگی را معرفی کرده است.

۱۵ - جلال‌الدین رومی، نوشته دکتر علی حسون، ص ۱۷۷-۲۰۰ (منابع مقاله همه به عربی و انگلیسی ست به استثنای ترجمه فارسی کتاب عبدالباقی گولپیناری که مانند دیگر منابع فاقد هرگونه مشخصات کتاب‌شناسی ست).

۱۶ - سعدی شیرازی، نوشته الیاس سعدغالی، شامل شرح حال شاعر و توضیحی درباره گلستان، و ترجمه عربی قطعه‌ای به ارمنی به عنوان «آخرین بهار سعدی» (ربیع سعدی الاخیر) از شاعر ارمنی اویدیک اسحاقیان. ص ۲۰۱-۲۲۱. (قطعه ارمنی از ترجمه فرانسوی آن به قلم اراکس که در ۱۹۷۵ در مونترآل کانادا چاپ شده، به عربی برگردانده شده است).

۱۷ - اخلاق اسلامی در شاهنامه (الاخلاق الاسلامیة فی ملحمة الفردوسی الشعریة، «الشاهنامه»)، به قلم دکتر حمید فرزام، ص ۲۲۲-۲۵۶. بخشی ست درباره پاره‌ای از مکارم اخلاق انسانی که مؤلف از شاهنامه استخراج نموده، عین ابیات فردوسی و ترجمه عربی

* در بهار ۱۹۹۳ که بنده در دمشق بودم دانشگاه دمشق استاد فارسی نداشت، و اگر آقای سمیر ارشدی در آن هنگام نیز متصدی این مقام بود دیگر استادان هرگز نامی از وی نبردند و خود او نیز هرگز نه در دفتر استادان و همکاران دیگر دیده شد و نه در سخنرانیهای این بنده حضور یافت.

- همه را نقل نموده، و ریشه هر کدام را در آیات سفر کریم و احادیث نشان داده است.
- ۱۸ - عارف فیلسوف شیخ احمد غزالی، نوشته هادی عادل پور، ص ۲۵۷، ۲۶۷.
- ۱۹ - پروین اعتصامی، صدای زنی مبارز (پروین اعتصامی، صوت المرأة الناضلة) نوشته عدنان محمد آل طعمه، ص ۲۶۸-۱۸۰.

گمان نمی‌کنم بحث درباره ارزش این ترجمه‌ها و مقالات سودی داشته باشد. نگفته پیداست که در سراسر کتاب غث و سمین، درست و نادرست، غرض‌ورزی و امانت و دیگر عیبها و هنرها فراوان است. اما آنچه عیب اساسی کتاب به نظر می‌رسد و اگر آن عیب نبود، این کتاب از ارزش بیشتری برخوردار و از بسیاری نقائص پیراسته می‌شد، نبودن ویراستار است یعنی کسی که مسؤولیت تشخیص درست و نادرست را بپذیرد، شاعران و داستان‌نویسان و داستانها و دیگر موضوعها را معین کند، مترجمان مبرز و محققان قابل اعتماد و سرشناس را بیابد و به همکاری دعوت کند، در کار چاپ برای احتراز از صدها غلط کتاب حاضر نظارت نماید، بخواهد که هر مؤلف و مترجمی مراجع خود را به دقت بشناساند، و در انتخاب روشی ثابت و مشخص برای برگردان نامها و واژه‌های فارسی به خط عربی که از خط فارسی ناقص‌تر است (به دلایلی که این‌جا مجال توضیح آن نیست) بصیرت به‌خرج دهد. متأسفانه کسی در جمع و تدوین این کتاب مسؤولیت و نظارت نداشته است و از این رو کتاب حاضر در سطحی بسیار نازل بیرون آمده که شایسته فرهنگ و امکانات مردم سوریه نیست. قید انواع و اقسام کمبودها و خطاهای این مجلد چند صفحه را سیاه خواهد کرد. حتی در نقل اسامی به خط لاتین که در آخرین ورق کتاب آمده، اشتباهات مضحکی دیده می‌شود که جز بیدقتی و فقد سرپرستی خبیر و مسؤول هیچ بهانه و عذری برای آن نمی‌توان یافت. چند نمونه را می‌آورم: رهنورد Rahnord؛ سیمین دانشور Yasmin Danshour؛ حقوقی Hoqqi؛ فرخزاد Farkh Zad (لابد یعنی جوجه زیادی!)؛ پروین Prouin؛ گرمارودی Gorilla؛ غزالی Goralı؛ (امید که کسی این را تحریر غلط گوریللا Gorilla نداند). تو خود حدیث مفصل بخوان از این مجمل.

بخش زنانها و تمدنهای خاور نزدیک، دانشگاه شیکاگو

گلگشتی در امتیارات فارسی

عطر مردگان، داستان بلند

نویسنده منصور همافر، مرکز نشر پیام (89 Kiln Place London NW5 4AL)، لندن، ۱۹۹۱،

صفحات ۲۱۹، بها (؟)

نویسنده این داستان، کتاب را به یاد پدر خود و شور جادویی سازش نوشته است. تمام این کتاب ۲۱۹ صفحه‌ای به دور یک نامه شهرداری تهران می‌گردد که بالای آن نوشته شده: «بسمه تعالی، وزیر آن: با چاپ درشت اضافه کرده‌اند: تا زمانی که یک طفل شیرخوار در این مملکت باقی‌ست به جنگ ادامه می‌دهیم» و بعد اصل نامه: «برادر... چون مرحوم پدر شما در زمان حیات سه‌تار می‌نواخته، و سه‌تار نه تنها یک ساز انقلابی نیست بلکه ضد اسلام و ضد انقلاب شناخته شده، و به دلیل نواختن سه‌تار حتماً مسکرات هم می‌نوشیده، بنابراین محارب با خدا و خلق خدا تشخیص داده شده و جایش در قبرستان مسلمین نیست. خواهش می‌کنیم ظرف مدت پنج روز پس از تاریخ صدور نامه به سازمان گورستانهای شهر مراجعه و محل تحویل جنازه ایشان را تعیین کنید. اداره کل پاکسازی گورستانهای شهرداری» (ص ۱۰).

ماجرای در زمانی شروع می‌شود که زمستان سخت و برف و باران، زندگی را در ایران مختل ساخته است، جنگ عراق و ایران نیز ابعاد تازه‌ای پیدا کرده، بمباران و موشکباران تهران و آذیرهای خطر امان مردم را بریده است، خاموشی اجباری به‌هنگام حمله هوایی، شهرها را در تاریکی ترس‌آوری فرو برده، بنزین کوبنی شده و کمیاب است، و ماشینها در خیابانهای یخ‌زده در پی هم متوقفند. نفت برای گرم کردن خانه‌های مردم نیز به‌سختی به‌دست می‌آید. در تلویزیون هر روز «جمعیت بیشماری از مردم، تابوت‌های سیاه‌پوشی بر سر دست دارند و فریاد می‌زنند: جنگ جنگ تا پیروزی. صحنه‌های بعدی به به‌خاک سپردن شهیدان مربوط است» (۱۱). گیرنده نامه به سراغ شهرداری و اداره گورستانها می‌رود و

می‌فهمد که تنها نیست. چه افراد دیگری نیز چنین نامه‌ای را دریافت داشته‌اند. وصف بهشت زهرا و خانواده‌هایی که یکی از افراد خود را در جنگ از دست داده‌اند و بر سر قبر آنان آمده‌اند خواندنی‌ست. موضوع قابل توجه آن است که نویسنده، از آغاز تا پایان کتاب به‌هر ادارهٔ دولتی که مراجعه می‌کند مردانی «گورزاد» و «کوتوله» را می‌بیند که به رتق و فتق امور مشغولند. وقتی علت صدور آن نامه را از یکی از این کوتوله‌ها می‌پرسد، و به او می‌گوید مگر نبش قبر در اسلام حرام نیست و...، جواب می‌شوند که ما «فقط به فکر روح شهدا هستیم که با بودن چنین مرده‌هایی در این‌جا آزار می‌شوند» (ص ۲۱). چون نویسنده کتاب در تحویل جسد پدرش اهمال می‌کند روزی پاسداران چهار جنازه را که هر یک در کارتنی بسته‌بندی شده بوده است به خانهٔ او می‌آورند. وی هر چه می‌گوید فقط قرار بود جنازهٔ پدرم را بیاورید، پاسداران می‌گویند تحقیق کرده‌ایم این مرد و دو زن دیگر هم با شما قوم و خویش هستند.

در شهر به هر کسی می‌رسی، می‌بینی یکی دو سه کارتن مرده روی دستش مانده، و دستگاہهای مسؤل نیز برای دفن مجدد این مردگان در هیچ محلی اجازه نمی‌دهند. موضوع قابل توجه آن است که این مردگان از گور بیرون آمده نیز همه‌جا حاضر و ناظرند و با خویشان خود در رفت و آمد. جسد این مردگان از گور خارج شده در کارتنها نیز سالم است و پس از طی مدتی دراز به هیچ وجه متلاشی نگردیده است. نویسنده برای یافتن محلی برای دفن جنازهٔ پدر خود و سه تن دیگر راهی شهرهای دیگر می‌شود. در دیگر شهرها نیز وضع بهتر از تهران نیست. روی دیوار شهرها هم شعار «مرگ بر امریکا، مرگ بر اسرائیل، مرگ بر صدام» به چشم می‌خورد، حتی روی یک دیوار آجری با خط خوش و بسیار درشت — در کنار آن شعارهای عمومی — نوشته‌اند: «مرگ بر هلند»! (۵۰). این مردگان از گور رانده شده به هر جا که وارد می‌شوند با خود بوی گل یاس می‌آورند. روزی نویسنده کتاب و برادرش، پدر خود را در رستوران آقااسحق می‌بینند و با او گپ می‌زنند و از بغلی کوچک برای او عرق می‌ریزند و می‌گویند «آقا جان این عرق رو بی‌بی کشیده، حرف نداره، یه خورده می‌خورید. پدر از بغلی یک جرعه سر میکشد و می‌گوید بی‌بی پدرسوخته چه کارها یاد گرفته... دنبالهٔ حوادث را علاقه‌مندان باید در کتاب خواندنی عطر مردگان دنبال کنند.

منصور همافر (که شاید نامی مستعار باشد) در نگارش این داستان به‌خوبی از عهده برآمده است. آیا وی تا کنون کتابهای دیگری هم با همین نام یا اسم دیگر نوشته است؟

منطق الطیر

فریدالدین عطار نیشابوری، زیر نظر نصرالله پورجوادی، چاپ عکسی از روی نسخهٔ خطی کتابخانهٔ سلطنتی تورینو (ایتالیا)، تاریخ کتابت ۸۵۷ هجری قمری، مرکز نشر دانشگاهی، تهران، ۱۳۷۳، صفحات ۱۳+۴۰۳+۵، بها (؟)

کتاب به مناسبت کنگرهٔ جهانی بزرگداشت عطار نیشابوری چاپ شده است با دو دیباچه، به قلم نصرالله پورجوادی و آنجلو-میکله پی به موتسه.

در چاپ این نسخهٔ نفیس شاهانه باید از دولت ایتالیا سپاسگزار بود که مردی ایران‌شناس چون

A.M. Piemontese را به رایزنی فرهنگی سفارت خود به تهران گسیل داشته است. کسی که چندین سال پیش نسخه خطی مورخ ۶۱۴ ه.ق. نیمه اول شاهنامه فردوسی را در کتابخانه فلورانس کشف و معرفی کرد و بدین ترتیب نامش در جهان شاهنامه‌شناسی معروف گردید. پیداست که وی در دوران خدمت خود هرگاه فرصتی یافته به کارهایی در زمینه ادب فارسی دست زده که یکی از کارهای او اینک مورد بحث ماست.

این نسخه خطی متعلق به کارلو آلبرتو، پادشاه پی به مونتو و ساردنیا (۱۸۳۱ تا ۱۸۴۹ م.) بوده که به‌اهتمام مأموران سیاسی او مقیم استانبول خریداری شده بوده است و سالهاست که در کتابخانه سلطنتی تورینو نگهداری می‌شود. پی به مونتو حدس می‌زند که نسخه متعلق به یکی از سلاطین یا یکی از اشراف عثمانی بوده است که اثر مهر او را محو کرده‌اند. در برگ اول کتاب یادداشتی به زبان ترکی و با تاریخ ۱۰۹۴ ه.ق. دیده می‌شود. کتاب «به‌قطع ۱۲ در ۱۸ سانتیمتر است... شامل ۲۰۹ برگ، و هر برگ به‌طور متوسط دارای ۱۴ سطر دارد، و نسخه مصور به شش مجلس است که هر یکی زیباتر از دیگری است. این نسخه در سال ۸۵۷ ه.ق. همزمان با فتح قسطنطنیه به دست سلطان محمد فاتح، و تسخیر شیراز به دست ترکمنان تیمور، و به خط نسخ بسیار زیبا و عالی خوشنویسی به نام نصیر بن حسن المکی استنساخ و تدوین و همچنین تعجیم و تنظیم و تذهیب» شده است. این نسخه منطبق الطیر کهنسال‌ترین نمونه مصور این مثنوی عطار در جهان است.

از دکتر نصرالله پورجوادی باید ممنون بود که امکانات لازم را برای چاپ این دستنویس شاهانه فراهم ساخته و خود دیباچه اول کتاب را به قلم آورده است.

در این‌جا از فرصت برای تذکر دو موضوع استفاده می‌کنم نخست درباره سپردن کار به کاردان. چه در رژیم پیشین ایران نیز وقتی در دو نوبت زنده‌یاد مجتبی مینوی و استاد گرامی محمد امین ریاحی به‌رایزنی فرهنگی ایران در ترکیه برگزیده شدند، ایشان در دوران اقامت خود، در ترکیه تعداد قابل توجهی فیلم از دستنویسهای کهن زبان فارسی محفوظ در آن کشور تهیه کردند و به ایران آوردند. موضوع دوم حفظ نامهای قدیمی مؤسسات است در کشورهای خارجی برخلاف وطن ما. وقتی دیدم دولت جمهوری ایتالیا بعد از مدتی قریب یک قرن و نیم، نام کتابخانه سلطنتی تورینو را عوض نکرده است متعجب شدم. زیرا در سالهای اخیر که رژیم پادشاهی در ایران برجیده شد حکومت جدید در تغییر تمام نامهای گذشته به نامهای جدید — و حتی غیر ایرانی — سخت کوشیده است، گویی در طی قرنهای پیشین هرگز در ایران رژیم سلطنتی و پادشاهی برقرار نبوده است. آیا این را نیز باید یکی از مصادیق «هنر نزد ایرانیان است و بس» دانست؟

الفنوح

تألیف محمد بن علی بن اعثم کوفی، ترجمه محمد بن احمد مستوفی هروی (از محققان قرن ششم ه.ق.)، به تصحیح غلامرضا طباطبایی مجد، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی (در مجموعه ادب و تمدن اسلامی)، تهران، ۱۳۷۲، صفحات ۱۰۸۶، بها (؟)

ابن اعثم (متوفی ۳۱۴ هـ. ق.)، محدث، شاعر و مورخ بزرگ شیعی قرن سوم و اوایل قرن چهارم هجری است. درباره نام و نسب او اختلاف است. کتاب الفتوح را به نامهای «فتوح الشام» و «تاریخ فتوح» نیز نامیده‌اند. الفتوح بنا به قول اکثر محققان و مورخان از معتبرترین متون تاریخ اسلام است که مشتمل است بر وقایع از زمان رحلت پیامبر اسلام تا زمان خلافت هارون الرشید (متوفی ۱۹۳ هـ. ق.) و اهمیت آن بیشتر مربوط به مطالبی است درباره عراق و فتح خراسان و ارمنستان و آذربایجان و جنگهای اعراب با خزرها و نفوذ و گسترش اسلام در ایران و روم شرقی.

مندرجات کتاب عبارت است از: مقدمه مصحح (ص ۱۱-۵۰)، مقدمه مترجم (ص ۵۱-۵۵)، و دو بخش: بخش اول در سه فصل: فصل اول - دوران خلافت ابوبکر بن ابی قحافه (۳-۸۰)؛ فصل دوم - دوران خلافت عمر بن خطاب (۸۱-۲۷۶)؛ فصل سوم - دوران خلافت عثمان بن عفان (۲۷۷-۳۸۸). بخش دوم در سه فصل: فصل چهارم - دوران خلافت علی بن ابی طالب (۳۸۹-۷۵۴)؛ فصل پنجم - امام حسن، معاویه، صلح (۷۵۵-۸۱۸)؛ فصل ششم - امام حسین، یزید، قیام (۸۱۹-۹۲۴). و سپس تعلیقات کتاب (۹۲۷-۱۰۵۲) و در پایان نمایه (۱۰۵۳-۱۰۸۶).

اهل تحقیق کتاب ابن اعثم را از جهات مختلف بر دیگر کتابهایی که در زمینه پیشرفت سپاهیان عرب در قلمرو ساسانیان نوشته شده است، ترجیح می‌دهند.

کسانی که علاقه‌مندند بدانند چهارده قرن پیش چه بر سر ایران آمده است، این کتاب را که عنوانش نیز «الفتوح» است و کتابهایی دیگر چون فتوح البلدان بلاذری و تاریخ الرسل و الملوک طبری را باید بخوانند و خود به داوری بنشینند.

ویراستاری آقای غلامرضا طباطبایی مجد در چاپ این کتاب درخور همه‌گونه قدردانی است.

مباحثی دریاب تجدد در ایران

نوشته عباس میلانی، نشر بازتاب، ساربروکن، آلمان، ۱۳۷۳، صفحات ۱۲۱، بها (۴)

کتاب مشتمل است بر پیشگفتار نویسنده (ص ۷-۱۲)، و هفت مقاله بدین شرح: «تاریخ در تاریخ بیبھی» (۱۳-۳۲)؛ «تذکره‌الاولیا و تجدد» (۳۳-۵۰)؛ «ناصرالدین شاه در فرنگ» (۵۱-۶۶)؛ «تهران و تجدد» (۶۷-۸۱)؛ «مجله کاوه و مسأله تجدد» (۸۳-۹۸)؛ «هدایت و جهان‌بینی تراژیک» (۹۹-۱۰۸)؛ «سرزمین سترون» (۱۰۹-۱۲۱).

از مولف تا کنون مقاله‌هایی چند درباره مسأله تجدد که به نظر وی «بی‌شک مهمترین معضل تاریخ معاصر ماست» در مجله‌های ایران‌نامه و ایران‌شناسی به‌طبع رسیده که اینک هفت مقاله از آنها در این کتاب تجدید چاپ شده است. مولف درباره اهمیت مسأله تجدد نوشته است: «تجربه تجدد محور تاریخ معاصر ایران است که در دو سده اخیر به درجات گوناگون، کمابیش بر همه جنبه‌های جامعه ایران سایه انداخته. بسیاری از کشاکشهای سیاسی و نظری تند و تیز این دوران، از اتحاد اسلامی «افغانی» تا غربردگی آل احمد، از انقلاب مشروطه تا انقلاب اسلامی، از مارکسیسم تا تجدد سید ضیایی و پهلوی، از شیعه علوی تا اندیشه ترقی همه جزئی از تلاش در جهت تنفیذ، دگرگون کردن، تعدیل و یا حتی تعطیل

نگاهی نو به سفرنامه ناصرخسرو

تألیف فیروز منصوری، شرکت انتشارات چاپخش، تهران، ۱۳۷۳، صفحات ۲۳۳، بها ۲۵۰ تومان

تاکنون برخی از محققان خارجی و ایرانی به سفرنامه ناصرخسرو خرده‌ها گرفته‌اند. از جمله به یاد دارم در زمانی که در دانشکده ادبیات تهران تحصیل می‌کردم، نیز در باب اصالت سفرنامه به صورت موجود آن اظهار تردید می‌شد. اینک فیروز منصوری ظاهراً سفرنامه ناصرخسرو را با نقشه‌ای که مسیر سفر وی به قاهره و بازگشت او را نشان می‌دهد در برابر خود قرار داده، جدول فاصله شهرها را نیز با تعدادی قابل توجه کتاب در کنار دست خود گذاشته و آن‌گاه سفرنامه را از جهات مختلف مورد بررسی قرار داده و سرانجام به صراحت اظهار نظر کرده است که سفرنامه ناصرخسرو کتابی ست صد در صد مجعول که از آن تنها دو نسخه خطی در دست است که در «سالهای ۱۸۷۴ و ۱۸۷۷ میلادی در هند قلمی شده و از رسم الخط غلط و املائی نادرست کلمات و قرائنی دیگر این گمان حاصل می‌شود که نویسندگان نسخ مزبور از فارغ‌التحصیلان مؤسسات آموزشی کمپانی هند شرقی بوده‌اند» (ص ۴). موضوع قابل توجه آن است که به جز این دو نسخه جدید از سفرنامه دستنویسی دیگر در دست نیست و در کتابهای قدیمی نیز به سفرنامه ناصرخسرو مطلقاً اشاره‌ای نشده است. فیروزی از جمله می‌نویسد در سفرنامه به هیچ وجه از آثار باستانی و مراکز علمی و دینی مصر و جامع‌الازهر و رصدخانه حاکمی و علما و مشاهیر آن سرزمین، و نیز از عرفان و اسلام یا فرق مذهبی و گرایشهای سیاسی و امور کشاورزی مصریان یاد نگردیده است و معلوم نیست ناصر خسرو و برادر مجهول الهویه‌اش در آن سالهای قحطی و شیوع بیماری در آن سرزمین چه می‌کرده و چگونه امرار معاش می‌کرده‌اند. وی بر دهها مورد دیگر در سفرنامه انگشت نهاده و بدین ترتیب مجعول بودن سفرنامه را اثبات کرده که یکی از مهمترین آنها این عبارت سفرنامه است:

«... در تبریز قطران نام شاعری را دیدم، شعری نیک می‌گفت، اما فارسی نیکو نمی‌دانست. پیش من آمد، دیوان منجیک و دیوان دقیقی بیاورد و پیش من بخواند. و هر معنی که او را مشکل بود از من بپرسید، با او گفتم و شرح آن بنوشت و اشعار خود بر من خواند.»

فیروزی ضمن دلایل مختلف برای نادرست بودن این روایت نوشته است به موجب اسناد معتبر — که وی همه را نقل کرده است — قطران بعد از زلزله ۴۳۴ هجری قمری از تبریز بیرون رفته و در سالهای ۴۳۷ تا ۴۳۹ در آران بوده، نه در تبریز که ناصرخسرو را ببیند و اشعار خود را بر وی بخواند.

ذکر همه موارد نادرست و مشکوک سفرنامه در این مختصر نمی‌گنجد، علاقه‌مندان باید کتاب را با دقت بخوانند و ببینند جاعلان چه کارها که کرده‌اند. فیروز منصوری اظهار نظر می‌کند که جعل این کتاب، در اواخر قرن نوزدهم میلادی در هند، برای مقاصد سیاسی خاص بوده است.

داستان انقلاب

تألیف و ترجمه محمود طلوعی، نشر علمی، تهران (چاپ دوم)، ۱۳۷۰، صفحات ۷۰۱، بها ۵۵۰ تومان

کتاب پس از مقدمه طلوعی دارای ۴ بخش است بدین شرح: ۱ - زمینه انقلاب (نهضت تنباکو، قتل ناصرالدین‌شاه، انقلاب مشروطیت، انقلاب دوم مشروطیت، تجاوزات روس و انگلیس به ایران)؛ ۲ - مقدمات انقلاب (آغاز دوران پهلوی‌ها از وقایع آذربایجان تا حکومت رزم‌آراء، نهضت ملی شدن نفت... دوران حکومت مطلقه شاه... سقوط هویدا و بلندپروازها)؛ ۳ - جریان انقلاب (سفر شوم، گسترش بحران، تغییر دولت، دولت بختیار، کنفرانس گوادلوپ، خروج شاه از ایران، تلاش بی‌ثمر بختیار، بازگشت امام و آخرین نفسهای رژیم شاهنشاهی)؛ ۴ - تحلیل انقلاب (مقایسه انقلاب ایران با انقلابات دیگر جهان، انگلیسها و انقلاب ایران، امریکا و انقلاب ایران، شوروی و انقلاب ایران، تلاشهای واپسین، نمایش قدرت، انگیزه‌های انقلاب، آخرین مصاحبه شاه، قضاوت دیگران، روان‌کاوی شاه، بازنگری انقلاب).

طلوعی درباره این کتاب می‌نویسد «این کتاب تاریخ انقلاب اسلامی ایران نیست، بلکه یک بررسی فشرده درباره ریشه‌های انقلاب و روایتی از جریان انقلاب و تحلیلی درباره علل و نتایج آن است. آنچه در این کتاب می‌آید تلفیقیست از مطالعات و مشاهدات نویسنده، که خود قریب پنجاه سال ناظر تحولات سیاسی ایران بوده، به اضافه فشرده‌ای از آنچه نویسندگان و تحلیلگران خارجی درباره ایران، پیش از انقلاب و یا در جریان انقلاب و بعد از آن نوشته‌اند و نویسنده بخت آن را داشته است که به بسیاری از این منابع و نوشته‌ها دسترسی پیدا کند.» (ص ۹). وی نظر خود را درباره انقلاب اسلامی چنین بیان می‌کند که «مطالعه دقیق مطالب این کتاب این واقعبت را روشن خواهد ساخت که نه فقط امریکا و کشورهای دیگر غرب، بلکه دولت شوروی هم تا زمانی که هنوز امیدی به امکان بقای رژیم گذشته داشتند، از آن حمایت می‌کردند...» در حالی که البته همه با این نظر موافق نیستند.

چند عبارت زیرین را از این کتاب نقل می‌کنیم:

دو اقدام شاه بی اطلاع امریکا و اسرائیل و مخالف نظریات ایشان بود: کنفرانس الجزایر و روابط حسنه با عراق (ص ۲۳۹)

پارسونز سفیر انگلستان در پاسخ شاه که به وی گفته بود که ژنرالها می‌خواهند هویدا را توقیف کنند، گفتم: توقیف او در حکم توقیف شاه است، محاکمه او در حکم محاکمه شاه است و محکومیت او، محکومیت شاه تلقی خواهد شد... (ص ۳۵۱).

در این کتاب درباره این که چه کسی نطق معروف شاه (صدای انقلاب را شنیدم) را نوشته است تنها از دکتر نهانندی نقل قول شده که شاه «در مکزیك به او گفت نطق ۱۵ آبان ۱۳۵۷ او یکی از بزرگترین اشتباهاتش بوده و مدعی شد در شرایطی قرار گرفته بود که مجبور شد این نطق را پیش از آن که یک بار مرور کرده باشد در برابر دوربین تلویزیون بخواند. با وجود این شاه نگفت که این نطق را چه کسی برای او نوشته بود (ص ۳۴۲).

ارتشبد ازهارى به سولیوان گفته است: با تاکید و دستورات مکرر شاه درباره خودداری از شدت عمل، حکومت نظامی به یک اسم بی‌مسمی تبدیل شده... شما باید این مطالب را بدانید و آن را به دولت خودتان گزارش بدهید. شاه قدرت اراده و تصمیم خود را از دست داده و این مملکت از دست می‌رود»

(ص ۳۷۷-۳۷۸).

بازرگان و یزدی به پیشنهاد خمینی اسامی کسانی را که باید نقشی داشته باشند می‌نویسند از جمله در شورای انقلاب (ص ۵۴۸).

یک بازرگان برای آوردن خمینی از پاریس به تهران سه میلیون دلار داد و بیمه یک هواپیمای جمبوجت افرانس را (ص ۵۵۱).

داستان انقلاب کتابی ست خواندنی.

یادنامهٔ استادِ معنوی

یادنامهٔ دکتر سید مسعود همایونی (بابا شاه‌چراغ)، از انتشارات بنیاد عرفان مولانا، لندن، ۱۳۷۳/ ۱۹۹۴، ۱۲۵ صفحه به فارسی و ۶۶ صفحه به انگلیسی، بها (؟)

این یادنامه به مناسبت اولین سالگرد درگذشت دکتر سید مسعود همایونی (۱۳۰۰-۱۳۷۲) منتشر و به دستداران عرفان تقدیم گردیده است. کتاب مشتمل بر بخشهای زیر است: باباشاه‌چراغ، در معرفی دکتر سید مسعود همایونی (ص ۹-۱۴)، نوشته‌هایی دربارهٔ استاد همایونی (۱۵-۴۲)، از آثار استاد همایونی (۴۳-۱۱۹)؛ بنیاد عرفان مولانا، آثار دکتر همایونی، غزلهایی از دیوان شمس، غزلهایی از دیوان حافظ (۱۲۰-۱۲۵)

با نگاه فردوسی (مبانی نقد خرد سیاسی در ایران)

نوشتهٔ باقر پرهام، نشر مرکز، تهران، ۱۳۷۳، صفحات ۱۳۴، بها ۲۷۰ تومان

فهرست مندرجات کتاب عبارت است از: یادداشت مؤلف؛ ۱ - روشهای تصحیح نسخه‌های خطی و خواندن متن (منطقِ خودِ شعر یا منطقِ خودِ اثر، مقدمه: ۱ - مسائل و دشواریهای موجود در شاهنامه؛ ۲ - راه حلها و روشها؛ ۳ - مثال اول؛ ۴ - مثال دوم؛ منابع و یادداشتها)؛ ۲ - طرح مسأله (مبانی و کارکردهای شهرپاری در شاهنامه، منابع و یادداشتها)؛ ۳ - تک‌نگاری (تأملی در تعبیر سپهروردی از سرانجام نبرد اسفندیار با رستم، منابع و یادداشتها)؛ ۴ - راهنمای نامها.

به نظر مؤلف «کار فردوسی در بردارندهٔ عناصر «آنتروپولوژیک» سیاست در ایران است و او شاهنامه را برای این نوشته است که مبانی سنجش خرد سیاسی را در اختیار ما بگذارد. شاهنامه کتاب سیاست از دیدگاه ایرانیان است، مانند شهریار ماکیاوول که ویژگیهای امر سیاسی را بر پایهٔ وقایع و داده‌های تاریخ اروپا بیان می‌کند...». موضوع دیگری که مورد توجه نویسنده قرار گرفته، این است که «جریان شکوفایی اندیشهٔ علمی که در ایران اسلامی قرن چهارم و پنجم رونق گرفته و به راه افتاده بوده چرا بعدها گسسته شد و ما در خطی افتادیم که نه حتی در مسیری موازی با خط پیشرفت علم و دانش، بل در جهت مخالف آن حرکت کرده است؟ پیوند میان دو مسأله هم روشن است: قرن شکوفایی اندیشهٔ علمی در ایران قرن چهارم هجری است و فردوسی در همین قرن زیسته و شاهنامه در همین قرن پدید آمده است.

«گفتار نخست کتاب دربارهٔ روش کار است؛ گفتار دوم بیشتر طرح مسائل و فرضیه‌ها؛ یعنی چارچوب

نظری کلی حاکم بر پژوهش است؛ و گفتار سوم نمونه‌ای است از تک‌نگاریهایی که باید در این قالب نظری انجام گیرند.»

نهضت امام خمینی، جلد سوم

سید حمید روحانی (زیارتی)، مرکز اسناد انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۲، صفحات ۹۴۷، بها

۸۰۰۰ ریال

پیش از این، مجلدات اول و دوم این کتاب از سوی سید حمید روحانی منتشر گردیده است. جلد اول به «نهضت» از آغاز تا پیروزی انقلاب اسلامی اختصاص داده شده است و جلد دوم به سالهای تبعید آیت‌الله خمینی، و اینک در این مجلد نویسنده به «نقش روشنفکران» در یکی دو قرن اخیر پرداخته است. مجلدات سه‌گانه این کتاب از این نظر حائز اهمیت است که نویسنده با دسترسی مستقیم به اسناد موجود در ساواک، ضمن طرح مسائل مورد نظر خود، در هر مورد به چاپ تصویر اسناد و مدارک موجود در ساواک پرداخته است. وی درباره چگونگی دسترسی به اسناد ساواک می‌نویسد «امام در سال ۱۳۶۱ نگارنده را فراخواند و چنین دستور داد: «سرپرستی مرکز ساواک را بر عهده بگیرد و «انجمن حجتیه» ای‌ها را از آن‌جا بیرون بریزد» (زیرنویس ۱، ص ۱۳۹). بدین ترتیب بی‌تردید مؤلف کتاب از جهات گوناگون مورد تأیید حکومت اسلامی ایران است.

کتاب شروع می‌شود با عباراتی از آیت‌الله خمینی درباره ضرورت «روشن شدن مبارزات اصیل اسلامی در ایران» زیرا «امروز قلمهای مسموم درصدد تحریف واقعیات هستند باید نویسندگان امین این قلمها را بشکنند»؛ فهرست مطالب؛ نامه آیت‌الله خمینی به مؤلف کتاب که با این عبارت آغاز می‌شود: «با تشکر از زحمات جناب عالی در به‌ثمر رسانیدن انقلاب اسلامی و تلاش قابل تقدیرتان در تدوین تاریخ انقلاب اسلامی...»؛ یاد یار؛ پیش‌نویس؛ و سپس فصول مختلف کتاب بدین شرح: نهضت امام و نقش روشنفکران (ص ۳۷-۱۲۰)؛ ریشه اندیشه «اسلام منهای روحانیت» (ص ۱۲۱-۲۶۳) که در آن به نقش تصوف و عالمان و شاهان صفوی و فراماسونها و انجمن حجتیه و نهضت آزادی و دکتر شریعتی اشاره گردیده است؛ خیزشهای قهرآمیز (۲۷۷-۴۶۲) که در آن گروه جزئی، گروه پاک‌نژاد، جنبش مسلحانه انقلابی ایران (گروه سیاهکل)، چریکهای فدایی خلق، سازمان آزادیبخش ایران (مجاهدین خلق) مورد بحث قرار گرفته‌اند؛ امام و رسالت جهانی اسلام (۴۶۳-۵۱۶)؛ توطئه اسلام‌زدایی (۵۱۷-۶۱۲)؛ «پیوست» (۶۱۳-۹۱۹)؛ و در پایان، فهرست راهنما (۹۲۱-۹۴۷).

موضوع جالب توجه آن است که مؤلف کتاب نیز از سنگ‌اندازیهایی که در راه نشر این مجلد و تجدید چاپ مجلدات اول و دوم کتاب خود در ایران شده، شکایت کرده است:

«این‌جاست که می‌بینیم کتاب نهضت امام خمینی (دفتر اول و دوم) سه سال آزرگار در چاپخانه‌ای برای تجدید چاپ سرگردان می‌ماند و دفتر سوم آن نیز به سبب این که به‌دور از گرایشهای باندی و جناحی رویدادها و جریانهای تاریخ را بازگو ساخته است با کارشکنیها و مشکل‌تراشیهایی روبرو می‌شود و از چاپ آن، با دستاویز گوناگون بیش از دو سال پیشگیری [کذا] به عمل آید. بی‌تردید این‌گونه

توطئه‌ها و سنگ‌اندازها ممکن است چند روزی در کار چاپ و پخش کتابهای زردین تاریخ بتواند دست‌اندازیهای پدید آورد... اکنون که دفتر سوم نهضت امام خمینی با وجود کارشکنیها، سنگ‌اندازیها و جوسازیهای گوناگون به یاری خداوند آماده چاپ و پخش می‌گردد یادآوری نکاتی بایسته است...» (ص ۲۹).

همه از دست غیر می‌نالند سعدی از دست خویشتن فریاد
بیچاره اگر سعیدی سیرجانی می‌دانست که در جمهوری اسلامی با کتاب نهضت امام خمینی هم، بله!
هرگز از این که سالها به کتابهایش اجازه نشر نمی‌دادند شکایت نمی‌کرد و رضا به داده می‌داد!

تاریخ جهاننگشای نادری

میرزا محمد مهدی استرآبادی، چاپ عکسی از روی نسخه خطی مصور متعلق به سال ۱۱۷۱ هـ. ق.، با مقدمه عبدالعلی ادیب برومند، انتشارات سروش و انتشارات نگار، تهران، ۱۳۷۲، صفحات ۱۵ + ۴۲۹ +

۱۱

تاریخ جهاننگشای نادری چنان که می‌دانیم تا کنون به چاپ رسیده است، ولی نسخه عکسی مورد بحث بیشتر از این جهت درخور توجه است که در آن چهارده تصویر رنگین چاپ شده است که به نظر ادیب برومند «از دوران سرداری و پادشاهی نادر که یک عصر شکوهمند قهرمانی در تاریخ سیاسی کشور است غیر از مجلسهای این کتاب نقاشیهای تاریخی در هیچ جا به دست نیامده و به این ترتیب پیداست که وجود این تصویرها در این کتاب از لحاظ تاریخی تاجه اندازه مغنم است» (ص: هشت). فهرست این ۱۴ تابلو بدین قرار است: ۱ - جنگ نادر با اشرف افغان در محل مهماندوست؛ ۲ - جنگ نادر با افغانها در صحرای مورچه‌خورت اصفهان؛ ۳ - جنگ نادر با اشرف افغان در زرقان شیراز؛ ۴ - جشن دامادی رضاقلی میرزا در عمارت چهارباغ مشهد؛ ۵ - محاصره و تسخیر هرات؛ ۶ - جنگ نادر با عثمان پاشا سردار عثمانی؛ ۷ - جنگ نادر با عبدالله پاشا فرمانده سپاه عثمانی؛ ۸ - مجلس تاجگذاری نادر در دشت مغان؛ ۹ - محاصره قندهار در سال ۱۱۵۰؛ ۱۰ - نادر در صحرای کرنال؛ ۱۱ - عمارت سلطنتی محمد شاه گورکانی پادشاه هند که شاه بر روی مسندی مجلل تکیه زده است؛ ۱۲ - همان عمارت سلطنتی - نادر نشسته و محمد شاه زانو بر زمین زده در حالی که نادر جقه‌ای به کلاه وی می‌زند؛ ۱۳ - جنگ نادر با ایلبارس خان و فتح خوارزم؛ ۱۴ - منظره جنگی بر دامنه کوهی نزدیک قلعه‌ای استوار. ادیب برومند می‌نویسد «نظر به این که مجالس نامبرده عاری از رقم است، نگارگر آن مشخص نیست و به احتمال قوی ممکن است محمد بیگ نقاشی‌اش دربار نادر یا علی بن محمد بن زمان یا علی اشرف نگارنده این صحنه‌ها باشند. توضیح آن که اندازه تابلوها در نسخه خطی متفاوت است.

در اهمیت این مجالس، محمود فرشچیان نقاش نامدار معاصر نیز نوشته است: «... آنچه از جستجوی اهل تحقیق برمی‌آید غیر از نقاشیهای این کتاب، جهاننگشای نادری، که به وسیله سروش و نگار چاپ و منتشر می‌شود از صحنه‌های مربوط به دوران سرداری و زندگی نادرشاه تاکنون نقاشیهای دیگری با این کیفیت ملاحظه نشده است.»

خرده‌مقالات

جزوه ۲ / شماره‌های ۵-۱۰، از بیژن غیبی، انتشارات نمودار، آلمان، ۱۳۷۳/۱۹۹۴، صفحات ۵۱ تا ۱۰۱، بها (۹)

در شماره‌های پیشین ایران‌شناسی (شماره‌های ۲ و ۳ سال ششم) دو رساله دیگری را که بیژن غیبی زیر عنوان «خرده‌مقالات» چاپ کرده بود معرفی نموده‌ایم. در این جزوه، شش موضوع دیگر بدین شرح مورد مطالعه نویسنده قرار گرفته است: ۱ - «ایران»، معنی و کاربرد آن؛ ۲ - خون سیاوش؛ ۳ - آنان؛ ۴ - خواهر قباد؛ ۵ - شرح یک رباعی از حافظ؛ ۶ - هارون و زبیده.

مؤلف در مقاله «ایران»، اطلاعات جالب توجهی در اختیار خواننده قرار می‌دهد از جمله آن که در شعر فارسی، در ذکر حوادث دوران اسلامی بارها لفظ «ایران» به کار رفته، در حالی که در متون منثور و از جمله در تاریخهای فارسی تا زمان چنگیز لفظ «ایران» نیامده است و از قرن هشتم هجری به بعد است که در آثار منثور فارسی نیز به مانند آثار منظوم، لفظ «ایران» به کار رفته است. وی می‌نویسد شاید علت این امر فتح بغداد به توسط هلاکو و قتل خلیفه عباسی و برچیده شدن بساط خلافت عباسی بوده است.

این مقاله، پیش از چاپ چند مقاله در ایران‌شناسی زیر عنوان «ایران در گذشت روزگاران» نوشته شده است که همه آنها را به جز یکی که به قلم نویسنده این سطور است - آقای دکتر جلال خالقی مطلق نوشته‌اند.

مقالات چاپ شده در این «خرده‌مقالات» نیز به مانند دیگر مقاله‌های بیژن غیبی که در دو شماره پیش معرفی کردیم در کمال دقت و وسواس علمی نوشته شده است.

بوف کور، چاپ جدید

نوشته صادق هدایت، نشر سیمرغ، تهران، صفحات ۱۱۲، بها ۲۴۰۰ ریال

بوف کور صادق هدایت نیازی به معرفی ندارد، نه در «گلگشتی در انتشارات فارسی» و نه در «نقد و بررسی کتاب» مجله ایران‌شناسی چه تا کنون هم چاپهای مختلفی از آن منتشر شده است و هم به چندین زبان ترجمه گردیده و هم مقاله‌ها و کتابهای متعددی درباره هدایت و بوف کور نوشته شده است. آنچه ما را به معرفی «چاپ جدید» این کتاب واداشت، آن است که ناشر - لایب به ملاحظات سیاسی و برای کسب اجازه از مقامهای دولتی برای نشر بوف کور - در کتاب صادق هدایت دست برده و قسمتهایی از آن را حذف کرده و کتاب را به صورت کاملاً مسخ شده‌ای به بازار عرضه کرده و بدین سبب مرتکب خیانت در امانت شده است. آیا اگر صادق هدایت زنده می‌بود - فرض محال که محال نیست - نمی‌توانست به دادگاه شکایت کند که ناشری کتاب مرا بی‌اجازه من و به صورتی «مسخ شده» به بازار عرضه کرده است؟ طبیعی‌ست که ما او را در این شکایت محق می‌دانستیم، ولی اینک که وی در سینه

گورستان پرلاشز خفته است، نباید در مملکت سازمانی و اداره‌ای وجود داشته باشد که در مورد بوف کور و یا هر اثر ادبی دیگری — اعم از کهن یا جدید — وقتی این چنین مورد تجاوز قرار می‌گیرد — حتی بی‌حضور نویسنده کتاب و شکایت او، وارد عمل شود و از نشر آن کتاب جلوگیری کند و یا نسخه‌های چاپ شده آن را جمع‌آوری نماید؟ با آن که به آزادی قلم و بیان معتقدیم، ولی این امر نباید وسیله سوء استفاده افراد سودجو یا شهرت‌طلب قرار گیرد. اگر حکومت با نشر کتابی — به هر دلیل — مخالف است باید از نشر آن جلوگیری کند نه آن که اجازه بدهد آن را به صورتی به بازار عرضه کنند که اگر آن را به دست نویسنده‌اش بدهند نتواند بپذیرد که نوشته اوست.

در چاپ جدید بوف کور چند گونه عبارات حذف شده است: عبارتهایی که در توصیف زنان است و یا معاشقه با آنان و یا مطالبی که به گونه‌ای با مذهب برخوردی دارد، از دهها مورد حذف مطالب کتاب از جمله این عبارتها در چاپ جدید از بوف کور حذف شده است:

«لبهایی که مثل این بود که تازه از یک بوسه گرم طولانی جدا شده ولی هنوز سیر نشده».

«و از پشت رخت سیاه نازکی که چسب تنش بود، خط ساق پا، بازو و دو طرف سینه و تمام تنش پیدا بود».

«بی اختیار او را در آغوش کشیدم و بوسیدم».

«و شاید به علت این که آخوند چند کلمه عربی خوانده بود و او را در تحت اختیار من گذاشته بود...».

حذف کلمات «فقیه» و «مفتی» از عبارت: «آن هم چه فاسقهایی: سیرابی فروش، فقیه، جگرکی، رئیس داروغه، مفتی، سوداگر، فیلسوف که اسمها و القابشان فرق می‌کرد».

حذف «انبیاء» از عبارت: «دلدارم گاهی از معجزات انبیاء... برایم صحبت می‌کرد».

حذف «کتاب دعا» از عبارت: «[دایه‌ام] چند روز پیش یک کتاب دعا برایم آورده بود که رویش یک وجب خاک نشسته بود. نه تنها کتاب دعا بلکه هیچ جور...».

از دکتر ناصر پاکدامن سیاست‌گزارم که این مطلب را به تفصیل زیر عنوان «بوف کور به روایت حزب الله» در مجله چشم‌انداز (پائیز ۱۳۷۲)، پاریس، ص ۲-۲۰ مطرح کرده است.

خاطرات

مهرداد بهار

* [خاطرات سیاسی]

رامین جهاننگلو: شما چند ساله بودید که پدرتان فوت شد؟
مهرداد بهار: بیست، بیست و یک سالم بود. آن سال توانستم درس بخوانم، امتحان ندادم و رد شدم. عاصی بودم و آزاده. شروع کردم به شلوغ کردن. اعضاء شورای عالی دانشگاه تهران را به اتفاق دوستان چپ زندانی کردیم، و با تمام پررویی، نهار هم به آنان ندادیم. مسوول بخش تشکیلات سازمان دانشجویان بودم و آن سال زد و خورد عظیمی در

* مهرداد بهار چند بار از خاطرات خود سخن گفته است، ولی البته نه در زیر عنوان خاص «خاطرات». یک بار در مجله آینده تهران («بهار و خانه و خانواده»، سال ۱۰، شماره ۲ و ۳، اردیبهشت و خرداد ۱۳۶۳، ص ۹۴-۱۰۰) که در آن بیشتر از پدرش ملک الشعراء بهار سخن گفته است. بار دیگر در مجله ایران نامه، چاپ امریکا («کیوترها»، سال ۵، شماره ۴، تابستان ۱۳۶۶، ص ۶۳۵-۶۳۸) که خاطره‌ای از ایام کودکی خود را نقل کرده است، و نیز در روزهای ۱۷ و ۱۸ و ۲۵ تیر ۱۳۷۲، در تهران در مصاحبه‌ای طولانی به پرسشهای داریوش شایگان، علی محمد حق‌شناس، کتابیون مزداپور، مهین‌دخت صدیقیان، خجسته کیا، فرهنگ رجائی، علی دهباشی، رامین جهاننگلو و فضل‌الله پاکزاد در زمینه‌های مختلف پاسخ داده است. متن این مصاحبه در مجله کلک، تهران («گفتگو با دکتر مهرداد بهار»، شماره ۵۴، شهریور ۱۳۷۳، ص ۱۷۰-۲۳۲) به چاپ رسیده است.

ما در این شماره ایران‌شناسی بخشی از این مصاحبه او را، که تنها مربوط به فعالیت‌های سیاسی وی و پی‌آمدهای آن است، (کلک، صفحات ۱۸۰-۱۸۷ و ۱۸۹-۱۹۵) از نظر خوانندگان می‌گذرانیم. نقل این قسمت بیشتر برای آگاهی جوانان است تا راهی را که دیگران رفته‌اند و سرانجام سرشان به سنگ خورده است، بار دیگر تکرار نکنند.

دانشگاه برپا شد که من هم جزو قهرمانان قلبی‌اش درآمدم، چوبی توی صورتم خورد و هرچه قسم خوردم که آقا من کتک‌کاری نکرده‌ام، قهرمانی نکرده‌ام فایده نکرد. حتی گفتند و شاید نوشتند که مهرداد بهار دچار خونریزی شده. در حالی که اصلاً چنین خبرهایی نبود. پارگی مختصر بینی بود. این قهرمان‌سازیهای قلبی در ایران مرسوم است و چندش آور.

علی دهباشی: دورهٔ دبیرستان وارد فعالیتهای اجتماعی و سیاسی شدید؟

مهرداد بهار: من از کلاس چهارم دبیرستان فعالیتهای چپ داشتم.

علی دهباشی: پدر حضور داشت؟

مهرداد بهار: پدر زنده بود.

علی دهباشی: خبر داشت؟

مهرداد بهار: پدر مرا آزاد گذاشته بود. به او گفتم که می‌خواهم در فعالیتهای سیاسی شرکت کنم و به حزب توده بروم. گفت: «به گمان من کار درستی نمی‌کنی، راه درست این نیست. ولی اگر اصرار داری، برو تجربه بیاموز». تجربه‌اش برایم خیلی گران درآمد. در همان زد و خوردی که گفتم، در آن دعوای بی‌معنا، چوب بی‌جهتی خوردم، خون بر سر و سینه ریخت و به خانه آمدم، مادر غش کرد، بابا فرستاد که «بیا بینم چه شده؟ با همان ریخت خونینت بیا، ترس». من رفتم، گفت «هان، هیچ تجربه آموختی؟ یادت هست چه گفتم؟ حالا می‌خواهی باز هم بروی؟» من با سر بلندی گفتم «بله، باز هم می‌روم». گفت: «برو، ابله‌ی پسر، برو آقا جان، برو هر کار می‌توانی بکن.» بعد از فوت پدر وقایع دانشگاه اتفاق افتاد که استادان را یک صبح تا عصر زندانی کردیم. بر اثر آن واقعه از دانشگاه اخراج شدم و به زندان افتادم.

علی محمد حق‌شناس: از فعالیتهای حزبی بگویید.

مهرداد بهار: دبیرستان بودم، کلاس دهم. برای تشکیل جلسه به منزل آقای دکتر

تسلیمی می‌رفتیم. آن وقت عضو کمیته مرکزی سازمان جوانان بود و عضو حزب توده.

علی محمد حق‌شناس: همان تسلیمی که بعد وزیر شد و رئیس دانشگاه آذربایجان؟

مهرداد بهار: بله. فکر می‌کنم اسم کوچکش منوچهر است. ایشان آن موقع خیلی

فعال و تئوریسین سازمان جوانان و گویندهٔ حوزهٔ ما بود.

علی دهباشی: چگونه در معرض این جریان چپ قرار گرفتید؟

مهرداد بهار: آن موقع اکثر مردم طبقات متوسط و پایین در معرض جریانهای چپ

بودند. اکثر آنها که به مسایل سیاسی عشق داشتند، به حزب می‌رفتند. به هر حال من

عشق به مسایل سیاسی را هم از بابام آموخته بودم و هم از شرایط اجتماعی آن روز. و البته آموزشهای غیر مستقیم پدر.

علی دهباشی: تصور نمی فرمایید تبعید و زندانهای پی در پی پدر در سیاسی شدن شما تأثیر نگذاشت؟

مهرداد بهار: نه تنها زندان و تبعید پدر بر من اثر سیاسی گذاشته بود، بلکه وقتی ۱۳۲۰ شد، بابا درباره رضاشاه و خودکامگیهایش زیاد صحبت می کرد، و نیز درباره اوضاع روز مملکت. من به سیاست چپ جلب شدم. حزب و مسلک به نظر شریف و انسانی می آمد. ولی در عمل صحنه‌ها و چیزهای زشتی دیدم. مثلاً دیدم کارگرهای شورای متحده که خیابان ما را آسفالت می کردند، شخصی را که یخ می فروخت، گرفتند و «زنده باد حزب توده» گویان یخهای او را خوردند. من هفت هشت مورد از این چیزها دیدم و بدم آمد. خیلی منزه طلب بودم. در نتیجه از حزب توده گسستم، تا دوباره وقتی وقایع آذربایجان شروع شد، طاقت نیاردم، باز رفتم و دیگر عضو ماندم. تا در سالهای تحصیل در انگلستان بر اثر مخالفت با دستورهای حزب، حکم به اخراج دادند و برای عبرت دیگران، اخراجم را در نشریه‌های داخلی حزب اعلام کردند و نسخه‌ای از آن دست ساواکیها بود.

علی محمد حق‌شناس: با این حساب دوران فعالیت سیاسی شما تقریباً همزمان با ورودتان به دانشگاه است. بفرمایید در دانشگاه چه رشته‌ای می خواندید؟

مهرداد بهار: در دانشکده، ادبیات فارسی می خواندم، ولی واقعاً از استادها ادبیات فارسی بهره‌ای نبردم. به کسی چیزی یاد نمی دادند. اما در وجود دکتر کیا و پورداوود، به ویژه پورداوود، عشقی منطقی به یک ایران زیبای لطیف می دیدم. پورداوود واقعاً به ما چیزی یاد نداد اما کلامش عشق‌انگیز بود. آدم را به دو هزار سال تاریخ گذشته کشور خویش علاقه مند می کرد. دکتر کیا استاد جالبی بود ولی نظرهای خاص تاریخی داشت که نمی شد پذیرفت.

راهمین جهاننگلو: هنگام ورودتان به حزب توده بود که با ادبیات مارکسیستی هم آشنا شدید؟

مهرداد بهار: افسوس می خورم که به نحو بدی آشنا شدم. در آن دوره ترجمه‌های خوبی به فارسی وجود نداشت. اعضاء هم سواد زبان خارجی نداشتند، مطلقاً سطحی بودند. علاوه بر آن اطلاعات ما از تاریخ خودمان نیز نزدیک به صفر بود. حتی تأکیدی بر خواندن تاریخ مشروطه کسروی هم نبود. این مارکسیسم جهان سومی بود. بعد ترجمه

متنهایی از شوروی آمد، از لنین و استالین. و بعد یک مقدار از کارهای مارکس و انگلس. آخر سر هم ترجمه‌ای از بخشهایی از کاپیتال. ما کلاس تربیت کادر داشتیم. گمان می‌کردیم خیلی چیزها یاد می‌گیریم. ولی اینها مطالعات سیستماتیک نبود، آشنایی کلی و سطحی می‌داد. فکر می‌کردیم دانش مارکسیستی ما خیلی رشد کرده است و بر اثر خواندن کتاب «زبان‌شناسی» استالین خیلی عاقل و میانه‌رو شده‌ایم.

رامین جهاننگلو: خواندن چه کتابهایی را قدغن می‌کردند؟ حتماً یک تروریسم

فکری هم بود.

مهرداد بهار: یادم است با دوستی در کلاس کادری بودیم، که «تاریخ حزب کمونیست» می‌خواندیم. آن‌جا به ما گفتند که آثار داستایفسکی سر تا پا منفی و کثیف و پر از پسی‌میسیم خرده بورژوازی است. آن را نخوانید. شب، من و آن دوست، مثل بقیه شاگردها توی حیاط خوابیده بودیم تا فردا در ادامه کلاسها حاضر شویم. ما هر دو ترجمه آثار داستایفسکی را خوانده بودیم. من که تا آن زمان مؤمن ابله‌ی بودم، زیر تأثیر حرف استاد قرار گرفتم، فکر کردم چه کار بدی کرده‌ام، ولی دوستم گفت: «برو بقیه‌اش را هم بخوان تا ته. من که هرچه از داستایفسکی گیر بیاورم می‌خوانم تا ته.» حرف او خیلی زیبا بود و به من آموخت که به هر حرف معلم گوش ندهم. او گفت: «معزت را آزاد بگذار و جهان را خودت دریاب. اگر از داستایفسکی بدت می‌آید، خودت بدت بیاید، نه این که استاد به تو دستور بدهد.» یادم است کتابی از انگلس درآمده بود، به نام «آنتی دورینگ». این ترجمه سر تا به پا مغلوط بود و نامفهوم. یعنی چون نامفهوم بود حتماً غلط بود. علاوه بر این ما نفهمیدیم دورینگ چه گفته است که این قدر از او بد می‌گویند. داستان زیاد می‌خواندم.

رامین جهاننگلو: فقط از نویسنده‌های انقلابی؟

مهرداد بهار: نه، نه. از پوشکین و لرمانتف بگیرید به بعد. اصلاً این نویسنده‌های روس برای ما نوعی تقدس داشتند. داستایفسکی را خودمان می‌خواندیم. و چه زیباست آثار او. کافکا هم از نویسنده‌هایی بود که مانع خواندن آثارش می‌شدند، ولی ما می‌خواندیم. در مقابل، چرنیشفسکی بود و چه باید کرد وی. این اصلاً کتاب روز بود. و چه بسا خانواده‌های چپ که دنبال روش قهرمان چه باید کرد را گرفتند و همچون او عمل کردند تا مگر قهرمانانه زیسته باشند. چه الگو برداشتنهای بی‌مایه‌ای! علاوه بر ادبیات روس، ادبیات امریکا هم محبوب ما بود. همینگوی، ستاین بک، و جز آنان را زیاد می‌خواندیم.

راهمین جهاننگلو: ادبیات ایران چی؟ ببخشید، برای این که این، برای نسل جوان مهم است که کدام بخش از ادبیات ایران را قدغن می‌کردند یا مثلاً کدام آثار تاریخ‌نویسهای ایرانی را؟

مهرداد بهار: کاری به این چیزها نداشتند. نویسندگان روز مثل حجازی و مستعان علاقه ما را جلب نمی‌کردند، ولی آثار بزرگ علوی و هدایت را می‌خواندیم. می‌گفتند بوف کور بد است، ولی من آن را خواندم و حظ کردم. اما با آثار کهن اصلاً کاری نداشتند. گذشته ایران برای توده‌ای‌ها فراموش شده بود. حتی تاریخ کسروی را که نزدیک عصر ماست — خود عصر ماست — بعد از تابستان ۳۲ خواندم. باور کنید. شاید گمان می‌کردند غرور ملی پیدا می‌کنیم، درحالی که شورویها برای خویش تاریخ و افتخارات ملی جعل می‌کردند.

علی دهباشی: مسأله تاریخی دژ زحمتکشان جهان بود و حفظ آن با هر وسیله‌ای که می‌شد.

مهرداد بهار: تاریخ ایران تا آن‌جا اهمیت داشت که شبیه تاریخ روسیه باشد. نوعی باور به آرکی‌تایپ. ما هم‌ااش مقایسه می‌کردیم بینیم در فضای کدام دوره تاریخ روسیه‌ایم. آیا از نظر تحولات اجتماعی هنوز در قرن نوزدهم هستیم یا در قرن بیستم؟ و به این نتیجه می‌رسیدیم که ما داریم سالهای تلخ بعد از انقلاب ۱۹۰۵ را می‌گذرانیم! اما به تاریخ ایران به صورت تاریخ ایران علاقه‌ای نداشتیم. من البته تاریخ مشیرالدوله پیرنیا را خوانده بودم، ولی واقعاً زیاد درباره ایران نمی‌خواندم. مگر کتابهایی مثل تاریخ بیسقی، تاریخ بلغمی، و نظایر آنها که خارج از مسایلی بود که حزب به آنها توجه داشت.

علی محمد حق‌شناس: چرا نمی‌خواندید؟ یعنی چه جو فرهنگی حاکم بود که...
مهرداد بهار: به‌جای ایران، جهان و انقلاب مارکسیستی و اتحاد شوروی مطرح بودند. واقعاً غریب‌دگی در کارهای حزب توده فراوان دیده می‌شد. ما به آنچه در غرب می‌گذشت اهمیت می‌دادیم و به‌خصوص شناخت اتحاد شوروی و روسیه برای ما مهم بود؛ آن هم دوره بعد از ۱۸۵۰، که در روسیه اصلاحات ارضی انجام یافت. به‌هر حال، من تاریخ روسیه را هم از همین حدود ۱۸۵۰ به این سو می‌شناختم. بعد یک مجموعه چند جلدی تاریخ دنیا و اروپا بود اثر آلبرماله. این اثر در آن موقع احتمالاً تنها کتابی بود که تاریخ جهان را برای ما شرح می‌داد. من آن را هم خوانده بودم.

علی دهباشی: کتاب غیر حزبی بود؟

مهرداد بهار: بله، غیر حزبی بود. شخصاً خواندم، دستور و علاقه حزبی نبود. ولی گمان نکنید که من یک شورشی علیه حزب و دستورات آن بودم، نه، من گاهی حتی به عنوان یک ارتودکس وحشتناک مارکسیست عمل می کردم.

فرهنگ رجایی: آن جوّ غریزه نکتۀ خیلی جالبی بود. غریزه و دانشگاه، علی رغم وجود استاد پورداوود و امثالهم!

مهرداد بهار: ببینید ما عمیقاً در مسایل حزبی فرو رفته بودیم. انقلاب فرانسه، ماجرای ناپلئون، تحولاتی انقلابی که بعد در آلمان به وجود آمد، مارکس، انگلس، رفتن مارکس به انگلستان؛ ما می بایست، و می خواستیم اینها را بشناسیم و با تحولات قرن نوزدهم اروپا، به ویژه آشنا شویم. به خصوص وقتی بنا بود معلم حزبی باشیم و اینها را تدریس کنیم، به ما گفته بودند علاوه بر آن کتابی که توی کلاس کادر خوانده اید، این کتابها را هم بخوانید که مسلط تر باشید.

فرهنگ رجایی: اینها حزب است البته. من بیشتر دارم به دانشگاه فکر می کنم؛ دانشگاه چطور جوّی داشت.

مهرداد بهار: دانشگاه در دانشجویان اثر عمیق علمی نمی گذاشت. نه استاد و نه دانشجو، هیچ کدام با علاقه و عشق به کار نمی پرداختند. مثلاً وقتی مرا اخراج کردند، من خوشحال بودم. فکر می کردم که به درک! شش ماه دیگر انقلاب می شود.

علی دهباشی: و این چه سالی بود؟

مهرداد بهار: سال ۲۹ و ۳۰، در زمان دکتر مصدق بود که در شورای دانشگاه را بستیم و استادها را زندانی کردیم. البته یک صبح تا عصر.

علی دهباشی: و هنوز عضو حزب توده بودید؟

مهرداد بهار: بله بودم.

فرهنگ رجایی: جالب است، حتی در اوج دوران دکتر مصدق؟

مهرداد بهار: بله.

علی محمد حق شناس: آقای دکتر این طور که از بیانات شما برمی آید، درک عمیق عقیدتی - نظری از مارکسیسم در میان پیروان ایرانی آن در آن دوره وجود نداشته. بنابراین نمی شود گفت که مسایل عقیدتی بوده که افراد را دور این ایدئولوژی نگه می داشته. پس چه چیزی می توانست باشد؟ وانگهی - خودتان فرمودید - تقریباً اغلب چپ و توده ای بودند. چه باعث می شد که با وجود این که یک درک عمیق نظری از این ایدئولوژی وجود نداشت همه دور این ایدئولوژی ناشناخته جمع آیند؟

مهرداد بهار: این امر در ایران تازگی ندارد، شاید همیشه همین طور بوده است. مسأله احساسات در میان است نه تعقل. ولی این که چرا من این قدر مؤمن بودم؛ باید بگویم ایمان اصلاً به سواد مربوط نیست، به گمان من، سواد و دانش گاهی — و فقط گاهی — ممکن است با نوعی اعتقاد همراه باشد، اما آنچه ما داشتیم تعصب بود، تعصب بچگانه‌ای که از نداشتن ذهن آزاد و عدم مطالعه برمی‌خیزد و در فرهنگ جهان سوم قدمت و قداست فرهنگی دارد. من خلیلیها را دیده بودم که پسران آیت‌الله‌های محترمی بودند و اینها از یک جهان تفکر دینی درآمده بودند و به یک جهان پرتعصب ضد آن افتاده بودند. جالب است بدانیم که بعضی از آنها، سرانجام، دوباره از عالم ایدئولوژی انقلابی درآمدند و به تفکر دینی گذشته بازگشتند، به آن جهان فکری نخستین‌شان. فکر می‌کنم مسأله عمیقاً فرهنگی‌ست، به نحوی سنتی ایمان ورزیدن، عمیقاً دچار تعصب بودن، حقیقت را ندیدن و نشناختن و با اولین تبلیغ تعصب آمیز، به حرف بزرگان معتمد خود تا به آخر وفادار بودن و حتی در آن راه جان باختن. شما مسایل را خیلی غربی و با مقیاسهای روشنفکری غربی می‌سنجید. حقایق جهان سوم این نیست. این‌جا کیفیات یک جامعه پر از تعصب و ایمان هست. حالا ممکن است در عصری، بعد از ۱۳۲۰، به‌هزار و یک علت، یک ایدئولوژی انقلابی در بخشهایی از جامعه رسوخ کرده باشد، ولی این شورش ایدئولوژیک، در عمق خویش، فقط جامه نوکردن است؛ عمق قضیه همان است، تعصبها و برداشتهای احساساتی و دوستیها و دشمنیهای بی‌منطق. این‌گونه قیامهای عقیدتی قیامی علیه تعصب و له عقلایی و علمی اندیشیدن نیست. فرهنگ همان فرهنگ بود، اما نوع تعصبها در کوتاه مدت عکس هم. مدعی‌اند که تحول یافته‌اند، تحولی فقط در سطح، که پس از اولین شکست، به همان راه نخستین برمی‌گردند. شاید اگر به ما می‌آموختند که چگونه بی‌تعصب، عمیق و همه‌جانبه مطالعه کنیم، دچار چنین خرد شدن روحیه و تغییرهای صد و هشتاد درجه‌ای نمی‌شدیم. ولی رهبران ما هم دریافتی درست نداشتند. همه پرورش فکری‌شان مبتنی بر تعصب بود و تظاهر. ما نباید به فیلمهای امریکایی می‌رفتیم، ما نمی‌رفتیم، اما خودشان می‌رفتند می‌دیدند. می‌گفتیم شما چرا می‌روید؟ می‌گفتند ما می‌خواهیم نقد بنویسیم و جنبه‌های پلید آن را به شما نشان دهیم. چیزی را که ندیده بودیم برایمان نقد می‌کردند.

رامین جهانگللو: شاید بخشی از آن، خود ایدئولوژی مارکسیسم باشد. چون این تعصب را در اروپا هم نزد همین آدمها داشتیم و همین کارها را می‌کردند.

مهرداد بهار: کاملاً ممکن است، عصر، عصر تعصب بود. به فاشیستها و نازیها هم

نگاه کنید. اما، در واقع، عیب کار فقط عقب افتادگی ما و وجود یک فرهنگ متعصبانه نیست. مارکسیسم خود به ما پیشنهاد انقلاب طبقاتی می‌کند و ناحق بودن سلطه بورژوازی را تبلیغ می‌کند و خواهان دیکتاتوری پرولتاریاست، خواهان نبرد بی‌امان و نهائی طبقاتی است. چگونه می‌توان این خواستها را بی‌خسونت اعمال کرد، بی‌تعصب بر کرسی نشاند؟ ذات این تئوری انقلابی، و اغلب تئوریهای انقلابی دیگر تعصب می‌طلبد. اما این تئوری تا هنگامی که در یک جامعه عقب افتاده زیست نمی‌کند و الگوی مناسب خود را در فرهنگ خود دارد، آن قدر وحشتناک نیست. مثلاً، بین الملل دوم تا حدی فارغ از این تعصبات بود. این پیروزی سوسیالیسم در اتحاد شوروی است که واقعاً فرهنگ تعصب پذیر آسیایی روسیه را به عنوان فرهنگ مارکسیستی جا می‌زند و آن را حتی به اروپای غربی می‌برد.

علی محمد حق شناس: آقای دکتر باز این جا یک وضعیت معماگونه پیدا می‌شود: از یک طرف ما با یک ایدئولوژی که چندان هم شناخته نیست، روبرو هستیم که می‌فرماید از طریق ایمان و قدرت ایمان، مردم را به خودش جلب می‌کند، و از طرف دیگر با آدمهای آزادخواهی که گرایش غربی هم دارند مواجه هستیم، مثل پورداوود یا پدر خود شما و کسان دیگر که سابقه فعالیت‌های سیاسی هم دارند. اما اینها جاذبه‌ای ندارند و نمی‌توانند نهضتی در مقابل نهضت چپ ایجاد کنند. علت چه بود؟ چرا این کسانی که ریشه در ایران داشتند و خواهان فرهنگ ایران بودند و حامی آن بودند، هیچ نمی‌توانستند در مقابل هجوم چیزی که ناشناخته و بیگانه هم بود کاری بکنند؟

مهرداد بهار: من واقعاً نمی‌توانم تحلیلگر درست این مسأله باشم. این مسایل واقعاً پیچیده است و کسانی که در تاریخ تخصص دارند باید بحث کنند. من استنباط‌هایم را می‌گویم. کمونیسم، بعد از ۱۳۲۰ در ایران و شاید در اروپا از ۱۹۱۷ به بعد به عنوان مسأله‌ای طرح می‌شود که حلال همه مشکلات است، بابای من یا پورداوود پاسخگوی نیازهای نسل جوان توی خیابان نبودند. جوانهای توی خیابان چیزی را می‌خواستند که بابای بنده یا پورداوود نمی‌توانستند جواب درستی به آنها بدهند. حتی اسکندری بزرگ، سلیمان میرزا، هم نمی‌توانست جواب اینها را بدهد. رفقای بابا به سلیمان میرزا می‌خندیدند. داستانی بود که می‌گفتند این پیرمرد روزه می‌گیرد، قرآن و نماز می‌خواند و بعد به جلسه کمیته مرکزی می‌آید. در خاطرات خلیل ملکی آمده است که می‌گوید: به شکایت از ملک الشعراء، که روزنامه‌اش یک شبه راه عوض کرده و از سوسیالیسم به حمایت دولت پرداخته بود، به نزد سلیمان میرزا رفته بود. ماه رمضان بوده، سلیمان

میرزا به او گفته «دهم روزه است، عصر بیا که روزه‌ام را افطار کرده باشم و بتوانیم راجع به ملک بحث کنیم. خیلی حرف دارم ولی دهن روزه بد است، نمی‌شود پشت کسی حرف زد»، این مردان نازنین پاسخگوی نسل جوان آن روز ما نبودند. پدر من و امثال او عملاً نمی‌توانستند کسی را جمع کنند و رهبری نمایند. اینان، صاحب عقایدی بودند، ولی نه عقاید روشن. مردم را که با زنده‌باد ایران باستان نمی‌توان به انقلاب دعوت کرد. اینها از دور دست بر آتش داشتن است. ضمناً، به گمان من، باید دانست که روشنفکران قوم در جهان سوم، با جهلی عظیم که جامعه را فرا گرفته است، شانس برای رهبری ندارند. روشنفکران در جهانی کارآیی دارند که مردم مسؤول، بی‌تعصب و از حد مناسب آشنایی با دانش بهره‌مند باشند؛ و جامعه ساختاری دموکراتیک یافته باشد. ما هیچ وضعی مان در دهه بیست به آدمیزاد نمی‌برد. اما مصدق را به یاد آوریم. او می‌توانست خلق را برانگیزد و برانگیخت. کار، کار ملک و پورداوود نبود، کار مصدق بود و او حزب توده را سخت تضعیف کرد.

یادم است که با پدرم به میتینگ انتخاباتی رفتیم، و او در تلاری بزرگ راجع به اخلاق و فرهنگ در ایران باستان و روم باستان صحبت کرد و گفت که «سقوط روم غربی و دولت ساسانی به علت سقوط اخلاقی مردمشان بود». مردم به صحبت‌های پدر توجه زیادی نداشتند. بعد هم که بیرون آمدیم، پالتو و کلاه و چترش را دزدیده بودند. در یک چنین محیط فرهنگی حرف‌های بابای من، که مسأله روز را، مثل نفت، دربر نمی‌گرفت، اصلاً معنی نمی‌داد. برای توده ناآگاه و جوانانی کم‌سواد و تهیدست و شدیداً هم متعصب، چه دینی، چه غیر دینی، اخلاق و مسائل ایران باستان و افتخارات ملی اهمیت نداشت. بسیاری از توده مردمی که به حزب توده آمدند، به دنبال آن بودند که حزب توده پیروز شود و به نان و نوایی برسند. بعد که دیدند این خبرها نیست و به ویژه پس از وقایع آذربایجان، حزب را رها کردند و رفتند. شما به جریان‌های حزبی در ایران مثل جریان‌های حزبی اروپایی در نیمه اول قرن نگاه نکنید. ایرانی بیش از توجه به فلسفه و ایدئولوژیِ فرنگی غیر قابل درک برای او، به منافع روزش توجه داشت و ضمناً کسی می‌توانست او را جلب کند که با همان تعصب خودشان، به دادن شعارهای احساساتی اقتصادی سیاسی بپردازد. جوانهای متعصب گرسنه و بیکار اکثریت جمعیت کشورهای جهان سوم را تشکیل می‌دهند که یا بیسواد یا سخت کم‌سوادند و ایران باستان، تمدن هفت هزار ساله و افتخارات گذشته برای آنها یک غاز اهمیت ندارد. شعارهای سیاسی - اقتصادی روز است که توده‌ها را جلب می‌کند و نیز در اوج نومی‌دی، اعتقادات کهن دینی

- روحانی در آنان موثر است.

رامین جهاننگلو: من می‌خواستم که اگر ممکن باشد برگردیم به آن دیباچه‌ای که دربارهٔ کلنل پسیان نوشته‌اید، به نظرم با بحث حزب توده و تجربهٔ سیاسی حزب و تأثیری که در فرهنگ سیاسی ایران داشت، در ارتباط جالبی‌ست. در مقدمهٔ آن کتاب شما تکیه کرده‌اید که یکی از بنیانهای تفکر سنتی در فرهنگ سیاسی ایران چیزی‌ست که شما به آن می‌گویید قهرمان‌سازی در مقابل دشمن‌سازی، و شخصیت قوام‌السلطنه را در مقابل کلنل پسیان قرار می‌دهید، و می‌گویید که فرهنگ سیاسی معاصر ایران که همیشه به‌دنبال قهرمان‌سازی بوده، کلنل را، در وراء حقایق تاریخی، قهرمان کرده است. و عده دیگری را، مثل قوام‌السلطنه، بیشتر از آنچه حقایق تاریخی گواهی می‌دهد، دشمن داشته است. برای من خیلی جالب است که شما دربارهٔ این قهرمان‌سازی صحبت کنید و تداومش در انقلاب ایران و تا امروز.

مهرداد بهار: فکر می‌کنم اگر در این کشور زمانی به عصر خردگرایی وارد بشویم، هر شخصیتی را با همهٔ کارهای مثبت و منفی‌اش خواهیم سنجید و نهایتاً قضاوتی تاریخی دربارهٔ اش انجام خواهیم داد. اما ما گرفتاریهای یک جامعهٔ متعصب جهان‌سومی را داریم که فرهنگ سنتی‌اش بر دوشش سنگینی می‌کند، آن‌قدر که اغلب نمی‌تواند با دقت قضاوتی خردگرایانه داشته باشد. در این جامعه که پر از جوشش و کوشش است و این امر زنده بودن و حیات عمیق و شریف قومی را می‌رساند، واقعاً جای برداشتهای خردگرایانه، میانه‌روانه و معقول تقریباً خالی‌ست. بیشتر برداشتهای ما از نوع برداشتهای احساساتی‌ست. من نه طرفدار قوام‌السلطنه‌ام و نه از کلنل بدم می‌آید و اتفاقاً کلنل را خیلی دوست دارم، اما احساس می‌کنم که هر دو اینها گرفتار این افسانه‌سازیهای احساساتی از جهات مختلف شده‌اند. من واقعاً فکر می‌کنم که مسألهٔ قوام و کلنل از چند نظر به‌ویژه از نظر فرهنگ سنتی قابل بررسی‌ست. اما از کل ماجرا، داستانی سطحی ساختن و کلنل را به آسمان رساندن و قوام را به شمر و یزید تشبیه کردن کار بسیار غلطی‌ست. این که تاریخ نیست. اما بررسی تاریخ بدین نحوهٔ غیر تاریخی در ایران نمونه‌های متعددی دارد، حتی در عصر بعد از کلنل، حزب توده و دیگران، چپ و راست، در سیاه کردن یکدیگر، در سیاه کردن شخصیت‌های ملی قدیم و جدید این مملکت شدیداً دست داشته‌اند. اگر می‌خواستند، جو مناسبی به گرد شخصی فراهم می‌آوردند، طرف را قهرمان تاریخ می‌ساختند و اگر نفعشان نبود، او را دشمن، جاسوس و بیگانه پرست می‌خواندند. چپها از پدرم در اواسط کار قوام سخت نقد می‌کردند، دانش‌آموزان

را به خانه ما سرازیر می‌کردند و اعتصاب می‌کردند؛ چون او با استقلال آذربایجان مخالف بود. اما وقتی او در رأس جریان صلح قرار گرفت، قهرمانی بزرگ شد. یادم است روزی که تشییع جنازه پدر بود، واقعاً روز قدرت‌نمایی حزب توده بود، نه تشییع جنازه پدر. شاید پنجاه یا صد هزار آدم به دنبال جنازه او راه افتاده بود.

چقدر آدمها را سیاه جلوه دادند. در حالی که وابستگیهای خودشان از وابستگی دیگران صورت بهتری نداشت. خلیل ملکی صادقانه می‌گفت که هر هفته تصمیمات کمیته مرکزی باید توسط کامبخش پیش باقروف برده می‌شد و جعفروف یا باقروف (اسمها یادم نیست) و دیگران در سفارتخانه، آن را تأیید می‌کردند یا رد. ببینید! حتی، نه به مسکو و نه به کمیته مرکزی حزب کمونیست، بلکه به نزد نماینده کمیته مرکزی آذربایجان شوروی در سفارت رجوع می‌کردند. سرنوشت ملت ما برای آقایان انقلابی بی‌ارزش بود که به دست یک مشت آدم که به دشمنی با وحدت ایران می‌پرداختند و از مارکسیسم و برادری ادعا شده در روابط انسانی به کلی بیخبر بودند، سپرده شده بود؛ عده‌ای که بعداً در اتحاد شوروی اعدام شدند، چون جنایتکار بودند. اینها خود نوکری و وابستگی‌ست، این همکاری انترناسیونالیستی نیست. همین آقایان آن وقت بقیه را سیاه می‌کردند که شما جاسوس بیگانه‌اید...

علی محمد حق‌شناس: سؤال من به مطالب قبل برمی‌گردد، به این که بعد از آن

گرفتن و زندان کردن استادها و بعد از اخراج، چطور به دانشگاه برگشتید؟

مهرداد بهار: من برای یک سال اخراج شدم. سال ۳۰ بود. سال مرگ پدرم. پدر اردیبهشت فوت کرد، در اوایل پائیز ما استادان شورای عالی دانشگاه را زندانی کردیم، به اتاق شورا رفتیم، روی میز، به استادها — البته لفظاً — حمله می‌بردیم و ایشان را تهدید می‌کردیم. یادم است جهان‌شاه صالح چنان آرام بود که گویی اصلاً ما داخل آدم نیستیم، فرو رفته بود توی مبلی نرم و آرام و بدون وحشت، بی‌تفاوت به ما نگاه می‌کرد. بعد از ظهر نیروی پلیس آمد پشت دانشکده که نزدیک مجلس شورا بود. اطراف دانشکده را گرفتند و ما در محاصره بودیم ولی به پاسبانها گفته بودند حمله نکنید چون ممکن است استادها را بکشند. این حتی در تصور ما هم نمی‌گنجید که استاد بکشیم. بالاخره دیدیم نتیجه‌ای ندارد ولی کردیم و در رفتیم. فردا، پس فرداش من به یک سال اخراج از دانشگاه محکوم شدم. بعضیها را به اخراج ابد محکوم کردند و ما هم، خداخواستگی دیگر پی درس نرفتیم. اما به زودی به اتهام اغتشاش دستگیر شدم. سه ماه در زندان ماندم تا آزاد شدم. بعد از اتمام یک سال، پی درس نرفتم، فعالیت‌های سیاسی را

ادامه دادم، تا این که بعد از ۲۸ مرداد دوباره به زندان افتادم. دو سالی در زندان ماندم و بعد که از زندان درآمدم، تازه گویی عقل بر من دمید. رفتم دانشکده و دوباره درس خواندم، تا آن شوم که هستم.

علی محمد حق شناس: چه سالی بود؟

مهرداد بهار: آزادی مجدد در سال سی و چهار بود.

علی دهباشی: دوران زندان، در کدام شهر زندانی بودید؟

مهرداد بهار: در زندان موقت بودم، در زندان قصر بودم، مدت کوتاهی در

فلک الافلاک، بعد هم مدتی در قزل قلعه بودم.

علی دهباشی: اهمیت این دوران، کم نیست. برای شما باید یک دستاوردهایی هم

داشته باشد چون به هر حال با عناصر شاخصی هم بند بوده‌اید؟

مهرداد بهار: نخیر آقا، هیچ وقت با اشخاص شاخصی هم بند نبودم. اشخاص

شاخص چپ فرار کرده بودند و رفته بودند اتحاد جماهیر شوروی. ما بودیم که این جا

ماندیم تا گرفتار شدیم. مرا محکوم کردند به هجده ماه زندان ولی بیست و چند ماه

در زندان بودم — نزدیک دو سال شد.

رامین جهاننگلو: آیا توی زندان بود که فکرتان نسبت به حزب توده کم کم عوض

شد یا بعد از این که آمدید بیرون؟

مهرداد بهار: هنوز خیلی مانده بود تا از حزب توده بیایم بیرون. هنوز نبرد درونی و

روحی‌ام ادامه داشت. رها کردن حزب را در شرایط شکست، معرف ترسو بودن و

ابن الوقت بودن خود می‌دانستم. در قزل قلعه زندان انفرادی کوچکی داشتم، آنجا به این

فکر افتادم هرچه را به من گفته‌اند و باور کرده‌ام، از نو آزمایش کنم و به همین دلیل هم

وقتی از زندان آمدم بیرون، رفتم پیش خلیل ملکی و تقریباً تا آخر عمرش هم — جز آن

شش سالی که انگلستان بودم — گاه مرتب هر هفته و گاه اتفاقی خلیل ملکی را می‌دیدم.

او واقعاً مسایلی اندوهبار راجع به حزب توده مطرح می‌کرد که می‌توانم بگویم آنچه را که

حالا مطرح می‌کنند یک دهم آن چیزی که او مطرح می‌کرد نیست. این مطالبی که در

طی خاطرات اسکندری، کیانوری، کشاورز و بقیه می‌آید ذکر همه حقایق نیست. اینها

فقط نکته‌هایی را می‌گویند که برای تبریئه شخص خودشان لازم است. کمابیش، هیچ

حقیقت جدی و تاریخ‌نگرانه‌ای در این خاطرات نمی‌بینم و خاطرات غیر مکتوب خودم

هم هرگز گواهی به صداقت گفتار اینها نمی‌دهد. حتی اگر آشنایی با خاطرات خلیل

ملکی هم نبود، تجارب شخصی‌ام جز این حکم نمی‌کرد. درباره حزب، به هر حال در

زندان فرصت یافتم که از نو ببندیشم؛ نه این که فوراً عقاید گذشته‌ام را رد کنم، و این ماجرا طول کشید. اما این دیگر رابطه‌ای ایمانی نبود. دیگر مطیع کسی نبودم و سرانجام آن‌قدر تصمیم‌گیریهای غلط حزب را دیدم که جانم به‌لیم رسید و سر به‌شورش برداشتم.

فرهنگ رجایی: چطور شد که تشریف بردید خارج؟

علی محمد حق‌شناس: و کی برگشتید و دوره‌ی لیسانس را تمام کردید؟
مهرداد بهار: لیسانس را از زندان که آمدم بیرون، در سال ۳۴ و ۳۵ و ۳۶ تمام کردم و بعد به انگلستان رفتم.

فرهنگ رجایی: چطور دوباره از شما در دانشکده ادبیات نام‌نویسی کردند؟

مهرداد بهار: بایست دکتر اقبال، رئیس دانشگاه، با نام‌نویسی مجدد من موافقت می‌کرد. چهار سال ترک تحصیل داشتم. به اتفاق شوهر خواهرم، شادروان مستشاری، که دوست دکتر اقبال بود، پیش او رفتم. موافقت کرد. درس لیسانس را در سال ۳۶ تمام کردم. یک سال هم دویدم تا توانستم به سفر انگلستان بروم. خیلی پارتی‌بازی می‌خواست مثل همیشه.

رامین جهاننگلو: شاید درباره‌ی انگلستان بتوانیم با این سؤال شروع کنیم، آیا اولین باری بود که شما از ایران خارج می‌شدید؟

مهرداد بهار: بله، اولین بار.

رامین جهاننگلو: رابطه‌تان با غرب، با فرهنگ غرب و جامعه غرب چگونه بود؟ از برخورد اول خود بگویید.

مهرداد بهار: من غرب را نمی‌شناختم مگر از طریق کتاب. من به‌ویژه انگلستان را انتخاب کردم چون درباره‌ی دموکراسی‌اش خیلی مطلب شنیده و خوانده بودم. می‌خواستم ببینم، به رای‌العین، که دموکراسی در عمل چیست، چرا حزب توده و مارکسیست‌ها با آن بدند و آیا واقعاً همانی‌ست که چی‌ها می‌گویند — یا لاقلاً توی مملکت ما به ما می‌گفتند — یا واقعاً چیز دیگری‌ست؟ به این دلیل به انگلستان رفتم و مدت کوتاهی انگلیسی خواندم چون انگلیسی چندان بلد نبودم. اول سال نوی ایرانی، ۱۳۳۸، رفتم به آن‌جا و اول پائیز به دانشگاه لندن رفتم، به مدرسه‌ی مطالعات شرقی و افریقایی، گروه مطالعات ایرانی. آن موقع پرفسور هنینگ رئیس این گروه بود. خانم دکتر بویس دانشیار آن‌جا بود. دکتر مکزی استادیار بود. بعد استاد بیوار هم آمد که تاریخ‌شناس خوبی‌ست. شش سال آن‌جا با آنها درس خواندم. البته هنینگ بعد از دو سال از انگلستان رفت امریکا، آن‌جا

مرد. سن زیادی نداشت. درس‌مان را عمده با خانم دکتر بویس تمام کردیم، که بعد از هنینگ رئیس گروه شده بود. مدرسه ما مدرسه‌ای قدیمی بود که واژه افریقایی را تازه به نام آن اضافه کرده بودند. دانشجویان آسیایی و افریقایی و اروپایی بسیار خوبی آن‌جا بودند. با خیلی از اینها دوست بودم. برایم جالب بود که افریقاییها چقدر به دکتر مصدق احترام می‌گذاشتند. کسی از «غنا» بود که می‌گفت: «انقلاب ما» انقلاب غنا علیه انگلستان، «ملهم از قیام مصدق شماست». افریقاییها خیلی برایش احترام قائل بودند و ایران را به خوبی می‌شناختند. رشته تحصیلی من مطالعات کهن و میانه ایرانی بود: Old and Middle Iranian Studies که شامل تاریخ و فرهنگ و زبان ایران باستان بود، از اوستا و پارسی باستان تا متنهای فارسی میانه و پارتی.

فرهنگ رجایی: آقای دکتر رساله‌تان چه بود؟

مهرداد بهار: من شش سال آن‌جا بودم، طی چهار سال دوره فوق لیسانس را خواندم. دو سال آخری را روی رساله دکتری‌ام کار کردم، با عنوان «آفرینش در اساطیر ایران». ولی متأسفانه خانم بویس، پس از دو سال، صریحاً گفت که من هیچ دانشجوی ایرانی را برای دکتری نمی‌پذیرم و هیچ دانشجوی ایرانی را نپذیرفت و همه ما مجبور شدیم برگردیم. به خصوص که من دیگر پول هم نداشتم.

فرهنگ رجایی: رساله‌تان را آن‌جا تمام نکردید؟

مهرداد بهار: خیر، آقای دکتر تفضلی رفت به پاریس. آقای دکتر ابوالقاسمی، من و آقای دکتر سلیم برگشتیم به ایران.

فرهنگ رجایی: دلیل خانم بویس چه بود؟ دلیل خاصی داشت؟

مهرداد بهار: آن‌جا در امتحانات فوق لیسانس و بررسی رساله دکتری باید استادی از دانشگاهی دیگر هم باشد که در آن‌جا استاد گرشویچ از دانشگاه کمبریج بود. پیش از ما دانشجویی اسرائیلی به نام شاکد با سرعت تمام به دکتری رسید.

فرهنگ رجایی: همان که راجع به حقوق اسلامی کار کرده؟

مهرداد بهار: نمی‌دانم. اما برای او پارتی بازی هم کردند، به هر حال، بگذریم، ایشان دکترایش را گرفت. در آن ژوری که تشکیل شده بود دکتر گرشویچ به قدری انتقادهای سخت از رساله دکتر شاکد کرده بود، که خانم بویس — مسوول رساله — بعداً وحشتزده گفت: «من اصلاً دیگر رساله دکتری با کسی کار نمی‌کنم.» البته پولم نیز به کلی به ته رسیده بود. همین موقع هم در ایران رشته دکتری زبان‌شناسی و زبانهای باستانی باز شده بود. ناچار آمدم تهران و این‌جا یک سال دوره اقامت دانشگاهیم را

گذراندم و از همان اول هم در گروه تدریس کردم. هم تدریس می‌کردم و هم رساله‌ام را درباره «آفرینش در اساطیر ایران» می‌نوشتم، یک دهم رساله آن‌جای ما را این‌جا پذیرفتند و دکتر شدیم.

فرهنگ رجایی: با کی کاری کردید؟

مهرداد بهار: با دکتر کیا، اما سرانجام، زبان‌شناس بار نیامدم. همه عشقم به اسطوره‌ها و روایات و تاریخ بود و زبان برای من وسیله‌ای بود که بتوانم با اصل متون دینی آشنا شوم.

فرهنگ رجایی: آقای دکتر این داستان تحصیل شما در خارج؛ حالا داستان برخورد

شما با جهان غرب و احیاناً فعالیت‌های سیاسی که آن‌جا داشتید؟

مهرداد بهار: هر کجا به ایرانیان می‌رسیدی، بحث و جدل سیاسی بود. چپها، مصدقیها، نیروی سومینها. من تمایلات چپی داشتم، ولی این بار خود را آزاد از فرمانهای حزبی می‌دیدم. درستی امری باید به اثبات می‌رسید تا بپذیریم. به‌رحال این وضع ادامه داشت تا اختلافات چین و شوروی کم‌کم مطرح و سرانجام علنی شد و پایه‌ای شد برای دعواهای بعدی. بسیاری از دوستان ایرانی در انگلیس سیاست‌های شوروی و سیاست‌های حزب توده را تأیید نکردند. نه تنها به‌خاطر اختلاف با چین — که همه اعضای حزب توده می‌بایست شوروی را تأیید می‌کردند و ما نکردیم — بلکه به‌خاطر بسیاری اختلاف‌های دیگری که ما آن‌جا پیدا کرده بودیم. ما در انگلستان برای اولین بار فدراسیون و سپس اولین کنفدراسیون دانشجویان را تشکیل دادیم. به هنگام انتخاب دوره دوم کنفدراسیون، حزب توده دستور داد که باید از جبهه ملی و بقیه جدا شد. ما به این امر اعتقاد نداشتیم. حزب کنفرانسی در شهر دوسلدورف گذاشت تا همه دانشجویان عضو حزب در آن‌جا جمع شوند و اعلام قطع ارتباط با کنفدراسیون کنند و خود کنفدراسیون چپی تشکیل دهند. بایست سال ۱۹۶۲ یا ۱۹۶۱ بوده باشد. ما هم که مسؤلین کنفدراسیون اول بودیم همه رفتیم به آلمان. این وقتی بود که من تازه فوق‌لیسانس‌ام را گرفته بودم. رفتیم دوسلدورف. ما مخالف نظر حزب بودیم. فکر می‌کردیم حتی اگر جبهه ملی ریاست کنفدراسیون را ببرد، ما باید عضو آن باقی بمانیم. چرا اصلاً باید جدا بشویم. فدراسیون یا کنفدراسیون دانشجویی که حزب طبقاتی نیست. من موظف شدم از طرف هیأت رئیسه این نظر را مطرح کنم. و ما نظر خود را به کرسی نشاندم. برای دانشجویان ثابت کردیم که نظر حزب غلط است. جبهه‌ای‌های ناظر باور نمی‌کردند که من علی‌رغم جزیب چنین نظر مستقلی داشته باشم.

علی محمد حق شناس: این «ما» کی‌ها بودند؟
 مهرداد بهار: «ما» یعنی چپ‌هایی که خود را نوکر دستورهای حزب نمی‌دیدیم.
 چرا باید از جبهه ملی جدا بشویم.
 فرهنگ رجایی: یعنی چپ انگلیس می‌گفت جدا نشوید؟ یا حزب توده
 می‌گفت...

مهرداد بهار: دقیقاً حزب توده به همه دستور داده بود جدا بشوند. ما در انگلیس
 به این نظر رسیده بودیم که نباید جدا بشویم. چرا جدا بشویم. ضمناً برای اطلاع شما
 که گمان می‌کنید همه جز خودتان جاسوس و نوکر بوده و هستند، بگویم ما از کسی یا
 سازمانی در انگلستان دستور نمی‌گرفتیم.

علی دهباشی: در واقع دستور مسکو و برلین این بود که جدا بشوید.
 مهرداد بهار: شما خیال می‌کنید مسکو و برلین بیکار بودند که درباره جدایی حزب
 از جبهه ملی دستور بدهند؟ این دستور نتیجه جهالت توده‌ها یاها بود. ما هم در کنفدراسیون
 سه نفر بودیم. مرحوم عنایت، نیکخواه و من. عنایت عقاید چپ نداشت.
 علی دهباشی: ثابتیان؟

مهرداد بهار: نخیر، ثابتیان آن موقع از کنفدراسیون اخراج شده بود. ما سه تا رفتیم
 به دوسلدورف و قریب به چهارصد، پانصد تا چپی همه از اروپا جمع شده بودند و
 دوست سیصد نفر هم از جبهه ملی‌ها به عنوان ناظر آمده بودند. آن‌جا دیگر اوج زندگی
 سیاسی من بود، من مسؤول بودم از طرف هیأت رئیسه کنفدراسیون اول سخن بگویم و
 تصمیم حزب را رد کنم. و من علی‌رغم دستور حزب، پس از یکی دو ساعت بحث توانستم
 همه را راضی به جدا نشدن کنم. مآلاً آن کنفرانس دوسلدورف تصمیم گرفت که جدا
 نشود. جبهه ملی‌ها باور نمی‌کردند. مرا توده‌ای متعصبی می‌دانستند. ولی من دیگر
 تعصب نداشتم. مدت‌ها بود. حزب توده تصمیم خود را زیر فشار اجرا کرد و مرا با اعلام
 در نشریه رسمی‌اش اخراج کرد.

علی محمد حق شناس: شما یا همه آن گروه؟

مهرداد بهار: همه اعضای هیأت رئیسه کنفدراسیون چپ نبودند. از جمله عنایت. او
 هم در سفارت کار می‌کرد و هم عضو هیأت رئیسه کنفدراسیون بود. اما مرا اخراج
 کردند. بقیه چپ‌های انگلستان هم که هوادار این سیاست بودند از عضویت استعفا
 دادند.

علی دهباشی: شما جلسه را رهبری کردید؟

مهرداد بهار: صحبت سر رهبری نیست، سخنرانی را من کردم.

رامین جهاننگلو: شما از نظر فکری آن زمان فاصله‌تان با حزب توده چقدر بود؟

مهرداد بهار: من هنوز به بعضی دیدگاه‌های چپ عقیده داشتم. ولی ایمانم به حزب توده و شوروی به کلی از بین رفته بود. آن‌جا مدتی با چینی‌ها آشنا شدیم. کنجکاوی بود. دیدم اینها بی‌تجربه‌تر از آن دیگران هستند. موقعی بود که در افریقا همه‌جا شلوغ بود. چینی‌ها رفته بودند آن وسط، خیال می‌کردند دو روز دیگر افریقا می‌شود مثل جمهوری خلق چین. آینده جنگ‌های زئیر را مطمئن بودند به نفع چینی‌ها خواهد بود. موزامبیک همین‌طور، و معتقد بودند همه این جنگ‌ها را برده‌اند و آبروی اتحاد شوروی رفته است. غرب را هم شکست داده‌اند. عده‌ای هم به آلبانی توجه داشتند و گروه‌هایی که طرفدار آلبانی بودند که دیگر تماشایی بود. من به کلی از فعالیت‌های سیاسی کنار رفتم. مسأله برای من پوچ شد و عقاید چپ من اندک‌اندک به سوی سوسیال دموکراسی رفت. امروزه من معتقد به عدالت اجتماعی‌ام. معتقد به آزادی‌ام، ولی عدالت اجتماعی و آزادی را فقط قومی می‌تواند دارا باشد که از مراحل تاریخی فراتر رفته باشد؛ اکثر افراد قوم فراتر رفته باشد، نه گروهی محدود.

رامین جهاننگلو: آن دموکراسی که دنبالش بودید در غرب و می‌خواستید آن را

بشناسید، چه شد؟

مهرداد بهار: نخیر، متأسفانه دموکراسی بسیار عمیق و شریفی در انگلستان ندیدم.

در طی انتخابات پارلمان انگلستان با اشتیاق این‌ور و آن‌ور می‌گشتم. روزنامه‌ها را می‌خواندم تا ببینم این چگونه انتخاباتی دموکراتیک است. دیدم قیافه سمپاتیک کاندیدا در تلویزیون خیلی موثرتر از شخصیت اوست. بعد سیاست عملی حزب کارگر را در داخل و خارج با سیاست حزب محافظه‌کار مقایسه کردم. چندان فرق عمده‌ای نداشت و احساس کردم که این احزاب مختلف شاید خیلی هم مختلف نباشند. با کمونیست‌های انگلستان آشنا شدم، دیدم، اینها به قدری خشک و متحجرند که گویی یتیم‌پروری می‌کنند که با ما شرقی‌ها صحبت می‌کنند. آن‌قدر از خود راضی بودند که گمان می‌کردند ما بچه‌های بدبخت و بی‌سرپرست جهان سوم‌ایم و نیازمند به سرپرستی ایشان. مثلاً یک بار درباره بورژوا دموکرات‌های جهان سوم صحبت می‌کردیم، طرف که کمونیست بود گفت: «بورژوا دموکراسی چیه؟ این مزخرفات چیه تو می‌گویی؟» کاملاً از مسایل شرق و جهان سوم بیخبر بود. و از بالا، یعنی از موضع غرب پیشرفته در برابر شرق عقب‌افتاده، به مسایل ما و به ارزش‌های انسانی و اجتماعی ما نگاه می‌کرد. اما با

این همه، روابط اجتماعی در انگلیس با آنچه در اروپای شرقی و شوروی بود، فرق می‌کرد. روزنامه‌ها، مثلاً «منچستر گاردین»، را می‌خواندم، میانه‌روتر از همه بود. «تایمز» سیاست محافظه‌کارانه داشت. ولی شعارنویسی نمی‌کردند. مسایل به صورت فرمان مطرح نمی‌شد. بحث می‌کردند. آیین شخصیت، چنان که در شرق سابقه دارد، وجود نداشت. می‌شد از بالا تا پایین را نقد کرد. هیچ رهبری مقدس حزبی و ملی وجود نداشت؛ استالینی در میان نبود. خیلی فرق بود بین دموکراسی انگلیسی و اتحاد شوروی. مثلاً درست است که سازمان ام-۵ تمام ساختمان حزب کمونیست را، چنان که بعداً معلوم شد، گیرنده و فرستنده گذاشته بوده است؛ یا اعضاء خود را می‌فرستاد تا در سازمانهای چپ جاسوسی کنند — کمونیستها حتی حق داشتن شغل اداری بالایی نداشتند — ولی مردم حق بسیار کارها را داشتند، عقیده‌شان را می‌توانستند بیان کنند. آنچه در آلمان شرقی دیدم از زمین تا آسمان با آنچه در انگلیس می‌گذشت متفاوت بود. آنچه در ایران درون حزب توده هم دیدم غم‌انگیز بود. آن‌جا هم می‌خواستند نمونه‌ای از دموکراسی سانترالیزه را، که در شوروی پیاده شده بود، پیاده کنند. البته کتابهای زیادی هم درآمده بود و بعداً هم درآمد که اوضاع واقعی شوروی را مطرح می‌کرد و فساد حکومت استالینی و جز آن را، که امروز همه فاش شده است، نشان می‌داد. من به این نتیجه رسیدم که دموکراسی اروپای غربی احتمالاً راه حل جاودانه‌ای برای خود غرب و بهترین راه حل برای جهان سوم نخواهد بود، زیرا در آن‌جا هم بسیاری از اصول دموکراسی به ابتدال کشیده شده است. ولی سنجشی میان عمل نظامها نه شعارهای آنها، از نظام اتحاد شوروی در شرق گرفته تا دموکراسی‌های غربی، نشان می‌داد که لاقلاً ظاهر امور در غرب انسانی‌تر و عاقلانه‌تر است.

علی محمد حق‌شناس: آقای دکتر، بعد از این که درجهٔ دکترتان را گرفتید، دیگر چه کردید؟ آیا به دانشگاه پیوستید، یا به جایی دیگر رفتید؟ برنامهٔ تحقیقی - تدریسی شما چطور بوده است؟

مهرداد بهار: والله، بنده از انگلیس که آمدم کاری نداشتم. در دانشکدهٔ ادبیات — گروه زبان‌شناسی و زبانهای باستانی — کار رساله‌ام را دنبال می‌کردم، تدریس هم می‌کردم. تا این که دکتر محمد مقدم، استاد عزیز و انسان والا و واقعاً دوست داشتنی، که رئیس گروه بود، لطفی کرد و درخواست استخدام مرا برای عضویت در گروه استادان داد که استادیار گروه بشوم. این وقتی بود که دیگر درسهای رزیدنسی را هم تمام کرده بودم. رساله‌ام هم تقریباً تمام بود. ساواک مرا به یکی از مراکز خود دعوت کرد. از

سابقه عضویت در حزب توده و فعالیتهای اروپا و اخراج من از حزب خبر داشتند. همه این چیزها توی پرونده‌ام بود. آن موقع من خویشاوندی پیدا کرده بودم با خانواده اقبال. به هر حال، ساواک مرا یکی دو بار برد و بعد از این بازجوییها گفت که ما خوشحال می‌شویم شما بروید به دانشگاه، و به سبب نسبتی هم که با دکتر اقبال دارید و تحصیلات مناسبی هم که کرده‌اید تا هر جا بخواهید در سیستم دولتی پیش خواهید رفت. آزاد آزادید از نظر ما. فقط یک چیزی بنویسید که «هر اطلاعی راجع به فعالیتهای ضد حکومت داشته باشم برای شما خواهم نوشت». گفتم آقا، این کاره نیستم. این کارها را بلد نیستم. دلم می‌خواهد این حکومت بتواند ایرانی بهتر بسازد و آن را پیش ببرد ولی این کارها از من بر نمی‌آید. از آن گذشته من در حال جدایی از خانم هستم و بنابراین متأسفانه نمی‌توانم از رابطه خویشی با جناب دکتر اقبال استفاده کنم. گفتند «پس متأسفیم». جواب رد به دانشکده آمد و مرا نپذیرفتند. آن سال بنده در به‌در و گدا و گشنه می‌گشتم. بعد از یک‌سال و اندی و بعد از تحقیرهای فراوان که از سازمانهای دولتی و غیر دولتی فرهنگی دیدم، که بهتر است یادش نکنم، بالاخره بنیاد فرهنگ ایران درست شد و دکتر ابوالقاسمی همسفر تحصیلی عزیز و شاگرد عزیز و قدیم دکتر خانلری به یاری آمد. به او گفتم به دکتر بگو من در رشته زبان و تاریخ و فرهنگ ایران باستان درس خوانده‌ام، دوست دارم از این کارها بکنم. دکتر گفته بود این جوان اگر مثل سابق شلوغ نکند می‌پذیرمش. قول دادم که دیگر شلوغ نخواهم کرد، گذشته‌ها گذشته، و من عاشق کارهای تحقیقی‌ام. دکتر خانلری پذیرفت و واقعاً مثل یک پدر نازنین با همه پژوهندگان رفتار کرد. او کسی بود که به من انسانیت و شیوه مدیریت انسانی را آموخت. البته هیچ‌وقت رئیس هیچ‌جا نشدم که از آنچه از او آموختم استفاده کنم. اهل مسوولیت پذیرفتن اداری نبوده‌ام و نیستم. در محیط کار با دکتر خانلری چنان آرامشی وجود داشت که به قول محمد قاضی مثل خواب بچه‌ها آرام بود. مطلقاً آرامش بود و زیبایی. یادم است یک بار چنان غرق کارم بودم که نفهمیدم دکتر خانلری آمده، نشسته توی کتابخانه، دارد به من و دیگران خاموش نگاه می‌کند. بعد از نیم ساعتی، یا ربع ساعتی، سرم را بلند کردم و ناگهان دیدم دکتر خانلری آن‌جا نشسته، با آن لبخند شیرین استادانه و پدرانهاش و من نفهمیده‌ام. این مرد خیلی والا بود. بعد از آن همیشه با خانلری کار کردم تا از محبت بی‌دریغش محروم نمانم. او زیباترین انسان در خاطرات من است.

فرهنگ رجایی: پس شما در بنیاد فرهنگ ماندید؟

مهرداد بهار: من در بنیاد فرهنگ بودم؛ سپس به فرهنگستان ادب و هنر که باز خانلری مسؤلش بود رفتم. البته در یک دوره در فرهنگستان زبان با دکتر کیا هم کار می‌کردم. آن‌جا مسؤل گروه زبانهای قبل از اسلام بودم و در فرهنگستان ادب و هنر مسؤل گروه اساطیر بودم.

فرهنگ رجایی: استخدام رسمی دولت بودید؟

مهرداد بهار: وقتی از رفتن به دانشگاه محروم شدم، سرانجام، با سمت دبیر هیأت عامل بانک مرکزی، البته با توافق ساواک، در بانک مرکزی استخدام شدم. شرطشان برای موافقت این بود که در خدمت بانک هرگز به من مسؤلیتی ندهند. خوب بود، به نفع من شد. هرگز به من شغلی و کاری جدی پیشنهاد نشد. بعد اجازه دادند که بی‌دریافت حقوق از بانک بتوانم به مأموریت در مؤسسات فرهنگی بروم و کار کنم. این دوره ده سال طول کشید. علاوه بر کار در فرهنگستانها از همان اول، در گروه زبان‌شناسی و زبانهای باستانی در دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، اساطیر ایران و تاریخ فرهنگ ایران باستان را تدریس می‌کردم، ولی حق‌التدریسی.

فرهنگ رجایی: بعد از انقلاب چطور شد؟ دیگر تدریس را رها کردید؟

مهرداد بهار: بعد از انقلاب گفتند که تشریف ببرید بانک؛ دیگر هر کی مال هر اداره‌ای هست باید برگردد. من ده سال آخر کار اداری را در بانک مرکزی با درد و مشقت شگفت‌آور به‌سر بردم: کارم ترجمه متون اقتصادی مربوط به انواع بانکداریها بود.

فرهنگ رجایی: از چه سالی تا چه سالی؟

مهرداد بهار: از اول سال ۵۸ تا ۶۷، با ۲۳ سال خدمت خود را بازنشسته کردم. دیدم دیگر نمی‌توانم آن همه بیهودگی را تحمل کنم و از امکان تفکر و تحقیق اندکی که داشتم بگذرم، هر چند که متفکر و محقق ویژه‌ای هم نباشم. هر چند این اواخر تازه آبها از آسیابها افتاده بود و محیط بانک ملایم و قابل تحمل شده بود، ولی حتی با وجود آن، کاری که از من می‌خواستند دیگر از طاقت من خارج بود. بانک را رها کردم. خیلی هم لطف کردند و هنوز هم بسیار لطف می‌کنند. ولی دیگر من بازنشسته‌ام، خانه نشین و کم و بیش بیمار...

مرداس و ضحاک

جلال خالقی مطلق

مرداس و ضحاک

آقای دکتر محمود امیدسالار در یکی از مقالات خود (ایران‌نامه، ۲/۱۳۶۲، ص ۳۲۹-۳۳۹) به خوبی ثابت کرده‌اند که مرداس همان صفت «مردمخوار» ضحاک است که سپس نام پدر او شده است. این مطلب را ۱۴۵ سال پیش یکی از اوستاشناسان آلمانی حدس زده بود:

R. Roth, Die Sage von Dschemschid, ZDMG 1850/4, S.423.

ولی او هیچ توضیحی در این باره نداده بود، جز آن که مرداس را به «مردمخوار» معنی کرده بود و از این رونولد که به پیشنهاد او با تردید نگریست:

Th. Nöldeke, *Das iranische Nationalepos*, Berlin und Leipzig 1920, S.19, Nr.2.

به گمان نگارنده، نه تنها نام مرداس همان صفت «مردمخوار» ضحاک است، بلکه پایان کار او نیز صورت دیگری از همان سرانجام ضحاک است:

بنا بر روایت شاهنامه، فریدون پس از پیروزی بر ضحاک، نخست قصد کشتن او را دارد، ولی در این هنگام سروش پدیدار می‌گردد و او را از کشتن ضحاک باز می‌دارد و به او می‌گوید که ضحاک را در کوه دماوند در غاری زنده ببندد: «بدان تا بماند به‌سختی دراز!» (شاهنامه، دفتر یکم، ص ۸۴-۸۵).

چرا فریدون ضحاک را نمی‌کشد؟ نگارنده پیش از این حدس زده بود که احتمالاً

«ضحاک در روایات کهنتر در شمار رویین‌تان بوده و چون دفع این دیو زیرزمین، جز با برگرداندن او به جایگاه اصلی‌اش ممکن نبود، از این رو فریدون رازِ دفع او را از سر ووش می‌آموزد» (ایران‌نامه، ۲/۱۳۶۶، ص ۲۰۰؛ گل رنجهای کهن، تهران ۱۳۷۲، ص ۲۷۶). نگارنده در همان‌جا هنگام مقایسه اسطوره ضحاک با یک اسطوره یونانی نوشت که در اساطیر یونانی کاینوس رویین‌تن را دشمنان او در زیر درخت و سنگ زنده به گور می‌کنند. به گمان نگارنده، در شاهنامه افکندن مرداس در چاه نیز در اصل صورت دیگری از همان اسطوره به بند کشیدن ضحاک در غار است. یعنی این اژدهای زخم‌ناپذیر زیرزمین را (در هفت‌خان رستم نیز منزل اژدها در زیر زمین است، دفتر دوم، ص ۲۷، بیت ۳۶۳) به چاه، یعنی به جایگاه اصلی او در زیر زمین، می‌اندازند و چاه را پر می‌کنند (دفتر یکم، ص ۴۸، بیت ۱۱۲):

پس ابلیس وارونه آن ژرف‌چاه به خاک اندرآگند و بسپرد راه
 آیا نیرنگ‌چاه در مرگ رستم نیز در اصل با رویین‌تنی او ارتباط داشته است؟
 به گمان نگارنده چاه در مرگ رستم در اصل نمادی از دوزخ است و افتادن رستم در چاه تحقق پیشگویی سیمرغ و زال است درباره سرانجام بدفرجام کشنده اسفندیار که در کنار سیاوخش و کیخسرو یکی از سه چهره ایزدی شاهنامه به شمار می‌رود. نگارنده در این باره در فرصتی دیگر با تفصیل بیشتری سخن خواهد داشت.

کیکاوس و دیاکو

بنا بر روایت شاهنامه (دفتر دوم، ص ۹۳، بیت ۳۴۲ به جلوه) کیکاوس در کوه البرز هفت‌خانه ساخت. دو خانه از سنگ که جای غله و گله بود. دو خانه از آبگینه که جای بزم بود. دو خانه از سیم که زرادخانه بود. و یک خانه از زر که جای نشستن خود او بود. در این کاخ یا هر هفت خانه، هوا همیشه بهار بود و رنج و درد و بدی از آن دور. این روایت در متن پهلوی دینکرد (کتاب نهم، بخش ۲۲) نیز آمده است. بنا بر روایت دینکرد «کاوس بر تمام زمین هم بر دیوان و هم بر مردمان حکمرانی می‌کرد و هفت خانه در میانه البرز ساخته بود. یکی زرین، دو تا سیمین و دو تا پولادین و دو تا از آبگینه. هر کسی بر اثر پیری زورش کم می‌شد به خانه او می‌آمد و دوباره زور بدو بازمی‌گشت و جوان پانزده‌ساله می‌شد.» (نگاه کنید به: مینوی خرد، ترجمه احمد تفضلی، تهران ۱۳۵۴، ص ۱۱۱؛ Dh. M. Madan, *Pahlavi Dinkard*, Part II, (Bombay, 1911. P. 815f.)

بنا بر گزارش طبری (تاریخ‌الرسول والملوک، چاپ لیدن، ج ۱، ص ۶۰۲) آنچه کیکاوس ساخت، نه هفت‌خانه، بلکه شهری بود جنبان میان زمین و آسمان که دیوان به فرمان کاوس ساخته بودند. این شهر (به نام کیکدر یا قیق‌دور) دارای باروهای بود از مس، شبه، ارزیز، گل پخته، سیم و زر.

این شهر جنبان که طبری ساخت آن را به کیکاوس نسبت داده است، همان کنگ‌دز است (نویسنش کیکدر در تاریخ طبری گشته آن است و قیق‌دور گشته معرب آن) که بنا بر گزارش بندهشن (چاپ انکلساریا، بمبئی ۱۹۵۶، بخش ۳۲، بند ۱۲) و روایات پهلوی (داراب هرمزیار، به کوشش اونوالا، بمبئی ۱۹۲۲، ج ۱، ص ۱۵۹) سیاوش میان زمین و آسمان ساخت و کیخسرو هنگام ظهور نخست بر این شهر فرود آید و سپس آن را بر زمین استوار کند. و اما این شهر نیز دارای هفت دیوار است که بنا بر گزارش بندهشن: زرین، سیمین، فولادین، برنجین، آهنین، آبگینه‌ای و لاجوردین (در این جا دیوارها از درون به بیرون توصیف شده‌اند)، و بنا بر گزارش روایات از سنگ، فولاد، شیشه، سیم، زر، کهربا و یاقوت هستند (و نیز نگاه کنید به: احمد تفضلی، همان‌جا، ص ۱۳۹-۱۴۰).

هردوت (کتاب یکم، بخش ۹۸) درباره دیاکو که پیرامون ۷۱۵ پیش از میلاد سلسله ماد را بنیان نهاد، می‌نویسد: «دیوکه (دیاکو) یک شهر بزرگ و استوار ساخت که اکنون اگباتانه (= اکباتان، همدان، به معنی «گردهم‌آبی»، مترجم آلمانی تاریخ هردوت معتقد است که این شهر را نخست برای انجمن کردن ساخته بودند، یعنی در اصل را یزن‌گاه بود) نامیده می‌شود و دور تا دور شهر دارای چند حلقه باروی تو در تو بود. این باروها را به گونه‌ای ساخته بودند که همیشه باروی درونی یک کنگره از باروی بیرونی بالاتر بود. چون شهر را بر روی تپه ساخته بودند، این وضع باروها طبیعی می‌نمود، ولی با این حال آنها را به قصد چنین ساخته بودند. در جمع هفت حلقه بارو بود. در میانه درونی‌ترین بارو کاخ شاهی و خزانه قرار داشت. درازای بیرونی‌ترین بارو تقریباً به اندازه درازای باروی شهر آتن بود. کنگره بیرونی‌ترین بارو به رنگ سفید بود. کنگره دومین بارو به رنگ سیاه، کنگره سومین ارغوانی، چهارمین آبی و پنجمین زرد تیره. یعنی کنگره این پنج بارو را رنگ کرده بودند. ولی کنگره ششمین بارو را آب نقره و کنگره هفتمین بارو را آب طلا داده بودند.»

به گمان نگارنده، شباهت میان روایت هفت‌خانه کیکاوس در شاهنامه و دینکرد و بندهشن و روایات پهلوی، و شهر کیکاوس در تاریخ طبری از یک سو و شهر هفت باروی

اکباتان در گزارش هردوت از سوی دیگر، انکارنا پذیر است.

کیکاوس و کیاگسار

بنابر گزارش هردوت (کتاب یکم، بخش ۷۳) کیاگسار (=هوخستره) پادشاه ماد (۶۲۵-۵۸۵) تربیت فرزندان خود را به اسکت‌ها واگذار کرده بود. بنا بر گزارش شاهنامه (دفتر دوم، ص ۲۰۷، بیت ۷۲ به‌جلو) کیکاوس تربیت فرزند خود سیاوخش را به رستم سکایی واگذار می‌کند.

این کیاگسار بنا بر گزارش هردوت مردی بسیار تندخو بود. در شاهنامه نیز کیکاوس مردی بسیار تندخو نامیده شده است، از جمله:
طوس درباره کیکاوس (دفتر دوم، ص ۱۴۵، بیت ۳۳۳):

که کاوس تند است و هشیار نیست

گودرز درباره کیکاوس (دفتر دوم، ص ۱۴۹، بیت ۳۸۷-۳۸۸):

تو دانی که کاوس را مغز نیست به تندی سخن گفتنش نغز نیست
بجوشد، همان‌گه پشیمان شود به خوبی ز سر باز پیمان شود

و باز گودرز درباره کیکاوس (دفتر دوم، ص ۱۹۲، بیت ۹۴۳):

بدو گفت: خوی بد شهریار درختی‌ست جنگی، همیشه به بار!

و کیکاوس درباره خود (دفتر دوم، ص ۱۵۱، بیت ۴۰۸):

که تندی مرا گوهر است و سرشت چنان رست باید که یزدان بکشت!

بنا بر گزارش هردوت (کتاب یکم، بخش ۷۴) میان کیاگسار و آلیات پادشاه ساردس بدین علت جنگ درگرفت که برخی از سران اسکت‌ها که مورد خشم کیاگسار قرار گرفته بودند، به آلیات پناه بردند و آلیات آنها را به کیاگسار تسلیم نکرد. این جنگ شش سال طول کشید تا آن که در سال ششم، روزی در میان جنگ ناگهان روز به تاریکی شب شد (تاریخ این گرفتگی خورشید ۲۸ مه ۵۸۵ است). مادی‌ها و لیدی‌ها این واقعه را به فال بد گرفتند و صلح کردند و برای تحکیم صلح آلیات دختر خود آریه‌نیس را به آستیاز پسر کیاگسار داد.

این گزارش هردوت ما را تا حدودی به یاد جنگ کیکاوس با شاه هاماوران (دفتر دوم، ص ۱۰۱-۶۷) می‌اندازد. کیکاوس پس از پیروزی بر شاه هاماوران دختر او سودابه را به زنی می‌گیرد. ولی شاه هاماوران هنگام بزم شبانه کیکاوس و سران سپاه او را دستگیر می‌کند و به زندان می‌افکند. در این میان افراسیاب نیز با سپاه خود به ایران

می‌تازد تا سرانجام رستم سکایی کاوس را رهایی می‌دهد و افراسیاب را از ایران بیرون می‌کند.

اگر روایت دوم بازتابی از گزارش نخستین باشد، در این صورت سکاهای به دلیل مقام رستم در روایات حماسی ایران، از دشمن به دوست و ناجی تبدیل گشته‌اند و افراسیاب جای اسکت‌های گزارش هردوت را گرفته است.

البته این گونه شباهتها میان روایات حماسی و رویدادهای تاریخی بسیار است و این مقایسات به تنهایی چیزی را ثابت نمی‌کنند، ولی شاید بتوان از مجموعه آنها در یک قالب بزرگتری به نتایجی رسید.

خبرهای ایران‌شناسی

جلیل دوستخواه

جشن هزاره شاهنامه در تاجیکستان

«سمپوزیوم بین‌المللی علمی هزاره شاهنامه حکیم ابوالقاسم فردوسی» از ۱۴ تا ۱۹ شهریور ۱۳۷۳ (برابر ۵ تا ۱۰ سپتامبر ۱۹۹۴) در شهر دوشنبه پایتخت تاجیکستان برگزار شد.

دعوتنامه‌های این جشن را عبدالمجید دوستی یف معاون شورای عالی جمهوری تاجیکستان به عنوان رئیس کمیته تدارکات جشن امضا کرده بود. دعوت شدگان بدین مراسم، در حدود دویست تن بودند از تاجیکستان، ایران، افغانستان، روسیه، جمهوریهای آسیای میانه و قفقاز، چین، امریکا، انگلیس، آلمان و فرانسه.

آیین آغازین جشن، در بامداد روز ۱۴ شهریور در پای پیکره فردوسی — که دو سال پیش در مرکز شهر دوشنبه برجای پیکره لنین نصب شد — برگزار گردید و در آن عبدالمجید دوستی یف از تاجیکستان، عطاءالله مهاجرانی از ایران و چند تن دیگر سخن گفتند و یک کودک هفت ساله تاجیک به نام رستم، بیتهایی از شاهنامه را با رسایی خواند و گروهی از هنرمندان تاجیک، داستان زناشویی زال و رودابه را به نمایش درآوردند.

ساعتی پس از این آیین، دنباله برنامه در تالار صدرالدین عینی به اجرا درآمد. امامعلی رحمانف رئیس شورای عالی جمهوری تاجیکستان و عبدالمجید دوستی‌یف به‌میهمانان خوشامد گفتند و گروه رئیس‌ان سمپوزیوم برگزیده شدند.

نشستهای علمی سمپوزیوم از روز ۱۵ شهریور در سه بخش زبان، ادبیات و تاریخ و فرهنگ در تالارهای آکادمی علوم تاجیکستان، کتابخانه ملی تاجیکستان به نام ابوالقاسم فردوسی و گنجینه دستنویسهای عبدالغنی میرزایف برگزار شد و در طی سه روز، بیش از هفتاد سخنرانی در زمینه‌های سه‌گانه، و همه در پیوند با شاهنامه و فردوسی، ایراد گردید. برخی از سخنرانیهای اعلام شده، به سبب غیبت سخنرانان به اجرا درنیامد. در میان سخنرانیهای ایراد شده، شماری گفتارهای علمی و پژوهشی دقیق و ابتکاری بود که جنبه‌ها و گوشه‌های ناشناخته‌ای از متن شاهنامه و زندگی و آفرینش هنری فردوسی را روشن می‌کرد. اما همه گفتارها از چنین کیفیتی برخوردار نبود و انتظار دوستداران حماسه ملی ایران را برنمی‌آورد.

جشن بزرگداشت هزاره سرایش شاهنامه، درست در هزارمین سال این رویداد فرخنده، در شرایط تنش سیاسی و اجتماعی در کشور تاجیکستان برگزار شد و آشکار بود که برپایی آن در چنین جو و موقعیتی، کوششی ست از سوی زمامداران کنونی آن سرزمین برای نمایش قدرت و استقرار و ثبات. اما بسیاری از فرهیختگان و روشنفکران نامدار تاجیک، در اعتراض به روشهای کار دولت حاضر و آنچه در دو سال گذشته در صحنه سیاسی این کشور روی داد، از شرکت در جشن خودداری کرده بودند. جدا از آنان، مردم عادی تاجیک نیز نقش چندانی در این مراسم نداشتند و شور و شوق فراوانی نشان نمی‌دادند. از هزاران تنی که دو سال پیش در هنگام برپایی پیکره فردوسی در میدان فردوسی شهر دوشنبه گرد آمده بودند و هلهله می‌کردند، اثری در میان نبود.

جای برخی از دانشوران و شاهنامه‌شناسان فرهیخته ایرانی ساکن ایران و یا کشورهای دیگر نیز در این نشستها خالی بود و غیبت آنان به نحو قابل ملاحظه‌ای از ارزش علمی سمپوزیوم کاست.

در جریان برگزاری جشن، چند نمایشگاه کتاب برپا شد و فیلمهای «رستم و سهراب» و «سیاوش» از ساخته‌های هنرمندان تاجیک، و نیز تئاتر «بهرام چوین» به‌نمایش درآمد. شرکت کنندگان در این جشن، فرصت یافتند تا به رغم تشنج موجود در منطقه، با جنبه‌هایی از فرهنگ و ادبیات تاجیکان که شاخه مهمی از فرهنگ ایرانی است، آشنا شوند.

گل افشانِ فرهنگ ایرانی در بهارانِ نیمکرهٔ جنوبی

نخستین جشنوارهٔ فرهنگ ایرانی (مهرگان) که از سوی «بنیاد فرهنگ ایران در استرالیا» تدارک دیده شده بود، از ۶ تا ۱۵ آبان ۱۳۷۳ (= ۲۸ اکتبر تا ۶ نوامبر ۱۹۹۴) باشکوه تمام برگزار شد و شهر زیبای سیدنی را در آغاز بهار نیمکرهٔ جنوبی غرق در شور و سرور کرد.

جمعه ۶ آبان

در شامگاه این روز، آیین گشایش جشنواره در تالار زیبای Cuzeon برپا شد و میهمانان جشنواره از ایران و چهار گوشهٔ جهان و گروهی از فرزندگان و هنرمندان ایرانی ساکن استرالیا و شماری از استادان و فرهیختگان و دولتمردان استرالیایی در آن شرکت ورزیدند. در آغاز، گروه همسرایان، سرود ملی استرالیا را خواندند و پس از آن سرود ملی ایران (ای ایران...) با تک‌خوانی بهرام شکرالله‌زاده و همناوی همسرایان به اجرا درآمد که با کف زدنهای پرشور حاضران و به ویژه ایرانیان روبرو شد و اشک شوق در چشمان ایرانیان آورد. آن‌گاه هومر آبرامیان دبیر بنیاد فرهنگ ایران در استرالیا به شرکت کنندگان خوشامد گفت و آرزو کرد که جشنواره دستاورد سزاواری داشته باشد. سپس گری ترومف استاد دانشگاه سیدنی از پایگاه والای فرهنگ ایرانی و اهمیت جشنواره سخن به میان آورد. پس از او مایکل فوتیوس وزیر چند فرهنگی و امور گروههای قومی استرالیا با تأکید بر پیگیری دولت استرالیا در پشتیبانی از بالندگی فرهنگهای قومی در این سرزمین، برگزاری جشنوارهٔ فرهنگ ایرانی را شاهدی زنده و رویدادی ارزنده در این راستا شمرد و به دست‌اندرکاران و میهمانان جشنواره شادباش و خوشامد گفت.

آن‌گاه عبدالله ناظمی و رقصندگان «گروه بالهٔ ملی پارس»، یکی از رقصهای زیبای ایرانی را به اجرا درآوردند که با پذیرهٔ پرشور حاضران روبرو شد. سخن پایانی این آیین را دکتر محمد علی اسلامی ندوشن گفت که بر ضرورت شناساندن فرهنگ ایرانی به جهانیان و ارزندگی کوشش بی‌همانند بنیاد فرهنگ ایران در استرالیا در این زمینه تأکید ورزید و این رویداد تاریخی را ستود.

شنبه ۷ آبان

در شامگاه، برنامه‌های هنری چندگانه‌ای با حضور نزدیک به دو هزار تن در یکی از تالارهای آپراهوس سیدنی به اجرا درآمد. در آغاز، کاظم عالمی گروه ۴۶ نفری نوازندگان و گروه ۳۶ نفری همسرایان را رهبری کرد و به ترتیب سرود ملی استرالیا و

سرود ملی ایران را به اجرا درآورد. تک‌خوان سرود ایران بهرام شکرالله زاده بود که با صدای زیبا و پرتوان خود تالار عظیم اُپراهوس را غرق در شور و غرور کرد. آن‌گاه بهروز عاصمی بیتهایی از چکامه «ایوان مداین» سروده خاقانی را همراه با نغمه موسیقی خواند. پس از آن گروه باله ملی پارس به رهبری عبدالله ناظمی یکی از رقصهای سنتی ایرانی را به اجرا درآوردند. در پایان این شب شکوهمند، «گروه دستان» یک برنامه موسیقی ایرانی را در چند بخش به سرپرستی محمد علی کیانی‌نژاد و خوانندگی زویا ثابت برگزار کرد که با پذیره انبوه تماشاگران روبرو شد.

یکشنبه ۸ آبان

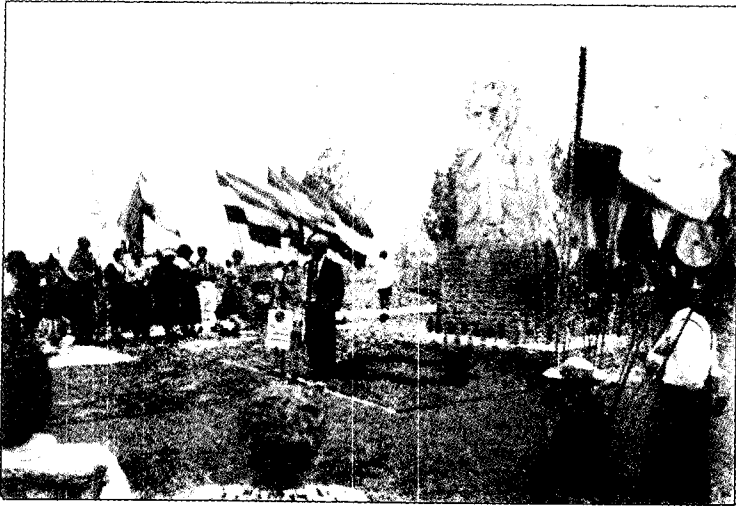
در هنگام نیمروز در بوستان بزرگ Bicentennia (در کنار دهکده المپیک سال ۲۰۰۰) با حضور دهها تن از ایرانیان و استرالیاییان، از پیکره «کوروش» که هنرمند آسوری ایرانی، لوئیس پتروس، آن را بازساخته است، پرده برداری شد. این تندیس که بیش از سه متر بلندی آن است، بر پایه‌ای آجری به بلندی دو متر جای دارد. در سوی دیگر پیکره، نگاره استوانه فرمان کوروش و چندین نگاره از یادگارهای باستانی ایران بازسازی شده است.

گرداگرد پیکره کوروش با پرچمهای ایران در دوره‌های تاریخی آراسته شده بود. هنگام پرده برداری از پیکره، دهها کیوتر سپید در فضا رها شدند و هفت بوته درخت سرو بر پای پیکره جای گرفت. آن‌گاه وزیر فرهنگ و آموزش استرالیا به حضاران خوشامد گفت و این رویداد فرخنده را ستود. سپس هومر آبرامیان گزارشی از چگونگی بازسازی و برپایی پیکره کوروش را به حضاران داد و بدانان خوشامد گفت.

دوشنبه تا جمعه ۹-۱۳ آبان

نشستهای ویژه پژوهشهای ایران‌شناختی به مدت پنج روز در دو نوبت بامدادی و شامگاهی در تالار Wallac Theatre دانشگاه سیدنی برگزار شد که در آن، گذشته از میهمانان جشنواره، گروهی از ایرانیان و استرالیاییان فرهنگ پژوه و دانشجویان ایرانی و جز ایرانی دانشگاه سیدنی و چند دانشگاه دیگر استرالیا نیز شرکت داشتند. سخنرانیها — جز در چند مورد — به زبان انگلیسی ایراد شد.

در نخستین روز این دوره سخنرانیهای پژوهشی، پس از سخن آغازین گری ترومف استاد دانشگاه سیدنی، دکتر کورش پارسی متن پیام ویژه دکتر احسان یارشاطر را — که خود به سبب بیماری نتوانسته بود در جشنواره حضور یابد — برخواند. آن‌گاه در نشستهای آن روز و روزهای پس از آن، استادان و پژوهندگانی چون خسرو خزاعی (از



سیدنی، ۸ آبان ۱۳۷۳ (۳۰ اکتبر ۱۹۹۴)

هومر آبرامیان دبیر بنیاد فرهنگ ایران در استرالیا
پس از پرده برداری از پیکره کوروش به میهمانان خوشامد می‌گوید

بلژیک) Gilles Quispel ، Gred Gropp (از آلمان)، محمد علی اسلامی ندوشن، محمد ابراهیم باستانی پاریزی، حسین وحیدی (از ایران)، شاپور شهبازی، ابوالقاسم پرتو اعظم، علی اکبر جعفری، محمود فرشچیان (از امریکا)، منوچهر فرهنگی (از اسپانیا)، کوروش آریامنش (از فرانسه)، مهربان شهروینی، حسن زرهی (از کانادا)، جلیل دوستخواه، محمد رضا سماوات، جلودار آمیغ، Ruth Lewin-Broiter، Rif Ebied، حسین ادیبی، هومر آبرامیان، جمال سجادی، کاظم ابهری (از استرالیا)، در زمینه‌های گوناگون هویت ملی، حماسه ایران، هنر ایرانی، ویژگیهای فرهنگ ایرانی، ادب صوفیانه ایران، پایگاه زنان در فرهنگ کهن ایران، گروههای دینی در ایران، ایرانیان در استرالیا، نقش رسانه‌های همگانی ایرانیان در بیرون از کشور، موزه تاریخ و فرهنگ ایران در آلمان، آسوریان ایران، معماری ایران در روزگار هخامنشیان، فارسی زبان جاویدان، نفوذ فرهنگ ایرانی در جهان، نفوذ فرهنگ ایرانی در اسلام و مانی و مانیکری سخن گفتند و با شرکت کنندگان در نشستها به گفت‌وگوهای سودمند و آموزنده‌ای پرداختند.

در نشست شامگاهی دومین روز این گردهمایی پژوهشی، جلیل دوستخواه از سوی

دکتر احسان یارشاطر «دانشنامه ایران» (*Encyclopaedia Iranica*) را به حاضران شناساند و درباره روند شکل‌گیری و نشر و چگونگی جنبه‌های گوناگون آن با پرسندگان به گفت و گو پرداخت.

در برگزاری نشستهای ویژه پژوهشهای ایران‌شناختی، جدا از بنیاد فرهنگ ایران در استرالیا، دانشکده پژوهشهای دینی، انجمن بررسیهای آسیا و منطقه اقیانوس آرام و مرکز پژوهشهای ویژه صلح و جنگ در دانشگاه سیدنی و انجمن پژوهشهای یزدان شناختی استرالیا نیز همکاری داشتند.

از دیگر برنامه‌های فرهنگی و هنری جشنواره، می‌توان نمایشگاه خط و نقاشی جواد بختیاری (از ایران)، و سالار احمدیان (از کانادا)، شب شعر و سخن، کنسرت موسیقی ایرانی از سوی گروه دستان در تالار A.B.C، و برنامه فرهنگی و هنری ویژه کودکان و جوانان، و دادن جایزه‌هایی به نام فردوسی، ابن‌سینا و امیرکبیر به سرآمدان آنها را نام برد.

کنفرانس سالانه بنیاد کیان با همکاری مجله «ایران‌شناسی»

«فارسی، عربی، یا اسلامی!

به کدام نام باید خواند؟»

با موافقت مقامهای مسؤول MESA، و بر طبق برنامه سالهای پیشین، امسال نیز در بیست و هشتمین کنفرانس سالانه MESA که در شهر Phoenix ایالت آریزونا برگزار گردید (۱۹-۲۲ نوامبر ۱۹۹۴ / ۲۸ آبان - اول آذر ۱۳۷۳)، از ساعت ۶-۳۰ تا ۹-۳۰ بعدازظهر دوشنبه ۲۱ نوامبر ۱۹۹۴ (۳۰ آبان ۱۳۷۳) کنفرانسی به زبان فارسی از سوی بنیاد کیان و مجله ایران‌شناسی ترتیب داده شد با عنوان Persian, Arabic, or Islamic! A Roundtable Discussion about Cultural Attributions که در آن برخی از مسائل فرهنگی و علمی و هنری ایران در قرنهای پیشین مورد بحث قرار گرفت. در این جلسه خانم حورا یاور، آقایان احمد مهدوی دامغانی، عباس میلانی، و جلال متینی سخن گفتند و سپس استاد احسان یارشاطر به جمع‌بندی مطالب مطرح شده پرداخت و به نقش مهم ایرانیان در اعتلای تمدن معروف به «تمدن اسلامی» از نیمه دوم قرن سوم هجری به بعد اشاره کرد.

صورت مشروح این سخنرانیها در یکی از شماره‌های آینده ایران‌شناسی چاپ خواهد شد.

نامه ها و اهدا نظر ها

کوشش یکی از هموطنان ما در استرالیا
درخور قدردانی است

در چند سال اخیر بارها استاد احسان یارشاطر در مقاله‌ها و گفتارهای خود در خارج از ایران، نادرستی کاربرد لفظ Farsi را به جای Persian (در زبانهای خارجی نه در زبان فارسی) متذکر گردیده و هموطنان مقیم خارج از کشور را از استعمال لفظ Farsi در نوشته‌ها و سخنرانیهای خود به زبانهای خارجی برحذر داشته است. نویسنده این سطور نیز چند سال پیش در مقاله‌ای زیر عنوان «درباره Farsi Language» نشان داد که استعمال Farsi به جای Persian، از جمله ترفندهای سیاستهای تفرقه‌انداز است که درصددند فارسی‌زبانان منطقه را در ایران و افغانستان و آسیای مرکزی به سه گروه کاملاً متمایز تقسیم کنند. آنان Farsi را برای ایران، و Dari را برای افغانستان، و Tajiki را برای فارسی‌زبانان تاجیکستان و دیگر سرزمینهای واقع در آسیای مرکزی، به کار می‌برند با تأکید بر این موضوع که اینها سه زبان متفاوت است! خوشبختانه یکی از هموطنان ما دکتر کاظم ابهری مقیم استرالیا، بر اساس تذکرات پیوسته استاد یارشاطر، این خطر

را به دقت احساس کرده و چند سال است برای بیرون راندن لفظ نوظهور و نادرست Farsi نوشته‌های انگلیسی و بخشهای خبری رادیوهای استرالیا کوشش پیگیری را آغاز کرده، مقاله‌ها و نامه‌ها نوشته و سرانجام توانسته است حرف درست را به کرسی بنشاند و مقامهای مسؤول استرالیا را متوجه نادرستی لفظ Farsi بکند تا بدان‌جا که «دفتر تجارت استرالیا در وزارت امور خارجه از فرهنگستان زبان و ادب فارسی پرسیده است که در نامه‌نگاریهای خود با بیگانگان به زبان انگلیسی، Persian را معادل فارسی اختیار کند یا Farsi را، و فرهنگستان در پاسخی قاطع تنها استفاده از معادل Persian را روا دانسته و کاربرد Farsi را مردود شمرده است» (از نشر دانش، سال ۱۳، شماره ۵، مرداد و شهریور ۱۳۷۲). پرسش دفتر تجارت استرالیا مسبوق به این سابقه است که دکتر ابهری به یاری گروهی از ایرانیان فرهنگدوست و دلبسته به زبان فارسی مقیم استرالیا از چهار سال پیش کوشش گسترده‌ای برای تغییر نام درس زبان فارسی، از Farsi به Persian را در آموزش و پرورش ایالت استرالیای جنوبی آغاز کرد و سرانجام شورای عالی برنامه‌ریزی آموزش و پرورش

آن ایران است، این وظیفه ما ایرانیان است که به مسوولان آن سازمانها نامه بنویسیم نه یکی، نه دوتا، بلکه نامه‌های جداگانه متعدد. آن‌قدر بنویسیم تا طرف ناچار شود یا حرف حق را بپذیرد و یا بگوید ما مأموریم و معذور. شیخ‌نشینهای عرب به ما پول می‌دهند، ما هم به سلیقه ایشان نامگذاری می‌کنیم. و چنین است وظیفه ما در مورد تذکر پی در پی به مطبوعات و رادیو تلویزیونهای خارجی درباره نادرست بودن نامهای معمول «خلیج عربی» و «خلیج» (به جای خلیج فارس).

در ضمن این توضیح را نیز برای آگاهی برخی از هموطنان عزیز می‌افزایم که از دیرباز مردم هر سرزمین، کشور و زبان خود را به نامی می‌خوانده‌اند و خارجیان آن کشور و آن زبان را به نامی دیگر. ما کشور خود را ایران می‌نامیده‌ایم و می‌نامیم و زبان خود را «فارسی»، ولی خارجیان به ترتیب آن دو را Persia و Persian یا کلماتی معادل آن می‌خوانده‌اند، چنان که اهالی ژاپن کشور خود را Nihon یا Nippon و زبانشان را Nipponga می‌خوانند، ولی در زبان انگلیسی به ترتیب آنها را Japan یا Japanese می‌نامند و ما نیز آنها را به ترتیب ژاپن و ژاپنی می‌خوانیم.

جلال متینی

...

ضمن مطالعه شماره تابستان ۱۳۷۳ ایران‌شناسی، در مطلب مربوط به «تک‌نگاری یک روزنامه...» (ص ۳۴۰، سطر ۱۸) برخوردیم به ترجمه *La Quintessence des Nouvelles* به «جوهر اخلاق».

این درست است که یکی از معانی کلمه *la Quintessence* «جوهر» است، به معنای

استرالیای جنوبی، در واپسین هفته‌های سال مسیحی ۱۹۹۲، در یکی از جلسات خود *Farsi* را به *Persian* تغییر داد. باید دانست که استرالیای جنوبی یکی از ایالات هفتگانه استرالیاست. دکتر کاظم ابهری کاربرد نادرست *Farsi* به جای *Persian* را در استرالیای معلول بیخبری برخی از هموطنان می‌داند که نمی‌دانسته‌اند در زبان انگلیسی چند قرن است «فارسی» را *Persian* می‌نامند. در نتیجه همین افراد در نوشته‌هایشان به زبان انگلیسی و یا در گفتارهای خود به زبان انگلیسی *Farsi* را به نادرست به جای *Persian* به کار برده‌اند و سازمانهای اداری استرالیای نیز به گمان آن که *Farsi* صحیح است آن را رسمیت بخشیده بودند. ابهری سپس نامه‌هایی به رادیو تلویزیون S.B.S. و دیگر سازمانهای استرالیای نوشته و نیز موضوع را با سفارت جمهوری اسلامی ایران در کانبرا، استرالیای در میان نهاده است. سفارت جمهوری اسلامی ایران نیز در نامه مورخ ۱۴ نوامبر ۱۹۹۴ خود به تلویزیون S.B.S. موضوع را مورد تأیید قرار داده و از آن تلویزیون و دیگر مقامهای استرالیای خواسته است که از این پس، از به کار بردن *Farsi* به جای *Persian* خودداری کنند.

این موفقیت را به دکتر کاظم ابهری و دیگر هموطنان مقیم استرالیای تبریک می‌گوییم، و در ضمن خاطر نشان می‌سازیم که ما بارها نوشته‌ایم اگر ما ایرانیان دور افتاده از ایران، در مسائلی از این گونه، عملاً وارد میدان بشویم، می‌توانیم حرف حق را به کرسی بنشانیم. بارها نوشته‌ایم که وقتی در موزه‌ها و نمایشگاهها، آثار ارجمند هنری ایران را با نام «هنر عربی» یا «هنر اسلامی» عرضه می‌کنند، در حالی که هشتاد تا هشتاد و پنج درصد آثار هنری موجود در این موزه‌ها و نمایشگاهها از

سزاوار این است که نام این نشریهٔ فرانسوی را به «گزیدهٔ اخبار» یا «گزینهٔ خبرها» ترجمه کنیم. البته شما بیش مسبقید که «زیدهٔ الاخبار» هم همین معنا را ادا می‌کند...

ارادتمند، محمد رضا پارسا

مربلند، ژانویه ۱۹۹۵

از یادآوری آقای محمدرضا پارسا

سیاسگزارم. نظر ایشان صحیح است، و

«زیدهٔ الاخبار» را از دو عنوان دیگر برای ترجمهٔ

عنوان آن نشریهٔ فرانسوی مناسبتر می‌دانم.

برکلی، صدرالدین الهی

ژانویه ۱۹۹۵

فلسفی در مقابل «عَرَض»، اما استفاده از این معنی منوط است به این که کلمهٔ مورد نظر در متنی فلسفی به کار رفته باشد. در نتیجه، همواره و در هر ترکیبی چنین معنایی از این کلمه قابل استفاده نیست. علی‌الخصوص که لغت بعدی یعنی "nouvelles" که به صورت جمع و با حرف تعریف جمع "des" آمده به معنی تازه‌ها، نوها و اخبار است.

لذا La Quintessence des Nouvelles

نام مرکبی است برای یک نشریه، که شاید حاوی اخباری غیر از آنچه بوده که عوام‌الناس می‌طلبیده‌اند. به همین دلیل بنده خیال می‌کنم

فهرست مندرجات

سال ششم «ایران‌شناسی»

بهار - زمستان ۱۳۷۳

بخش فارسی

مقاله

- ۵۵۵ آویشن، اشکان: عادت پذیریه‌های زبانی
۷۶۱ _____: ارزیابی‌های واقع‌بینانه
۲۸۰ اخوان زنجانی، جلیل: پنجگان
۲۷۱ اخوت، محمد رحیم: جنازه گردانی سردار ارمن
۴۴ استعلامی، محمد: نیاز به یک توضیح روشن‌تر
۱۶۰ الهی، صدرالدین: پس از خواندن کتابی: «پنج آینه»، سروده دکتر رعدی آذرخی
۳۲۱ _____: تک‌نگاری یک روزنامه: «دانش»، اولین روزنامه فارسی زبان برای زنان ایرانی
۷۲۶ _____: نگاهی دیگر به سنتی کهن: زورخانه
۵۲ امیدسالار، محمود: مفهوم عدالت در سیاستنامه خواجه نظام‌الملک
۷۴۶ پرهام، باقر: نخستین فکر، پسین شمار: نگاهی دیگر به مقدمه شاهنامه
۱۱۸ حمید، حمید: تفکر نوافلاطونی و نمادگرایی نوری در اندیشه ابوحامد محمد غزالی
۸۱۷ _____: باره‌ای عناصر اناکسیماندرسی در نظریه «وجود» ملاصدرا
۲۸ خالقی مطلق، جلال: چند یادداشت دیگر بر مقاله «ایران در گذشت روزگاران»
۸۸ دباشی، حمید: تأملی بر صناعت روایت در «گلستان»: ترتیب کتابت و تهذیب ابواب...
۵۶۴ رجب‌زاده، هاشم: ایران و ایرانیان در سفرنامه آشی کاگا آتسواوجی
۳۰۵ شمس‌آوری، جهانگیر: پند بر دیوار
۵۲۲ _____: برای وصل کردن
۵۳۴ قهرمانی، سعید: پیشنهاد: نگرشی ریاضی‌گونه در شعر حافظ
۵۹۶ کاظم‌زاده، رضا: «بوف کور»، فروید، و نقد ادبی (۱)
۸۲۳ _____: «بوف کور»، فروید، و نقد ادبی (۲)

- ۱ مؤید، حشمت: «سفرنامه» شام
 ۶۷ متینی، جلال: عدالت از نظر نظامی گنجوی
 ۲۳۹ _____: مروری بر تاریخهای ادبیات فارسی
 ۴۷۱ _____: خرس و نان شیرمال
 ۶۰۷ _____: شیوهای تازه در نقد و بررسی کتاب!
 ۶۹۵ _____: فرزندِ خصالِ خویشتن
 ۷۸۰ _____: پروانه و شمع
 ۷۰۲ محامدی، حمید: اساطیر، آواز گیتی ست و موسیقی سپهر. در معرفی آثار اساطیری مهرداد بهار
 ۱۳۹ محجوب، محمد جعفر: معرفی دستنویسهای آثار عبید زاکانی (۱)
 ۲۸۷ _____: معرفی دستنویسهای آثار عبید زاکانی (۲)
 ۴۹۱ _____: بررسی آثار عبید زاکانی (۱)
 ۷۹۵ _____: بررسی آثار عبید زاکانی (۲)
 ۷۶۸ معیری، هایده: فرهنگ پیش‌تاریخی باختر
 ۲۳۹ مهدوی دامغانی، احمد: مروری بر تاریخهای ادبیات عربی
 ۵۱۰ _____: دهمین سالگرد درگذشت امیری فیروزکوهی
 ۵۸۳ میرفطروس، علی: جنبش حروفیه. بررسی منابع و مآخذ و تحقیقات جدید (۱)
 ۸۴۲ _____: جنبش حروفیه. بررسی منابع و مآخذ و تحقیقات جدید (۲)
 ۱۸ یارشاطر، احسان: یادداشت ۱۹: ۶۷- آثار زبان فارسی، ۶۸- ماجرا بر سر فلسفه

خاطرات

- ۳۷۷ متینی، جلال: درباره «دکتر علی شریعتی در دانشگاه مشهد (فردوسی)»
 ۸۹۲ بهار، مهرداد: [خاطرات سیاسی]

نقد و بررسی کتاب

- ۶۲۰ بابائی، سوسن: «هنر درباری ایران»، تألیف ابوالعلاء سودآور، به زبان انگلیسی
 ۸۶۸ سعیدی، نادر: نگاهی به پدیدارشناسی و فلسفه‌های هست بودن، برگرفته و ترجمه یحیی مهدوی
 ۱۹۳ شاحق حریری، مهوش: «ملکه‌های از یادرفته در اسلام»، نوشته فاطمه مرینیسی، به زبان انگلیسی
 گوشه گیر، عزت‌السادات: «نمایشهای پرویز صیاد در غربت»، ویراستار حمید دباشی،
 ۱۸۶ به‌زبان انگلیسی
 ۳۴۹ _____: آداب صرف چای در حضور گرگ، نوشته شه‌نوش پاریسی پور
 ۳۴۵ متینی، جلال: جنبشهای دینی ایرانی در قرنهای دوم و سوم هجری، نوشته غلامحسین صدیقی
 ۸۶۰ _____: سفرنامه شهبانو فرح پهلوی، تألیف منصوره پیرنیا

- ۶۲۴ مینافی، فؤاد: مهبجوری و مشتاقی، مقالات فرهنگی و ادبی فضل‌الله رضا میلانی، عباس: «مقاومت شکننده: دگرگونی اجتماعی در ایران از سال ۱۵۰۰ تا انقلاب»، نوشته: جان فوران، به زبان انگلیسی
- ۱۷۲ _____: مدرنیته و اندیشه انتقادی، نگارش بابک احمدی
- ۸۵۵ یابوری، حورا: «حجاب و کلام»، نوشته فرزانه میلانی، به زبان انگلیسی
- ۱۷۶

ایران‌شناسی در غرب

- ۸۷۳ لدولت، هرمان: «علم اشراق، قطب‌الدین شیرازی و سنت اشراق در فلسفه اسلامی» مؤید، حشمت: فروغ فرخزاد، «آن روزها» برگزیده اشعار فروغ فرخزاد به ترجمه آلمانی از کورت شارف
- ۱۹۸ _____: «فهرست دستنویسهای فارسی در کتابخانه‌های ایتالیا»، تألیف آنجلو پیه مونتسه، به زبان ایتالیایی
- ۲۰۰ _____: «کتابخانه‌های ایران و ماوراءالنهر از آغاز اسلام تا پایان سده پنجم»، نوشته شیلابلر، به زبان انگلیسی
- ۲۰۳ _____: رساله فی تحقیق تعریب الکلما الاعجمیة، تألیف: ابن کمال پاشا الوزیر، ضبط و تحقیق محمد سواعی
- ۳۵۴ _____: «برای رشدی، مقالاتی از نویسندگان عرب و مسلمان در دفاع از آزادی سخن» به زبان انگلیسی
- ۳۵۹ _____: الرسالة القشیریه فی التصوف (ترجمه به زبان آلمانی)، مقدمه و ترجمه و تعلیقات به قلم ریشارد گراملیش
- ۶۲۸ _____: «درویشان چرخان»، نوشته شمس فریدلندر، به زبان انگلیسی
- ۶۳۳ _____: الآداب الاجنبیة، عدد مزدوج خاص بالآداب الفارسی
- ۸۷۷

کلماتی در آثار فارسی

متینی، جلال: معرفی ۱۵ کتاب: تاریخ خوی؛ بوی جان (مقاله‌هایی درباره شعر عرفانی فارسی)؛ مجموعه مقالات سمینار «زبان فارسی و زبان علم»؛ گزیده اشعار سبک هندی؛ فارسی بیاموزیم، کتاب اول، همراه «کتاب روش تدریس»؛ گفتارهای ادبی و اجتماعی؛ از میان داستانها، گزیده شصت سال داستان‌نویسی در ایران؛ شهر روشن زرنشت در گزارش گاتنها؛ گلستان زاپنی (چوره زورو گوئسا)؛ فلسفه: شیوه بردن از عقیده؛ پهلوان، عارف، رند - فردوسی، عطار، حافظ؛ تخمه آتش؛ خاندان شیخ الاسلام اصفهان از علامه محقق سبزواری تا دکتر علی شیخ‌الاسلام؛ کلیل و دمنه، (گزینه سخن پارسی، ۵)؛ پیام آزادی (فصائد)

_____ : معرفی ۱۶ کتاب و مجله: فانوس خیال، سرگذشت سینمای ایران؛ مشروطه‌ای که نبود؛ خرده مقالات (شماره‌های ۱-۴)؛ برگینوند؛ سفرنامه تاجیکستان، ستاره سرخ، ارگان مرکزی فرقه کمونیست ایران (۱۳۰۸-۱۳۱۰)؛ بحران دموکراسی در ایران، و دوازده مقاله دیگر؛ تاریخ روابط روس و ایران؛ واژه‌نامه گویش بیرجند؛ آشوب یادها؛ گناه سعیدی سیرجانی؛ زبان فارسی در آذربایجان؛ ذیل تاریخ گزیده، کبود (مجله)؛ آفتاب (مجله)؛ قند پارسی (مجله)

۳۶۳

_____ : معرفی ۱۳ کتاب و مجله: رضاشاه؛ تاراج هیچ؛ بلوچستان در سالهای ۱۳۰۷ تا ۱۳۱۷ قمری؛ سرچشمه‌های فردوسی شناسی؛ بوستان سعیدی (گزینه سخن پارسی، ۴)؛ سوگواری و مراسم آن در ایران؛ خاطرات سرتیپ علی اکبر درخشانی: از جنگهای گیلان و لرستان تا واقعه آذربایجان؛ حقوق زن در ایران (۱۳۴۶-۱۳۵۷)؛ کتابها و نشریه‌های مهاجرت؛ معرفی کتاب (مجموعه دوم)؛ زندگی و آثار نزاری؛ فوزیه، حکایت تلخکامی، قصه جدایی؛ مهر (مجله)

۶۳۸

_____ : معرفی ۱۲ کتاب: عطر مردگان، داستان بلند؛ منطق الطیر؛ الفتوح؛ مباحثی در باب تجدد در ایران؛ نگاهی نو به سفرنامه ناصر خسرو؛ داستان انقلاب؛ یادنامه استاد معنوی؛ با نگاه فردوسی (مبانی نقد خرد سیاسی در ایران)؛ نهضت امام خمینی، جلد سوم؛ تاریخ جهانگشای نادری؛ خرده مقالات (شماره‌های ۵-۱۰)؛ بوف کور، چاپ جدید

۸۸۱

خبرهای ایران شناسی

ایران شناسی: کنفرانس سالانه بنیاد کیان با همکاری مجله ایران شناسی:

۹۲۲

«فارسی، عربی، اسلامی! به کدام نام باید خواند؟»

۴۵۰

دوستخواه، جلیل: جشنواره فرهنگ و هنر ایران در دانشگاه کلمبیا

۹۱۷

_____ : جشن هزاره شاهنامه در تاجیکستان

۹۱۹

_____ : گل افشان فرهنگ ایرانی، در بهاران نیمکره جنوبی

۴۵۳

رجب زاده، هاشم: کنفرانس «سفرنامه‌های فارسی سده نوزدهم»

۴۵۲

قانون پرور، محمد رضا: بزرگداشت استاد محمد علی جزایری در دانشگاه تکراس

برگزیده ها

۶۵۲

صدیقی، غلامحسین: به آفرید

نکته‌ها

- ۴۴۲ خالقی مطلق، جلال: چند نکته در آیین بار در دربار ماد و هخامنشی
- ۴۴۶ _____: اهمیت کتاب «آیین کوروش» در پژوهش فرهنگ ایران باستان
- ۹۱۲ _____: مرداس و ضحاک
- ۹۱۳ _____: کیکاوس و دیاکو
- ۹۱۵ _____: کیکاوس و کیاگسار
- ۲۲۳ دوستخواه، جلیل: الله اکبر، دیداری و شنیداری!
- ۲۲۴ _____: چاپ مطلبی در «بغل دست»!
- ۲۲۵ _____: از «زویا» تا «رؤیا»
- ۲۲۷ کاشف، منوچهر: باز هم درباره «داش آکل»
- ۶۷۰ _____: کارت تبریک نوروز
- ۴۴۹ متینی، جلال: «ایران» در بیثی که بر زبان ابوسعید ابی‌الخیر (۳۵۷-۴۴۰ ه.ق.) گذشته است
- ۶۷۲ _____: عَسَلِی جدید
- ۶۷۵ _____: آیا حقیقت دارد؟ نشانه‌هایی از کمال خردمندی
- ۶۷۶ _____: هر از گاه، هر از گاهی

نامه‌ها و اطنان نظر

- ۶۸۴ اعلامی، شهناز: دو شعر کوتاه درباره ایران
- ۹۲۵ الهی، صدرالدین: پاسخ به پارسا، محمد رضا
- ۶۹۱ ایران‌شناسی: توضیح درباره کتاب معایب الرجال، ویراسته افسانه نجم آبادی
- ۹۲۴ پارسا، محمد رضا: درباره مقاله «تک‌نگاری یک روزنامه: «دانش»...» نوشته الهی، صدرالدین جعفری، حسن: در نقشه ایران که ۱۱۵ سال پیش چاپ شده، جزایر تنب و ابوموسی
- ۲۳۳ جزء خاک ایران Persia منظور گردیده است
- ۶۸۰ خالقی مطلق، جلال: پاسخ به اظهارنظر سجادپور، کمال درباره voyeurismus
- دباشی، حمید: پاسخ تلفنی به اظهارنظر میلانی، عباس، و غیائی، حسین: درباره مقاله
- ۶۹۰ «تأملی بر صناعت روایت در گلستان»
- سبط، محمد تقی: درباره مقاله احمد مهدوی دامغانی در زیر عنوان «نامه‌ای از
- ۶۸۴ مرحوم دکتر قاسم غنی به...»
- سجادپور، کمال: درباره مقاله «نگرشی تطبیقی بر اسطوره عشق در فرهنگ‌های
- ۴۶۷ کهن»، نوشته محمد ضمیران و فریده سیحون
- ۶۸۰ _____: درباره واژه voyeurismus در مقاله خالقی مطلق، جلال

- ۶۷۹ شاهرق حریری، مهوش: پاسخ به مصطفوی، محمد حسین
- ۲۳۴ شایگان، حسن: «بالهای عقاب گشوده بهتر» درباره پرویز ناتل خانلری
- ۲۳۳ صادقی‌نژاد، دکتر هوشنگ: در روزنامه نیویورک تایمز، مولانا جلال‌الدین، ترک معرفی شده است
- ۴۶۷ ضیمران، محمد، و سیحون، فریده: پاسخ به سجادپور، کمال
- ۶۸۰ علوی، بزرگ: درباره پرویز ناتل خانلری
- ۶۹۰ غیائی، حسین: درباره مقاله «تأملی بر صناعت روایت در گلستان...» نوشته دباشی، حمید
- ۴۵۸ کامران، رامین: درباره مقاله «تاریخ در تاریخ بیهقی» نوشته میلانی، عباس
- ۲۳۱ متینی، جلال: نوشته مجله همبستگی نسبت به ایران خصمانه است و برخلاف اسناد تاریخی
- ۹۲۳ _____: اقدام درخور تقدیر دکتر کاظم ابهری درباره تغییر Farsi به Persian در استرالیا
- ۶۷۸ مصطفوی، محمد حسین: درباره نقد کتاب، توسط خانم شاهرق حریری، مهوش
- ۶۸۴ معزی، دکتر خلیل: درباره مقاله مهدوی دامغانی، احمد، «نامه‌ای از مرحوم دکتر قاسم غنی به...»
- مهدوی دامغانی، احمد: توضیحی درباره مقاله خود درباره «مروری بر تاریخهای ادبیات عربی»
- ۶۹۳
- ۴۶۳ میلانی، عباس: پاسخ به کامران، رامین
- ۶۸۷ _____: درباره مقاله «تأملی بر صناعت روایت در گلستان...» نوشته دباشی، حمید
- ۴۶۹ هادی، ع. : درباره مقاله «بالهای عقاب گشوده بهتر» نوشته شایگان، حسن
- ۶۹۰ همایونفر، عزت‌الله: درباره خاطرات جلال متینی درباره دکتر علی شریعتی یکی از پزشکان هموطن: اهدای سال ۶ و ۷ مجله ایران‌شناسی به آقای بیرنگ
- ۲۲۸ کوهدامنی، تاجیکستان
- یکی از هموطنان: درباره نوشته مغرضانه مجله همبستگی، «نشریه فدراسیون سراسری شوراهای پناهدگی و مهاجرین ایرانی»
- ۲۲۹ یکی از خوانندگان: درباره مقاله مهدوی دامغانی، احمد، «نامه‌ای از مرحوم دکتر قاسم غنی
- ۶۸۷ به...» و ذکر نام فرزندان دکتر شیخ حسن خان عاملی

آگهی تمدید

مسابقه نمایشنامه‌نویسی درباره «زندگی جهان پهلوان، تختی»

بنیاد فرهنگی کیان با همکاری مجله «ایران‌شناسی» نگارش نمایشنامه‌ای به زبان فارسی درباره «زندگی جهان پهلوان، تختی» را به مسابقه می‌گذارد و از نمایشنامه‌نویسان ایرانی مقیم ایران و خارج از ایران برای شرکت در این امر هنری، با توجه به شرایط ذیل، دعوت می‌کند:

- ۱ - مدت اجرای نمایشنامه دو ساعت در نظر گرفته شود.
- ۲ - شرکت کنندگان در مسابقه باید دو نسخه ماشین شده نمایشنامه را (که فقط در یک روی کاغذ ماشین شده باشد) همراه نامه‌ای که نام و نشانی دقیق پستی و نیز شماره تلفن ایشان در آن نوشته شده باشد با پست سفارشی دوقبضه به نشانی ذیل ارسال دارند.
- ۳ - نمایشنامه‌هایی در مسابقه شرکت داده خواهد شد که تا اول اسفندماه ۱۳۷۴ (۲۰ فوریه ۱۹۹۶) به بنیاد کیان رسیده باشد.
- ۴ - پس از انقضای مدت قبول نمایشنامه‌ها، هیأت داوران ظرف مدت سه ماه رأی خود را درباره نمایشنامه‌ها اعلام خواهند کرد و به دو تن از نمایشنامه‌نویسان که بر طبق رأی داوران حائز رتبه اول و دوم شده باشند به ترتیب مبلغ ده هزار دلار و پنج هزار دلار (یا معادل ریالی آن) از طرف بنیاد کیان جایزه داده خواهد شد.
- ۵ - در آگهی مربوط به اعلام نتیجه مسابقه نمایشنامه‌نویسی، تنها به ذکر تعداد شرکت کنندگان در مسابقه، بی ذکر نام آنان، و با قید نام برندگان اشاره خواهد گردید.
- ۶ - بدیهی است «Copyright» نمایشنامه‌های برنده مسابقه برای بنیاد کیان محفوظ است و چاپ و نشر آنها فقط با موافقت بنیاد کیان ممکن خواهد بود.

۷ - نامه‌ها و نمایشنامه‌ها را به نشانی زیر ارسال فرماید:

Namayeshnameh
P.O.Box 30381
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

بنیاد فرهنگی کیان

Iranshenasi

Index to Volume 6

Spring 1994 - Winter 1995

Book Reviews by:

Behl, Aditya, " <i>The Legacy of Mediaeval Persian Sufism</i> "	9
Katz, Marion, " <i>An Introduction to Koranic and Classical Arabic</i> "	25

Abstracts of Persian Articles by:

Akhavan Zanjani, Jalil, "Panjegan"	14
Dabashi, Hamid, "On the Aesthetics of Narrativity in Sa'di's <i>Golestan</i> "	6
Elahi, Sadroddin, "On an Ancient Tradition: The Zurkhaneh (House of Strength)"	28
Estelami, Mohammad, "A Necessary Corrective"	3
Ghahramani, Saeed, "Mathematical Outlook in the Poetry of Hafez"	21
Hamid, Hamid, "Neo-Platonism and Illuminationist in Abu Hamed Ghazzali's Thought"	6
-----, "A few Anaximanderian Elements in Mulla Sadra's Philosophy of 'Being'"	31
Khaleghi Motlagh, Djalal, "Additional Notes on the Article 'Iran Through the Ages'"	2
Mahdavi Damghani, Ahmad & Matini, Jalal, "On the Occasion of the 40th Anniversary of the Publication of <i>A History of Iranian Literature</i> "	13
Mahdjoub, Mohammad Djafar, "The Manuscripts of 'Obayd-e Zakani's Works'"	7
-----, "A Study of the Works of Obayd-e Zakani"	20
Matini, Jalal, "Nezami of Ganjeh's Concept of Justice"	4
-----, "Responses and Reactions to 'Remembering 'Ali Shari'ati at Mashhad University'"	16
-----, "The Bear and the Honeycombs"	19
-----, "In Memory of Mehrdad Bahar"	28
-----, " <i>Parvaneh</i> and Candle (<i>Sham'</i>)"	30
Mirfetrous, Ali, "The Horufi Movement: A Study of the Sources and New Research"	13
Moayyad, Heshmat, "Syrian Reminiscences"	1
Okhovvat, Mohammad Rahim, "A Letter Concerning Yeprem Khan (Sphraim Sa'id)"	14
Omidshahar, Mahmoud, "Nezam al-Molk's Concept of Justice"	4
Parham, Bagher, "Another look at the Introduction to Ferdowsi's <i>Shahnameh</i> "	29
Rajabzadeh, Hashem, "The Travelogue of Ashikaga Atsuuji"	23
Shamsavari, Jahangir, "Advice on the Wall"	15

the *parvāneh* (moths) of the past that were always part of the dyadic trope.

To document his views the author cites numerous examples from the works of classical and contemporary poets who dealt with nature.

A few Anaximanderian Elements in Mulla Sadrā's Philosophy of "Being"*

Hamid Hamid

Mulla Sadrā of Shirāz, who flourished during the Safavid era, is perhaps the greatest Muslim philosopher since Averroes. Mulla Sadrā's transcendental philosophy, whether it be from the point of view of its general structure or such particulars as the "Unity of Existence", the very "Concept of Existence," "Equivocal Existence", "Substantial Existence", as well as "Mental Existence," marks a turning point in the history of Islamic philosophy.

In the course of his comparative study, Hamid demonstrates that in many of the elements present in Mulla Sadrā's argumentative philosophy, the evolved problem is based on the philosophy and philosophical world view of the pre-Socratic philosopher, Anaximander.

While emphasizing the point that Mulla Sadrā has deliberately avoided mentioning the name of Anaximander in his studies, Hamid attempts to demonstrate that Mulla Sadrā's concept of the appearance of the universe, his explanation of Apeiron or the Boundless and the Infinite which constitutes the primary matter in the conception of the universe for the Greek philosopher, are too similar to those of Anaximander to go unnoticed.

Hamid is convinced that the basis of Mulla Sadrā's transcendental philosophy and the argumentative method that he employs are highly under the influence of Anaximander's philosophy. It is in this context that in the course of the present study issues such as "evidence of existence," "quiddity," "emanation," "the creation of objects," "unity in diversity" as well as "diversity unity," and the relationship of these concepts to the philosophy of Anaximander are scrutinized.

* Abstract prepared by the author.

which states, "Consider the first nature to be the last, don't give yourself to mindless games," which appears in old manuscripts and the Mohl and Moscow editions in four versions. To substantiate his view, he cites the two sections from the introduction "On the Creation of the Universe" and "On the Creation of Mankind." He notes that in the Khaleghi edition they comprise 42 lines, whereas in his opinion only 30 lines seem to be original and 12 others are added.

He writes that in the "Creation of Mankind" section, one finds the notion that man is the product of a gradual evolution, "his head uplifted" and "infused with intelligence, thought, and wisdom." While, admittedly, this notion is found in revelation, it is still incompatible. He feels that lines to this effect were added, lines were rearranged, and words were changed so that the germ of the idea remained shrouded in ambiguity and the work as a whole and its readers and supporters, remained safe from the persecution of the age.

Parvāneh and Candle (Shamʻ)

Jalal Matini

In this article Jalal Matini focuses on the literary consequences of the ambiguity of the word *parvāneh* in Persian, because it refers to both "moth" and "butterfly."

The author begins with a reference to one of Sa'di's poems in which a conversation between the *parvāneh* and the candle reveals how each saw the other to be the perfect lover: The *parvāneh* because its love for the candle causes it to be immolated, and the candle because it is so constant in its love that it is consumed by it.

After this introduction, the author raises this question: Which *parvāneh*? Is it the same butterfly that Persian speakers know today? He finds it puzzling that in the entire history of Persian literature, it has only been within the last sixty years that we see references to *parvāneh* with multi-colored wings that fly in meadows during the day. The great bulk of Persian poetry, although it contains numerous references to "*parvāneh* and candle," the creatures only appear to fly at night and always in conjunction with a flame. It is part of a trope that never achieves reality in nature. This literary tradition has been so strong that modern poets writing in the last sixty years have not only brought actual *parvāneh* (butterflies) into their poetry, but they almost automatically include

ancient nexus of Persian life, for, like many such institutions, few scholars have written about them or the exercises conducted in them. The first to mention the *Zurkhāneh* was M. Mo'in. The author refers to a few books that have been published recently on the institution. Then he discusses the construction of the gymnasia and their administration, and introduces the oldest picture of a *Zurkhāneh*. He also describes the oldest one in Tehran. He then mentions two contradictory theories about the origins of the institution: 1. It was a secret training place for Iranian rebels after the Arab invasion in the seventh century (based on the fact that some were centers of movements of bands of young men who fought for social justice in Iran) and 2, The idea of Mehrdād Bahār, a friend and colleague of the author. Bahār believed that the *Zurkhāneh* was influenced in a variety of ways by the rites of Mithraism. He noticed a congruity between the various classes and divisions in the *Zurkhāneh* and the social classes in Mithraic Iranian society.

The author examines the first theory critically and cites many original historical sources in his examination. He concludes that one must doubt the anti-Arab theory. To refute the second theory, he quotes professor Bivar on whether or not Mithraism can be considered a religion. Ultimately he refutes the second theory and states his own belief that the *Zurkhāneh* is an intellectual institution that grew out of Shiite Iran.

Another Look at the Introduction to Ferdowsi's *Shāhnāmeḥ*

Bagher Parhām

Though Djalal Khaleghi-Motlagh has recently produced four volumes of a critical edition of the *Shāhnāmeḥ*, which is based on old manuscripts and which footnotes all of the variant readings, scholars are still evaluating the stability of the text from a variety of viewpoints.

The author believes that the introduction to the work (325 lines in the Moscow edition and 209 in Khaleghi Motlagh's) is among the most important sections, which, more than any other, has been tampered with. The scholar Abbās Zaryāb Khoi has shown why scribes felt free to explain or add verses to the introduction or, many times, subtract from the original. Parhām writes that this tendency goes back to the line from the introduction to the *Shāhnāmeḥ*

Abstracts of Persian Articles^{*}

In Memory of Mehrdād Bahār

Jalal Matini

This issue of *Iranshenasi* is devoted to the memory of Mehrdād Bahār (1929-1994), Professor of Middle Persian languages and mythology. Professor Bahār was an expert in ancient Mesopotamian languages and mythologies as well. He received his B. A. in Persian literature at Tehran university, and his M.A. at the London School of Oriental and African Studies. He completed his Ph.D. in linguistics and ancient Iranian languages at Tehran University. For thirty years he conducted research and taught about ancient Iran and comparative mythology at Tehran University. Bahār was a modest man and a very careful scholar, who was always rigorous in what he said and wrote.

Professor Bahār wrote about and translated, some Middle Persian texts. This issue of *Iranshenasi* contains several articles that recall Mehrdad Bahār. Excerpt from Bahār's own political writings also appear in this issue.

On an Ancient Tradition, the *Zurkhāneh* (House of Strength)

Sadroddin Elahi

The *Zurkhāneh* is one of the traditional institutions of the Iranian popular culture. It has been only in recent times that we know anything about this

* All translations, unless otherwise stated, are by Paul Sprachman.

In short, this textbook is not for every student, but it will be an invaluable tool for some categories of students whose needs have been ill-served until now. In addition to the virtues of Dr. Thackston's presentation of grammar, the exercises and reading passages drawn straight from the Qur'an and *hadith* are of a beauty that will console the student for any frustrations he may encounter. Teacher and student should find it refreshing to deal with texts that are inherently attractive and meaningful, escaping the inevitable blandness of fabricated textbook examples. One caveat, however, is that the author's decision to present the Qur'anic material without vocalization will unavoidably lead to a lot of classroom misreading which may be painful to Muslim participants. He has also presented two highly edited Qur'anic reading passages, in one case without indicating all of the changes with ellipses or brackets.

The University of Chicago

detour through textbook lessons on oil production and the United Nations

This would be an excellent textbook for use in divinity schools or programs in Islamics, where students' primary concern is to comprehend the *Qur'an* and *hadith* as soon and as accurately as possible. It forms a good counterpart, for instance, to Seow's *Grammar for Biblical Hebrew*, which performs the same service for beginning students of the Hebrew Bible. Thackston's forty brief chapters provide a comprehensive overview of grammar, including those points that would be introduced in the second year of most Arabic programs, as well as a solid grounding in Qur'anic vocabulary. At the end of the year, the student would thus be well prepared to approach new texts independently with the help of a dictionary. An index of morphological patterns at the end of the book provides aid in identifying the form of words encountered in reading.

It should also be said that this text is appropriate primarily for graduate students. The fact that Dr. Thackston begins his grammar with an impenetrable quotation in Old English should be sufficient warning that accessibility is not his first concern. He takes a linguist's approach to the presentation of grammar, and uses a linguist's jargon. Frequent references to proclitic and enclitic pronouns, suppletion forms, asyndetic clauses, apocopated forms, chiasmic accord, and velarization (among other such things) are unnecessarily confusing for undergraduates who may well be unable to identify an indirect object in their native language. In some cases, explanations are brief and technical and examples are few. The problem is compounded by the fact that this linguistic framework completely displaces the logic and terminology of classical Arabic grammar; thus, for instance, the *hal* clause is never identified as such and gets half a page under the rubric "dependent uses of the imperfect." However, this distinctive perspective also has its advantages; Dr. Thackston's linguistic focus prompts him to provide the only real discussion of medio-passive verbs I have encountered in an Arabic textbook, and his concern for phonetics promotes precision in such areas as his overview of possible assimilations in Form VIII verbs. His grammatical discussions are meticulous and detailed, and the book is painstakingly prepared – it has far fewer typographical errors than the average Arabic textbook.

Book Review

W. M. Thackston, *An Introduction to Koranic and Classical Arabic*, Bethesda, Maryland: Iranbooks, 1994.

Reviewed by Marion Katz

This introductory textbook is an unfashionable yet useful addition to the spectrum of instructional materials available to the teacher of Arabic. It focuses primarily on the Arabic of the Qur'an, since the grammatical examples, translation exercises and reading passages are drawn exclusively from the corpus of Qur'an and *hadith*. The title stretches a point somewhat by suggesting that it covers "classical" Arabic as a whole. Despite the author's expansive claims in the Introduction, users should be fully aware that Qur'anic Arabic, while of great beauty and incomparable cultural significance, is a somewhat anomalous form of the literary language. The author's point that the Qur'an "established an unchanging norm for the Arabic language" is somewhat overdrawn; the student who places complete trust in his statement that "not only the grammar but even the vocabulary of a modern newspaper article display only slight variation from the established norm of classicized Koranic Arabic" is bound to be disappointed. It seems a sad commentary on the educational climate that Dr. Thackston feels compelled to represent this excellent introductory survey of Qur'anic Arabic as a direct road to comprehension of *al-Ahrām*; it serves a very legitimate purpose in a more specialized niche, as a direct road to comprehension of the scriptures for students who hitherto have been forced to take a long

IRANBOOKS

R e c e n t T i t l e s

Browne, Edward Granville • A
Literary History of Persia • In 4
volumes. • 093634766X •
\$280.00

Akbar, Fatollah • The Eye of
the Ant: Persian Proverbs &
Poems • In English & Persian. •
0936347562 • \$10.00

Hafez, Shams ad Din • The
Hafez Poems of Gertrude Bell •
0936347392 • \$14.95

Trakl, Georg • The Golden
Goblet / Peyman e Zarin •
Translated by Jamshid Shirani
& A. Maziar. In Persian. •
0936347376 • \$7.50

Marashi, Mehdi, editor •
Persian Studies in North
America: Studies in Honor of
Mohammad Ali Jazayeri •
093634735X • \$60.00

Thackston, Wheeler M. Jr. • A
Millennium of Classical Persian
Poetry • 0936347503 • \$20.00

Thackston, Wheeler M. Jr. • An
Introduction to Persian, Third
Edition • book 0936347295 •
\$25.00 • tapes 0936347309 •
\$80.00

Fassih, Esma'il • Nameh yi beh
Donya / A Letter to the World •
0936347546 • \$15.95

Alam, Asadollah • Yad
dashtha ye Assadollah Alam /
The Diaries of Alam • volume I /
0936347570 • volume II /
0936347589 • volume III /
0936347597 • each volume:
\$25.00

Derakhshani, General Ali Akbar
• Khaterat e Sartip Ali Akbar
Derakhshani • 0936347538 •
\$19.95

Reich, Wilhelm • The Function
of the Orgasm • 0936347384
• In Persian. • \$18.00

Zamanzadeh, Djavad •
Ravankavi ye sovar e 'eshq dar
adabiyat e farsi •
Psychoanalytical
interpretations of all aspects of
love in Persian literature by an
Iranian psychiatrist. •
093634752X • \$35.00

**To order any of the above
books or to receive our
catalog, please contact us.**

6831 WISCONSIN AVE / BETHESDA MD 20815
TEL: 301-986-0079 / FAX: 301-907-8707

Contents

Iranshenasi
Vol. VI, No.4, Winter 1995

**Dedicated
to the Memory of Mehrdad Bahar**

Persian

Articles	695
Book Reviews	855
Iranian Studies in the West	873
Short Reviews	881
Memoirs	892
Miscellany	912
News of Iranian Studies and Related Events	917
Communications	923

English

Book Review by:

Marion Katz	<i>An Introduction to Koranic and Classical Arabic</i>	25
-------------	--	----

Abstracts of Persian Articles by:

Jalal Matini	In Memory of Mehrdad Bahar	28
Sadroddin Elahi	On an Ancient Tradition, the <i>Zurkhaneh</i> (House of Strength)	28
Bagher Parham	Another Look at the Introduction to Ferdowsi's <i>Shahnameh</i>	29
Jalal Matini	<i>Parvaneh</i> and Candle (<i>Sham'</i>)	30
Hamid Hamid	A few Anaximanderian Elements in Mulla Sadra's Philosophy of "Being"	31

Editor :
Jalal Matini

Associate Editor :
(in charge of English Section)
William L. Hanaway
University of Pennsylvania

Book Review Editor :
Heshmat Moayyad

Advisory Board :
Peter J. Chelkowski,
New York University
Djalal Khaleghi Motlagh,
Hamburg University
M. Dj. Mahdjoub,
University of California, Berkeley
Heshmat Moayyad,
University of Chicago
Z. Safa, Professor Emeritus,
University of Tehran
Roger M. Savory,
University of Toronto

Iranshenasi

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES
A Publication of Keyan Foundation

The Keyan Foundation is a non-profit, non-political, charitable organization dedicated to the promotion of Persian culture and the maintenance of its traditional values. The Foundation was established and registered in December 1988 in the State of California. All contributions to the Keyan Foundation are exempt from income tax in accordance with the provisions of the U.S. Internal Revenue Code.

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

All contributions and correspondence should be addressed to:

**Editor : Iranshenasi
P.O.Box 1038**

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

Telephone: (301)279-2564

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

**Annual subscription rates (4 issues) are \$35.00 for individuals,
\$24.00 for students, and \$65.00 for institutions.**

**The price includes postage in the U.S. For foreign mailing, add \$6.80 for surface mail.
For air mail add \$13.00 for Canada, \$26.50 for Europe,
and \$33.50 for Asia, Africa, and Australia.**



Iranshenasi

A JOURNAL OF IRANIAN STUDIES

**Dedicated
to the Memory of Mehrdad Bahar**

Book Review by:

Marion Katz

Abstracts of Persian Articles by:

Sadroddin Elahi

Hamid Hamid

Jalal Matini

Bagher Parham