



مجله

ایران‌شناسی

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

به یاد

علی اکبر سعیدی سیرجانی

با آثاری از:

نورالدین آیتی

صدرالدین الهی

ماتوربتزیو پیستوزو

تورج دریائی

سعیدی سیرجانی (برگزیده‌ها)

منیر طه

جلال متینی

علی میرفطروس

رسول نفیسی

انا و نزن

اشکان آویشن

رامین احمدی

محمود امیدسالار

جلال خالقی مطلق

هوشنگ رهنما

مهبوش شاهق حریری

ارازگزل ماچیف ماچوا

محمد جعفر محبوب

عباس میلانی

گری ولش (ترجمه)

احسان یارشاطر

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. هَنووی، دانشگاه پنسیلوانیا

هیأت مشاوران

پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیویورک

جلال خالقی مطلق، دانشگاه هامبورگ

راجر سیوری، دانشگاه تورنتو

ذبیح‌الله صفا، استاد ممتاز دانشگاه تهران

محمد جعفر محبوب، دانشگاه کالیفرنیا، برکلی

حشمت مؤید، دانشگاه شیکاگو

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

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

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

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

Editor: Iranshenasi

P.O.Box 1038

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

تلفن: ۲۷۹-۲۵۶۴ (۳۰۱)

بهای اشتراک:

در ایالات متحده امریکا، با احتساب هزینه پست:

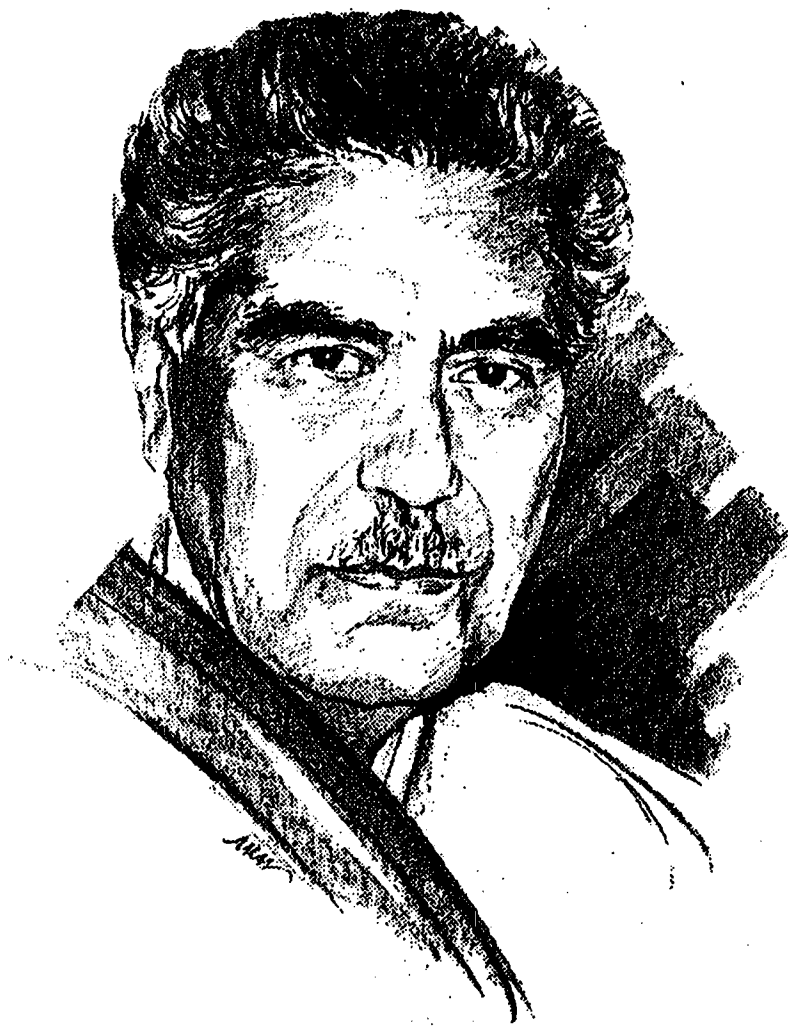
سالانه (چهار شماره) ۳۸ دلار، برای دانشجویان ۲۸ دلار، برای مؤسسات ۷۵ دلار

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 «پیچ»، فالس چرچ، ویرجینیا



علی اکبر سعیدی سیرجانی (۱۳۱۰-۱۳۷۳ خورشیدی)

فهرست مندرجات

مجله ایران‌شناسی

سال هفتم، شماره اول، بهار ۱۳۷۴

به یاد

علی اکبر سعیدی سیرجانی

بخش فارسی

مقاله

۱	نگاهی به آثار سعیدی سیرجانی	جلال متینی
۱۳	مردی که به مرگ جاودان شد	احسان یارشاطر
۲۰	مروری بر آراء و اندیشه‌های سیاسی سعیدی سیرجانی	عباس میلانی
۴۱	عصای موسی و جادوی فرعون	صدرالدین الهی
۵۱	سعیدی و طریق رندان	رامین احمدی
۵۸	سعیدی یار خوگرفته با یاران دانشکده ادبیات	منیر طه
۶۷	نویسندگان همیشه مضطرب	اشکان آویشن
۷۴	یزید صاحب عزاست امروز	نورالدین آیتی
۸۶	کعبتین، سه شش، سه یک، دو شش، دو یک	محمد جعفر محبوب
۱۰۰	تیغ درم یا سیمین قلم؟	محمود امیدسالار
۱۰۹	یکی داستان است پر آب چشم، حمله عرب به ایران	جلال متینی
* * *		
۱۵۲	چند واژه ایرانی: سیاق، بایرام، خرورا	هوشنگ رهنما
۱۵۸	کیخسرو و کوروش	جلال خالقی مطلق
۱۷۱	محمود فرشچیان، «برگزیده آثار یونسکو»	گری رولش
۱۸۲	در تقابل فلسفه و علم	رسول نفیسی
۱۸۸	فارسی، زبان طب در هندوستان، مسلمان نشین	آنا ونزن

مانوریتزوی ییستوزو

ایران و هند از دیدگاه نیکیتین افسی،

۱۹۷

تاجر روس در قرن پانزدهم

جنبش حروفیه، بررسی منابع، مآخذ و تحقیقات جدید (۳) ۲۰۶

علی میرفطروس

نقد و بررسی کتاب

مهوش شاهق حریری

«هزار سال شعر کلاسیک فارسی»

۲۱۸

تألیف ویلرم. تکستون، به زبان انگلیسی

«زرتشت و اوستای باستانی»، تألیف

تورج دریانی

۲۲۱

جین کلنز، به زبان فرانسه

برگزیده

سعیدی سیرجانی

مقدمه بر چاپ دوم بیچاره اسفندیار، و چند شعر:

«خیال او»، «یار گمشده»، «من و خورشید»،

«گوشه گیر»، «ای چشم دل سیه»،

۲۲۷

«سوختن یا ساختن»، «پرستش»

بخش انگلیسی

ایران - هند - آسیای میانه: نظری انتقادی درباره ادبیات فارسی از عصر

ارازگزل ماچیف ماچوا

صفویه به بعد

خلاصه مقاله‌های فارسی به انگلیسی

به سبب کثرت مقاله‌ها، توانستیم در این شماره بخشهای: «ایران‌شناسی در غرب»، «گلگشتی در انتشارات

فارسی»، «نکته‌ها»، «خبرهای ایران‌شناسی»، و «نامه‌ها و اظهارنظرها» را چاپ کنیم.

مجله ایران‌شناسی

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

سال هفتم، شماره ۱

بهار ۱۳۷۴ (۱۹۹۵ م.)

نگاهی به آثار سعیدی سیرجانی

بررسی و نقد دقیق آثار علی‌اکبر سعیدی سیرجانی (۱۳۱۰-۱۳۷۳ شمسی) را باید به بعد موقوف کرد تا صاحب‌نظران با فرصت کافی درباره آنها به داوری بپردازند. اما انجام این مهم مانع آن نیست که در این شماره مجله ایران‌شناسی که به یاد این نویسنده چیره‌دست آزاده شجاع ایران منتشر می‌گردد، از آثار وی نیز نامی ببریم و در حد ممکن درباره آنها سخنی بگوییم و تحولی را که از نظر سبک و محتوی در کارهای ادبی او روی داده است، ولو به اجمال، مورد بررسی قرار بدهیم.

سعیدی سیرجانی آثار خود را در فاصله سالهای ۱۳۲۸ تا ۱۳۷۲ منتشر ساخته است، یعنی در یک دوره چهل و پنج ساله، که به نظر بنده آنها را می‌توان — با مسامحه‌ای اندک — به سه دوره تقریباً مشخص تقسیم کرد، بدین شرح:

دوره اول، از سال ۱۳۲۸ تا ۱۳۴۵

شیرین سخنان گمنام [شرح حال و منتخب اشعار شعرای سیرجان] (سال ۱۳۲۸)؛ یینسوا [داستان، نثر] (۱۳۲۹)، دو قربانی دیگر [ترجمه منظوم یک داستان انگلیسی] (۱۳۳۳)؛ سوز و ساز [مجموعه شعر]

(۱۳۳۳)؛ آن روزها [ترجمهٔ کتاب الایام طه حسین] (۱۳۳۵)؛ افکار عطار (سال چاپ؟)؛ آخرین شراره‌ها [مجموعهٔ شعر] (۱۳۳۴)؛ افسانه‌ها [دو داستان منظوم انتقادی و سیاسی] (۱۳۴۰)؛ خاکستر [مجموعهٔ شعر] (۱۳۴۲)؛ بیخ غم [ترجمهٔ داستان شجرهٔ البوس طه حسین] (سال چاپ؟)؛ شوخی شعرا (سال چاپ؟)؛ زیر خاکستر [برگزیده‌ای از شعرهای سعیدی سیرجانی] (۱۳۴۵).

دورهٔ دوم، از سال ۱۳۴۶ تا ۱۳۵۶

لغت‌نامهٔ دهخدا [حرف «ن»، در یازده دفتر] (از ۱۳۴۳ تا ۱۳۵۱)؛ تاریخ بیداری ایرانیان [یادداشت‌های ناظم الاسلام کرمانی، در ۲ جلد] (۱۳۴۶)؛ تصحیح انتقادی بدایع الوقایع [۲ جلد] (۱۳۴۹)؛ خسرو و شیرین نظامی [تلخیص و شرح] (۱۳۵۲)؛ واژه‌نامه‌ک [یادداشت‌های عبدالحسین نوشین] (۱۳۵۲)؛ لیلی و مجنون نظامی [تلخیص و شرح] (۱۳۵۴)؛ آشوب یادها [گزارش سفر] (۱۳۵۶)؛ ذخیرهٔ خوارزمشاهی [چاپ عکسی یک نسخهٔ کهن] (۱۳۵۶).

دورهٔ سوم، از سال ۱۳۵۸ تا ۱۳۷۲

شیخ صنعا (۱۳۵۸)؛ وقایع اتفاقیه [گزارش‌های خفیه نویسان انگلیس از اوضاع ایران در اواخر قاجاریه، با مقدمهٔ سعیدی] (۱۳۶۱)؛ یادداشت‌ها [از صدرالدین عینی، با مقدمه و فرهنگ لغات تاجیکی از سعیدی] (۱۳۶۲)؛ در آستین مرقع [مجموعهٔ مقالات] (۱۳۶۳)؛ ای کومه آستینان [مجموعهٔ مقالات] (۱۳۶۷)، چاپ اول آن در ایران اجازهٔ نشر نیافت و بعد در امریکا چاپ شد؛ سیمای دو زن [مقایسهٔ شیرین و لیلی در خمسهٔ نظامی] (۱۳۶۷)؛ ضحاک ماردوش [گزارشی از شاهنامه] (۱۳۶۸)؛ تفسیر سوراآبادی [از قرن پنجم هجری، مقابله با ۱۶ نسخهٔ کهن، با تعلیقات و فهرست لغات در ۶ مجلد] (۱۳۶۹)، که مطلقاً در ایران اجازهٔ نشر نیافت؛ ته بساط [چند مقاله] (۱۳۶۹)، که چاپ اول آن در ایران اجازهٔ نشر نیافت و بعد در امریکا منتشر گردید؛ قافله سالار سخن، خاندلی [به کوشش سعیدی سیرجانی] (۱۳۷۰)، این کتاب نیز گرفتار سانسور شد و سرانجام در اواخر ۱۳۷۱ با حذف نام سعیدی سیرجانی از روی جلد و حذف مقالهٔ او و یک مقاله از نویسنده‌ای دیگر منتشر گردید. البته سعیدی به جای آن دو مقاله، دو مقاله: «نظامی شکن» و «بادی از بنیاد فرهنگ ایران» را که نوشتهٔ خود اوست به ترتیب به نام علی‌اکبر سعیدآبادی و سعیدآبادی در آن چاپ کرده و وزارت ارشاد اسلامی مطلب را درنیاخته است!؛ بیچاره اسفندیار [گزارشی از شاهنامه] (۱۳۷۰)، چاپ اول آن در ایران اجازهٔ نشر نیافت و در امریکا به طبع رسید. سعیدی سپس در سال ۱۳۷۲ چاپ دوم آن را با مقدمه‌ای کوتاه، مخفیانه، در تهران منتشر ساخت. این «مقدمه» سه صفحه‌ای تا آن‌جا که می‌دانم آخرین نوشتهٔ اوست.

سعیدی سیرجانی در آخرین صفحهٔ چاپ دوم بیچاره اسفندیار (چاپ تهران) وعده داده بود که کتابی دیگر برای چاپ آماده کرده است با این قید: «و اگر اجل امانی داد: شهسوار عرصهٔ آزادگی [شرح واقعهٔ کربلا به روایتی دیگر]». و البته چنان که می‌دانیم «اجل» به وی امانی نداد تا آن را در ایران یا خارج از ایران منتشر سازد. به‌قرار اطلاع سعیدی، شیخ صنعا را با تجدید نظر کامل برای چاپ آماده کرده بوده است، بدین امید که این کتاب روزی در خارج از ایران چاپ شود.*

* آثار دورهٔ اول از آخرین صفحهٔ آخرین شراره‌ها (چاپ ۱۳۳۴) و صفحهٔ ۶ خاکستر (چاپ ۱۳۴۲)، و آثار دورهٔ دوم و سوم از فهرست مندرج در پایان کتاب بیچاره اسفندیار، چاپ دوم، تهران، (ظاهراً سال ۱۳۷۲)، استخراج

در دوره اول، با سعیدی جوان شاعر سر و کار داریم نه با نویسنده توانای سالهای بعد که کلام جادویی او را به اوج شهرت رسانید و به همین سبب نیز ازدهای مردم اوبار زمانه او را نابهنگام — در ۶۳ سالگی — به کام خود فروکشید. آثار مشهور او در این دوران دارای ارزشی نیست و به یقین به همین جهت بوده است که سعیدی، خود نیز در سالهای اخیر، هرگز در فهرست آثارش، از آنها نامی نبرده است. و اما آنچه در آثار منظومش بیش از هر چیز جلب توجه می کند آن است که این جوان ولایتی بیست و دو سه ساله که تازه گذارش به دانشکده ادبیات تهران افتاده بوده است و در رشته روانشناسی و فلسفه درس می خوانده، نه در رشته ادبیات فارسی، با دیوانهای شاعران کهن و معاصر زبان فارسی کم و بیش آشنا بوده است؛ چه نشانه الهام از شعر آنان، اقتباس بعضی از مضامین، تضمین مصراع یا بیتی از ایشان، و یا استقبال از شعر آنان حتی در مجموعه نخستین اشعارش، کاملاً مشهود است. او در سنین ۲۳ تا ۳۲ سالگی (سال نشر خاکستر) با وجود گرمی بازار طرفداران نیا، اشعارش را به زبانی ساده و قابل فهم و در وزن عروضی سروده است. مضمون تعداد قابل توجهی از اشعار او در سوز و ساز، آخرین شراره ها، و «عشق» است. عشقی نافرجام که روزگار شاعر جوان را تیره و تار کرده و وی را از زندگی مایوس و به زندگی و جهان و آنچه در آن است، و از جمله نسبت به همه زنان، بدبین ساخته است. او در هر جا به سر می برد، در حین تحصیل در دانشکده ادبیات تهران، و بعد در سیرجان، بم، کرمان و باز در تهران، به هر سو می نگرد روی معشوقه بیوفای همکلاسی خود را می بیند که به او پشت کرده است. وی در دو مجموعه اول اشعارش — به مانند دکتر حمیدی شیرازی — به معشوقه خود سخت می تازد، ولی پس از ده سال گویی کم کم واقعیت را می پذیرد و با زبانی نرمتر از او یاد می کند و سرانجام تنها با خیال معشوقه دل خوش می کند. چقدر زیباست شعر بلندی که با عنوان «خیال او» در این باب سروده است. بدیهی ست وی به جز عشق و شکوه و شکایت، در مضامین دیگری نیز طبع آزمایی کرده است. در خاکستر، اشعار خوب و ماندنی او کم نیست.

طبع اول منظومه افسانه ها در سال ۱۳۴۰ در تهران منتشر گردید، سعیدی آن را بار

گردیده است. توضیح آن که در فهرست فوق به تعداد چاپهای مختلف هیچ یک از کتابها اشاره ای نکرده ام.

سعیدی در فهرست آثار خود از شیخ صنعان نامی نبرده است، ولی سه بخش اول شیخ صنعان با نام سعیدی سیرجانی در شماره های ۱۷۲ و ۱۷۳ و ۱۷۴ (ماه های آبان و آذر و دی ۱۳۵۸) مجله نگین، چاپ شد و بعد همین سه بخش چند بار در اروپا و امریکا تجدید طبع گردید. از آقای عباس میلانی سیاستگزارم که به خواهش بنده به کتابخانه دانشگاه کالیفرنیا، بر کلی مراجعه فرمودند و اطلاعات مربوط به مجله نگین را در اختیارم قرار دادند.

دیگر در سال ۱۳۷۱ — به‌روایتی با افزودن ۱۶ بیت — و با عنوان افسانه‌ها، شیخ ریا و یک شب و دو منظره در امریکا منتشر ساخت. سعیدی در این منظومه کوتاه به‌جنگ ریا و ریاکاران رفته است و با شعری دلنشین و در قالب حکایتی شیرین داد سخن داده است. این که برخی می‌گویند سعیدی فقط از انقلاب اسلامی به‌بعد در این زمینه مقاله‌هایی نوشته و شعرهایی سروده، نادرست است. چه افسانه‌ها مربوط به‌سال ۱۳۴۰ است، او شعر «خدانا شناس» را هم پیش از افسانه‌ها، در سال ۱۳۳۶، در سیرجان سروده بوده است. (ناگفته نماند که چاپ سوم افسانه‌ها در رژیم پیشین ممنوع گردید). خواننده آشنا با ادب فارسی پس از مطالعه افسانه‌ها یا طبع جدید آن درمی‌یابد که چگونه کلام در دست سعیدی چون موم است، و او چگونه توانسته است به زبانی بسیار ساده، ولی استوار و فصیح، و با برخوردارگی از میراث ادب کهن فارسی به افسانه‌سرایی بپردازد. به‌نظر بنده افسانه‌ها را از نظر مضمون می‌توان در ردیف آثار دوره سوم حیات او قرار داد.

در این جا بی‌مناسبت نیست که از عقیده سعیدی درباره شعر و شاعری نیز آگاه شویم. او می‌نویسد:

شاعر حرفه‌ای نیستم، هرگز به شاعری تظاهر و تفاخر نکرده‌ام، از «شاعر بازیهای» اغلب «شعرای حرفه‌ای» نفرت دارم که مثلاً غزلی را مطرح می‌کنند و بدان وزن و قافیت «شعر می‌گویند»، و آن‌گاه می‌افزاید:

به‌نظر من شعر چون گریه مصیبت‌زدگان و ناله بیماران است، بیمار نمی‌خواهد ناله کند ولی فشار درد مجبور به نالیدنش می‌کند، ناگزیر بدین امید که «ناله» موجب تخفیف و احیاناً فراموشی دردش خواهد شد، می‌نالد. او دیگر در بند این نیست که ناله‌اش را دیگران می‌شنوند یا نه. تا چه رسد به این که از طرز نالیدن دیگران تقلید کند... باری به‌نظر من، شعر ناله و فریاد روح است و دیوانه‌ای باید که بدون علت و به تقلید دیگران بنالد یا فریاد کند (خاکستر، ص ۱۳۲-۱۳۳).

او در مقدمه زیر خاکستر (چاپ اول، ۱۳۴۵) که گزیده‌ای از شعرهای سه مجموعه نخستین اوست می‌نویسد که سراینده این اشعار بیش از پنج سال است که شعری سروده، و آن‌گاه می‌افزاید که

من هم چون شما از حال و کار گوینده این اشعار بیخبرم. و پسین خبری که از او داریم مربوط است به نخستین روزهای سال ۱۳۴۱ و آن قطعه شعری ست به نام «پرستش» که در این دفتر هم چاپ شده است. بعد از آن

نه اثری از او دیدیم و نه خبری شنیدیم. شری بود و در هوا افسرد. اگر نمرده باشد باری خاموش است و ناپدید... (۵-۶).

موضوع قابل توجه دیگر آن است که سعیدی همهٔ سروده‌های خود را در این دوره به چاپ نسپرده است، در سه مجموعهٔ نخستین شعر او تنها ۱۵۸ قطعه شعر چاپ شده است، ولی طبع مشکل پسند وی موجب آمده است که از همهٔ آن اشعار، تنها سی قطعه را در زیر خاکستر، به عنوان «برگزیده‌ای» از اشعار خود چاپ کند و از سرایندهٔ آن اشعار چنین یاد نماید که «یادش به خیر باد هرگز دعوی شاعری نداشت». سعیدی زیر خاکستر را «یادنامه» سرایندهٔ آن اشعار خوانده است.

ناگفته نماند که در دوران تحصیل سعیدی در دانشکدهٔ ادبیات، مؤلف کتاب طوفان خشم، سعیدی را به دزدیدن اشعار خود متهم ساخته که شعرهای او را دست و پا شکسته در کتاب «آخرین سر و ورها» (= آخرین شماره‌ها) به چاپ رسانیده است. سعیدی در پایان کتاب خاکستر در زیر عنوان «توانم آن که نیازم اندرون کسی...، نقل دو فقره انتقاد» به این ادعا با لحنی نرم، و بی آن که نام مؤلف آن کتاب را بیاورد جواب داده و ادعای او را با ذکر دلیل رد کرده است. منوچهر کاشف که با سعیدی در دانشکدهٔ ادبیات تهران دوست و هم‌دوره بوده است، در پاسخ پرسش بنده، دربارهٔ نام مؤلف کتاب طوفان خشم اظهار داشت، وی مظاهر مصفاست، و دعوی او با سعیدی تنها بر سر طرفداری مصفا از محمد مصدق و طرفداری سعیدی از مظفر بقائی کرمانی بود، نه چیز دیگر. بعد از دو سه سال هم با هم صلح کردند.

در دوره‌های دوم و سوم، و به‌ویژه از دورهٔ دوم، از سعیدی شعری در دست نداریم و به‌ظاهر چنین می‌نماید که او به ترک شاعری گفته بوده است، و یا اگر هم شعری می‌سروده، که احتمالش زیاد است (به‌خصوص که از دورهٔ سوم حیات او چند شعر در دست داریم) آنها را به‌عللی منتشر نساخته است.

سعیدی در دورهٔ دوم، ظاهراً به سبب آن که به ترتیب در «مؤسسهٔ لغت‌نامهٔ دهخدا» و «بنیاد فرهنگ ایران» به خدمت مشغول بوده است، با تکیه بر مطالعات ادبی خود، به کارهای تحقیقی در ادب فارسی روی آورده است. به نظر بنده شرح و تلخیص دو داستان خسرو و شیرین و لیلی و مجنون نظامی در این دوره، وی را در ضمن متوجه این موضوع ساخته بوده است که تفاوت بنیادی لیلی و شیرین مربوط به تعلق آنان به دو جامعهٔ کاملاً متفاوت است یعنی جامعهٔ عرب و غیر عرب. به احتمال قوی تألیف این دو کتاب، او را در دوران سوم زندگیش به تألیف سیمای دو زن سوق داده است که در آن از زنان با حرمت

بسیار سخن گفته و از ستمی که در طول تاریخ جهان بر آنان رفته است و امروز نیز همچنان در برخی از کشورهای اسلامی می‌رود یاد کرده و کتاب خود را به «فرزندان ستم‌ستیز ایران، فرانکها، فریدونها و کاهوها» تقدیم داشته است. وی همچنین در سخنرانی خود در کنگره نظامی بنیاد کیان در واشنگتن دی.سی. بار دیگر این موضوع را با دقت تمام مورد بحث قرار داد و از آنچه بر زنان در ایران امروز می‌گذرد — نه به‌صراحت که شیوه او نبود — بل به‌اشاره‌های ابلغ من التصریح یاد کرد.

در این دوره سعیدی به‌جز کارهای تحقیقی، مقاله‌هایی نیز در مجله‌های یغما، سخن، راهنمای کتاب، اطلاعات، آیندگان ادبی، و خواندنیها نوشته است. وی در برخی از این مقاله‌ها کارهایی را که به‌سود ایران و فرهنگ ایران و زبان و ادب فارسی تشخیص نمی‌داده، به‌تندی مورد انتقاد قرار داده و به‌خصوص بی‌علاقگی و بی‌تفاوتی دستگاههای فرهنگی مملکت را درباره حفظ و توسعه زبان فارسی در کشورهای شبه‌قاره هند و افغانستان و... به‌باد حمله گرفته است. طرح همین مطالب، موجب می‌گردد که دستگاه امنیتی برای مجله‌های ناشر مقاله‌های او در دسرهایی ایجاد کند و مدیران مجله گاهی نیز مجبور می‌شدند که مقاله چاپ شده سعیدی را از مجله بیرون بیاورند. با آن که سعیدی در برخی از این مقالات به‌تندی سخن گفته و بر مسؤولان غیر مسؤول مملکت سخت تاخته، باید اذعان کرد که تفاوت شیوه نگارش او در دوره دوم با دوره سوم زندگی از زمین تا آسمان است.

از جمله آثار همین دوره دوم اوست دوازده مقاله‌ای که در فاصله بهار ۱۳۵۵ تا بهار ۱۳۵۷ نوشته و آنها را در سال ۱۳۶۳ در کتاب در آستین مرقع تجدید طبع کرده است: «باطل در خیال»، «از هر کرانه»، «فرهنگ فارسی»، «واژه‌نامک»، «ستاره‌ای بدرخشید»، «کُبی رایت»، «یادی از استاد»، «نیکوکاری»، «بهانه‌ای خطرناک»، «تو بر اوج فلک»، «نوشدارو»، و «خاک طرب‌انگیز مصر»، و نیز مقاله «سالتامونیت» را که در سال ۱۳۵۶ نوشته و در ۱۳۶۷ در کتاب ای کوه آستینان به‌چاپ رسانیده است.

به‌نظر نگارنده این سطور اگر سعیدی سیرجانی با همین آثاری که از وی برشمردیم در سال ۱۳۵۷ و پیش از انقلاب اسلامی درمی‌گذشت، ضمن این که این موضوع البته برای خانواده و دوستان و همکاران و شاگردانش ضایعه‌ای به‌شمار می‌آمد، بر طبق معمول، خانواده او، بنیاد فرهنگ ایران، و نیز دوستانش نظیر علی دشتی و خانلری و حبیب یغمایی و... درگذشت او را با آگهی در جراید اعلام و برای وی مجالس ختمی برگزار می‌کردند، و پس از مدتی هم، مرگ سعیدی به‌مانند دهها و صدها مورد مشابه

فراموش می‌گردید، و در سالهای بعد از مرگش هم تنها اهل تحقیق بودند که به برخی از کتابهای او مانند تاریخ بیداری ایرانیان، ذخیره خوارزمشاهی، و بدایع الوقایع مراجعه می‌کردند، و در جنگها و تذکره‌های شاعران معاصر نیز قطعاتی از اشعار او به چاپ می‌رسید. همین و همین.

ولی انقلاب اسلامی ایران در سال ۱۳۵۷ — بر خلاف نظر افرادی که آن را «فتنه» می‌خوانند و به نظر بنده انقلابی بود تمام عیار و بنیادی و به معنی حقیقی کلمه، که در تاریخ ایران، پس از حمله عرب، نظیری برایش نمی‌توان یافت — در سعیدی سیرجانی نیز انقلابی اساسی به وجود آورد. سعیدی اصولاً با الهام از تاریخ ایران و ادب فارسی — نه از «ایسم»های خارجی — با مستبدان و ریاکاران مخالف بود. مخالفتش با رژیم پیشین نیز بیشتر به دور محور استبداد و نبودن آزادی دور می‌زد. یک بار نیز که علی امینی نخست وزیر پیشین ایران، برای خود «معاون روحانی» برگزید، بر او نیز حمله برد که «معاون روحانی» یعنی چه؟ حاکم عرفی که نباید به ریاکاری دست بزند. بدین جهت سعیدی با نفس انقلاب موافق بود بی آن که در زیر علم هیچ یک از دسته‌های سیاسی و مذهبی دوران پیش از انقلاب سینه‌ای زده باشد. ولی نمی‌دانم در همان دو سه روز اول تغییر رژیم چه حادثه‌ای روی داد که نظر سعیدی نسبت به انقلاب به کلی تغییر کرد. روزی با اشاره به آن حادثه گفت: «درست گوش کنید. صدای نعلین به گوش می‌رسد، صدایی به مراتب وحشتناکتر از صدای چکمه». این، البته تنها نظم او بود، در حالی که همه روشنفکران و درس‌خواندگان و وطنمان از راست راست تا چپ چپ، شادان و سرمست، در «بهار آزادی» سالهای ۱۳۵۷ و ۱۳۵۸ «سرود انقلاب» می‌خواندند. و چنان که می‌دانیم گذشت زمان ثابت کرد که سعیدی در تشخیص خود سخت در اشتباه بوده است.

سعیدی سیرجانی پس از انقلاب اسلامی به طرح آراء و اندیشه‌های سیاسی خود درباره زیانهای استبداد و حکومت مذهبی پرداخت، آن هم با سبکی خاص و یگانه و کاملاً متفاوت با سبک نوشته‌های قبلی خود.

آثار دوره سوم سعیدی را نیز می‌توان در سه بخش مورد مطالعه قرار داد:
الف — چهار کتاب پرآوازه او: شیخ صنعان، سیمای دو زن، ضحاک ماردوش، و بیچاره اسفندیار.

اولین کتابی که سعیدی سیرجانی در آغاز انقلاب اسلامی — به صورت مسلسل در سه شماره مجله نگین — چاپ کرد شیخ صنعان است که حکومت اسلامی سخت در برابر

آن موضع گرفت و مجله‌نگین دکتر عنایت به سبب چاپ سه بخش از چهار بخش آن نه تنها توقیف شد، بلکه — پس از نشر یک شماره — دیگر کسی از آن اثری ندید.

«شیخ صنعان» چنان که می‌دانیم داستان پیری ست وارسته با مریدان بسیار که شیخ فریدالدین عطار نیشابوری آن را به نظم کشیده است. شیخ صنعان عطار در سنین بالای عمر عاشق دختری ترسا می‌شود و دین و ایمان خود را از دست می‌دهد و... ولی سعیدی سیرجانی «شیخ صنعان» عطار را بهانه قرار داد تا به زعم خود از «صنعان» زمان خویش سخن به میان آورد که چون به قدرت («قدرت خانم») در شیخ صنعان سعیدی رسید چگونه به هر کاری دست زد...

گمان من آن است که سعیدی پس از توقیف روزنامه‌های آیندگان و آهنگر در تاریخ ۱۷ مرداد ۱۳۵۸ در تهران، و سخنرانی بسیار تند آیت‌الله خمینی در تاریخ ۲۷ مرداد همان سال، و تهدید همه مخالفان، به نگارش این کتاب پرداخته است. این است بخشی از سخنرانی آیت‌الله:

... اگر ما از اول ... به طور انقلابی عمل کرده بودیم و قلم تمام مطبوعات مزدور را شکسته بودیم، و تمام مجلات فاسد و مطبوعات فاسد را تعطیل کرده بودیم، و رؤسای آنها را به محاکمه کشیده بودیم، و حزبهای فاسد را ممنوع اعلام کرده بودیم، و رؤسای آنها را به جزای خودشان رسانده بودیم، و جوبهای دار را در میدانهای بزرگ برپا کرده بودیم و مفسدین و فاسدین را درو کرده بودیم، این زحمتها پیش نمی‌آمد... من توبه می‌کنم از این اشتباهی که کردیم.*

سعیدی در سیمای دو زن، به مقایسه لیلی و شیرین متعلق به دو فرهنگ کاملاً متفاوت پرداخت، و بی‌آن که به وضع زنان ایران در روزگار خود اشاره مستقیمی بکند، لیلی را آینه تمام‌نمای زن ایرانی در دوران حکومت اسلامی معرفی کرد. در ضحاک ماردوش به مصاف تازی خود کامه‌ای رفت که بر تخت شاهی ایران جلوس کرد و ادامه حیاتش در گرو کشتار هر روزه جوانان ایرانی بود. و در بیچاره اسفندیار به جنگ پادشاه مستبدی رفت که قدرت شهریاری و موبدی را یکجا در اختیار داشت و برای حتی یک روز بیشتر بر اریکه قدرت ماندن، فرزند برومندش را آگاهانه روانه قتلگاه ساخت تا چه رسد به دیگران.

* روزنامه کیهان، تهران، مورخ ۲۷ مرداد ۱۳۵۸. رک.: محمود گودرزی، «مطبوعات و جمهوری اسلامی ایران»، علم و جامعه، شماره ۱۲۸، سال ۱۶، اردیبهشت ۱۳۷۴، ص ۵۹-۶۵.

ب — سعیدی در در مقدمهٔ دو کتاب وقایع اتفاقیه و یادداشتها ی صدرالدین عینی از جمله در باب زبان حکومت‌های استبدادی و فرمانروایان خودکامه و قدرت خطرناک ملایان آسیای میانه، آنچه دل تنگش می‌خواست نوشت و افزود که به سبب وجود همان حاکمان مستبد بخارا... و همدستی ملایان با آنان بود که مردم بدبخت و مستأصل از همه جا مأیوس آسیای مرکزی خود را به دامن کمونیستها انداختند، و افزود که این وضعیست که در شرایط مشابه در هر کشور دیگری وقوعش امکان پذیر می‌نماید.

ج — ۲۹ مقاله‌ای که در کتابهایش چاپ کرده است بدین شرح: ۶ مقاله در در آستین مرقع: «مشتی غلوم»، «هاروت و ماروت»، «پیر ما»، «کرمان دل عالم است»، «معجزه»، و «نیمیم ز ترکستان» (در ۱۳۵ صفحه)؛ ۶ مقاله در ای کوتاه آستینان: «با طوطیان هند»، «بهار کشمیر»، «خودم کردم که»، «مروت و مدارا»، «ز تندباد حوادث»، «ای کوتاه آستینان» (در ۲۶۳ صفحه)؛ و ۱۵ مقاله در ته بساط: «این حکایت»، «آسید ابول»، «اقدام نسخ»، «جوانمرد دشتستانی»، «که به تلیس و»، «عرصهٔ سیمرخ»، «تو را که خانه»، «روستایی شد»، «قاری مفلس»، «چنان قحط سالی»، «این کجا و آن کجا»، «هر دو شیرازی»، «مدرسه الهی»، «من و این کارها»، «احمدو»، همراه چهار پیوست (در ۲۴۵ صفحه)؛ و دو مقاله در قافله سالار سخن، خانلری: «نظامی شکن» و «یادی از بنیاد فرهنگ ایران» (در ۳۵ صفحه). چون به دیگر مقاله‌هایی که وی در دوران انقلاب اسلامی در مجله‌ها و روزنامه‌های ایران چاپ کرده است، دسترس ندارم، جای آنها در این قسمت خالی‌ست.

ضمناً به این موضوع مهم نیز باید لاقلاً اشاره‌ای بکنم که «مقدمه» کتابهای او در دوران سوم، تنها «مقدمه» نیست، چه هر یک از آنها را باید در حد یک مقالهٔ تحقیقی طولانی مستقل به‌شمار آورد.

سعیدی در دورهٔ سوم زندگی خود به سبکی کاملاً یگانه و خاص خود قلم زده است که به نام او در ادب فارسی ثبت می‌گردد و به همین سبب نیز نامش را در تاریخ ادب فارسی دوران معاصر جاودانه می‌سازد. موضوعی که نباید ناگفته گذاشت شجاعت کم‌مانند و یا بیمانند اوست. چه سعیدی در تهران زندگی می‌کرد و هر آن در معرض خطر بود، ولی بایی پروایی بسیار می‌نوشت و در مصاحبه‌های خود با رادیوهای خارجی داد سخن می‌داد، و از همه کس و همه چیز سخن می‌گفت و انتقاد می‌کرد، بی آن که از چیزی یا کسی با صراحت نام ببرد. وی با ظرافت تمام «سر دلبران را در حدیث دیگران» می‌گفت. و همین بی پروایی و شجاعت اخلاقی سرانجام سر او را بر باد داد. چند سال

پیش یکی از دوستانش در امریکا به‌وی گفت: «سعیدی، آخر زبان تو را از پشت گردنت بیرون می‌کشند.» سعیدی این عبارت را شنید و لبخندی زد و گذشت. البته نه‌چنان بود که مرد از سرنوشت خود بیخبر و غافل باشد. خیر، او آگاهانه در راهی گام نهاده بود که پایش برای خود وی و دیگران معلوم بود. به‌علاوه چنان که می‌دانیم وی از آنچه بر سرش خواهد آمد، در برخی از نوشته‌های دوره سوم زندگیش سخن گفته است. سعیدی در سالهای آخر زندگی، آن‌چنان مأیوس شده بود که حتی مرگ را استقبال می‌کرد. او می‌توانست در این سالها با «خودکشی» رشته حیات خود را قطع کند، ولی این کار را نکرد، چه می‌خواست با مرگش جهانیان را متوجه کیفیت آزادی قلم در گوشه‌ای از جهان امروز بکند. در آخرین سفرش به امریکا روزی به او گفتم: آقای سعیدی نمی‌شود کمتر سیگار بکشی؟ گفت: فکر می‌کنی اگر سیگار نکشم چند سال بیشتر عمر می‌کنم؟ گفتم: مقصودم طول عمر نیست، بلکه سلامت است. پاسخ داد: از زنده ماندن سیر شده‌ام. عاشق دو کارم: رفتن به سر کلاس و درس دادن، و نوشتن. چند سال است که ممنوع‌التدریسم. نوشته‌هایم را نیز چاپ می‌کنم، ولی همه در انبارهای ناشران می‌ماند و می‌پوسد، چون ممنوع‌القلم هم هستیم. من مانده‌ام و شرمساری از ناشران آثارم.* این چه زندگی‌ست! تنها نتیجه وجود من آن است که زن و فرزندان بیچاره‌ام چندین سال است که روزی صد بار برای وجود عاطل و باطل من می‌میرند و زنده می‌شود که مبدا «بلایی» بر سرم بیاورند. مرگ یک بار، شیون یک بار. به او گفتم: این، درست. ولی نباید از یاد ببریم که صادق هدایت قریب ۵۰ سال پیش نوشت آدمیزاد علم شکنجه را به سر حد کمال رسانیده است. فکر نمی‌کنی در مدت نیم قرن اخیر، همچنان که در هر یک از رشته‌های علوم پیشرفته‌های شگرفی به‌وقوع پیوسته است، در علم شکنجه نیز پیشرفتهایی حیرت‌انگیز رخ داده باشد. به این جهت معلوم نیست «مرگ» در لحظه‌ای به سراغ آدمیزاد بیاید و به‌راحتی کلک او را بکند. جواب داد: مطمئن باش، نه مرا توقیف می‌کنند، نه بازجویی، نه بازپرسی، نه مرا به تلویزیون می‌آورند، و نه کارم به «توبه‌نامه» نوشتن می‌کشد. شما روزی خبر خواهید شد که در فلان خیابان، موتورسیکلت‌سواری، یا اتومبیلی با سعیدی سیرجانی تصادف کرد و تا او را به بیمارستان رسانیدند به‌سبب شدت جراحات مرد. خیالت از این جهت آسوده باشد. شگفتا که مرد با همه تیزهوشی چقدر در اشتباه بود!

پیش از این گفتم که اگر سعیدی در سالهای آخر رژیم پیشین جان به‌جان آفرین

* توضیح آن که در چند سال آخر حیاتش به‌هیچ یک از ۱۷ جلد آثار وی اجازه نشر داده نشد.

تسلیم کرده بود، مرگش چه پی‌آمدهایی داشت. ولی اعلام مرگ ناگهانی او در زندان* در روز ششم آذرماه سال ۱۳۷۳ از سوی جمهوری اسلامی ایران بدین شرح:

سعیدی سیرجانی دچار حمله قلبی شد. خبرگزاری جمهوری اسلامی به نقل از یک منبع بیمارستانی در تهران گزارش داد علی‌اکبر سعیدی سیرجانی نویسنده کهنسال ایران بعدازظهر دیروز دچار یک عارضه قلبی حاد شد و تحت نظر پزشکان قرار گرفت. این منبع بیمارستانی گفت: سیرجانی بلافاصله تحت نظر یک تیم از پزشکان متخصص قرار گرفت و مراقبتهای ویژه‌ای از وی آغاز شد... سیرجانی اسفندماه سال گذشته به جرم اعتیاد بازداشت شد و پس از طی مراحل قضائی در خانه‌ای در شمال تهران سکونت گزید. وی هم‌اکنون سرگرم نگارش کتاب تازه‌ای درباره نقش ایمان جوانان در دفاع از کشور در طول سالهای جنگ می‌باشد.*

بازتابهای کاملاً متفاوتی با عکس‌العملهای خیالی درباره مرگ او در دوران پیش داشت. زیرا به‌راستی سعیدی سال ۱۳۷۳ هم دقیقاً با سعیدی سال ۱۳۵۷ از زمین تا آسمان تفاوت پیدا کرده بود. دولت، مرگ او را اعلام کرد. در روزنامه‌های تهران از برگزاری مجلس ختم از سوی خانواده وی و دوستان و همکاران سابقش اثری دیده نشد، حتی در مجله کدک چاپ تهران هم که در هر شماره‌اش چند صفحه‌ای به درگذشت نویسندگان و شاعران و هنرمندان اختصاص دارد و آگهیهای مربوط به ختم این گروه — که البته کار بسیار پسندیده‌ای است — مطلقاً از مرگ سعیدی سخنی به میان نیامد. اما در خارج از ایران، تا آن‌جا که بنده می‌داند در پانزده شانزده دانشگاه و مؤسسه علمی در ایالات متحده آمریکا و کانادا و چند کشور اروپایی، از سوی ایرانیان مجالسی برای بزرگداشت او تشکیل گردید. در مطبوعات فارسی و حتی مطبوعات درجه اول خارجی مرگ او

* سعیدی سیرجانی در روز ۲۳ اسفند ۱۳۷۲ به‌اتهام داشتن مواد مخدر و مشروب الکلی و ویدیوی مستهجن در تهران توقیف گردید. چند روز بعد مدیر کل امنیت داخلی وزارت اطلاعات در مصاحبه‌ای در تهران، بی‌ذکر اتهامات قبلی، سعیدی سیرجانی را به پنج اتهام سیاسی و اخلاقی متهم ساخت: دریافت مبلغ هنگفتی از عوامل ضد انقلاب در اروپا و آمریکا، عضویت در یک شبکه قاچاق مواد مخدر، لواط، تهیه مشروبات الکلی در خانه خود و فروش و مصرف آن، همکاری با افسرانی که در دوره شاه عضو ساواک بودند. مدیرکل امنیت داخلی در این مصاحبه تصریح کرد که سعیدی سیرجانی به‌همه این کارها اعتراف کرده است. چند روز بعد نیز دستگاه امنیتی جمهوری اسلامی او را به شرکت در کودتای ناموفق نوزده در چندین سال پیش متهم ساخت. ذکر این مطلب لازم است که سعیدی سیرجانی را هرگز محاکمه نکردند.

** به نقل از روزنامه جمهوری اسلامی، مورخ: ۶ آذرماه ۱۳۷۳.

منعکس گردید و مقاله‌هایی نوشته شد. برخی از کتابهای او را در امریکا و اروپا تجدید طبع کردند. این موضوع را نیز ناگفته نگذارم که پس از اعلام زندانی شدن سعیدی، سازمانهای بین‌المللی در سراسر جهان برای نجات او به پاخاستند، به آن صورتی که نه در دوره شاه و نه در رژیم فعلی هرگز چنین کوششی برای نجات جان یک نویسنده ایرانی مسبوق به سابقه نبوده است.

خاطره مردی را گرامی می‌داریم که ایران را صمیمانه دوست می‌داشت و به زبان و ادب فارسی و فرهنگ ایران ارج می‌نهاد و به آنچه در سال ۱۳۳۹ در شهر بم سروده بود، تا پایان عمر وفادار ماند:

بیکباره جان در ستم سوختن مرا بهتر از با ستم ساختن
جلال متینی

سعیدی سیرجانی را از یاد نبریم

مردی که به مرگ جاودان شد

سعیدی سیرجانی، استاد آزاده و نویسنده توانا و دانشمند کوشا را من در کار «دانشنامه ایرانیکا» به درستی شناختم، و چون شناختم فریفته صفات انسانی و خصائل اخلاقی و فکری او شدم، و بخت را سپاس گفتم که مرا پس از گذشتن از میانسالی به یافتن چنان دوستی کامیاب و سرافراز کرد. چه در نظر من از نعمتهای معنوی که در زندگی برای انسان دست می‌دهد هیچ یک گرانمایه‌تر از یافتن دوستی یکدل و مهربان که به فضائل فکری و اخلاقی آراسته باشد نیست. و سعیدی رادمردی درست‌اندیش و آزادفکر و بری از تعصب بود؛ در جستجوی حقایق تلخ مبرم بود و در ابراز آنها بی‌باک؛ و با این همه طبعی لطیف و خاطری مصفا داشت، نکته سنج و شیرین‌سخن بود و گفتارش به مثلها و نقشهای فریبای خیال آراسته بود. قلمش چیزی از سحر در خود داشت. من نخست از برخی از مقالات او دریغاً نیروی قلم و هم شجاعت اخلاقی او را دریافتم، اما هر بار که اثر تازه‌ای از او خواندم، دیدم هنوز همه ابعاد هنر او را به‌تمامی دریافته‌ام. هنرش در نویسندگی چنان نبود که به کوشش برای کسی حاصل شود، چنان که تاکنون من اثری ندیده‌ام که از عهده پیروی سبک او برآمده باشد. آن‌طور که او می‌توانست برای ادای مقصود صور خیال را از آسمان و زمین بهم بییوندد و کلمات گویا را رشته‌وار از نهانخانه ذهنش بیرون بکشد و چون عقد مرجان در پی هم بیاورد، آن‌طور که او می‌توانست گوشه‌هایی از سخن استادان ادب را با شکستن شعرشان جا به جا در کلام خود بنشانند و روزنه‌ای به عالم آفرینشهای آنان باز کند، آن‌طور که او می‌توانست

بی‌آن‌که به اختراع زبان بپردازد و به‌مهجور و نامأنوس رو کند نثری تر و تازه و خوشبو چون خیار نوحیده، با تصاویر رقصان و عشوہ‌گر و عبارات خیال‌انگیز بر صفحهٔ کاغذ روان سازد، آن‌طور که او می‌توانست کَششِ سخن نقالان را با قریحهٔ شاعران توانا به‌هم بیامیزد، تا آن‌جا که من دیده‌ام از عهدهٔ هیچ‌کس برنمی‌آمد. هنگامی که انسان خواندن مقاله‌ای یا کتابی از او را آغاز می‌کرد مثل آن بود که ناگهان شیشهٔ بکری از عطر یا قوطی درسته‌ای از قهوهٔ تازه را در برابر او گشوده باشند. در نقد طنزآمیز سلطان نثر فارسی بود و در نکوهش ستایش‌نما تالی عیب، جز آن که کلامش هرگز از دایرهٔ عفت و ادب بیرون نمی‌رفت.

در سال ۱۹۸۷ که مرخصی پژوهشی داشتم، دانشگاه کلمبیا او را به‌جای من برای تدریس ادبیات فارسی فراخواند. پذیرفت. کلاس درسش کعبهٔ دانشجویان بود. اما حلقهٔ فریفتگان او به دانشجویان محدود نمی‌شد. عده‌ای از دوستداران زبان و ادب فارسی که آوازهٔ درس و بحث او را شنیدند اجازه خواستند تا در کلاس او حاضر شوند. همه را با مهربانی پذیرفت. مثل زنده‌یاد دکتر غلامحسین یوسفی که هنگام مرخصی پیشین من دعوت کلمبیا را برای تدریس پذیرفته بود، راهنمایی و تعلیم ریشه در نهاد او داشت. و چقدر در استنباط معانی و فهم پیچیدگیهای سخن تیزذهن و خوش‌استنباط بود. حل چند مشکل در ابیات شاهنامه و هفت پیکر را از او جویا شدم. همه را به آسانی گشود و مرا از کندذهنی خود به غبطه واداشت.

هنگام اقامت در نیویورک ساعات فراغت را صرف کمک به کار «دانشنامهٔ ایرانیکا» می‌کرد و مقالات مختلف را از نظر می‌گذراند، و این مقدمهٔ همکاری نزدیکتری میان او و «دانشنامه» شد. چون به ایران بازگشت یکی از دو همکار عمدهٔ «دانشنامه» در ایران گردید. داوریش دربارهٔ افراد و کتابها و مقالات دقیق و خالی از تعصب و گویای تیزبینی او بود. زمانی از او دربارهٔ چند تن که خود به‌درستی از کم و کیف کار آنها آگاه نبودم برای دعوت مقالات نظر خواستم. در طی نامه‌ای یک یک را کوتاه ولی باریک و به‌جا وصف کرد. بعدها خود نیز دریافتم که وصفهای او تاجه اندازه دقیق و درست بوده است.

در یافتن افراد مناسب برای مطالب ناآشنا پیوسته از او یاری می‌خواستیم و سعیدی بی‌منتی و مزدی وقت بسیار در کار «دانشنامه» صرف می‌کرد. مقاله‌ای دربارهٔ آداب ساربان‌ی و امراض شتر و درمانهای بومی آن لازم داشتیم و کامیاب نمی‌شدیم. از سعیدی مدد خواستیم، گرچه امید چندان نداشتیم، چه این‌گونه مسائل در ایران کمتر موضوع

پژوهش علمی قرار گرفته است. اما نیمسالی نگذشته بود که سعیدی مقاله‌ای در نزدیک به چهل صفحه پر از دانستیهای جالب به قلم مرد آگاهی که احتمالاً زمانی شترداری داشته و با زیر و بم مطلب به خوبی آشنا بود برای «دانشنامه» فرستاد و آن مطالب اساس یکی از مقالات پنجگانه درباره شتر در «دانشنامه» (ذیل Camel) شد. همچنین پژوهنده کوشایی را برای تألیف مقاله‌ای در تعریف اصطلاحات بومی شتربانی معرفی کرد که آن هم به طبع رسیده است.

در یافتن مؤلفی برای «داغ» و انواع آن که بر کفل یا گردن دامها برای شناسایی می‌زنند همین مشکل را داشتیم و سرانجام سعیدی بود که مشکل را گشود و دانشمندی را برای این منظور معرفی کرد که بعدها نیز «دانشنامه» مکرر از دانش وی بهره‌مند گردید. حتی در مطالبی که کوچکترین ارتباطی با رشته کارهای او نداشت از بذل کمک دریغ نمی‌کرد. یک بار هرچه جويا شدیم نتوانستیم کسی را بیابیم که از تاریخ «باشگاه ارامنه» آگاه باشد. دوست فقیدم زنده یاد ادوارد ژوزف هم که در مدت اقامت در تهران در آن باشگاه عضویت داشت به سبب دسترس نداشتن به اوراق و اسناد خود برخی مطالب را به خاطر نمی‌آورد. آخر، باز دست نیاز به طرف سعیدی دراز کردیم و او به لطف اطلاعات لازم را گردآوری کرد و در اختیار «دانشنامه» قرار داد.

مثال بهتری از کمک او به «دانشنامه» کوششی بود که برای تدوین مقاله «دبّاغی» به کار برد. این فن شریف که قرن‌ها بوی بینی آزارش عابران دباغخانه را آزرده است و پوست حیوانات را به صورت چرم در اختیار آنان قرار داده، امروز با وسائل جدید شیمیایی رو به زوال دارد و جز در برخی نقاط استثنائی به جا نمانده است. در غرب متخصصی نیافتیم. در ایران هم. ولی دست از کوشش نکشیدیم، چون بنای کار «دانشنامه» بر این است که آنچه را که درباره کشورهای ایرانی زبان دانستنی‌ست ثبت کند. ناچار باز دست در دامن سعیدی زدیم و او به خلاف بعضی که ممکن بود تصور کنند این مطالب در خور پژوهش نیست، همت کرد و با کهنسالان در همدان و جندق و سیرجان و مشهد تماس گرفت و حتی یکی دو نفر را مأمور این نقاط نمود تا مقاله جامعی در این باب فراهم ساخت.

اما ابتکار فکری و نگرش تیز و همچنین رهاییش را از بند عادت و تقلید در آثار تحقیقی و افادات ادبی او می‌توان دید، مثل مقدمه‌هایی که بر یادداشتهای عینی و وقایع اتفاقیه و یا تاریخ بیداری ایرانیان نگاشته است و یا مقالاتی چون «مطبوعات دوره مشروطیت» که در «دانشنامه ایرانیکا» به طبع رسیده است و فهرست جامعی از همه

روزنامه‌های سالهای انقلاب را از ۱۹۰۶ تا ۱۹۰۹ با تصحیحاتی در فهرستهای سابق و افزوده‌هایی بر آنها در پی دارد. مقاله او در «دانشنامه» درباره «مهدی بامداد» که بیشتر نقدی بر اثر بسیار سودمند وی شرح حال رجال ایران در قرنهای ۱۲ و ۱۳ و ۱۴ هجری است نمونه‌ای از داوری درست و تیزاندیشی او درباره این دوره از تاریخ ما و در نمودن نقاط قوت و ضعف کتاب است، و راستی هم دیده موشکاف و میزانهای استوار و احاطه سعیدی بر سرگذشت مردان و زنان برجسته این چند سده را می‌خواست تا کسی از عهده چنین نقدی برآید. نمونه دیگری از نوشته‌های تحقیقی او در «دانشنامه ایرانیکا» را در مقاله‌های «بهارستان» و «باغ‌شاه» و «باغ‌فین» و «بمپور» و «سردار اسعد بختیاری» می‌توان دید.

دو نویسنده آمریکایی، Lillian Hellman لیلین هیلمن و Dashiell Hammett دشیل هامت که در ایام حیات مدتی آماج تهمت‌های ناروای مک‌کارتی معروف قرار گرفته بودند در وصیت خود ثروتشان را وقف کمک به نویسندگانی کردند که از آزادی قلم محروم می‌شوند و از انتشار آثارشان جلوگیری می‌شود و در تنگنای مالی قرار می‌گیرند. یکی از کسانی که کمک مالی سال ۱۹۹۳ (شش هزار دلار) به او تعلق گرفت سعیدی بود که هفده جلد از آثارش در ایران اجازه انتشار نمی‌یافت. جایزه دهندگان نشانی او را نداشتند. از من خواستند به او اطلاع بدهم. با تلفن به او خبر دادم. از قبول جایزه با همه قرضی که به مطابع داشت سر باز زد. توضیح دادم که این جایزه به هیچ دولت و حزبی وابسته نیست. از بهره میراث این دو نویسنده فراهم می‌شود و هر سال به چندین نویسنده از نقاط مختلف دنیا پرداخت می‌گردد. گفت من برای کاری که انجام نداده‌ام پولی از هیچ کس قبول نمی‌کنم. گفتم شاید رد آن پُر زبینه نباشد. گفت بسیار خوب، یک دلار آن را شما بردارید و بگویید بقیه را از طرف خودشان برای نگاهداری یتیمان سیرجان برای شهردار آن‌جا بفرستند. بعد هم در نامه‌ای* باز این همه را مؤکد کرد و مطلقاً نپذیرفت و جایزه ناپرداخته ماند. به راستی وارسته و منیع‌الطبع بود.

مکرر مخارجی برای «دانشنامه» می‌کرد و یا به چاپخانه‌ها برای حروفچینی بعضی کتابها از طرف ما وجهی می‌پرداخت؛ به زحمتی و فقط پس از تذکرات مکرر موفق می‌شدیم بدانیم چه اندازه به او بدهکاریم. مردی کریم و بزرگ‌منش بود و به مال دنیا اعتنا نداشت. اما سخت پایبند صلاح و حیثیت ایران بود و در این راه به پای عشق می‌رفت.

دانشگاه کلمبیا هر سال مجلس یادبودی برای کسانی که سال پیشین در گذشته‌اند و در دانشگاه تدریس می‌کرده‌اند یا در سمینارهای رسمی آن شرکت داشته‌اند برگزار می‌کند و رئیس دانشگاه پس از سخنرانها و قطعات موسیقی و سرودهایی مناسب حال، نام درگذشتگان را اعلام می‌کند. امسال به نام سعیدی که رسید، باز احوال او و چهره مطبوع او با موهای جوگندمی پرپشت و لهجه گرم سیرجانی و کلام شیرینش، و هم زبانی که با درگذشت او بر جهان دانش و ادب و آدمیت ایران و بر همه ما رفته است در نظرم جان گرفت و غم این حادثه دلم را به هم فشرد. اما از سوئی با خود گفتم که سعیدی هرچند در زندان مرد و به دشواری، بیخبر از زن و فرزند، درگذشت، اما به سرافرازی جان داد و نمونه‌ای از آزادگی و ایستادگی و سرمشقی از شرافتِ قدر آدمی بر جای گذاشت. مرگ نصیب همه است و چون فرامی‌رسد بیشتر ما را در بند هواهای کوچک و در غم تمدید عمر می‌یابد. وی را چون کوهی استوار در پاسداری نیکنامی و جوانمردی یافت. از میان ما آیا برای چند تن میسر است که مرگشان به آیندگان درس گردنفرازی و پایداری و وفای به عهد بیاموزد؟ برای چند تن میسر است که مرگشان چون گوهری تابناک بر تارک حوادث زندگانی آنها بدرخشد؟ آری، سعیدی مرد، اما سقراطوار، نیکنام و سرافراز مرد. هر چند بخت بر سعیدی سخت گرفت اما به‌وی فرصت داد تا به ماندگان و آیندگان بگوید و صلا در دهد که شعله مردمی و شرف در دیار ما نمرده است و نهال راستی و دلیری نخشکیده، و بوده‌اند کسانی که بر سر مقصود چون حلاج جان‌سپرده‌اند. اندوه امروز ما در فقدان حسرتبار او به شادی نیکنامی و سرافرازی دیرپایش آمیخته است.

یادش گرامی باد.

۸ بهمن ۷۰

سلام . امیدوارم روحه ت داب ، تنه دپت ، سعیت و برورام و گارتان طبا بستان .
 کز اشک به یای منب حسیه کرمند و سترگم حال و روز ما من به قرار ت ت است . انفر آچو
 هلات جولو اسلامی نیت زفته بود و مدهات تکفیر و ادله منب فرام نرسد ، بناچار در سعیدی از کتب هلا را
 با التماسه از ما منن نرا کس در هجده صد پنجاه ای منس ترا تا بدست مردم پرده و بیند کوی نرسد منب تو حین به اسلامت
 کتاب در بین . . . تا هزار نسخه بود سعیدی به وسیله دولت و در کثرت بناچار کثرت شد و سعیدی
 در اکت کت بزودت و آران کت نرسد ، با قول و قسم به قیمت ت ت ت ت نرسد . در بین همین نکرده و به یای منب
 فردوس کتاب زیر می حفظ دارد سعیدی به نصد نرسد سعیدی در هزاران ای از منس ترا . این نسخه منب ای
 از اعلات تا هم در دولت اسلامی دول دارد . خدا عجب ت و راه خیرک . شنیده صدای امریکا در ای از منب
 کت از کت سعیدی رفرت ت و در کت نرسد سعیدی . کما من فرقتا سنجید کار کت لطف کت از منب
 سعیدی برای همه منب فرید!

۴ دینی م در روزنامه کای سعیدی م بین کز سعیدی در کت طبا ب و کت سعیدی ای از منب

آه در روزهای بزه آن بنا در خبر ، به نیت تکر از لطف همیشه بر ما ، هر نظرم هم عمل کرد از قبول سعیدی .
 و این نسخه از روزین منب سعیدی . هم همین کت در هر کت ، کما نکره کت در کت . در مورد سعیدی
 " پیما به سعیدی ، هم کرمند نکران کت با هم بودم و کت در هر کت سعیدی سه نکران نکران .
 از روزی روز ما کت نکران با از کت هم نام ۱۲ نکران کت ب را همین خبر آن کت در کت به کت
 و هم نام نکران کت به کت لطف کت و کت کت کت از . در مورد کت کت با کت کت کت کت
 هر نظرم قبل نکران کت ، خود را در کت کت کت کت

متن دستخط زنده یاد سعیدی سیرجانی
 (فقط برخی عبارات که حاکی از لطف نویسنده نسبت به مخاطب نامه بود ، حذف شده است)

بازم تکراری کن رفتار کنه - اجاب ارج و اهمیت در نظر من از میب رود که ریشه است . به به حال پاره
 در این بنده بر این بنده لطمه کرد است یا به خودت برتر اند یا بنده از طرف من به تکراری برده و اول کن تا حرف
 نگردانی ایست و علامت که . این که عرض کن من تقارف است و نه تعزیر . . .
 نخواهی لذت های زیرا کسی برایت \odot بیست دانه ، خدا کن برسد . حضرات خدا بر آید انشا ، علی و در هزار نشه از آنجا ،
 سینه نعلت هیا انما از آن مجبوض از آن تا که \odot و در آنجا \odot نتواند بخیزد و بخواند . خدا رحمت کند بر من
 هیچ میرزا آقاخان را در فرمود توپ علیه رضا \odot را در کند اما یواش !
 خداوند و حق عزیزی \odot را به سلامت را در در ارج خدا \odot بر اهل نصیرت بگویند من .
 اراد کنه - سعید لاریجانی

مروری بر آراء و اندیشه‌های سیاسی سعیدی سیرجانی^۱

نه سیمغ کُشتش، نه رستم، نه زال
تو کُشتی مرا و را، چو کُشتی منال
فردوسی^۱

از مرگ سعیدی سیرجانی چند ماهی بیش نمی‌گذرد. هنوز متن جامع و منقحی از آثار او منتشر نشده و ناچار هر آنچه درباره‌ی او می‌گوییم، و می‌گویم، چیزی جز برداشتهای مقدماتی نیست. قاعدهٔ آیندگان، به امتیاز فاصلهٔ تاریخی بیشتر و چشم‌اندازی وسیعتر، ارزیابی دقیقتری از او، و از آراء و اندیشه‌هایش به‌دست خواهند داد.

وقتی شنیدم مجلهٔ ایران‌شناسی ویژه‌نامه‌ای به یاد سعیدی سیرجانی منتشر خواهد کرد، بر آن شدم که به‌جای تقدیم مقاله‌ای به او، آن‌چنان که رسم رایج این یادنامه‌هاست، آثار منشورش را بخوانم و بینم کدام نظریه (یا نظریه‌های) سیاسی و فلسفی در پس مجموعهٔ به‌ظاهر متفرق کتابها و مقاله‌های او نهفته است.

متن هر کتابی، مانند آرای هر انسانی، گرد یک یا چند مرکز ثقل دور می‌زند. همین مراکز ثقل به‌سان سرچشمه‌های کردار و پندار آن شخص و مایه و مضمون آن متن‌اند. می‌خواستم این مراکز ثقل آثار سعیدی سیرجانی را بشناسم.

به‌گمانم هر ارزیابی از نوشته‌های سعیدی سیرجانی را باید با ذکری از فخامت و قدرت نثرش آغاز کرد که به‌راستی تجسم نثری ست سهل و ممتنع. به روانی رودی زلال و پرباری دریایی بیکران است. نه اطناب ممل دارد و نه ایجاز مخل. عاری از تعقید و پر از

اشارات تاریخی، فلسفی و ادبی رندانه است. عالم و عامی هر دو نثرش را می‌پسندند. یکی از جزالت و روانی‌اش لذت می‌برد و آن دیگری هزار توی اشارات زیرکانه‌اش را ستودنی می‌یابد. طنز و هزلای تلخ و شیرین، همراه با شگردهای روایی بدیع، چاشنی نثرش‌اند.

البته همان‌طور که در پس هر سبک ادبی، نوعی فلسفه و مکتب شناخت‌شناسی نهفته، طنز سعیدی سیرجانی را هم نباید صرفاً شگردی ادبی برای گریز از سانسور دانست. طنز، به‌عنوان سبک و نوع ادبی، فی‌نفسه، پادزهر رژیمهای استبدادی است.^۲ خدایان زور خنده را بر لب رعایایشان بر نمی‌تابند. این تضاد در دوره‌ها و در رژیمهایی شدت می‌گیرد که در آنها اندیشه‌ای واحد بر همه عرصه‌های اجتماعی سایه می‌اندازد و آن اندیشه، خنده را کار شیطان و گریه را ستون ایمان می‌داند. سعیدی سیرجانی می‌نویسد: «این جوانان لبریز از نشاط در عجب‌اند که چرا من به جمعشان نمی‌پیوندم... غافل از این که آدم حسابی هرگز نمی‌خندد... خنده دل را می‌میراند و گریه بر هر درد بی‌درمان دواست. به‌همین دلیل باید ایام عزاداری را مقتنم شمرد و در مجالس سوگواری شرکت جست... اینان بیخبراند که من در آب و هوایی زیسته‌ام که با شادی و حرکت و نشاط سازگاری نداشته است. در دیاری که در باشکوه‌ترین مجالس عروسی‌اش جز روضه قاسم نخوانده‌اند...»^۳ به‌سخن دیگر، همان‌طور که در آغاز عصر رنسانس، اراسموس رتردامی طنز و خنده را به حربه‌ای برآن علیه کلیسای تلخکام قرون وسطی بدل کرد،^۴ در روزگار ما هم سعیدی سیرجانی اغلب در سلک و سنتی گام می‌زد که با دهخدا آغاز شده بود؛ نزد او، طنز هم سبکی روایی و هم، فی‌نفسه، نظرگاهی سیاسی در تقابل با غم‌پرستی و گریه‌طلبی رایج روزگار بود. در واقع، زبان هر کس ملاط اصلی ذهنیت اوست. ساخت و بافت زبان هر کس جهان او را تعیین می‌بخشد و به‌نوبه خود از جنس این جهان تأثیر می‌پذیرد. زبانی پر طنز و کرشمه، از جنس زبان سعیدی سیرجانی، نه‌تنها جهانی خشک و جزم‌زده را نمی‌برازد بلکه خصم این‌گونه جهان است.

البته طنز و هزل و هجو تنها نوع و سبک روایی مورد استفاده سعیدی سیرجانی نیست. به‌گمان من، او در برخی از نوشته‌هایش از نوع (Genre) روایی بدیعی استفاده می‌کرد که از لحاظ شکل و محتوا، در ملتقای مقاله و داستان کوتاه باید شمردشان. نمونه برجسته این نوع بدیع و شیرین را در داستان «احمدو»^۵ سراغ می‌توان کرد که هم مقاله‌ای است درخشان درباره رگه‌های روشنفکرستیزی در قشرهایی از جامعه ایران و هم به‌اعتبار شخصیت‌پردازی و فضاآفرینی‌اش، با بهترین داستانهای کوتاه ادب معاصر

فارسی پهلو می‌زند. دستمایهٔ یک مقاله را غالباً مفاهیم عقلی و استدلالی تشکیل می‌دهد^۷ و ملاط داستان کوتاه را تصاویری موجز و خلاق شمرده‌اند و «احمدو»، مانند بسیاری دیگر از قطعات سعیدی سیرجانی، پرداخته از مفاهیم عقلی ریزبین و تصاویر خلاق باریک‌اندیش است.

جنبهٔ دیگر زبان سعیدی سیرجانی لحن آن است. سنت مذهبی تقیه و واقعیت تاریخی استبداد بر شگردِ روایی زبان فارسی تأثیری ماندگار گذاشته و بسیاری از فارسی‌نویسان را به نوعی از ریا و ذوپهلوگویی واداشته است. زبان سعیدی سیرجانی رسم تقیه را بر نمی‌تافت و بجای ابهامی آلوده به احتیاط، اغلب ابهامی پر نیش و پر بار می‌نشانند. او به تصریح می‌گفت، «از تقیه، ولو به قیمت حفظ جانم بیزارم.»^۸ خود را «تک‌مایهٔ تندخوی درشتگویی»^۹ می‌خواند و حتی برای نوع ابهام مورد استفاده در آثارش نامی هم داشت و آن را همان «کوچهٔ علی چپ»^{۱۰} معروف می‌خواند. او خود نسبِ لحن این‌گونه نوشته‌های رندانه را به عبیدزاکانی و حافظ تأویل پذیر می‌دانست. معتقد بود «نثر طنز آلود عبید زاکانی و شعر لبریز از کنایت و ابهام حافظ»^{۱۱} از جمله بهترین ابزارهای مصاف با اختناق‌اند. می‌گفت، «حافظ نه تنها مدیحه‌ای نمی‌گوید که مردانه در برابر ستمگری می‌ایستد و با فریاد استاده‌ام چون شمع مترسان ز آتشم خلق را حیران شجاعت خود می‌کند و با تعریضهای همه‌کس فهم که در اثنای غزل می‌گنجاند مؤثرترین شبنامه‌های روزگار را»^{۱۲} به قلم می‌آورد. قاعدهٔ توضیح و اضحات است اگر بگویم که بهتر از این وصفی برای آثار خود سعیدی سیرجانی سراغ نمی‌توان کرد.

ذکر این نکته البته لازم است که در این نوشته، هرگاه به آثار سعیدی سیرجانی اشاره‌ای می‌کنم مرادم صرفاً نوشته‌هایی است که او پیش از بازداشت و مرگش نوشته است. به گمان من آنچه تاکنون به‌عنوان «حبسیات» از قول او منتشر شده، و هرآنچه در آینده، به وعدهٔ تلویحاً تهدیدآمیز بازجویی «سید» نام منتشر خواهد شد،^{۱۳} در ارزیابی اندیشه‌های سعیدی سیرجانی محل اعتناء نمی‌تواند بود. در واقع ما «تعهد اخلاقی» داریم که این نوع حبسیات را نادیده بگیریم و این تعهد ما هم ریشه‌ای فردی دارد و هم الزامی تاریخی.

کمتر نویسنده‌ای به اندازهٔ سعیدی سیرجانی دقایق نحوهٔ مرگ خود را پیش‌بینی کرده است. بسیاری از این پیش‌بینیها درست از آب درآمده‌اند. او می‌دانست که نامهٔ آخرش خطاب به «جناب آقای خامنه‌ای» در حکم «نوشیدن جام شوکران»^{۱۴} است. در عین حال می‌گفت، «برای سرکوب هر مدعی و مخالف و منتقدی که مورد احترام مردم

است و چشم کنجکاو ملت نگران حال و سرنوشتش، جباران کارکشته بدون تمهید مقدمات لازم اقدام نمی‌کنند. ابتدا... به انتشار شایعه می‌پردازند... و در قدم اول شخصیت او را ترور می‌کنند و بعد از این مرحله به کشتار شخص او می‌پردازند.^{۱۵} می‌دانست که «حال و هوای اوین تا آنجا که در ماههای اخیر دیده‌ایم خاصیت منقلب‌کننده‌ای دارد»^{۱۶} به زن و فرزندانش هشدار می‌داد که «اگر همین فرداشب خدای ناکرده یکی از شماها به سراغ تلویزیون متروکه رفتید و روشنش کردید و به جای برنامه‌های البته متنوع موعظه و سینه‌زنی و نوحه‌خوانی، عکس مرا بر صفحه تلویزیون دیدید که در حضور قاضی شرع و خبرنگاران عرب و عجم مثل شاخ شمشاد روی صندلی نشسته‌ام و به قول جوانان پیشتاز مشغول افشاگری‌ام و شرح و توصیف خیانتها و جنایت‌هایی که مرتکب شده‌ام و دروغهایی که در سی‌چهل سال اخیر تحویل خلق الله داده‌ام و تماس‌هایی که با دبی‌راول سفارت شوروی یا مستشار سفارت امریکا داشته‌ام و پول‌هایی که بابت جاسوسی گرفته‌ام و از این قبیل حرف‌ها... از همین الآن تعهد اخلاقی بسپارید که به‌جانم نیفتید...»^{۱۷}

علاوه بر این تعهد اخلاقی که سعیدی سیرجانی خود از ما گرفته، حکم عقل و تاریخ هم ملزمان می‌کند که به اقرار سعیدی سیرجانی در زندان، حتی اگر صحت انتسابشان به او مسجل باشد، وقتی نگذاریم. همان‌طور که هیچ عاقلی برای شناخت نظرات علمی گاليله به اقریری که او در زندان، و به زور داغ و درفش، به زبان آورد اعتنایی نمی‌کند، نظرات ادبی و اجتماعی نویسنده‌ای چون سعیدی سیرجانی را هم باید در آثار او سراغ کرد که در خلوت خانه و کتابخانه خویش، و با مداقه لازم، نوشته و نه آنچه ممکن است در نتیجه «خاصیت منقلب‌کننده» زندان به قلم آورده باشد. به یاد داشته باشیم که اقریر گاليله در محضر دادگاه تقشیش عقاید دایر بر ساکن بودن زمین، امروزه شاهدی‌ست بر رسوایی کلیسایی که او را به زندان انداخت، نه سندی درباره نظرات علمی گاليله یا لکه‌نگی بر دامن او. بگذریم از این که می‌گویند گاليله بعد از توبه و استغفار در محضر دادگاه مقدس، هنگام خروج از دادگاه زیر لب بر متحرک بودن زمین تأکید داشت.

همان‌طور که آیندگان قاعده در ارزیابی آثار سعیدی سیرجانی به اقریر منسوب به او عنایتی نخواهند کرد، ما هم امروزه نمی‌توانیم اقبال مردم به آثارش را صرفاً به حساب بی‌باکی و رشادت او بگذاریم. به گمان من، بخش مهمی از این اقبال را باید در جنبه‌های گوناگون مجموعه‌ای به هم پیوسته از تحولات تاریخی سراغ کرد. با پیروزی انقلاب اسلامی، و شکست آرزوهای ناکجاآبادی، روشنفکران

پرومته پرست، چه آنان که خود را پرومته می‌دانستند، چه آنها که پرومته‌شان حزب بود، و چه آن دسته که پرومته را در مهدی موعود (علوی یا صفوی) می‌طلیبیدند، همه به نوعی شکست تاریخی دچار شدند. پرچم مبارزهٔ فرهنگی از انحصار پرومته‌پرستان گونه‌گون خارج شد و به دست کسانی چون سعیدی سیرجانی افتاد. همزمان با این دگرگونی، مفهوم روشنفکر، به گمانم، تحولی مهم پیدا کرد.

در صد سال اخیر، مفهوم روشنفکر در جامعهٔ ما همواره هاله‌ای روسی داشت.^{۱۸} حتی آن‌جا که در صدر مشروطیت، روشنفکران ما از چشمهٔ افکار انقلاب فرانسه سیراب می‌شدند، این اندیشه‌ها را بیشتر از صافی فضای اندیشهٔ روسی درمی‌یافتند. بعد از انقلاب اکتبر هم اندیشه‌های مارکسیستی مفهوم روسی از روشنفکر را لعابی نو بخشید و همین مفهوم و لعاب تازه به مدت نزدیک به پنجاه سال بر تعریف جامعهٔ ما از روشنفکر سایه انداخت.

آنچه به رواج این اندیشه کمک می‌کرد، شیارهای تاریخی‌ای بود که شیعه‌گری در ذهن ایرانی به وجود آورده بود. مفهوم روشنفکر روسی را، در عام‌ترین شکل آن، می‌توان جلوهٔ عرفی شدهٔ مهدی پرستی شیعیان دانست. منجی‌طلبی شیعیان و تأکیدشان بر دیانت و تقوای مؤمن با انقلاب‌خواهی روشنفکران انقلابی و دلبستگی‌شان به پاک‌ی و پالودگی نظری همخوانی داشت. به اعتبار همین مفهوم روسی از روشنفکر بود که در آن سالها مثلاً بدیع‌الزمان فروزانفر و محمد قزوینی در سلک «روشنفکری» جایی نداشتند، اما آن مترجمی که به زبانی الکن، ترجمه‌ای از شعری انقلابی از فلان شاعر تُنگ‌مایهٔ روسی را در مجله‌ای دانشجویی به چاپ رسانده بود خود را «روشنفکر» می‌خواند و به ریش امثال فروزانفر می‌خندید. حتی صادق هدایت هم، به‌رغم آن همه فضل و درایتی که داشت، در قطعاتی از قبیل «در راه جاه»، که گویا نیشی ناحق به فروزانفر بود، به این موج دامن زد.^{۱۹} اما تحولات پانزده سال اخیر، به گمانم، مفهوم پرومته پرست از روشنفکر را از سکه انداخت و سعیدی سیرجانی از برجسته‌ترین نمایندگان مفهوم موسع تازه‌ای از روشنفکر بود.

این مفهوم جدید، در واقع با تحول اجتماعی مهم دیگری نیز توازی داشت. در سالهای بعد از انقلاب، نوعی بازخوانی تاریخ ایران رونق پیدا کرد. بازیافتن خویشتن خویش فرهنگی و شناخت جوهر تاریخ ایران رواجی بی‌سابقه یافت و لاجرم روشنفکرانی چون سعیدی سیرجانی که تار و پود ذهن و زبان‌شان ایرانی بود و عمری در سایه روشنه‌های تاریخ و فرهنگ ایران غور و تحقیق کرده بودند، در کانون این تلاش فرهنگی نوپا جای

گرفتند.

البته اگر با همین مفهوم موسع به تاریخ گذشته روشنفکری در ایران بنگریم نکته جالبی، به گمانم، جلب توجه می‌کند. اگر مثلاً به دو نشریه یغما و سخن، به عنوان دو گردونه اصلی فعالیت این روشنفکران عنایت کنیم، درمی یابیم که در چهل سال اخیر این افراد با تساهل و سعه نظری ستودنی در کنار هم مقاله نوشتند و در عین رعایت نزاکت علمی، با یکدیگر بحث و مجامع کردند. از هدایت و آل احمد و عبدالحسین نوشین تا مجتبی مینوی و فروزانفر و معین و خانلری و نفیسی و شادمان و جمال زاده و یغما و سعیدی سیرجانی و یوسفی، طیف نظری سخت گسترده‌ای را در برمی گرفتند و همه در یک جا می‌نوشتند. در آن معدود نشریات روشنفکران پرومته پرست که به طور علنی چاپ می‌شد، مشکل بتوان چنین کثرت گرایی فکری سراغ کرد.

تأمل بیشتر درباره مفهوم رایج جامعه از روشنفکر، نکته مهم دیگری را هم، به نظرم، نشانمان می‌دهد. یکی از معضلات تاریخ معاصر ما، ضعف اندیشه سیاسی است. می‌توان بی اغراق ادعا کرد که در صد سال اخیر در ایران انگشت‌شمارند کسانی که بتوان در مفهوم دقیق نظریه پرداز سیاسی‌شان دانست. کار اندیشه سیاسی اغلب به عهده نویسندگان، شعرا، نقاشان و رزمندگان سیاسی سپرده شد. از این بابت هم تاریخ ایران شباهتهایی به تاریخ سده نوزدهم روسیه داشت. سنجه داوری درباره این میدانداران عرصه سیاست نه صلابت و درایت نظری که بیشتر رشادت سیاسی‌شان بود. در یک کلام، فقدان دموکراسی و جامعه مدنی سبب شد که کار اندیشه سیاسی اغلب به عهده اهل شعر و ادب بماند و این واقعیت حاصل شد که در ایران، سعیدی سیرجانی که مکرر از «ذهن گریزان از سیاست»^{۲۱} خود می‌نالد به یکی از مهمترین منتقدان سیاسی روزگار ما بدل شد.

پی آمد دیگر این واقعیت اشتراک نظر غربی بود که انگار میان توده مردم و جباران روزگار پدیدار شد. برای هر دو، مهم نه ساخت و بافت اندیشه روشنفکر که موضع سیاسی او در مدح یا ذم حکام بود. هر دو مرزی میان زندگی خصوصی و فعالیت‌های قلمی نویسندگان نمی‌شناختند. در واژگان فارسی، تا آن‌جا که من می‌دانم، پیش از آغاز تجربه تجدد، حتی واژه‌ای برای «زندگی خصوصی» وجود نداشت. هنوز هم انگار برای اغلب ما، ربط دقیق میان عرصه‌های خصوصی و عمومی روشن نیست و گاه تخطئه نویسنده یا شاعری را به مدد تخطئه زندگی خصوصی‌شان میسر می‌دانیم. در نتیجه، حکام و جباران، به جای آن که با اندیشه مخالفان خود مقابله یا مبارزه کنند، می‌کوشند رشادشان

را مشکوک بنمایانند. به ترور شخصیت نویسندگان همت می‌کنند و به زور داغ و درفش تاکید می‌ورزند که زندگی خصوصی آن مخالف آلوده، و «واپسین» موضعش «موافق» دستگاه حاکم بود. به همین خاطر است که در طرفه‌العینی، جاسوس لواط‌پیشه نوکر صفت بنگی دیروز، به صرف تغییر ظاهری موضع سیاسی خود در قبال رژیم، به «ستاره تابناکی»^{۲۱} در آسمان ادب اسلام بدل می‌شود.

البته سعیدی سیرجانی در بسیاری از آثار خود گوشه‌چشمی به این واقعیت سیاسی داشت. وقتی او چهره‌هایی از اهالی سیرجان و کرمان و دیگر شهرهای ایران را تصویر می‌کرد یا شخصیتی تاریخی می‌یافت و در قالب شرح و تفصیل حیات این شخصیت و آن چهره، حکام قدرت را نقد می‌کرد، نیشهای او را به گوش جان می‌شنیدیم و می‌پسندیدیم. اما مخاطب سعیدی سیرجانی را نباید فقط جباران و حکام فرض کنیم. او مخاطب دیگری هم داشت که ما ملت محکومیم. به گمان او هر یک از ما چه بسا که حامل ریشه‌ای، سایه‌ای از رفتار جبارانی باشیم که بر ما حکم می‌رانند. آثار سعیدی سیرجانی را باید آینه‌ای از تاریخمان بدانیم، نه صرفاً خاری در چشم حکام چهل سال اخیرمان. او خود در مقدمه‌اش بر وقایع اتفاقیه چنین می‌نویسد:

اشخاص معدود این گزارشها هر یک در حد خویش، مثنی از خروارند و اندکی از بسیار. نامه اعمال اینان صورت احوال ماست. ممکن است ابزار و وسایل به مقتضای زمان تغییر کرده باشد، اما افکار موروثی و اعمال طبعی بدین سادگی تغییرپذیر نیست. ای کاش با دیده عبرت‌آموز نکته‌بین در خطوط ریز و درشت این تصاویر دقت نماییم و قبل از آن که غرور و تعصب به آینه‌شکنی بکشانده‌مان، قیافه واقعی خود را در این آینه غماز و روشن‌نما تماشا کنیم و خود را بهتر بشناسیم.^{۲۲}

در همین عبارات، اشاراتی به یکی از اجزاء مهم اندیشه‌های سیاسی سعیدی سیرجانی سراغ می‌توان کرد. در دو قرن اخیر، یکی از مباحث جدی اندیشه سیاسی همواره گرد این مسأله دور زده که آیا می‌توان از «روحیه قومی» سخن گفت؟ آیا مثلاً پدیده‌ای به نام «روحیه ایرانی»، که جبلّی و جبری و تغییرناپذیر است، وجود خارجی دارد؟ آیا می‌توان از «روح شرقی» در تمایز با «روح غربی» سخن گفت؟^{۲۳} گرچه جواب سعیدی سیرجانی به همه این پرسشها مثبت است، اما روایتش از آنچه «روحیه ایرانی» است یکدست و یکسان نیست. او می‌داند که ایرانی «ملت هفت‌جوش طرفه‌کاری»^{۲۴} است. گاه از «تساهل و کم‌آزاری... و روح اعتدال‌پسند و آرامش طلب

ایرانی»^{۲۵} سخن می‌گوید. اما در اغلب موارد، اشاراتش به «روحیه ایرانی» لحنی انتقادی دارد. او معتقد بود که طرز فکر ایرانی «بار سنگین دو هزار ساله را بر دوش جان دارد، و به حکم شیوه تفکر موروثی عاشق پیشواسازی و قهرمان سازی است.»^{۲۶} می‌گفت ناصر خسرو «مثل اغلب هموطنانش مرشد تراش و بنده طبع»^{۲۷} بود.

این پیشواپرستی البته خاص ایرانیان نیست. به گمان سعیدی سیرجانی «روحیه غلامی و حلقه به گوشه در کالبد»^{۲۸} شرقیهاست؛ «خون پلید بت پرستی در عروق و شرابین ماست.»^{۲۹}

به گمان او، این بت پرستی در فرهنگ و تاریخ ایران دو تبلور اصلی داشت. یکی حکومت سلاطین جبار بود و دومی چیرگی خرافه‌های مذهبی. پادزهر این بت پرستی آزادی ست و یکی از مایه‌های تکراری آثار سعیدی سیرجانی، جانبداری بی پروا و پیوسته او از اصل آزادی ست. به گمانش، آزادی جزئی از طبیعت انسانی ست. می‌گفت، «آدمیزاده ام، آزاده ام.»^{۳۰} بارها بر این نکته تأکید داشت که «به یک نکته اعتقاد دارم و آن بی ارزشی زندگی آدمیزاده است در مقابل آزادی و آزادگی.»^{۳۱} به طنز یاد آور می‌شد که «آدمیزاد — و گرچه ایرانی — نیازمند مقداری آزادی است.»^{۳۲} بدین سان، او اختناق سیاسی و بت پرستی را نه تنها همزاد یکدیگر می‌دانست بلکه بر این باور بود که انسان را از جوهر انسانی خویش، که همان آزادگی ست بیگانه می‌کنند. برگزشتن از این دور باطل بت پرستی و استبداد را بیش و پیش از هر چیز در گرو جدایی دین و سیاست می‌دانست. به گمانم اغراق نیست اگر بگوییم مهمترین مایه سیاسی آثار سعیدی سیرجانی، شرح خطرات تزویج دین و سیاست است. در واقع، شیخ صنعان،^{۳۳} شیخ ریا،^{۳۴} و «مدرسه الهی»،^{۳۵} که سه نوع نوشته مختلف سعیدی سیرجانی اند و در سه مقطع مختلف حیات او نوشته شده‌اند، همه در یک نکته اساسی اشتراک دارند. هر سه مضار سیاست دین زده و دین سیاست زده را گوشزد می‌کنند. به گمان سعیدی سیرجانی، فرجام وحدت شمشیر و سبجه چیزی جز استبدادی سیاه نیست. در منظومه شیخ ریا که از لحاظ فکری شباهت تامی به شیخ صنعان دارد، سعیدی سیرجانی می‌گوید:

دین و دولت چو با هم آمیزند اقتداری عجب برانگیزد
گر به شمشیر، سبجه گردد یار خوش ز خصمان برآوردند دمار
آنچه نتوان به نام سلطان کرد نام دین کردندش چه آسان کرد...
نو شود راه و رسم شدادی گم شود نام نحس آزادی^{۳۶}
طبعاً جانبداری از سیاست عرفی، خواست تازه‌ای در تاریخ ایران نیست و کشمکش

در این باب را می‌توان یکی از چند محور اصلی سیاست در صد سال اخیر ایران شمرد. اما نظرگاه سعیدی در این زمینه از آن رو اهمیتی خاص پیدا می‌کند که او در عین دفاع بی‌پروا از سیاست عرفی، خود آشنا و معتقد به اسلام بود. بسیاری از مدافعان ایرانی سیاست عرفی در صد سال اخیر یا یکسر معاند مذهب بودند و دین را در اساس خرافه می‌پنداشتند یا ورود چندانی به اسلام و تشیع نداشتند. در مقابل، سعیدی سیرجانی نه تنها به اسلام ایمان داشت بلکه زوایا و خبایای آن را هم نیک می‌شناخت. به صراحت می‌گفت، «هر کس در بیش از ده هزار صفحه تألیفات و نوشته‌های من یک جمله در تخفیف و توهین اسلام بجوید و بیابد بنده دوره شش جلدی تفسیر قرآن کریم را — که محصول هفده سال تلاشم برای تصحیح و چاپش بوده — به نام او می‌کنم.»^{۳۷} معتقد بود «اسلام دین علم و تعقل و کتاب است، در ساحت مقدس عقل و اجتهاد شیعه‌جماعت «حسیناگویان و کتاب سوزان را راهی نیست.»^{۳۸}

در واقع، تشیع سعیدی سیرجانی «فرهنگی» بود.^{۳۹} به عبارت دیگر، او خود را مسلمانی مؤمن می‌دانست. اصول کلی ایمانی و حکایات تمثیلی اخلاقی ذهنیش گاه برخاسته از اسلام بود. در عین حال، دین را از سیاست جدا می‌خواست. به علاوه، پیش از آن که خود را مسلمان بداند، خویش را ایرانی می‌شمرد. در مفهوم دقیق، باورهای مذهبی را محدود به عرصه خصوصی می‌دانست و امتزاج دین و سیاست را خطر بار می‌یافت.

بدین سان سعیدی سیرجانی به هویتی دوباره اعتقاد داشت. بیش از مسلمانی، به «ایران و تاریخ ایران و حب وطن و علایق ملی»^{۴۰} دلبسته بود. معتقد بود «در ایران ما، پیش از هجوم عرب، فرهنگ مشخص و معتبری وجود داشت.»^{۴۱} می‌گفت در این «گیرودار جنگ و ستیز، ملت ایران شکست می‌خورد... اما هویت ملی خود را نمی‌بازد و به جان و دل نگهداریش می‌کند.»^{۴۲} می‌دانست که «کشور مفتوح شد... اما مغلوب نیست، سمندروار میان شعله حوادث»^{۴۳} سر بر می‌کشد. سعیدی سیرجانی طعم تلخ این شکست و چهره همیشه پیدای این هویت دوباره را در عرصه‌های گونه‌گون حیات فکری و اجتماعی ایران سراغ می‌کرد. گاه تمایز میان فرهنگ صحرایی عربستان و فرهنگ ایران پیش از اسلام را در تفاوت‌های میان داستان لیلی و مجنون از یک سو و خسرو و شیرین از سوی دیگر سراغ می‌کرد^{۴۴} و گاه «به دسته‌های عزاداری و تعزیه‌خوانی» اشاره می‌کرد که «شبه امامان و اهل بیت طهارت را در لباس روحانیت ایرانی، یعنی عمامه سبز و عبای سیاه» لباس می‌پوشاندند و «شبه شمر و سنان و حرمله و خولی» کفیه و عقال

عربی به تن داشتند.^{۴۵}

در این جنگ و گریز تاریخی، به گمان سعیدی سیرجانی، بخشی از راز بقای ایران را باید در زبان فارسی سراغ کرد. می‌گفت، «زبان و فرهنگ فارسی میراث مشاع ما ایرانیان است و مایه نازش و افتخارمان در عرصه جهان»،^{۴۶} معتقد بود «اگر خیام نبود اروپاییان ما را و فلان بدوی بیابانگرد را در یک کفه می‌نهادند و با چاه نفتمان می‌شناختند»،^{۴۷} در اواخر عمرش، خطر تجزیه ایران بیمناکش کرده بود. می‌گفت، «این روزها ابر و باد و مه و خورشید و فلک در کار افتاده‌اند و کمر به کین این کشور و ملت بسته‌اند»،^{۴۸} هشدار می‌داد که «از برکت خشم انقلابی رفیقان «برادر» شده، تب ایران‌زدایی چنان اوجی گرفت که علاقه به وطن و نازش به نیاکانمان از معاصی کبیره شد و صفت ملی‌گرایی از غلیظترین ناسزاهای متداول روزگار»،^{۴۹} از سوداهای سلطه‌جوی «پان‌ترکیسم» هراس داشت^{۵۰} و در عین حال از «مدعیان دوآتشه وطن‌پرستی» که «نعره و اوطنایشان از فرستنده‌های عراق در آفاق می‌پچید» می‌ترسید.^{۵۱} معتقد بود «زبان فارسی رکن اساسی این خیمه عظیمی‌ست که آذربایجانی و کرمانی و خراسانی و اهوازی را در سایه مبارک خود گرفته است»،^{۵۲} با نقدهایی سخت‌گرفته به مصاف تنک‌مایگانی می‌رفت که پاس زبان فارسی و گنجینه‌های ادب ایران را نمی‌داشتند. می‌گفت، «من در این موارد با مهر بر لب زدن و خون‌خوردن و خاموشی مخالفم. زبان و ادب فارسی میراث عزیز نیاکان من و ستون اصلی کاخ ملیت من است. نمی‌توانم ببینم و تحمل کنم که حیثیت ملی ما به علت غفلتها یا فرقه‌بازیهای بعضی صاحب‌قدرتان ملعبه و مسخره بیگانگان شود»،^{۵۳} چه این تنک‌مایه، «حضرت آیت‌الله خلخالی» بود و اثر «تحقیقی و روشنگرش با عنوان کوروش دروغین و خیانتکار»،^{۵۴} چه «استاد پرفسور رکن‌الدین همایون فرخ» که «از هم مسلکان لژنشین و همکاران عتیقه‌شناس» آن «مهندس پنج درصد»،^{۵۵} بود. سعیدی سیرجانی در همه‌حال با زبانی بی‌ریا و بی‌پروا به مصاف این «علما» می‌رفت و بی‌مایگی‌شان را برملاء می‌کرد.

البته نگاه سعیدی سیرجانی به تاریخ ایران رنگی از تعصب نداشت. از سویی به این سینا و مولوی و خیام و سعدی و حافظ و فردوسی می‌بالید،^{۵۶} و از سویی دیگر، به شرحی مستوفی، از آدم‌خواریهای «سلسله جلیله چینگین‌ها» می‌نالید که «مقصران را به فرمان شاه [عباس] زنده می‌خوردند»،^{۵۷} حتی در عرصه شعر و ادب پر بار ایران هم از طرح نکات انتقادی ابایی نداشت. مثلاً ناصر خسرو را «زاهد سختگیر محتسب مزاج»^{۵۸} می‌خواند.

به‌علاوه، سعیدی سیرجانی در بیچاره اسفندیار به‌اصل مهم دیگری اشاره می‌کند که به‌گمانش جزئی از جوهر تاریخ ماست. آن‌جا از نبرد پیر و جوان و پسر و پدر سخن می‌گوید و «این که اسفندیار نماینده نسل جوان ملت است، و جوانان هر ملت سرمایه اصلی مملکت [اند]... و بدا، عاقبت زمامداری است که دست خود را به خون جوانان بیالاید.»^{۲۱} می‌گفت، «چه بدبخت و بدعاقبت است ملتی که پیر و جوانش به‌جای همدلی و همراهی، کمر به‌نابودی یکدیگر ببندند.»^{۲۲} یکی از مایه‌های مکرر تاریخ ایران، همین نبرد میان پیران و جوانان و مرگ پسران به‌دست پدران است. اسفندیارها و سهراب‌هایی که به‌دست یا دستور پیرسالاران جامعه به قتل می‌رسند، با خود اندیشه ترقی و دگرگونی را به‌گور می‌برند. پیرسالاری و فرزندکشی همزاد استبداد و سیر قهقرای تاریخ‌اند و همین همزادی، گاه به تلویح و زمانی به تصریح، طرف توجه سعیدی سیرجانی بود.

سرنوشت شوم زنان در جامعه و تاریخ ایران یکی دیگر از مراکز ثقل آثار سعیدی سیرجانی است. او با پیگیری و پیوستگی از ستمی که بر زن ایرانی رفته بود می‌نالید و بهبود وضعیتان را می‌طلبد. بارها از «فراست و هوشمندی زن ایرانی»^{۲۳} یاد می‌کرد. در تصویر دوزن «حرکات نامعقول مردان محبوب»^{۲۴} لیلی و شیرین را برملا می‌ساخت و از قید و بندهایی که «غیرت» و «حیای مزاحم» و «ریای محبت‌کش» فراراه زنان می‌گذارد و از طبیعی‌ترین حقوق محروم‌شان می‌کند به لحنی انتقادی سخن می‌گفت.^{۲۵} معتقد بود، «زن ایرانی یا بازیچه شهوت مردان درنده‌خوی هواپرستی است»^{۲۶} که از خانه می‌ربایندش و یا «سرنوشت نامبارکش این است که برای لقمه‌نانی اسیر دست موجود خودخواه ستم‌پیشه‌ای به‌نام شوهر باشد.»^{۲۷}

به‌رغم این آزادگی درباره زنان، و نیز به‌رغم این واقعیت که سعیدی سیرجانی همواره از آزادی و بسیاری دیگر از نعمتهای دموکراسی جانبداری می‌کرد، با این حال نمی‌توان او را در مفهوم متعارف یک‌دموکرات دانست.

به‌گمان من، در میان نظریه‌ها و روشهای سیاسی، دست کم دو نوع برخورد متفاوت سراغ می‌توان کرد. برخی سیاست را علم می‌دانند و به‌تأسی از روشهای اثبات‌گرایانه، در طلب یافتن ورده‌بندی کردن «داده‌های» سیاسی‌اند.

گروه دوم نوعی روش انسان‌شناختی پیشه می‌کنند. محور و کانون و کارگاه و خاستگاه قدرت‌رزا در یافتن به‌ظاهر سیاسی زندگی روزمره و روابط روزانه مردم می‌جویند. چندانی در روند نظریه‌نویسی نیستند و حکایتی گزیده‌(anecdote)^{۲۸} را از گویاتر از نظر به‌ای

مجرد می‌دانند. به آسانی از مکتبهای فلسفی گونه‌گون مایه می‌گیرند و ناچار به مکتب و مشرب خاصی محدودشان نمی‌توان کرد. سعیدی سیرجانی، به گمان من، از گروه دوم بود. می‌گفت، «در جهان پر غوامض و اسرار روح و عواطف، قواعد ریاضی و فیزیک را آن قاطعیت مسلم نیست.»^{۶۷} در ساخت روایی نوشته‌هایش، «به جای عبارات مطلق و پرطمطراق...» ترجیح می‌داد قصه شیرینی نقل کند تا «حرفهایش را با شیوه تمثیلی به خوانندگانی که اغلب شهرستانیهای از همه جا بیخبر بودند منتقل کنند.»^{۶۸} طبعاً این ساخت قصه‌ای نوشته‌های او کار بازشناختن اصول سیاسی اندیشه‌هایش را دوچندان پیچیده‌تر کرده است.

دموکراسی، در مفهوم جدیدی که همراه با تجدد پدیدار شد، بیش از هر چیز مرادف حق حاکمیت ملی است. این حق بر نوعی تازه از مشروعیت مبتنی است. حاکمیت ملی ریشه در این جهان دارد و مبتنی بر اراده مستقیم توده مردم است. به سخن دیگر، پیدایی حاکمیت ملی با مرگ مشروعیت ملکوتی، و حق انحصاری حاکمیت در دست نخبگانی که خود را متولی خرد الهی می‌دانند ملازم است. سعیدی سیرجانی از سویی می‌گفت، «باید هزاران سال بگذرد تا سایه موهوم فره شاهنشاهی را پنجه توانایی عقل و اندیشه از فرق جباران زمانه برگیرد. باید هزاران سال بگذرد تا آدمیزادگان به ارزش وجودی خود پی‌برند... باید هزاران سال بگذرد و هزاران هزار آزاده بیزار از بت پرستی فنا شوند تا فرزندان آدم از کرامت انسانی خود باخبر گردند.»^{۶۹} مسترد بر این عبارات، حقانیت تاریخی حاکمیت ملی، به عنوان آرمانی مطلوب است. از سویی دیگر، سعیدی سیرجانی به کرات یادآور می‌شد که «در این گوشه جهان، برای کسب قدرت و حفظ حکومت، باید امتحان سنگدلی داد و از کشتن پروایی نداشت.»^{۷۰} گرچه گهگاه، بیداردلی توده مردم ایران را می‌ستود، اما اغلب از «عوام کالانعام»^{۷۱} سخن می‌گفت. به تاسی از بهار، به شکوه می‌نالید که «داد از دست عوام.»^{۷۲} معتقد بود «بعضی مسندنشینان ملک جم استعداد نبوغ آمیزی دارند در برانگیختن و به عصیان کشیدن مردمی که گوی چوگان قضایند و مرد میدان رضا.»^{۷۳}

در واقع، بی‌اعتمادی سعیدی سیرجانی به توده مردم ایران بخشی از نظرگاه عام‌تر او درباره خرد عوام است. به گمانش، «فرزندان آدم عموماً از دو قبیله‌اند: جاکمان و محکومان. دسته جاکمان و خرسواران با درک موروثی عمیقی که از لذت خرسواری برده‌اند در بنید موهومات دست و پاگیری از قبیل دیانت و وجدان و انصاف و اخلاق نیستند. نبوغ مردم‌فریبی از همان لحظه تولد به برکت شیر مادر در اعماق وجودشان ریشه

می‌دواند ...

«دسته دیگر طبقه محکومانند که با همه داعیه‌ها نه استعداد حکومت دارند و نه کسی به بازیشان می‌گیرد. طبیعت فرزندان این دسته بر دوگونه است. گروهی اهل سواری دادند و پشت خسته به پالان قضا سپردن، و گروهی در هوای چموشی کردن که فلک را سقف بشکافیم و طرحی نو دراندازیم.»^{۶۴} طبعاً اگر توده مردم را «چوگان قضا» بدانیم و گمان کنیم که «استعداد حکومت» ندارند و کاری جز سواری دادن نمی‌دانند، قاعدهٔ به دموکراسی نیز که بالمآل چیزی جز حکومت همین مردم نیست اعتمادی چندان نمی‌توانیم داشت.

در حقیقت، نظام سیاسی مطلوب سعیدی سیرجانی، دست کم به اعتبار نوشته‌هایش، چندان روشن نیست. گاه با اشاره به تیتو و پیشرفتهای یوگوسلاوی، می‌گفت، «فرمانروای مقتدر اما عادل و مردم‌دوست چه موهبتی ست برای مردمش و مملکتش.»^{۶۵} از سویی دیگر، «دموکراسی معتدل» هند را سخت می‌ستود و معتقد بود جامعه را «نرمک نرمک به طرف تعدیلی اجتماعی»^{۶۶} می‌کشد. از سوسیالیسم روسی و چینی و مصری هیچ دل خوشی نداشت و سرمایه‌داری را «بت عیاری» می‌دانست که «در لباس صاحبان سرمایه و صنعت درآمده است و شلاقش را بر گردهٔ جامعهٔ مصرف می‌کوبد.»^{۶۷} معتقد بود، «دنیای صنعت و ماشین نیازمند تولید بیشتر است... و مصرف بیشتر مایه بخش بیچارگی و ذلت ما بشر است.»^{۶۸} به همین خاطر بود که نهضت «هیپی‌گری» را دارای اصالت می‌دانست و آن را تبلوری از «درویشی مناسب قرن ما»^{۶۹} می‌شمرد. با این همه، شکلی از سرمایه‌داری را بهترین نظام اقتصادی برای کشورهای جهان سوم می‌دانست. چندین بار به عواقب شوم استعمار اشاره می‌کرد. در عین حال، معتقد بود واقعیت‌های اقتصادی جدید کشورهای جهان را به شکلی لاینفک به هم پیوسته است. گوشه‌گیری اقتصادی را میسر نمی‌دانست. به گمانش رهبران خردمند جهان سوم، به جای نبرد دون‌کیشوت‌وار با استعمار، باید سیاستی مستقل و در عین حال پویا برگزینند. در این زمینه هم هند را الگو می‌دانست. در وصف این اقتصاد می‌گفت، «از سوزن خیاطی تا هواپیمای جنگی در داخل مملکت ساختن و با این همه عربهٔ خودکفایی در جهان به هم محتاج امروز سرندادن؛ از علم فرنگی و تمدن فرنگی حداکثر استفاده بردن و در عین حال هندی ماندن.»^{۷۰}

در کنار حق حاکمیت ملی، خاستگاه فلسفی دیگر دموکراسی پذیرش کثرت‌گرایی سیاسی و فکری‌ست. خصم بی‌چون و چرای بت‌پرستی سیاسی،

کثرت‌گرایی فکری‌ست و این کثرت‌گرایی خود مبتنی بر پذیرش این فرض است که حقیقت واحد و مطلق در کار نیست. باید پذیرفت که هر یک از نظرات ما ممکن است غلط از آب دربیاید. یکی از جالب‌ترین تبلورهای این کثرت‌گرایی قطعه‌ای‌ست که سعیدی سیرجانی درباره «خاک مصر طرب‌انگیز» نوشته است.

«خاک مصر طرب‌انگیز» را با اشاره‌ای به واژه «زند» می‌آغازد^{۸۱} و انگار بدین‌سان هشداران می‌دهد که شاید مراد مقاله در پرده‌ای از ایهام پیچیده است. آن‌گاه سعیدی سیرجانی می‌نویسد، «در چشم حیرت‌زده من، مصر افسانه‌ای ایران است؛ نسخه مصدق دیار عزیز خودمان است.»^{۸۲} سپس به ذکر مفصل گفتگویی در یک خانواده روشنفکر مصری می‌پردازد. محور بحث، سیاستها و شخصیت ناصر است. سعیدی سیرجانی ناصر را «شهبسوار احلام جوانیم»^{۸۳} می‌خواند. اما با پایان این گفتگو، که از لحاظ ساختی، نسب از گفتگوهای افلاطونی می‌برد، ناصر دیکتاتوری خونخوار و زیانبار از آب درمی‌آید که با رجزخوانی و ندانم‌کاری و «تشخیص ندادن مقتضیات زمان»^{۸۴} مصر را به ناکامی سیاسی و ورشکستگی اقتصادی کشاند. در این گفتگو، برخی از اعضای خانواده جانبدار ناصرند و بعضی خصم بیچون و چرای او. سعیدی سیرجانی با سعه صدری که از مصادیق بارز همان کثرت‌گرایی فکری‌ست می‌کوشد در هر مورد، داد هر یک از این نظرات را به بهترین وجه ادا کند. موافقان و مخالفان ناصر را به بهترین استدلال‌های ممکن در دفاع از نظراتشان مسلح می‌کند. در عین حال، نمی‌توان «خاک مصر طرب‌انگیز» را خواند و به‌هزار و یک دلیل گمان نبرد که سعیدی سیرجانی در این نوشته گوشه چشمی هم به دکتر مصدق داشته. به در می‌گفت که دیوار بشنود و در این میان به گمان یکی از جالبترین بحثهای انتقادی درباره مصدق را به فارسی به قلم آورد.

البته سعیدی سیرجانی در آثار دیگر خود نظرانی صریحتر درباره مصدق ابراز کرده است. به گمان او، «مصدق باتصویب مجدد قانون اختیارات و معطل ماندن و بالاخره انحلال مجلس و در دست گرفتن قدرت نظامی می‌رفت تا به استبدادی سیاه بدل گردد.»^{۸۵}

تبلور دیگر این انعطاف نظری و کثرت‌گرایی فکری، آمادگی سعیدی سیرجانی در اذعان به خطاهایی بود که، به گمانش، در برخی قضاوت‌هایش مرتکب شده بود. در آغاز انقلاب، سعیدی سیرجانی جانبدار تحولات انقلابی بود. می‌گفت تحولی ژرف و تاریخی و مثبت در کار تحقق است. به شور و التهاب «جوانان نازنین و از جان گذشته‌ای» اشاره می‌کرد که «در ظلمات نیم‌شبان مسلسل بر دوش، پاسدار انقلابند.»^{۸۶} رژیم سلطنت را

هم به خاطر فساد مالی، اختناق سیاسی و جهالت فرهنگی سخت می‌نکوهید. می‌گفت کسی باید «گزارش مشروح و مستندی از قدرت‌طلبیها و ستمگریها و زیاده‌رویهای سالیان اخیر مسند نشینان و فساد صاحبمنصبان و یاوه‌سراییهای قدرت‌طلبان و وقاحت مدحتگران و ریخت و پاشهای بی‌جا و شهوترانیهای»^{۸۷} سالیان آخر رژیم پهلوی تدارک کند. اما در نامه‌ای که خطاب به «جناب آقای خامنه‌ای» نوشت، سعیدی سیرجانی لحن و نظری دیگر داشت. می‌نویسد، «فرموده بودید چرا درانتقاد از حکومت شاه به جزئیات اداری پرداخته‌ام، از همین انتقادهای جزئی هم شرمنده‌ام...»^{۸۸} جوانه‌های این تغییر نظر را می‌توان در نوشته‌ای مشاهده کرد که در مرداد ۱۳۶۲ به چاپش سپرد و به مناسبت سفرش به کرمان نوشته شده بود. آنجا سخن از هتل آسمان کرمان است که گویا رئیس سابق ساواک کرمان بنا کرده بود. سعیدی سیرجانی می‌نویسد، «[هتل] از باقیات صالحات مردی که هرچه بود و هرچه کرد، به فرهنگ و اقتصاد کرمان خدمت کرد... قضاوت پیشین من درباره‌ی او چنان نفرت‌آمیز و بیرحمانه بود که اکنون شرمنده‌ی عواطف تند خویشم... این سوابق را نوشتم تا امروز بتوانم دل به دریا بزنم و صبر به صحرا فکنم و بگویم که این مرد به کرمان خدمت کرده است و خدماتش اگر هم احیاناً آلوده‌ی اخذ به‌ناحقی بوده باشد، از برکت بذل به مستحقش، سزاوار گفتن است. عدالت یعنی به‌خوب و بد افعال مردم رسیدن...»^{۸۹}

در زمینه‌ی این کثرت‌گرایی و تساهل فکری، تنها استثنایی که به آن برخورد نظر است سعیدی سیرجانی درباره‌ی یهودیان بود که به گمان من لحن و مضمون ناروای آن بقیه آثار او را نمی‌برازد.^{۹۰}

از دیگر ارکان اصلی دموکراسی، مسأله‌ی مسؤلیت فردی است. شاید یکی از مهمترین جنبه‌های زندگی و آثار سعیدی سیرجانی را باید در این واقعیت سراغ کرد که انسانها را مسؤل افکار و اعمال خود می‌دانست. معتقد بود «فلسفه‌ی آسته بیا، آسته برو» آتش در «بنیان اخلاقی» جامعه‌ی ما افکنده است.^{۹۱} می‌گفت اهل قلم باید همواره فارغ از مصلحت‌اندیشیهای سیاسی حرف دل خود را بزنند. او خود مصداق بارز این حس مسؤلیت بود، چه در نقد رژیم سلطنت، چه در مخالفت با رژیم اسلامی، چه در حمله به شخصیت‌های سیاسی حاکم و چه در جانبداری از شخصیت‌های معزول. سعیدی سیرجانی باکی به دل راه نمی‌داد و حرف دلش را بی‌پروا می‌زد. معتقد نبود «مأمور»ی جواز «معدور»ی است. می‌گفت روشنفکران و سیاستمداران را باید در دادگاه تاریخ مسؤل بدانیم. تندترین حملاتش در این زمینه متوجه تقی‌زاده بود. می‌گفت «تقی‌زاده حق ندارد

بگوید من آلت فعل بیچاره‌ای بیش نبودم، و اگر گفت، ملت حق ندارد این عذر بدتر از گناه را بپذیرد.»^{۱۲}

به همان شدت که به تقی‌زاده حمله کرده بود، در تمام سالهای بعد از انقلاب، بی‌پروا از زنده‌یاد خانلری، که شاید بتوان تنها مراد سعیدی سیرجانی‌اش خواند، جانبداری می‌کرد. حرمت دوستی را ارج فراوان می‌نهاد و در این کار مصلحت‌روزرگار را واقعی نمی‌گذاشت. در روزگاری که علی‌دشتی معزول و منفور رژیم اسلامی بود و کمتر کسی در ایران جرأت می‌کرد نامی از او ذکر کند، سعیدی سیرجانی در «پیر ما...» شعری مشهور و محزون در رثای آن مرد نوشت و مدعی شد که «تا سالها و شاید هم قرن‌ها بعد، اگر نامی از ایران و نشانی از زبان فارسی در جهان باقی مانده بود، به یادش مراسم سده و هزاره برپا کنند و بر مزارش قبه و بارگاه بسازند.» رسول پرویزی را «رندی عالم‌سوز» می‌خواند که «با مصلحت‌بینی سر و کار نداشت.»^{۱۳}

در عین حال سعیدی سیرجانی در دفاع از برخی شخصیت‌های سیاسی جنجالی روزگار ما باکی نداشت. قوام‌السلطنه را «به حکم ذوق ادبی و طبع هنرشناسش... و به سائقه تربیت دوران مشروطه‌خواهی از مدافعان سرسخت آزادی قلم»^{۱۴} می‌خواند. در مقدمه‌ای (که ظاهراً با نام مستعار م. مستجیر) به چاپ جدید افسانه‌ها نوشت، مظفر بقایی را «شاگرد مکتب سقراط» خواند و تصریح کرد «ارادت من به مصدق کمتر از ارادت من به او نیست» و بقایی را از «اخلاقی‌ترین رجال سیاسی روزگاران»^{۱۵} دانست.

تنها در یک مورد سعیدی سیرجانی مأمور بودن را جواز برای معذوری می‌دانست در روزهایی که دادگاه‌های انقلاب به تیرباران دسته‌جمعی ارتشیان رژیم سلطنت مشغول بودند، سعیدی سیرجانی به اعتراض نوشت، «وظیفه ارتشی در هر حالی و هر حکومتی دست به تفنگ بردن و دفاع از حکومت است و اطاعت بی‌چون و چرای امرای مافوق. این طبیعت کار اوست و به همین دلیل در هیچ دادگاهی به جرمی از این قبیل نمی‌توان محکومش کرد.»^{۱۶} گرچه این نظر را می‌توان اعتراض شجاعانه‌ای به افراط دادگاه‌های انقلابی دانست، اما در چشم‌اندازی وسیع‌تر، حکمش را، به گمانم، باید محل شک دانست. در غیر این صورت، هرگونه اجحاف و کشتار ارتشیان، در هر رژیم و زمانی، مجاز از آب درمی‌آید.

گرچه پیش‌بینی آینده تاریخ، گره بر باد زدن ابلهانه بیش نیست، اما همین پافشاری سعیدی سیرجانی بر مسؤولیت فردی، همین حلم و حرمت‌داری در روابط انسانی و بی‌باکی و بی‌تعمصبی در مسایل سیاسی، همین نثر شیرین و فخیم و ذهن‌تیزین و

پرفصل، همین پافشاری بر ضرورت جدایی دین و سیاست، و مهمتر از همه، همین دفاع پیگیر و پیوسته او از آزادی و آزادگی انسانها سبب خواهد شد که هرگاه آیندگان، از افق تاریخ به روزگار تیره ما و اینگرند؛ سعیدی سیرجانی را از نوادر روزگارمان خواهند دانست.

یادش گرامی باد.

۱۵ مارس ۱۹۹۵

گروه علوم سیاسی و تاریخ، کالج تتردام، بلمانت

یادداشتها:

۱ - اندیشه نگارش این مقاله را مدیون توصیه دکتر جلال متینی هستم. گفتگوهای مکررمان درباره سعیدی سیرجانی نه تنها حکایت از احاطه کامل ایشان بر آثار سعیدی سیرجانی داشت، بلکه، حسب معمول، پر از ریزبینی و راهنمایی بی دریغ بود.

از فرزانه میلانی و پرویز شوکت هم به خاطر همدلیها و راهنماییهای همیشگی‌شان تشکر می‌کنم.

۲ - این بیت از فردوسی مطلع آخرین قطعه شعری است که سعیدی سیرجانی در واپسین کتابش، بیچاره اسفندیار، آورده است. رک. به: سعیدی سیرجانی، علی اکبر. بیچاره اسفندیار. بسدا، ۱۹۹۲. ص ۲۲۰.

۳ - نظریه پردازانی گونه‌گون در این زمینه مطالبی خواندنی نوشته‌اند. برای مثال، رک. به:

Kundera, Milan. *The Art of the Novel*. N.Y. 1984.

گویا ترجمه فارسی این کتاب هم در ایران منتشر شده که متأسفانه به آن دسترسی پیدا نکردم.

۴ - سعیدی سیرجانی، علی اکبر. «آشوب یادها»، یغما، شماره مسلسل ۳۰۴، دی ۱۳۵۲، ص ۶۰۴.

۵ - برای بحث در مقام طنز در آثار اراسموس، رک. به:

Huizinga, Johan. *Erasmus and The Age of Reformation*. N.Y. 1957. pp. 69-79.

۶ - سعیدی سیرجانی، علی اکبر. «احمدو»، ته بساط. بسدا، ۱۹۹۱. ص ۲۱۷-۲۳۱.

۷ - برای بحث درخشانی درباره جوهر مقاله، رک. به: Lukacs, Georg. *Soul and Form*. N.Y. 1973.

۸ - سعیدی سیرجانی، علی اکبر. در آستین مرقع، کستامسا. ۱۹۹۴. ص ۲۰۱.

۹ - سعیدی سیرجانی، علی اکبر. «آشوب یادها»، یغما، آذر ۱۳۵۳، ص ۵۳۷.

۱۰ - در آستین مرقع، ص ۹.

۱۱ - ته بساط، ص ۱۶۷.

۱۲ - سعیدی سیرجانی، علی اکبر. ای کوه آستینان، کستامسا ۱۹۹۱. ص ۲۴۶.

۱۳ - سید، «در سوگ سعیدی باید گریست». به نقل از خاوران، دی ۱۳۷۳. ص ۷. سید می‌نویسد، «الحمد لله

آن قدر نوشته، نوار ویدئویی و نوار کاست از مرحوم سعیدی باقی مانده است» که به راحتی بتوان تغییر نظرات او را نشان داد.

۱۴ - گناه سعیدی سیرجانی. کمیته دفاع از سعیدی سیرجانی. کالیفرنیا، ۱۹۹۴. ص ۱-۳.

- ۱۵ - بیچاره اسفندیار، ص ۳۵.
- ۱۶ - ای کوته آستینان، ص ۲۰۳.
- ۱۷ - همان‌جا، ص ۲۰۴.
- ۱۸ - برای بحث مفصل این قضیه، رک. به:
- Berlin, Isaiah. *Russian Thinkers*. N.Y. 1986. pp. 114-186.
- نجف دریا بندری ترجمه شیوا بی از این اثر به فارسی منتشر کرد.
- ۱۹ - هدایت، صادق. نوشته‌هایی از صادق هدایت. سوئد. ۱۹۸۸. ص ۱۰۷-۱۱۴. «در راه جاه» به اسم مستعار «بت کن» به چاپ رسیده اما گویا نویسنده اش هدایت بود.
- ۲۰ - ای کوته آستینان، ص ۵۹.
- ۲۱ - سید. همان‌جا، ص ۷.
- ۲۲ - خفیه نویسان انگلیس. وقایع اتفاقیه. به کوشش سعیدی سیرجانی. تهران. ۱۳۶۱. ص بیست و هفت.
- ۲۳ - اختلاف نظر در میان اندیشه‌وران غربی و شرقی در این باره فراوان است. برای بحثی در رد وجود چنین «روحیه»ها، رک. به:
- Said, Edward. *Orientalism*. N.Y. 1978.
- لئو اشتراوس، متفکر محافظه‌کار بر نفوذ زمان ما، به‌جای دو «روحیه»، از دو «شهر تمثیلی» یاد می‌کند. دستیابی به این مقاله را مادیون دوستم دکتر امید نودوشنی‌ام. رک. به:
- Strauss, Leo. "Jerusalem and Athens: Some Preliminary Reflections," *Studies in Platonic Political Philosophy*. N.Y. 1983. pp. 147-174.
- ۲۴ - در آستین مرقع، ص ۳۵۲.
- ۲۵ - وقایع اتفاقیه، ص بیست و هفت.
- ۲۶ - همان‌جا، ص دو - سه.
- ۲۸ - در آستین مرقع، ص ۳۰۶.
- ۲۹ - همان‌جا، ص ۲۹۸.
- ۳۰ - گناه سعیدی سیرجانی، ص ۳.
- ۳۱ - نه بساط، ص ۱۹.
- ۳۲ - در آستین مرقع، ص ۳۵۴.
- ۳۳ - سعیدی سیرجانی، علی‌اکبر. شیخ صنعان؟.؟. ادباز زمانه را بین که وقتی ناشری در امریکا به تجدید چاپ شیخ صنعان کمر همت می‌بندد، از بیم زیان مالی، از صرافت حروف‌چینی کتاب می‌افتد و همان متن مجله‌نگین را صفحه بردازی و تکثیر می‌کند. در روزگاری که در بسیاری از شهرهای امریکا، گاه در شبی دو یا سه هزار ایرانی هر کدام سی یا چهل دلار پول بلیط می‌دهند و دو سه ساعتی به اصوات «پاپ خوانان» ایرانی گوش فرا می‌دهند، شرم‌آور است که چنین جامعه‌ای حاضر به خرید کتابی «پرداخته» از شیخ صنعان نیست.
- در بحث شیخ صنعان باید ذکر خیر می‌هم از دکتر محمود عنایت کرد که بی‌گمان مخاطرات احتمالی چاپ شیخ صنعان را می‌دانست و پای لرزش نشست و مجله خود را پای این کار گذاشت.
- ۳۴ - سعیدی سیرجانی، علی‌اکبر. افسانه‌ها. کستاماسا. ۱۹۹۲. ص ۲۷-۹۳. روایتی از شیخ ریا در سال ۱۳۴۰ منتشر شده بود. چاپ جدید همراه ابیات تازه‌ای است که سعیدی سیرجانی بر متن افزوده است. گرچه این ابیات، که همه اشاره به جمهوری اسلامی دارند، هم جالب‌اند و پر نیش، اما به‌گمانم، گاه در کل منظومه نیک نمی‌نشینند و شعر

را از یکدستی و وحدت مضمونی محروم می‌کنند.

۳۵ - ته بساط، ص ۱۸۱-۱۹۵.

۳۶ - افسانه‌ها، ص ۵۸.

۳۷ - گناه سعیدی سیرجانی، ص ۲۹.

۳۸ - در آستین مرفع، ص ۳۴۲.

۳۹ - مدت‌هاست در غرب این بحث نظری جریان دارد که در جامعه عرفی، می‌توان مذهبی باقی ماند و یکی از رایج‌ترین راه‌ها برای این کار تعلق «فرهنگی» به آن مذهب است. برای بحث این قضیه در روایت عام آن، مثلاً رک، به:

Morris, Charles. "The Price of Orthodoxy," *The Atlantic*, March 1993, pp. 124-127.

سوی سعیدی سیرجانی در چند سال اخیر نویسندگان دیگری نیز کم و بیش به همین مفهوم «تشیع فرهنگی» دلبستگی نشان داده‌اند. عبدالکریم سروش، به گمانم، در این راه گام می‌زند و حتی شنیدم که مهدی بازرگان در واپسین روزهای حیاتش به همین نظر رسیده بود. روایت مربوط به تغییر نظر مهندس بازرگان را از دوستم آقای حسن لباسچی شنیدم.

۴۰ - در آستین مرفع، ص ۱۵.

۴۱ - همان‌جا، ص ۳۸.

۴۲ - همان‌جا، ص ۳۹.

۴۳ - همان‌جا، ص ۳۹.

۴۴ - سعیدی سیرجانی، علی اکبر. سیمای دوزن. تهران. ۱۳۶۷.

۴۵ - ته بساط، ص ۱۳۵.

۴۶ - همان‌جا، ص ۸۷.

۴۷ - در آستین مرفع، ص ۴۸.

۴۸ - ته بساط، ص ۹۳.

۴۹ - بیچاره اسفندیار، ص ۲.

۵۰ - ته بساط، ص ۸۸.

۵۱ - همان‌جا، ص ۷۷.

۵۲ - همان‌جا، ص ۹۳.

۵۳ - در آستین مرفع، ص ۱۲۷.

۵۴ - همان‌جا، ص ۱۵.

۵۵ - همان‌جا، ص ۸۶. گویا مقصود مهندس شریف امامی است.

۵۶ - همان‌جا، ص ۳۷-۵۱.

۵۷ - ای کوته آستینان، ص ۱۷۳.

۵۸ - همان‌جا، ص ۲۳۴.

۵۹ - بیچاره اسفندیار، ص ۲۰۹.

۶۰ - همان‌جا، ص ۱۹۳.

- ۶۱ - همان‌جا، ص ۹۸.
- ۶۲ - سیمای دوزن، ص ۲۴.
- ۶۳ - همان‌جا، ص ۱۷.
- ۶۴ - وقایع اتفاقیه، ص بیست و یک.
- ۶۵ - همان‌جا، همان صفحه.
- ۶۶ - در برخی از مکتبه‌های تاریخ‌نگاری و نقد ادبی این روزها بحثهای نظری جالبی درباره اهمیت حکایت گزیده طرح شده. مثلاً رک. به: Fineman, Joel. "The History of the Anecdote: Fiction, and Fiction", ed. by H. Veesper. New York, 1989, pp. 49-77.
- ۶۷ - سعیدی سیرجانی، علی اکبر. «در آستین مرقع»، یغما، شماره ۳۱۲، شهریور ۱۳۵۳، ص ۳۵۸. در این مقاله سعیدی سیرجانی، به عنوان عضو کمیسیونی در مبارزه با اعتیاد، مطالبی درباره مبارزه با انواع اعتیاد نوشته است.
- ۶۸ - ته بساط، ص ۲۲.
- ۶۹ - بیچاره اسفندیار، ص ۱۰۹.
- ۷۰ - همان‌جا، ص ۱۱۲.
- ۷۱ - شیخ صنعان، ص ۲۷.
- ۷۲ - همان‌جا، ص ۳۷.
- ۷۳ - در آستین مرقع، ص ۲۰۵.
- ۷۴ - همان‌جا، ص ۴۳۶.
- ۷۵ - سعیدی سیرجانی، علی اکبر. «آشوب یادها»، یغما، شماره ۳۰۶، اسفندماه ۱۳۵۲، ص ۷۴۰.
- ۷۶ - در آستین مرقع، ص ۵۲.
- ۷۷ - سعیدی سیرجانی، علی اکبر. «آشوب یادها»، یغما، شماره ۳۰۴، دی ۱۳۵۲، ص ۶۰۵.
- ۷۸ - همان‌جا، ص ۶۰۵.
- ۷۹ - همان‌جا، همان صفحه.
- ۸۰ - در آستین مرقع، ص ۵۲.
- ۸۱ - همان‌جا، ص ۲۱۳.
- ۸۲ - همان‌جا، ص ۲۱۵.
- ۸۳ - همان‌جا، ص ۲۶۳.
- ۸۴ - همان‌جا، ص ۲۶۵.
- ۸۵ - ته بساط، ص ۱۷۱.
- ۸۶ - ای کوته آستینان، ص ۲۳۴. گویا سعیدی سیرجانی دکتر صدیقی را هم به نپذیرفتن نخست‌وزیری محمد رضا شاه تشویق کرده بود. این قول را از آقای دکتر محمد جعفر محجوب در سخنانی که در یادبود سعیدی سیرجانی در دانشگاه برکلی ایراد کردند، شنیدم.
- ۸۷ - وقایع اتفاقیه، ص پنج.
- ۸۸ - گناه سعیدی سیرجانی، ص ۱.
- ۸۹ - در آستین مرقع، ص ۳۵۵.

۹۰ - در مقدمهٔ وقایع اتفاقیه می‌نویسد:

شاید مطالعهٔ اخبار مربوط به یهودیها در جریان حوادث این سی ساله احساسات بشردوستانه شما را دیگرگون کند که چرا این اقلیت سرگردان دائماً در وحشت یک قران درآمد نامشروع را بر دو قران درآمد مشروع ترجیح می‌دهند و این چه حرص پولیست که بنی‌اسرائیل را به همدستی دزدان می‌کشاند... این چه طبیعت قلب‌پسند و حرص سوداگرایانه‌ایست که به جان اینان افتاده است؟ شاید با خواندن این گزارشها به مقایسهٔ رفتار متفاوت مردم با اقلیت ارمنی و یهودی بیردازید، و به همان نتیجهٔ البته نادرستی برسید که هیتلر آتش آشیان رسید.» (ص پانزده).

۹۱ - ته بساط، ص ۱۴۰.

۹۲ - در آستین مرقع، ص ۱۸۹. دکتر جلال متینی بر این نظر است که شاید تصمیم سعیدی سیرجانی به چاپ متن کامل مقالهٔ دکتر شیخ‌الاسلامی که در دفاع از تقی‌زاده بود، در واقع به تلویح مؤید این واقعیت می‌تواند بود که سعیدی سیرجانی در مورد دست کم جنبه‌هایی از قضاوتش دربارهٔ تقی‌زاده تجدید نظر کرده بود.

۹۳ - همان‌جا، ص ۳۳۳.

۹۴ - ته بساط، ص ۱۶۵.

۹۵ - افسانه‌ها، ص ۱۳.

۹۶ - ای کوزه آستینان، ص ۲۳۶.

عصای موسی و جادوی فرعون

از انقلاب مشروطه به این طرف و تجدیدی که ناشی از این حرکت فرهنگی - اجتماعی ایرانیان بود، موضوع ادبیات فارسی نیز چونان برخی از ابواب فکر و اندیشه گذشته مورد تجدید نظر قرار گرفت و نوآوران آن روز هر یک به شدت و ضعف خواستار بازنگری و بازاندیشی در محتوا و شکل آثار ادبی ایران شدند.

در زمینه فکر، بعضی از تندتازان این معرکه خواهان شستن دفتر و دیوان گذشتگان گردیدند به این بهانه که بدآموزیهای به ظاهر پندآمیز بزرگان ادب فارسی ما را در ظلمات جهل و درکات عقبماندگی نگهداشته است، و در زمینه شکل، این سخن پیش آمد که قصیده و قطعه و مثنوی و مستزاد تا کی؟ و تکیه بر گلستان و منشآت قائم مقام زدن تا چند؟

نخستین پی آمدهای این به خود آمدن راه را بر اندیشه و شکل تازه ادبیات فارسی گشود. اما حال که قریب صد سال از آن جنبش نخستین و یکی دو موج پس از آن می گذرد و چهار نسل پی در پی هم آمده اند نوعی سهل انگاری و آسان پنداری و بی اعتنایی به ادب و اندیشه فارسی ریشه گرفته است که خالی از خطرات چندی نیست. حقیقت آن است که سنگینی بار خزانه زبان و ادب و اندیشه ایرانی آن چنان است که هر تن بی توشی را توان برداشتن این بار گران نیست، و از سوی دیگر شرایط زمان، دیگر مجال آن را نمی دهد که «ادیب آریب» در معنای گسترده آن در مکتبها و مدرسه ها

پرورده شود.

این مشکل در نزد جوامع غربی نیز سابقه دارد و ادبیات کلاسیک اروپایی در برابر نوآوریهای پی‌درپی روزگار گرفتاریهایی از همین دست داشته است که از آن جمله می‌توان کم‌توجهی نسلهای تازه را به میراث‌های کهن در زمینه شعر، نثر و نمایشنامه‌نویسی یاد کرد.

اروپاییان چاره این درد را زود یافتند و به‌اشکال مختلف سعی در ساده کردن آثار و افکار بزرگان علم و ادب خود نمودند و حتی این ساده‌سازی را به کتابهای درسی راه دادند. مشابه این تلاش در سالهای بعد در ایران با همت استادانی چون محمد علی فروغی، دکتر خانلری، دکتر صفا، دکتر یارشاطر و دکتر زهرا خانلری از راه تلخیص و ساده کردن آثار ادبی ایران و منتشر ساختن آنها به‌صورت جزوه‌های کوچک جامعه عمل به‌خود پوشید.

اما در این زمینه باب یک «بررسی انتقادی به زبان ساده و در خور فهم عوام» از محتوای آثار ادبی و فکری ایران بسته بود. شاید اولین کسی که به فکر آن افتاد تا این در بسته را بگشاید و این گنجینه را به محک دیگری در بوته امتحان بگذارد علی دشتی بود.

دشتی در سالهای آخر عمر خود قدم در عرصه‌ای نهاد که به کارهای تجربی او چه در زمینه سیاست و چه در جهت داستان‌نویسی شباهتی نداشت. او به فکر آن افتاد که بزرگان ادب فارسی را به نسل تازه معرفی کند و این معرفی را از طریق ارائه جوهر اندیشه آنان و نقد این اندیشه انجام دهد. حاصل تلاش دشتی که شاید ماندگارترین بخش از حیات سیاسی - اجتماعی - ادبی او باشد مجلدات چندستی که درباره حافظ، سعدی، مولانا، خیام، خاقانی و غیره به رشته تحریر درآورده است و برای هر کدام با ذوق روزنامه‌نگاری خود عنوان یا «تیترا» مناسبی برگزیده چون: دمی با خیام، قلمرو سعدی، سیری در دیوان شمس، نقشی از حافظ، و شاعری دیر آشنا.

کار دشتی در این زمینه و نیز زمینه نقد اندیشه‌های فلسفی برخی از متفکران مسلمان در آثاری چون عقلا برخلاف عقل، دریچه تازه‌ای به روی دوباره نگرستن به محتوای فکری آثار ادبی ایران گشود. لطف بزرگ کار دشتی در این بود که به سائقه و سابقه روزنامه‌نگار بودن و زبان مردم را شناختن و به آن زبان به آسانی گفتن و نوشتن، این آثار را طوری خلق کرد که نیک خواننده متوسط می‌تواند کتاب را در دست بگیرد و بی احساس خستگی و میل آن را بخواند و چون کتاب را فروبست، باور کند که «دمی

با خیام» بوده یا در قلمرو گسترده سخن سعیدی گامی زده است. آشنایی دشتی به ادب قدیم و جدید عرب و تا حدودی ادبیات اروپایی در حد قابل اعتنایی شعر و نثر فارسی، به‌وی امکان داد که کتابهای ساده و جاندارش را به‌صورت مقالاتی حتی قابل انتشار در یک روزنامه یومیه معمولی بنویسد. ادای حق دشتی در این مقدمه از آن جهت بود که گفته شود یک روزنامه‌نگار صاحب ذوق و دانش چه کمکی به تسهیل فهم ادب کهن فارسی به هم‌زمانانِ هم‌زمان خویش کرده است.

در کنار دشتی عده‌ای از همفکران او نیز بودند که باید آنان را در زمره اصحاب وی شمرد. خانه او مجمع این کسان بود و هر یک از آنان در کار خود صاحب‌نظر بودند و به‌نظر می‌رسید که دشتی مشوق همه آنان بود، از حبیب یغمایی تا کسایی و از رعدی تا سعیدی سیرجانی.

به‌نظر من در این میان سعیدی سیرجانی تنها کسی بود که درستی راه دشتی را در زمینه کارهای ادبی آخر عمر او تحسین می‌کرد و می‌کوشید از او پیروی کند. در یک کلام سعیدی «پیر» خود را در این راه یافته بود.

اینک که سعیدی در تاریخ ادبیات معاصر ایران در جایی نشسته است که خود آن را دانسته، هوشیارانه و به آگاهی برگزیده بود، جای آن دارد که به نحوه کار او که نوعی دیگر از برخورد دشتی‌وار با ادب فارسی‌ست اشاراتی داشته باشیم.

در میان آثار سعیدی که بعد از «انقلاب اسلامی ایران» نوشته و منتشر ساخته است چهار کتاب با تکیه بر داستانهای ادب فارسی قابل ذکر است بدین شرح: ۱ - شیخ صنعان؛ ۲ - ضحاک ماردوش؛ ۳ - سیمای دوزن؛ ۴ - بیچاره اسفندیار.

بررسی تفصیلی این چهار کتاب شاید خود محتاج تألیف کتابی جداگانه باشد، و این مقاله که به‌اشاره و راهنمایی استاد ارجمند دکتر جلال متینی به‌رشته تحریر درآمده از شمار تحقیقات ادبی خارج است و در حقیقت ادای احترامی‌ست به مردی که جان بر سر راه آزادی نهاد.

اما پس از خواندن این چهار کتاب و نیز برخی از مقالات سعیدی می‌توان به‌طور خلاصه دیدگاههای او را در مورد طرز استفاده از داستانهای تاریخی و افسانه‌ای ایرانی برای تفهیم ساده‌تر پیامهای نهفته در این متون به این شرح طبقه‌بندی کرد:

اول - سعیدی به داستانها و روایات ادب کهن فارسی به‌چشم متفکرانه می‌نگرد؛ که مطالب را با رعایت اخلاق و نیز آداب زمانه را از درون پوسته افسانه بیرون می‌آورد و سیر و پند آن

را به نمایش می‌گذارد.

دوم - در این راه او صرفاً یک خوانندهٔ ساده و راوی سادهٔ حکایت به زبان ساده نیست. در هر یک از این چهار اثر او عناصر سازندهٔ داستانها را به‌دقت بررسی کرده و آن‌گاه استنباط خود را برای دریافت بهتر حکایت به زبانی نه‌چندان ساده، اما قابل فهم برای طبقات مختلف خواننده - از جهت سطح و سواد فرهنگی آنان - بازگو کرده است به این صورت:

۱ - در شیخِ صنعان، او به جوهر قدرت که سرچشمهٔ فساد در نزد انسان است اشاره دارد. شیخِ صنعانِ سعیدی در دل قرون زندگی نمی‌کند بلکه در روزگار ما جامهٔ تقوا بر تن در معرکه ظاهر می‌شود و به‌وسوسهٔ «قدرت خانم» چنان دامنش از دست می‌رود که قدرت‌باره‌ای بی‌طاقت می‌شود و سرمست از احسنت‌ها و زهازه‌گفتنهای پیرامونیان، دیگر آن زاهد خلوت‌نشین وارسته نیست. حاکمی ست مسلط بر جان مردمان و اسیر دست پیرامونیان. شیخِ صنعانِ سعیدی از دهلیز قرون به آسانی گذشته است و در سیمای هر رهبر خودکامه‌ای که به ذهن شما نزدیکتر است ظاهر شده. قدرت از تقوای او فساد پدید آورده که بسی از فساد معمول و متداول، خطرناکتر و لاعلاج‌تر است.

۲ - در ضحاکِ ماردوش، سعیدی به ظلم پرداخته است که عامل خیزشها و شورشهای مظلومان است. ضحاکِ ماردوش در نگاه سعیدی حاکم ظالمی است که برای ادامهٔ ظلم خود نیاز هر روزه به ظلم بیشتر دارد و به این طریق در منجلابی فرو می‌رود که هر روز او را بیشتر در خود غرق می‌کند. ضحاکِ او مال دوران اسطوره‌ای شاهنامهٔ فردوسی نیست. سعیدی در حقیقت ضحاکِ فردوسی را بهانهٔ شکل دادن به مطلق ظلم کرده است. ضحاکِ ظالم مثل تمام ظلّمه، خودبین، خودرای، خودکامه و در عین حال ساده‌دل و زودباور و فریفتهٔ تملق است. سعیدی نشان می‌دهد که ظالم چگونه «عدل» خویش را باور دارد و هرچه ظلم می‌کند، آن ظلم را عین عدل می‌داند و به همین سبب است که خیره‌سرانه و در عین حال ابلهانه خود را به بندِ کاوه و فریدون می‌دهد.

۳ - در سیمای دو زن، سعیدی صورت زن عرب و زن غیر عرب را در کنار هم می‌گذارد. در این معنا که آزادگی را با بردگی برابر می‌نهد. این آزادگی شیرین تنها آزادگی زنانه نیست، نوعی فراغت خاطر انسانی است از قید و بندهایی که جهل با نام سنت بر دست و پای هر کس می‌گذارد و بر دست و پای زن بیشتر.

لیلی او تصویر هزار و هزار سالهٔ زن است در چارچوب تقیّدات و اعتقاداتی که دین، سنگ زیرین بنای آن است. زیرکی نظامی را که لیلی و مجنون او متعلق به بی‌ایامی

روزگار پیش یا همزمان با ظهور اسلام و یا بعد از اسلام است، سعیدی با هوشیاری بیشتری به از ازل تا به ابد تعبد زن برده و آن‌گاه تصویری از زن ناتوان، متظاهر و حيله‌گر که چاره‌ای جز این چنین بودن ندارد ارائه داده است و آن را در مقابل زنی قرار داده که می‌تواند در عین زیبایی و تهور و آزادی‌گی پاکیزه‌دامن و سرکش بماند و حتی چون خاری خنده در پای مردان هوسباز بنشیند. سعیدی در این اثر در حقیقت نشان داده است که می‌توان زن بود، آزاده بود، دل‌داده مرد بود، ولی زن مذکر نبود، همچنان که زن تسلیم سرنوشت و دست و پا شکسته نبود، و با خیال مجنون زیر سقف ابن‌سلام آشی نپخت و شبانه‌گام بستری نگسترده. سیمای دو زن سعیدی همچنان که در نزد خود نظامی در حقیقت صورت آرزویی زن رها شده است در برابر زن همیشه گرفتار تاریخ مردانه ما.

۴ - در بیچاره اسفندیار، سعیدی «خود خدایینان» و فراعنه تمام زمانها را برای خواننده تصویر می‌کند. پدری که بستن دست رستم آرزوی اوست و چون خود مرد میدان نبرد نیست پسر روین‌تن خود را به نبرد با تهمتن برمی‌انگیزد. اسفندیار بیچاره غلام کمر بسته خدمت پدری‌ست که مهر فرزندگی در دلش جایی ندارد. «پیامبر شاهی»‌ست که جهان و هر چه در او هست را ذره‌ای ناچیز می‌داند و اسفندیار با همه روئین‌تنی پیش توسن خودخواهی او سپر انداخته است. اسفندیار را سعیدی مظهر مجسم تمام پهلوانانی کرده است که با تن روئین از ایدئولوژی و مغز تهی از باور حقیقت به نبرد با راستی فرستاده می‌شوند. سعیدی هوشیارانه داستان غم‌بار «مغزشویی» عقیدتی را در مثل اسفندیار مجسم ساخته است و اسفندیار او مانند همه شیفتگان فرمان رهبر حتی نصیحت مادر و کسان و خیرخواهان را نمی‌پذیرد، و به التماس و زاری مردی که گردن به ظلم مرکب نمی‌نهد گوش فرا نمی‌دهد. جان بر سر این کار می‌بازد و «اسب اسفندیار» بی‌سوار به سوی آخور روانه می‌گردد و «باره رستم جنگجوی» با خداوندش به ایوان بازمی‌آید.

سعیدی در گزارش بیچاره اسفندیار خود، پهلوان هوش‌باخته را در برابر جهان پهلوان گردن‌افراخته قرار داده است و به خواننده «رستم و اسفندیار» یادآور می‌شود که روئین‌تنی جسم در برابر چشم آگاهی خرد به جوی نمی‌ارزد.

سوم - و اما، سعیدی در راه ساده کردن، امروزی کردن و به عمل نزدیک کردن افسانه روشی جز دشتی دارد. دشتی شاعر را با شعرش و متفکر را با فکرش در ترازوی نقد می‌نهد. و در این راه به سراغ نتیجه‌گیری نمی‌رود - شاید به استثنای عقلا بر خلاف عقل - بلکه بیشتر سعی او این است که نقطه نظرهای خود را به عنوان روزنامه‌نگاری که

به‌دھلیز تاریخ ادبیات سفر کرده و با شاعران زودآشنا و دیرآشنا نشست و برخاست داشته مطرح سازد و حتی گاه صاحب سخنی چون سعدی را از باب گلستان ملامت کند و از بابت بوستان ستایش.

در حالی که سعیدی به یک جهان‌بینی تاریخی در مورد قهرمانان و داستانهای شاعران دست یافته و این جهان‌بینی را به موازین خرد امروزی منتقل کرده است و نتیجه یا پند حکایت را نه آن‌طور که شاعر، بلکه آن‌طور که یک صاحب دردِ دردشناس می‌بیند و می‌خواهد منعکس می‌کند.

در این راه سعیدی گامی از دشتی پیشتر است. او برای بیان منظور خود و جان دادن و به‌جلا در آوردن منظورش از تمام امکانات تاریخی، مذهبی، ادبی و روایی، حاضر در ذهن وقاد نکته‌بینش کمک می‌گیرد. به‌همین جهت نثر او و زبان او در عین سادگی ریشه در آبخور فرهنگ عمیق و ادب گسترده فارسی دارد. یک خواننده ساده سعیدی، هنگام خواندن اثر او از چیره‌دستی نویسنده در بیان مقصود لذت وافر می‌برد و یک خواننده آگاه به پیچ و خمهای زبان و فرهنگ فارسی لذت اوافر.

برای بیان این دقیقه چاره‌ای جز آن ندارد که تنها به یک مقاله کوتاه سعیدی در ۱۷ صفحه، با عنوان «نامه‌ای به‌جای مقاله»^{*} او اشاره کنم. من پس از خواندن این «نامه» یا «مقاله» بر اساس روش تحلیل محتوایی، چهار زمینه اصلی در آن یافتم و به‌شماره کردن آنها پرداختم. سعیدی در این هفده صفحه که در حقیقت به قول خودش به سراغ حافظ رند رفته تا نشان دهد که «این رند شیرازی با نفوذ جادویی سخنش چه به روزگار مسلمان مبارز متعددی مثل امیر مبارزالدین مظفر آورده و چه داغ باطله‌ای بر نام نازنین مرد مؤمن زده است که هنوز هر جا صحبت محتسب می‌شود، خلاق به یاد او می‌افتند.» (ص ۶۴۳).

این بنده در این «نامه» یا «مقاله» با شمارش استمدادگرفته از حافظه خویش مشاهده کرد که: سعیدی با این احاطه‌ها و این پیامها به سراغ عصر حافظ رفته و آن را به روزگار ما آورده است:

۱ - استفاده از مصطلحات فرهنگ عامه: ۴ مورد مانند: «من هنوز در نخستین خم زجرآور کوچه چکنم گرفتارم» (ص ۶۴۲)

* «نامه‌ای به‌جای مقاله»، ایران‌نامه، سال ۶، شماره ۴ (تابستان ۱۳۶۷)، ص ۶۴۲-۶۶۱؛ سعیدی سیرجانی همین «نامه» را با عنوان «من و این کارها»، در کتاب ته‌بساط، ص ۱۹۵ - ۲۱۶، کتابفروشی ایران، مریلند سال ۱۹۹۱ چاپ کرده است.

۲ - استفاده از اشعار، آیات قرآنی، اخبار مذهبی: ۵۱ مورد. از این ۵۱ مورد، چهار مورد نقل آیات قرآن و احادیث و .. است مانند «يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَيُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ». ۴۷ مورد استفاده از شعر شاعران فارسی زبان، در مرحله اول خود حافظ است. سعدی و مولانا و فردوسی و حتی قآنی و ایرج در نثر سعیدی جای به جای خود را نشان داده‌اند.

مثل ایرج در این جمله او:

«و با این استدلال اگر گویی نظر بازی حرام است گناه اول ز حوّا بود و آدم» (ص ۶۴۵).

نمی‌دانی نظر بازی گناه است ز ما تا قبر چار انگشت راه است

مثل فردوسی در این جمله او:

«مردم پیشوا پرست این سرزمین عجایب پرور در به در به دنبال کسی می‌گردند که خون پاک مغولی در عروقت جریان داشته باشد تا او را به شاهنشاهی ایران برگزینند و سرود «چه فرمان یزدان چه فرمان شاه» در پیشگاهش سر دهند» (ص ۶۴۶).

مثل مولانا در این عبارت:

«نویسندگان ساده لوح تواریخ که به قساوتها و خونریزیها [ی امیر مبارزالدین] اشارتی کرده‌اند نمی‌دانسته‌اند که آدم کشیهای او با کشتارهای فاتحان و جهانخوارگان فرق دارد. نمی‌دانسته‌اند که او تیغ از پی حق می‌زده است و در کشتارها بنده حق و مجری احکام الهی بوده است» (ص ۶۵۲).

گفت من تیغ از پی حق می‌زنم بنده حقم نه مأمور تنم

مثل سعدی در این جمله:

«و حال آن که دهها و صدها حاکم و سلطانک دیگر در همان قرن هشتم و در همین سرزمین حوادث خیز ایران وجود داشته‌اند که از نام و هستی هیچ کدامشان به روی زمین یک نشان نمانده است» (ص ۶۴۶).

بس نامور به زیر زمین دفن کرده‌اند کز هستیش به روی زمین یک نشان نماند

و قآنی شیرازی در این عبارت:

«از این طرف دنیا قیافه درهم رفته جناب عالی را می‌بینم که با چروک بر گوشه لب نشسته و ابروان گره خورده و سؤال از تنگنای سینه بر لب آمده که یعنی چه؟ چه ایراد و اعتراضی بر حافظ می‌توانی داشته باشی؟ پاسخ بنده این خواهد بود که نه ده نه صد هزارها.»

یگانه‌ای که از شرف دو عالمند چاکرش ز کاینات منتخب سه زوج و چار گوهرش
به پنج حس و شش جهت نثار هفت اخترش به هشت خلد و نه فلک فکنده سایه معجرش

به خلق داده سیم و زر نه ده، نه صد، هزارها

و آنگاه در ۳۵ مورد دیگر از ۵۱ مورد استفاده از شعر و حدیث از خود حافظ شاهد مثال آورده است و گاه تمام یک عبارت را به یمن کلام خواجه ساخته.

«با عوض شدن خان حاکم یکباره سلیقه‌ها دگرگون گشت و در خمخانه بیستند و گیسوی چنگ بریدند و موسم و رع و روزگار پرهیز فرارسید؟» (ص ۶۵۸).

در میخانه بیستند خدایا مپسند که در خانه تزویر و ریا بگشایند

گیسوی چنگ برید به مرگ می ناب تا همه مغبجگان زلف دو تا بگشایند

ز رنگ باده بشوید خرقه‌ها در اشک که موسم و رع و روزگار پرهیز است

۳ - اشاره مستقیم و نقل بلاواسطه از متون تاریخی، به منظور ترسیم سیمای زمانه و طرح اساسی اندیشه‌های مقاله. در این کار سعیدی به راستی استادی کم‌مانندی از خود نشان می‌دهد زیرا که وقتی طرح فکری خود را عرضه می‌دارد در تمام تواریخ عصر با دقت، رندی و امعان نظر آن برشها و قطعاتی را برمی‌گزیند که می‌خواهد به دستیاری آنها به نتیجه‌گیری مطلوب برسد. مثلاً در پانویس همین مقاله، ما به ۳۷ مورد استفاده او از تواریخ زمان حافظ برخورد می‌کنیم.

۴ - هنر درآمیختن گذشته و حال که در حقیقت جان مقالات و کتابهای سعیدی‌ست. سعیدی در تمام تحلیل‌های خود چون راوی چیره‌دستی خواننده را به روزگار گذشته می‌برد و چون جادوگری زمان‌شکن او را به عصر حاضر برمی‌گرداند. راز توفیق سعیدی در کتابها و مقالات بعد از انقلابش همین حرکت آونگ‌وار او میان گذشته و حال است و استفاده هوشمندانه او از تاریخ از یک‌سو و به کار گرفتن مصطلحات روز در درون یک تحلیل تاریخی از دیگرسو. تنها در مقوله «نامه‌ای به جای مقاله» سعیدی ۲۴ مورد از اشارات و مصطلحات روز را جهت توجیه طرز حکومت امیر مبارزالدین به کار برده است که هر یک از آن اشارات و مصطلحات برای تطبیق وضع آن روز و امروز ایران دهانی به پهنای فلک دارد. به نقل چند جمله از این دست توجه کنید:

«اغلب فرزندان ناسپاس و بازیگوش آدم نه اشک زاری و ابتهالی می‌ریزند و نه در محفل دعای کمیلی ناله حاجت سر می‌دهند» (ص ۶۴۴).

«اگر جوان ترگل و رگلی مثل شیخ ابواسحق به سلطنت برسد و فی‌الجمله آبادی و رفاهی پدید آید، حاصلش چه خواهد بود جز رواج کفر و غفلت از اسلام؟» (ص ۶۴۵).

«آن هم در سرزمینی که ستونهای با وقاحت بر سر پا ایستاده تخت جمشید خار چشم مسلمانان متعهدی ست که دل بسته خیمه گاه عربند و از طاق و رواق عجم نفرت دارند» (ص ۶۴۶).

«و با انقلابی فرهنگی دکان معلمان حکمت و طب و کیمیا و ریاضی و ادب را تخته کند» (ص ۶۴۷).

«اکنون نایب امام و پیشوای زمان یعنی خلیفه رسول الله با یکی دو واسطه با خدا مربوط شده است. هر چه بر زبانش جاری شود الهام الهی است و هر دم و قدمی که بزند و بردارد دارد در راه خدا» (ص ۶۵۲).

«ریختن خون مفسدان فی الارض و محاربان با خدا امر واجبی است که به هیچ بهانه ای نمی توان در اجرایش تعلل ورزید» (ص ۶۵۳).

«و تنهای گناه آلودی را که بی تجویز شرعی به هم رسیده اند سنگسار می کند» (ص ۶۵۴).

«با این مقدمات انتظار شما در دوران حکومت اسلامی امیر مبارزالدین از شخصی چون خواجه شمس الدین محمد که حافظ قرآن است و دل بسته دین مبین چه می تواند باشد؟ جز این که روز و شب در مدیحه ش داد سخن دهد... و مخالفان و معاندانش را از مفسد فی الارض و محاربان با خدایی توصیف کند که باید به محض رؤیت و احراز هویت شکمشان را سفره سگان کرد...» (ص ۶۵۴).

«شاعری بدین بی انصافی با آن اسلام التقاطی و احياناً انحرافیش، به نظر شما شایسته تجلیل است یا به محاکمه کشاندن و به داوری نشاندن» (ص ۶۵۵).

«حکومت اسلامی امیر مبارزالدین محمد چه هیزم تری به تو فروخته است که با توصیه به بانگ چنگ مخور می که محتسب تیز است داغ جاسوس بازی و اختناق بر پیشانی آن زده ای» (ص ۶۵۶).

«اگر در نامه اعمال لبریز از حسنات امیر مبارز، گناهی وجود داشته باشد همین است که به محض تصرف شیراز جناب اجل عالی را در ردیف هزاران مفسد فی الارض گردن نزد» (همان صفحه).

«در شیراز قرن هشتم که خبری از بدآموزیهای استکبار جهانی و ترهات ابله فریبی به نام اعلامیه حقوق بشر نبود تا بگویم شستشوی مغزی شده ای و با مفاهیم باطلی از قبیل آزادی و حق حیات آدمیزادگان و ممنوعیت تفتیش عقاید و امثال آن خو گرفته ای» (همان صفحه).

«اولاً خودت بهتر می‌دانی که این شبه‌کودتا دوامی نکرد» (همان صفحه).
 «باز هم اولاً مگر معجزات شمشیر مبارک خالد بن ولید و آمدادهای غیبی را فراموش کرده‌ای؟» (ص ۶۵۷).

«وانگهی در رکاب مجاهدی مثل امیرمبارز کشته شدن و مستقیماً بی‌هیچ سؤال و جوابی به بهشت رفتن بهتر است یا چند سالی با فقر و نکبت زیستن و مرتکب معاصی گشتن و سرانجام به درک اسفل واصل شدن» (همان صفحه).

«امیری بدین نازنینی را که جز اجرای احکام خدایی هدفی ندارد با کنایاتی ابلغ من التصریح هجو کردن کار خدا پسندانه‌ای است؟ (ص ۶۵۸).

«می‌خواهی بگویی من شاعرم و شاعر از زشتیها نفرت دارد و هیچ زشتی به قباحیت زهد ریایی نیست. می‌خواهی بگویی از تظاهرات خنک فرصت‌طلبان دلت به هم خورده است و نتوانسته‌ای الواط و قوادان شهر را در لباس نپی از منکر تماشا کنی و زنان بدکاره بدنام را در منصب عفت‌الزمانی» (همان صفحه).

بدین گونه است که سعیدی سیرجانی با تکیه بر میراث کهن فرهنگ و ادب فارسی با دستی پر از شعر و حدیث و روایت با نگاهی تیز و رندانه بر جامعه و افراد پیرامونی خویش به دیدار گذشته می‌رود و با چابکدستی، حال را در گذشته تصویر می‌کند. نوعی از ادبیات را به وجود می‌آورد که باید آن را ادبیات متجدد متکی بر سنتهای کهن خواند و شاید اصطلاح «ادبیات مقاومت» را از بیگانگان به عاریت گرفت و بر مجموع آثار او اطلاق کرد. آثار مختلفی که به زبان روشن روزنامه دست یافته و از آن برای مبارزه بی‌پرده، اما خالی از هیاهوی روزنامه‌ای استفاده می‌کند. به نظر می‌رسد که بازنگریهای سعیدی و روایتهای هوشیارانه او، نسل بعدی ایران را در کاربرد ادبیات کهن به روزگار نو «مایه دستی» بمانند خواهد بود و عصای موسی وار و ازگانش جادوی فراغته همه زمانها را خواهد بلعید.

سعیدی و طریق رندان

فرصت شعر طریقه رندی که این نشان
چون راه گنج بر همه کس آشکاره نیست
حافظ

هنوز صدای سعیدی سیرجانی از لابلای صدها مقاله و شعر و سخنرانی، رسا و روشن به گوش می‌رسد و چنین به نظر می‌آید که این صدا با پیوندزدن خود با برخی از عمیق‌ترین ریشه‌های فرهنگی، بومی و سنتی ایران سهمی از جاودانگی را نصیب خویش کرده است. اما به‌رغم دست‌یافتن سعیدی به مقامی والا و رشک‌برانگیز، بدون نگاه و تحلیل دقیق‌تر، این ادعا در حد صدها شعار مرسوم و متداول دیگر باقی می‌ماند.

در زمانه‌ای که ایدئولوژیها و جهان‌بینیها دچار بحران شده‌اند و بعضی از روشنفکران ما آگاهانه به پیشینه فرهنگی خود به دیده تردید و بدبینی می‌نگرند، چگونه روشنفکری که خود را مذهبی و معتقد به اسلام می‌خواند و به متون قدیمی ادبی ایران می‌پردازد مورد استقبال و توجه جامعه قرار می‌گیرد و کتابهایش را چون «کاغذ زر» می‌برند و یکی پس از دیگری را در ردیف مطرح‌ترین، پر فروش‌ترین و نایاب‌ترین آثار دهه اخیر درمی‌آورند. چگونه روشنفکری که از زبان پیچیده و مقید و نثر سنگین و «ادیبانه» و فضل‌فروشانه دوری می‌جوید و با نثری خودمانی و ساده می‌نویسد، مورد تحسین دانشگاهیان و اهل تحقیق قرار می‌گیرد و القاب دانشمند و محقق و ادیب می‌یابد، و بالاخره چگونه روشنفکری که جز به مسالمت و مدارا در برابر قدرت حاکم

رفتار نمی‌کند و خویشتن‌دار و صلح‌جویانه به اعتراضِ قلم، سودای مال و مقام ندارد و خود را معترض می‌خواند و گوشزد می‌کند که مخالف شریعت پناهان نیست، روشنفکری که تأکید می‌کند که سیاسی نیست و عقیده‌ای به کار سیاسی ندارد، تبدیل به نماد آزادیخواهی و مبارزهٔ سیاسی با ریاکاران حاکم می‌شود. چگونه روشنفکری می‌تواند جامع این همه تناقض و شگفتی باشد و به یک کلام ادعا کند که ادیب، محقق، سیاستمدار و شاعر نیست اما در هر یک از این حوزه‌ها چهره‌ای مطرح و درخشان به‌نمایش گذارد. اگر این همه از فروتنی‌ست چرا چنین با پشتکار و شهامتی اعجاب‌آور می‌نویسد، اعتراض می‌کند و سکوت را برهم می‌زند. اگر اینها همه مزاح و کنایه است چگونه است که خویش را نیز از گزندش مصون نگاه نمی‌دارد و بالاخره این صدا که هنوز رسا و روشن به گوش می‌رسد از کجا می‌آید؟ از کدام سو می‌آید که این قدر به گوش ما آشناست. چگونه است که پنداری آن را پیش از این هم شنیده‌ایم. شاید پدرانمان قصه‌هایش را برایمان خوانده‌اند و یا خود از پدران و مادرانشان چنین خاطره‌ای دارند. این‌جا اگر بتوانم نشان خواهم داد که سعیدی سیرجانی تجلی یکی از زیباترین میراث‌های فرهنگ بومی و سنتی ماست. شعرها، مقاله‌ها، سخنرانیها، نامه‌های سرگشاده و به یک کلام زندگانش در این بستر بیشترین معنی و مفهوم را می‌یابد و آشنایی و خودمانی بودنش را برایمان به‌خوبی توضیح می‌دهد.

شاید هیچ کلمه‌ای بهتر از «رند»، جهان‌بینی و آشنایی با سخن سعیدی را توصیف نکند. «رند» و «رندی» سابقه‌ای طولانی در فرهنگ ما دارند و پیشینه‌ای خاص را به ذهن متبادر می‌کنند. در فرهنگ معین در توضیح «رند» می‌خوانیم:

زیرک، حیل‌گر، محیل، لاقید، لالابالی، آن که پایبند آداب و رسوم عمومی و اجتماعی نباشد. آن که ظاهر خود را در ملامت دارد و باطنش سالم باشد. در برهان قاطع می‌نویسد:

مردم محیل، زیرک، بی‌باک و منکر و لالابالی و بی‌قید باشد و ایشان را از این جهت رند خوانند که منکر قید و صلاحند.

و از یادداشت دهخدا «رند» را کسی می‌یابیم که

با تیز بینی و ذکاوت خاصی مرثیان و سالوسان را چنان که هستند شناسد، نه چون مردم عامی.

و این ناظر بر تقابل «رند» با «ریاکاری و دورویی» است. حداقل تا حدود سالهای ۴۵۰ تا ۴۷۰ هجری کلمه «رند» معنی‌ای منفی داشته و تقریباً به ارادل و اوباش اطلاق می‌شده

است، چنان که در تاریخ بیهقی در داستان بردار کردن حسنگ وزیر آمده است که هیچ کس دست به سنگ نمی کرد و همه زار می گریستند خاصه نیشابوریان. پس مُشتی رند را سیم دادند که سنگ زنند و...^۱

اما مفهوم رند در فرهنگ ایرانی به تدریج تغییر می کند. بهاء الدین خرمشاهی در مقاله «رندورندی» می نویسد که

در میان شعرای فارسی [زبان]، نخست بار در دیوان سنایی ست که «رند» قدر می بیند و بر صدر می نشیند و چنان که ملاحظه می گردد جوانه اولیه رند کامل عیار حافظ به روشنی در دیوان سنایی دمیده است:

هر چه اسباب است آتش در زن و خرم نشین رندی و ناداشتی به روز رستاخیز را
و نمونه دیگر:

بسا پیر مناجاتی که بر مرکب فرو ماند بسا رند خرابانی که زین بر شیر نر بندد.^۲

به مفهوم «رند» در شعر خیام نیز پیش از این اشاره کرده اند. اگرچه نشان دادن این مفهوم در شعر خیام دشوارتر است چه تنها به دو مورد در شعر او استناد می کنند که آن دو مورد هم جای شبهه بسیار دارند.^۳ اما تکرار بسیار آن را در شعر عطار و سعیدی به راحتی می توان نشان داد. در شعر خواجه نیز که حافظ به تأثیرش بر شعر خود معترف است، نیز «رند» مقامی والا دارد چون حافظ بخشی از جهان بینی شاعر است، مانند:

دست در دامن رندان قلندر زده ایم زان که رندی و قلندر صفتی پیشه ماست

«رندی» بارها در دیوان حافظ به صراحت تعریف می شود و «رند» معرف انسان آزاده و کامل است. رند حقیقتگوست. با دوستان مروت و با دشمنان مدارا می کند. با ظاهر سازی و تقوی و توبه میانه ندارد و در مقابل زاهدان ریاکار ایستاده است و تزویر و ریاکاری را نکوهش می کند. رند با کلام زندانه سخن می گوید. با کنایه و ایهام حرف دلش را به مردم منتقل می کند زیرا که می داند زاهد، رندی او را فهم نمی کند و به ملامت و مجازات و تعزیرش خواهد پرداخت. «رند» شناسنامه مقاومت ملی ما در برابر استبداد مذهبی و قدرت بیرحمانه و خشونت زاهدان ریاکار است. این شناسنامه را نسلها با امانتداری به یکدیگر منتقل کرده اند و چنین است که بعد از قرنهای صدای سعیدی سیرجانی در گوش ما نوایی آشنا دارد. سعیدی را در این بستر تاریخی بهتر می توان شناخت و به رمز موفقیت و تأثیر کلام کناییش بیشتر می توان پی برد. نوشته های سعیدی نشان می دهند که او بر این جهان بینی و میراث گرانبهایی که به دستش رسیده وقوف کامل دارد و نگاهش به جهان و لحن و سبک بیانش تصادفی و یا به مقتضیات زمانی

شکل نگرفته است. درباره حافظ می‌نویسد:

شما در سرتاسر دیوان حافظ بیتی نخواهید یافت که در آن مدحی از شاه محمود شده باشد همچنان که در چند سال حکومت مبارزالدین هم وضع به همین منوال است... اما حافظ با دیگران فرقها دارد. او نه تنها مدیحه‌ای نمی‌گوید، که مردانه در برابر ستمگریها می‌ایستد و با فریاد استاده‌ام چو شمع مترسان ز آتشم، خلقی را حیران شجاعت خود می‌کند و با تعریضهای همه کس فهم که در اثنای غزل می‌گنجاند مؤثرترین شبنامه‌های روزگار را در بیان ستمگری و تجاوزات محمود و همدستانش در میان خلائق می‌پراکند و مردم را به مقایسه و مقاومت دعوت می‌کند.^۴

در دنباله‌روی از این الگو و شخصیت اصیل و برجسته است که وی شجاعانه خطاب به «جناب آقای خامنه‌ای» می‌نویسد:

فرموده بودید چرا این همه مزایای حکومت اسلامی را ندیده‌ام و به تمجید نپرداخته‌ام... رژیم‌ی که علاوه بر فرستنده‌های رادیویی و تلویزیونی هزاران مسجد و منبر و مجلس در اختیار دارد چه نیازی به مدیحه‌سرای‌ی مطرودان دارد به خصوص نویسنده کج سلیقه‌ای که هرگز در مدح هیچ امیر و حاکمی قلم نزده است.^۵

و در مقاله دیگری درباره حافظ می‌نویسد:

می‌خواستم به این جماعت پرمدعا بگویم که ای بزرگواران، جوهر دیوان حافظ، دیوانی که به برکت آن نام حافظ جاودانه شده است و غلغله در اقطار فکر و آفاق معنویت افکنده، جنگ با سالوس است و دروغ و تظاهر.

و در جای دیگر:

تا جوانان هموطنمان بدانند که این رند عالمسوز شیرازی از چه بلایی در زمانه پر آشوب خویش رنج می‌برده است و با چه زبانی آیندگان را برحذر داشته است.

از نظر او شعر حافظ:

خطاب به شهوت پرستانیست که دهها دختر جوان را با زنجیر صیغه‌ای در حرمسرای خود زندانی کرده‌اند و جوان تمبیدست نظر بازی را به تازیانه حد و تعزیر سپرده‌اند. عمل این ریاکاران و مردم فریبان آتشی بر جان حافظی می‌زند با این اعتقاد رندانه که «می حرام، ولی به زمال اوقاف است»^۶

سعیدی این جوهر کلام حافظ، بینش زندانه را به جان دریافته است و با سرمشق قرار دادنش سرسختانه به مبارزه با زهد ریایی برمی‌خیزد. در بهار ۱۳۵۵، در مقاله‌ای درباره‌ی حافظ نوشته بود:

بیش از ششصد سال می‌گذرد که حافظ با زبان پر ایهام و دو پهلویش خلاق را به بازی گرفته است.^۷

سعیدی خود در نثر شیرینش از این زبان پر ایهام و دوپهلوی سود می‌جوید در ضحاک ماردوش و بیچاره اسفندیار که به قول خود به نقلی شاهنامه پرداخته، ناگهان به معجزه این زبان، چهره‌های شاهنامه، مصداقهای اجتماعی عصر او را می‌یابند:

گرفتن و درهم کوفتن جوان فداکار خوشنام خدمتگزاری چون اسفندیار که وارث تاج و تخت است و مورد توجه ملت، کار ساده و آسانی نیست... برای سرکوب هر مدعی و مخالف و منتقدی که مورد احترام مردم است و چشم کنجکاو ملت نگران حال و سرنوشتش، جباران کارکشته بدون تمهید مقدمات لازم اقدام نمی‌کنند. ابتدا به کمک عوامل تبلیغاتی خویش به انتشار شایعاتی می‌پردازند و پخش و تکرار تهمت‌هایی تا ذهن مردم را بر اثر تکرارها و تلقینها آماده سازند و در قدم اول شخصیت او را ترور کنند و بعد از این مرحله به کشتار شخص او پردازند.^۸

و یا در جای دیگر، آن‌گاه که ارجاسب از سفر اسفندیار از راه هفت‌خان به عزم روئین دژ آگاه می‌گردد، تمسخری تحویل‌گوینده این خبر می‌دهد:

بخندید ارجاسب گفت «این سخن نگوید جهان‌دیده مرد کهن
اگر کرکس آید سوی هفت‌خان مرا اهرمن خوان و مردم بخوان»

و سعیدی می‌نویسد:

... چه خوشباورند این در مکن قدرت‌خزیدگان... چه شباهت حیرت‌انگیزی دارد. لحن قاطع ارجاسب با رجزخوانیها و خودستاییهای جباران در حصار فریب‌خزیده، ابلهان خوشباوری که در موضع قدرت راه خود را حق می‌دانند و جهانی را به معارضه می‌خوانند که شیوه درست حکومت این است و جز این خطا!

و یا پس از نقل نصیحت رستم به اسفندیاری که خام و جوئیای تخت و نام به مصاف وی آمده با زبان کنایی و چندپهلوی قلب زورگویان مستبد زاهد را زخمی عمیق و باورنکردنی می‌زند:

کز آن نامور بر تو آید گزند بماند بدو تاج و تخت بلند
 که شاید که بر تاج نفرین کنیم وزین داستان خاک بالین کنیم
 و سعیدی بلافاصله با سخندانی و نثری فصیح و شیرین، خود را به میان معرکه می‌افکند
 که:

و واقعاً نفرین خدا و خلق خدا نثار تاج قدرت پرستان باد و دل بیرحم
 توطئه‌گرشان که می‌کوشند با پیکر در خاک و خون غلطیده جوانان
 بی‌تجربه زودباور بر ارتفاع کاخ عظمت خود بیفزایند. و نفرینی دیگر نثار
 جهل مرکب و غرور فریب‌پسند روزگار جوانی و بیخبری باد که ارزنده‌ترین
 سرمایه‌های مملکت را در مقدم جهان‌خوارگان و جباران قربانی می‌کند.
 جوان ساده‌دل به‌راحتی در دام فریب شیادان جاه‌طلب می‌افتد و ریختن خون
 هر آزاده‌ای را که در مقابل قدرت اهریمنی بایستد نه تنها مباح که از مقوله
 واجبات می‌پندارد.^۱

و چنین است که رندانه تصویر سیاهی و ظلمتی که بر جامعه ایران می‌رود در نقالی متن
 شاهنامه جان می‌گیرد. سعیدی با کلام کنایی خود قدرت را به‌دام می‌افکند. او از
 ضحاک، گشتاسب و امیرمبارزالدین به‌گونه‌ای حرف می‌زند که از یک سو برای قدرت
 حاکم قابل تحمل نیست و از سویی دیگر قدرت حاکم با جلوگیری از بیان و نوشته او
 باید بر صدق آن صحه گذارد و همانندی نظام و رهبر خود را با شیوه حکومت ضحاک و
 گشتاسب و امیرمبارزالدین به اثبات رساند. جهان‌بینی رندانه به‌ریشه زهد ریایی می‌زند و
 اساس قدرت آن را متزلزل می‌کند. نقالی رندانه سعیدی از شاهنامه آن‌چنان موفقیت‌آمیز
 است که وقتی در پایان کتاب بیچاره اسفندیار و اوج تراژدی می‌رسد رفته‌رفته از تفسیر
 بی‌نیاز می‌شود. رند عالمسوز ما، متنی قدیمی را چنان به دنیای امروز آورده است که
 سیاست دنیای کهن به زندگی امروز ما می‌آمیزد و غننامه خاوران اسفندیار غننامه
 تمامی زنان داغدار ایران می‌شود:

... و بگذریم از آوار نفرت و نفرینی که بر تاج شاه شاهان [گشتاسب]
 فرومی‌بارد، و این غننامه را با سخنان خاوران اسفندیار به پایان بریم
 خطاب به پدر فریبر قدرت پرستان:

نه سیمرخ گشتش، نه رستم، نه زال تو کشتی مر او را، چو کشتی منال!
 تو را شرم بادا ز ریش سپید که فرزند کشتی ز بهر امید
 جهاندار پیش از تو بسیار بود که بر تخت شاهی سزاوار بود

به کشتن ندادند فرزند را نه از دوده خویش و پیوند را^{۱۱}
فردوسی از صافی رندِ عالمسوز ما می‌گذرد و صدایش معجزه‌آسا در ایران امروز
می‌پیچد که

نه سیمرخ کشتش، نه رستم، نه زال تو کشتی مر او را، چو کشتی منال
سی‌ام زانویه ۱۹۹۵، نیویورک

یادداشت‌ها:

- ۱ - گزیده تاریخ بیهقی، به کوشش دکتر محمد دبیرسیاقی، تهران، ۱۳۶۳، صفحه ۸۳.
 - ۲ - بهاء‌الدین خرمشاهی، «رند و رندی» در کتاب حافظ‌شناسی، جلد دهم، تهران، ۱۳۶۷، صفحه ۱۰۶.
 - ۳ - علی دشتی در نقشی از حافظ، در آغاز فصل «بیرون از حصار تمبَد»، و خرمشاهی در مقاله «رند و رندی» هر دو به این رباعی استناد می‌کنند:
- رندی دیدم نشسته بر خنگ زمین نه کفر و نه اسلام، نه دنیا و نه دین
نه حق، نه طریقت، نه شریعت، نه یقین اندر دو جهان کرا بود زهره این؟
و هر دو اعتراف دارند این رباعی منسوب به شیخ سنجان‌خوافی‌ست و در مدح قطب‌الدین حیدر گفته شده است. و دیگر رباعی مورد استناد در مقاله «رند و رندی» این است:
- یک جرعه می ز ملک کاوس به است وز تخت قباد و مسند طوس به است
هر ناله که رندی به سحرگاه زند از طاعت زاهدان سالوس به است
که در نسخه‌های متفاوت خیام بیت دوم همیشه با این ضبط نیامده است. از جمله ضبط آن در چاپ یوگنی برتلس چنین است:
- هر آه که عاشق به سحرگاه کند از ناله زاهدان سالوس به است
(رباعیات خیام، فرهنگستان علوم اتحاد شوروی، زیر نظر یوگنی برتلس، مسکو ۱۹۵۹)
- ۴ - علی اکبر سعیدی سیرجانی، «ز تند باد حوادث»، ای کوته آستینان، انتشارات مزدا، کستامسا (کالیفرنیا) و کتابفروشی ایران، واشنگتن، سال ۱۹۹۱، صفحه ۲۴۶.
 - ۵ - گناه سعیدی سیرجانی، چاپ ایالات متحده آمریکا، ۱۳۷۳ / ۱۹۹۴، ص ۱.
 - ۶ - سعیدی سیرجانی، «ای کوته آستینان»، در کتاب ای کوته آستینان، ص ۲۵۵، ۲۵۹، ۲۶۳.
 - ۷ - سعیدی سیرجانی، «ستاره‌ای بدرخشید و»، در آستین مرقع، تهران، ۱۳۶۳، ص ۱۱۳.
 - ۸ - سعیدی سیرجانی، بیچاره اسفندیار، کتابفروشی ایران، بتسدا، مرلند، ۱۳۷۱ / ۱۹۹۲، صفحه ۳۵.
 - ۹ - همان کتاب، صفحه ۹۶.
 - ۱۰ - همان کتاب، صفحه ۱۸۰.
 - ۱۱ - همان کتاب، صفحه ۲۲۰.

سعیدی

یار خوگرفته با یاران دانشکده ادبیات

گفتم که روزهای جدایی را
با سنگ صبر و حوصله سرکوبم.
گفتم که انتظار تو را ای دوست
چون چشم انتظار به درکوبم.

گفتم بیاید آن که به مشتاقی
باردگر بیایم و درکوبم.
خاکم به سر که سوگ تو را امشب
گاهی به سینه گاه به سرکوبم.

با خود می گفتم این بار اگر بیاید هرطور شده می روم و می بینمش. از گذشته می گویم و از حال می پرسم که خبر گرفتاریش را شنیدم. شگفت نیاوردم زیرا دوست سیه چرده لاغر اندامک دوره دانشجویی یک تنه به میدان درآمده بود، اما نه به طمع ربودن گوی توفیق و سعادت. با خود می رفت به پیش روی و پی روی. چشم به راه خضر فرخ پی ننشسته بود. می دانست که این همه، کرامات لابلای کتابها و داستانهاست. آب حیوان تا بوده تیره گون بوده. تا بوده از شاخ گل خون چکیده. تا بوده حق دوستی زایل. حق ناشناسان بر قدرت و ستم سوار و شهریاران در چه شد و چه نشد گرفتار.

نعره تاریخ گوشش را برد. زهره‌اش را آب نکرد. پور جهان پهلوان را یدک نکشید. بر گرده رخس هم سواری نخورد. مستی دهان گشاده، تماشاگرش شدند.

البرز در گست.

دماوند در خلیج فرورفت و آب شد.

هفت آسمان درید

زمین از زمان برید.

طوفان نوح، آنچه جماد و نبات بود.

در کام درکشید.

آتش گرفت بستر سبز سپیدرود

«کفاره شرا بخوریهای بیحساب»

سیل گران خون شد و اطفال را ربود

و این سرشت ستم‌گرایی شهریاران و خوی ستم‌پذیرای خاک مهربانان است که عندلیبان را بلعید، هزاران را در قفس سر برید و در آن حکومت، در این حکومت و در هر حکومت. زیرا دست گرفتن ندانستیم. خانه‌آراستن نیاموختیم. سینه‌هامان تنگ. گوشه‌هایمان خراب و سازه‌هایمان دریغاً چه ناخوش‌آهنگ. زبونی و خواری بر خود پسندیدن به سودی که در پیش آید، دشت و دریا، کوه و بیابان، فلات و کویر و آسمان و زمین سرزمینی را به سوداگری درباختن چهره روانی و مسموم قبیله ماست. چه شد چه نشد غم مخور غم بخور عتیقه پر مشتری گنج بانان و گنجینه ربایان.

با جماعت یاران، به شهرت عیاران، هم‌کاروان کعبه و ترکستان، به زیارت و تجارت درنیفتاد. خانه خدا یان پشت دیوارهای یخ‌زده، درهای هراسناک به کلون و زنجیر دست و پای بسته، دلاور آفرینان دست بر آتش داشته از کجا تا به کجا را به معرکه نطلیلد که معرکه‌گیر نبود. به باور «جان در ستم سوختن» به میدان درآمد و به سعی باد و باران اعتنا نکرد. بانگ مرغان بیمار را کفایت ندانست پادزهر نفس بر را در شیشه جاننش ریخت و نفس کشید به کوتاهی عمر و بلندی نام.

یاری از یاران دیرین آخرین خیرش را داد. باز هم شگفت نیاوردم. لحظه‌ای سکوت کردم، که دوست سربلند من از دیرزمان جان برکف گرفته کف برلب آورده بود. بغضش را تلخ و سنگین در گلو فشردم تلخی سینه‌سوز نبودنش را همانند تلخی جدا بیش به صبر و حوصله احمقانه و ابلهانه سرکوفتم.

ندانستم چگونه با علی‌اکبر سعیدی سیرجانی آشنا شدم زمانی دانستم که آشنایی

به دوستی و انس و الفتی سنگین گراییده بود. ما یاران موافق، سعیدی، عباس حکیم، امیر شاهپرکی، منوچهر کاشف در کنار هم و با دیدار هم خوش بودیم. و جز امیر و سعیدی هیچ کدام با هم همکلاس نبودیم که سرسپردگی به عشق و محبت و پاکیزگی در دوستی مکان معین، شخص مشخص و کلاس و دانشکده جداگانه نمی‌شناسد. من و عباس حکیم دانشجوی رشته ادبیات فارسی بودیم و حکیم یک سال بعد از من به دانشکده آمده بود. امیر شاهپرکی و علی‌اکبر سعیدی دانشجوی رشته فلسفه و علوم تربیتی، منوچهر کاشف زبان و ادبیات انگلیسی. صبح پیش از شروع کلاسها، غروب بعد از تعطیل کلاسها و هرگاه فرصتی بود در فاصله بین کلاسهای صبح و بعدازظهر گرد هم می‌آمدیم. حکیم نثر زیبا می‌نوشت. از مشهد آمده بود. نقاشی می‌کرد. شعر هم می‌گفت و تا بخواهی عجول و شتابزده و احساساتی بود و من فکر می‌کردم کوره آتش است. دکتر خانلری او را به نوشتن تشویق و نشرش را در مجله سخن چاپ می‌کرد. ای کاش می‌دانستم کجاست. امیر شاهپرکی دلباخته شعر و ادب فارسی، بلندبالا، آرام، خوش پوش و پاکیزه پوش که صبر و حوصله‌ای فراوان داشت و طپش دلش را هرگز عیان نساخت. منوچهر کاشف چهره‌ای مشخص، شعر و سخن فراوان در دل انداخته با حافظه‌ای توانا، تیررس کماندوهای در خدمت کودتای ۲۸ مرداد که غروبی آن بیچارگان را چندین دور دور دانشکده چرخاند و ما نگران این چرخیدن و چرخاندن که مانند توپ از دورگاه برخاسته به پشت در اطاق رئیس دانشکده پرتاب و گرفتار شد.

سعیدی سیه‌چرده باریک‌اندام که از همان دوران دانشجویی سیگار می‌کشید و من سیگار کشیدن را بر او عیب می‌دانستم و دلم می‌خواست نکشد ولی دوستی ما آن‌چنان بود که به‌خواستهای شخصی نمی‌پرداختیم. متون ادب فارسی را مطالعه می‌کرد شعر می‌گفت و سکوت مخصوص خودش را داشت. بالاخره خود من با یک سر و هزار سودا با این آدمهای خوب انس گرفته بودم و به شوق دیدارشان عازم دانشکده گل‌وبلبل می‌شدم. اجتماع ما بیشتر کنار دیوار بلند کتابخانه دانشکده بود و سعیدی همیشه به این دیوار تکیه می‌داد و من هرگز ندیدم رو به دیوار ایستاده باشد. این دور هم جمع شدنهای دانشکده کفایت نکرد و قرار شبهای شعر را گذاشتیم، می‌خواستیم در خلوتی دور از آمد و شد، شعرهایمان را بخوانیم حرفهایمان را بزنیم و عشق و عاشقی بچه‌های دانشکده را ارزیابی کنیم. این شد که هر شب جمعه در خانه پامنا ما این شب شعر برگزار می‌شد. خانه‌ای که در بن بست کوچه صدیق‌الدوله بود و گویا نارنجستان صدیق‌الدوله بوده. خانه‌ای قدیمی با درختهای سر بر آسمان کشیده و زیرزمینهای آجر بهمنی خنک حوض

بزرگی که آب چشمه حاج علیرضا در آن جاری بود و نیلوفر آبی در سطح آن موج می‌خورد و آقارضای میراب که در کنار حوض چیق می‌کشد و پوست و استخوانی بیش نبود و ستاره خانم که به کار و بارها می‌پرداخت و مرا به همه آدمهای خوب شوهر می‌داد می‌گفت این آقا رضا تریاک هم می‌کشد و هم او بود که فرزندان مرا نیز نگهداری کرد. سرافراخته و سرشار از غرور جوانی در آن خانه به جزوه‌ها و آموختن‌ها می‌پرداختم و به وجود دو همسایه دیوار به دیوار می‌بالیدم. یک طرف دیوار دکتر صدیقی وزیر کشور مصدق بود، طرف دیگر صدیقی رئیس دفترش. ممکن نبود کسی به‌خانه ما بیاید و من به معرفی این دو همسایه نپردازم و کلی به خود نبالم و کلی حسرت بر دل طرف نشانم. خانه‌ای که برای نخستین بار در آن‌جا با برد و باخت عشق، سیاست و اجتماع روبرو شدم. خانه‌ای که خاطرات کودکی و جوانیم را بر آجرهای کهنه و قدیمیش و بر گلبرگهای گل‌های کاغذی بی‌نظیرش نوشتم.

در اطاق کوچک من جمع می‌شدیم و از گفتن و شنیدن لذت می‌بردیم. عمه‌ام که با او می‌زیستم هر چندگاه نگران می‌شد و با آن‌همه روشن بینیش خوش نداشت یک دختر با چهار پسر بگوید و بشنود، ولی تکرار این جمع‌شدن‌ها از اهمیت آن کاست و کاری شد طبیعی و عادی. سعیدی یار خوگرفته با یاران دانشکده ادبیات افشرده چهره و تنگ حوصله قنادی نوبخت، رفیق شفیق و پای ثابت شبهای شعر خانه پامناز بود. تا این‌جا همه چیز به روش طبیعی پیش می‌رفت و ما در کنار هم خوش بودیم. صبحی که به دانشکده رفتم امیر شاهپرکی آمده بود با هم کناری نشستیم گفت می‌دانی؟ پرسیدم چه چیز را؟ گفت راجع به سعیدی. گفتیم مگر چه شده؟ گفت سعیدی عاشق شده. زدم زیر خنده. سعیدی آن‌قدر خشک و بی‌تفاوت بود که غمش را از شادیش نمی‌شد تشخیص داد و من همیشه فکر می‌کردم او دخترها را به نظر بازی و عشق و عاشقی نمی‌گیرد. پرسیدم عاشق کی؟ گفت عاشقِ هما درویش. تعجب صد چندان شد. زیرا که این دو از هیچ روی با هم نمی‌خواندند. سعیدی بچه کرمان با سکوت و ترشروی طبیعتی و بی‌اعتنائیش به دخترها. هما دانشجوی رشته فلسفه و علوم تربیتی و همکلاس سعیدی بود. دختر تازه از تعطیلات تابستانی فرنگ برگشته با اندام پیچیده و نه چندان باریک با دامن کولی‌وار چین در چین و کمر بند زنجیری‌اش که تازه مد شده بود و او آن را از اروپا آورده بود و در دانشکده به کمر می‌بست و گویا سعیدی بیش از حد معمول به این کمر بند و دیگر بند و بساطها توجه کرده بود. بعد از رو شدن عشق سعیدی، هر وقت هما در دانشکده ظاهر می‌شد همگی به سعیدی نگاه می‌کردیم و او نگاههای مزاحم ما را

با همان سکوت و بی‌اعتنائیش تحمل می‌کرد و ندیدم و نشنیدم که از معشوقش سخنی بگوید یا درد دلی بکند. گویا گاهی با امیر شاهپرکی حرف می‌زد تا قبض پیش‌فروش کتابش یعنی نخستین مجموعه شعرش به‌نام سوز و ساز در دانشکده پخش شد و منوچهر کاشف و خود هما هم از فروشندگان آن بودند و هما خبری از گفتگوی داخل کتاب نداشت. من اکنون که از سعیدی و خاطرات خودم می‌گویم این کتاب را در دست‌ترش ندارم تا از آن همه شعرهای روزگاران بیخبری و خوش‌باوری شعری نقل بکنم. این کتاب را به کسی دادم تا بخواند و پس بیاورد خیلی پیش از این حوادث اخیر. هنوز که هنوز است باید پس بیاورد. امیدوارم آن که کتاب را از من امانت گرفته اگر این خاطرات را می‌خواند که مشکل می‌دانم کتاب را بازگرداند زیرا از بد حادثه نام طرف هم دیگر یادم نیست. سوز و ساز منتشر و در دانشکده توزیع شد و همه از محتوای آن آگاهی یافتند. عاشق جوان و تنگ‌حوصله با معشوق درافتاده بود و طنز شاعرانه و عاشقانه‌اش را نثار می‌کرد. سعیدی در این‌جا که نخستین جایگاه شهرتش می‌توانست باشد رد پای حمیدی شیرازی را دنبال کرده بود در اشک معشوق، ولی سر و صدا و غوغای این عشق با انتشار سوز و ساز در دانشکده برخاست و در دانشکده هم به‌خاموشی گرایید و زمانش نیز بسیار کوتاه بود و این می‌توانست ناشی از دو علت باشد یکی این که حمیدی شهرت را در شهرستان یعنی در محیطی کوچکتر کسب کرد و در تهران به‌معرفی و حراستش پرداخت به‌هر طریق با تکرار و یادآوری داستان، و دیگر این که حمیدی با عشق سوخت و آن داستان جاودانه ماند. حمیدی جوانی را بر سر آن عشق به کهنسالی برد و در کهنسالی آن را از یاد نبرد و معشوق حمیدی با او بی‌نظر و بیگانه نبود و هم او بود که آتش در خاکستر افسوده می‌افروخت. ولی عشق و نخستین طپش دل سعیدی من ندانستم از چه قماش بود. او عاشق شده بود و کوششی برای نرم کردن و رام کردن دل معشوق به کار نمی‌برد. حاصل این عشق ناگهانی کتاب شعری ناگهانی بود که معشوق را به‌جای رام کردن مانده بود. هما عشق در کتاب آمده سعیدی را نپذیرفته بود. این شد که انتشار سوز و ساز و زبانزد شدن «کمر زنجیر» در دانشکده برای هما گران آمد و شکایت پیش رئیس دانشکده برد، و این، باز می‌توانست به شهرت سعیدی بیفزاید ولی آن‌چنان نشد. در این گیر و دار دکتر بینا رئیس دانشکده تصمیم گرفت وساطت کند. سعیدی و هما را به دفتر خود خواند پس از یک ساعت گفتگو قرار بر آن گرفت که سعیدی دیگر درباره هما شعر نگوید و کاری به کار کمرزنجیر و غیره نداشته باشد و هما هم از شکایت و ادعای خود درگذرد. برای دانستن نتیجه جلسه دانشکده را ترک نکرده بودیم که طرفین

خرم و راضی از دفتر دانشکده بیرون آمدند و هر کدام به ظاهر بر سر کار خود رفتند. ولی فردای آن روز سعیدی دوباره شعری ساخته و پرداخته در دانشکده پخش کرد و در آن رئیس دانشکده را سپاس می‌گفت که به بهانه آشتی توانسته بود دمی در کنار معشوق بایستد و تماشاگرش باشد. شعر در یادم نیست ولی شعری نبود که دکتر بینا و هما را شادمان کند. پیچ و خم زیاد داشت و کلامش مطبوع، و همین باز در دانشکده موضوع صحبت روز بود که آن هم به خامشی گرایید. این نخستین برخورد سعیدی با شهرت و کنارکشیدن و رهاکردنش بود، هر چند بعدها نیز در آثار منظومش گهگاه به نام هما اشارتی دارد. دکتر بینا خبردار شد که سعیدی نه تنها به قول خود وفادار نمانده، یک روز هم وانداده و دوباره با هما درافتاده است. پس خواست که شورا بی تشکیل شود و با رای آن شورا سعیدی از دانشکده اخراج گردد. دو تن از استادان شرکت کننده در شورا دکتر صورتگر و استاد فروزانفر با اخراج سعیدی مخالف بودند. دکتر بینا مطرح می‌کند که سعیدی می‌خواهد دستش را در کمر دختر حلقه بکند و این در شعرش هست که می‌گوید: «دست من نرمتر از حلقه زنجیر بود / گر اجازت بدهی حلقه کنم در کمرت» و در آخر هم می‌گوید: «مادرت بچه نزاییده، بلا زاییده / سوختم از غم عشقت که بسوزد پدرت» (این غزل در کتاب سوز و ساز هست). دکتر صورتگر با خلق و خوی زیبایی‌پسندی و ملاحظتی که با دخترهای زیباروی داشت به هواداری برمی‌خیزد و می‌گوید این که حرف بدی نیست. اولاً که اجازه خواسته، ثانیاً دست من و او نرم است و می‌شود در کمر حلقه کرد، اگر دست شما نرم نیست این به خودتان مربوط است. سعیدی شعر زیبای دیگری در آن کتاب دارد که می‌گوید:

صحن دانشسرا سرای دل است
جای عشق است و عقل پا بگل است
زیر هر شاخ سرو و کاج نگر
محضر عقد و ازدواج نگر
عشق اگر نیست جای آن عمل است
چه توان کرد کار کار دل است

این سخنان لطیف و حقایق زیبای زندگی به غیرت دکتر بینا برمی‌خورد و گویا ایشان خوش نداشته بود که در دوران ریاستش، دانشکده محضر عقد و ازدواج باشد با طلاق بیشتر موافق بوده. دکتر بینا این شعر را دلیل دیگری بر اخراج سعیدی دانسته و آن را در شورا مطرح می‌کند ولی در خواندن مطلع غزل دچار اشتباه بزرگی می‌شود و می‌خواند:

«جای عشق است و عقل پایگل است»، که فروزانفر خروش برمی‌آورد «پا به گل» است آقا «پا به گل» است، پای گل یعنی چه. شگفتا که استاد فروزانفر بعد از کودتای ۲۸ مرداد، خود مظاهر مصفا را که قصیده‌سرا و یکی از دانشجویان پرمایه و سخت‌کوش ادبیات فارسی بود به مدت دو سال از دو امتحان درس خود در دورهٔ دکتری محروم کرد. فروزانفر وقتی وارد کلاس می‌شد هرگاه سر حال بود، می‌خواست کسی شعری بخواند و آن روز هم حالی داشت و از مصفا خواست شعر بخواند. غافل از این که شعرها در آن روزها آتشین و کوبنده بود و می‌توانست دانشکده‌ای را درهم بکوبد. مصفا در تمام مدت محاکمهٔ دکتر مصدق به «دادگاه» می‌رفت و همچون دیگر دانشجویان همدل و هم‌زبان خود خشمگین بود. برخاست و آمد جلوی کلاس روبروی دانشجویان ایستاد و قصیده‌ای را که برای دادگاه مصدق سروده بود شروع به خواندن کرد:

رفتم به دادگاه مصدق دیدم جلال و جاه مصدق...

فروزانفر که در آن زمان سناتور شده بود یا باید سناتور می‌شد، سخت برآشفته و با صدای نازک و در حالی که دست تمام باز کوچکش را به طرف مصفا گرفته بود فریاد می‌زد بس است آقا بس است، آقا. ولی مصفا اعتنا نمی‌کرد و کلاس پر جمعیت مشتاق شنیدن. مصفا تا پایان قصیده را خواند و اگر حافظه‌ام درست یاری می‌کند فروزانفر در اواسط کار کلاس را ترک کرد و این شد که مصفا از آخرین دو امتحان دورهٔ دکتری دو سال محروم شد. شگفتا رئیس دانشکده‌ای دانشجوی جوانی را که سری پر شور و طبعی پر بار دارد و امروز نام بلندش در دفتر دانشکده‌ها جاودانه ثبت می‌شود از دانشکده اخراج می‌کند، و باز دریغا و شگفتا استادی که با کلام کوبنده‌اش به تفسیر و توضیح غزل‌های حافظ و ابیات‌مثنوی می‌پردازد از آن همه سالوس و ربا، دام تزویر، خرقهٔ زهد، نخوت، توانگر، خودفروشان اندر بند جاه و مال، آزادی از رنگ تعلق، آبروی فقر و قناعت، قلندران حقیقت، جهان سست نهاد، خوابگه آخر، دولت فقر، و قبای اطلس آن کس که از هنر عاری‌ست سخن می‌گوید، می‌خواهد به حق و حقیقت بیبوندد و در این میانه به کورهٔ آتش تبدیل می‌شود و تب می‌کند و دانشجو را به دوار سر مبتلا، دوروزه مرتبت دنیایی را به قیمت تباهی دو سال وقت گرانبهای برترین دانشجوییش به جرم حق‌پرستی و حقیقت دوستی یعنی آنچه که خود بدو آموخته است می‌خرد و بر دریافت «فضایل منحصر به مناصب و مناصب هم در گرو زبان چاپلوسی» (سعیدی سیرجانی، ته‌بساط، ص ۲۵) مهر تأیید می‌زند.

رئیس دانشکده در تصمیم خود سرسخت بود و به هر روی می‌خواست سعیدی را

اخراج کند بنابراین دستور داد سعیدی در دانشکده آفتابی نشود ولی سعیدی گوشش بدهکار این حکم محکومیت نبود به دانشکده و دوستان سر می‌زد.

زمان، زمان ملی شدن صنعت نفت بود و در هر جا و همه‌جا سخن از بزرگمردی به نام مصدق. بعد از کودتای ۲۸ مرداد غروبی خبر رسید که سربازها و کماندوها به دانشکده سرازیر خواهند شد. همه دانشجویان با عجله به طرف کتابخانه هجوم آوردند به طوری که روی هر نیمکت چهار نفری هفت تا هشت نفر نشسته بودند. آقای پراور مدیر کتابخانه بود از اهالی کرمان و یار و یاور دانشجویان. در وقت فرار به کتابخانه، سعیدی هم بود، ولی هنوز جابه‌جا نشده برخاست و در حال، غیبش زد. گویا دکتر بینا خبر یافته بود که سعیدی در دانشکده است، فرصت غنیمت شمرده به مأمورین اطلاع داده بود که سعیدی را بازداشت کنند. بعد از چند لحظه دو نفر با لباس معمولی که پراور هم همراهشان بود به کتابخانه وارد شدند و دنبال سعیدی می‌گشتند و با صدای بلند می‌پرسیدند سعیدی کیه؟ از دیگران می‌خواستند که سعیدی را نشانشان بدهند. خون به صورتم دویده بود و احساس می‌کردم گونه‌هایم سرخ شده است. نفسم بند آمده بود و خیلی ترسیده بودم و هنوز که هنوز است رنگ خاکستری کت و شلوار آن آدمهای بد یادم نرفته، ولی به یک اشاره سعیدی را پرواز داده بودند و از کتابخانه بیرون کشیده. چند روز در دانشکده از سعیدی خبری نبود تا اوضاع کم‌کم آرامش یافت و دوباره پیدایش شد. اما بالاخره گویا شش ماه سعیدی را اخراج کردند و سعیدی به سیرجان رفت و در گیلو دار بگیر و ببندها هما هم شوهر کرد و گویا درسش را هم تمام نکرد و عازم فرنگ شد. دوست عزیزم منوچهر کاشف که به قدرت حافظه‌اش کوچکترین اتفاق را به خاطر دارد یاد آورم شد که سعیدی پس از آن همه چون و چرای گزنده، شعری سرود به مطلع: «یاد آن کور ذوق «بینا» نام...».

نمی‌دانم در آن سالها در دانشکده چه شور و شوقی بود که همه عاشق بودند. همه هم خوب درس می‌خواندند و هم خوب عاشق می‌شدند. گویی یکی از شرایط ورود به دانشکده ادبیات عاشق شدن هم بود. در این میان دخترها نصیب بیشتری می‌بردند هم مورد توجه استادان‌شان بودند و هم معشوق دانشجویان و کار آنها که با شعر سر و کار داشتند رونق بیشتری داشت و در گرم‌بازار قهر و آشتیها دانشکده و دانشسرا هم، از خشم زودگذر شاعران در امان نمی‌ماند. و این چند بیت از آن قماش است و از قطعه‌ای به نام عشقِ فروشی که در آن زمان سرودم:

کبر و جلالتش را بین خوی و خصلتش را بین

آن دبدبه، آن کوکبه، کردارهایش را بین
دنبال خود انداخته آن نوچه طلاب ادب
درسش بین، بحثش بین، اطوارهایش را بین

خواهد که بنشیند به جای اوستادان کهن
آن مرد نیرنگ و ریا آن مرد غافل از خدا
تا چون تو دانشیار بر کرسی دانش بر شود
ای تف بر آن دانشکده ای تف بر آن دانشرا

در روزهایی که می‌رفت کودتای ۲۸ مرداد را پی‌ریزی کند، سعیدی از ما گسسته و به‌دار و دسته‌بقایی هم‌سیاست و هم‌بازی کاشانی پیوسته بود و ما این را فهمیده بودیم و به‌رویش نمی‌آوردیم و حرمت دوستی را نگاه می‌داشتیم و به‌حرمت همین دوستی از بحث و جدل دوری می‌گرفتم مبادا حرفمان بشود و دلمان بشکند در بحثهای کوتاه که صحبت به‌بقایی می‌کشید این شکاف و جدایی را به زیان آن پدیده بزرگ تاریخی می‌دانستیم و سعیدی تکیه به دیوار کتابخانه داده به ما نگاه می‌کرد همچنان نگه کردن عاقل اندر سفیه. به سعیدی امروز می‌نگرم و از خود می‌پرسم آن گرایش و اعتقاد به‌بقایی که دکتر مصدق را در حساس‌ترین موقع نیازش به یاران، آسان رها کرده بود و ناشکیبا چشم بر سرنگونیش دوخته، به خاطر نفوذ کلام استاد بود در شاگرد هم‌ولایتش، یا فریفتگی شاگرد بود در استاد هم‌ولایتی؟

اقامت درازمدت من در اروپا، انجمن خانه پامنار را درهم ریخت. آخرین بار سعیدی را در «کنگره تحقیقات ایرانی» در دانشگاه آذربادگان دیدم و سپس در کرمان. همان سعیدی بود. زیاد سیگار می‌کشید و من دلم می‌خواست نکشد. سعیدی یار خوگرفته با یاران دانشکده ادبیات، افشرده چهره تنگ حوصله‌قنادی نوبخت، رفیق شفیق و پای ثابت شبهای شعر خانه پامنار، دانشجوی سیه چرده باریک‌اندام رشته فلسفه، جستجوگر ادبیات فارسی، آوازه بر فلک تاخته، خلاق به طنز گزنده‌اش جان باخته و صاحب سبک پر اعتبار در تاریخ ادبیات، به‌نویسندگان صادق و با خرد پرداخته. انقلاب اسلامی آن فرصت و آن موقعیت گسترده را برای سعیدی فراهم آورد تا بتواند در تاریخ سیاسی و ادبی ایران نام خود را جاودانه به‌ثبت برساند.

شیر سودای خروشیدن داشت

لیک شلاق زنِ شرزه نداشت

یادش گرامی باد.

نویسندگان همیشه مضطرب

برای یک نویسنده آسیایی و یا آفریقایی، تصور این که بدون اضطراب، اضطراب برخاسته از داغ و تازیانه، دربه‌دری و تحقیر، زندان و مرگ یا فشار دم‌افزون و انفجارگونه بر پیکره لحظات هستی‌اش، بتواند آفریده‌های کلامی خویش را از بستر پرفراز و فرود کلام به‌دشت گسترده و متنوع ذهن خوانندگان آثارش ارائه دهد، اگر نه ناممکن، بل تصور غریب، سنگین و دیرباورانه‌ای است. نمی‌توان نویسنده یا شاعری در مشرق زمین بود، در میان دریایی از فراوانیهای وحشی، خام، گزنده و نوازشگر طبیعت زندگی کرد، از میان آفتاب و آتش و خاکستر بیرون آمد و شوق سوزان سایه‌های کم‌رنگ، گذرا و نازک‌تن را تا اعماق جان جشید، تهدید و تعقیب و گریز را حتی در خواب، جزو جدایی‌ناپذیر وجود خود دانست و باز هم با آرامش و دور از هرگونه دغدغه اجتماعی، سیاسی و فرهنگی زیست و «گفت» هرچه را که باید گفت و «نوشت» هر چه را که نوشتن در حوزه تردیدناپذیر خویش پذیرا آمده است.

نویسنده مشرق زمین را در شمار نفرین‌شدگان هستی دانسته‌اند. او در میان تلاطم شکننده و کور و کبر خشم و مهر، ملامت و نوازش، بی‌حرمتی و احترام، تهدید و برکشیده شدن در نوسانی مرگبار و گیج‌سرانه دست‌وپا می‌زند. در چنین ناآرامی غمگنانه‌ای اگر او نتواند عناصر همخوانی و تضاد را از میان دو دنیای متفاوت و گاه شگفت‌انگیز بیرون کشد، خیلی زود قربانی خام‌کاریها و دم‌اندیشیهای شتاب‌آمیز و تازه‌کارانه خویش خواهد شد. بسیاری نیز هستند که با وجود پختگی و تجربه در گستره

کارهای فکری و کلامی، باز هم نمی‌توانند به دلیل پیچیدگی شرایط اجتماعی و سیاسی، جان ارجمند خود را از معركة نارواییهای زهر آگین برهانند.

نویسنده در این بافت به کسانی گفته می‌شود که در درونه کلامشان، تصویری از مناسبات اجتماعی، از نارواییهای نامطبوع و زشتیهای گزنده و رمانده و یا از عطر دل‌انگیز شکوفایی اندیشه و زیباییهای حریرگون جاری‌ست. آنان که از مقوله‌های علمی می‌نویسند، پیش از نویسنده بودن دانشمندند. حال آن که به انبوه نویسندگان دانشمند نمی‌توان دانشمند بودن آنان را پیشاپیش نویسنده بودنشان مطرح ساخت. کفه نوشتن در مفهوم توضیح داده شده بالا، سنگینتر از جمع شدن دانش در ذهن فرد مورد اشاره است. آنان که با نوشتن نفس می‌کشند و واژه‌ها برایشان از عطری نوازشبار برخوردار است می‌توانند نویسنده نیز به‌شمار آیند. خصلتی که در آنها سنگینی می‌کند، دانش آنان نیست. هنر آنهاست در ساختار کلام و پیامشان در میان شور و شری از تخیل گریزنده و واقعیت اتراق کرده بر مناسبات انسانی و یا آمیزه‌ای متوازن از این دو عنصر سازنده زندگی انسان. نویسندگان مشرق‌زمین و به‌دیگر عبارت نویسندگان سرزمینهای آفتاب داغ و محرومیت‌های سرد، از آرزوها و نومیدیهای مردم خشمگین و صبور، پرده برمی‌دارند تا در دل‌های انبوهان دیگر، امید و نیرو، حرکت و پشتکار به‌وجود آورند. دانش و شعور در آنان پیش از آن که در خدمت بی‌تفاوتیهای کوتاه یا درازمدت، نسبت به سرنوشت انسانها باشد، در خدمت سرشار کردن زمینه‌های احساسی - انسانی مناسبات اجتماعی و فردی آنان است تا بتوانند کم یا زیاد، زندگی آدمیان را در ابعاد گوناگون، رنگ و بوی بهتری بخشند.

مشرق زمین همیشه گهواره آغازین گنجهای بی‌رنج بوده است. رنج فراهم آمدن این گنجها را طبیعت در خلال میلیونها سال بر تک‌تک سلولهای سوخته این مناطق که از روشنائی و گرمی، گرسنگی و درد سرشار است به‌گونه‌ای ستمگرانه تحمیل کرده است. همین گنجها در سده‌های تمدنی نسبی آدمی، انگیزه هجومهای بی‌بها و در نتیجه، ویرانیهای تلخ و ماتمزا شده است. همین گنجهای تحمیلی، مشرق‌زمین را به سرچشمه بیدریغ رنج آدمی، به سرزمین افسانه‌ای بلادیدگان تبدیل کرده است. گنجهای مشرق زمین پیش از آن که لحظه‌ای در خدمت بومیان سرشار از نور خورشید و عطش باران باشد، بدل به تازیانه‌های ناروایی و تیرگی برای فرود آمدن بر پیکر آنان گشته است. چه آنها که از دیارهای ابر و سرما و تاریکی آمدند تا از این نم‌برای سرخویش کلاهی بدوزند و چه آنان که در زیر سایه هزار و یک بهانه آرزوبرانگیز بر آن گنجها چنگ

انداختند و چه بومیان برتری طلب و بریده از همهٔ انگاره‌های تثبیت شدهٔ اخلاقی، فرهنگی و سیاسی که دلالت‌ها مه‌اجمان را کمک کردند تا در غارت خویش توفیق یابند. همه توانستند با حوالت دادن مردم به گنجهای نامرئی، خود از مهر بیدریغ طبیعت بخشایشگر بهره‌ها برند. برخی از آنان حتی توانستند در سیمایی دیگرگون و شوق‌انگیز به‌عنوان راهیابان بشریت نیز از آینه برون آیند و انبوه آدمیان منتظر را مدیون «شگفتی»های خود سازند.

مردم این قاره‌ها، کم یا زیاد، به‌عنوان سنگ زیرین آسیاب بلا، هم داغ خودی بر تن دارند و هم زخم تازیانهٔ بیگانه را بر جان. و چنین بوده است که در دوران خیزشهای متنوع تاریخی، کسانی از گسترهٔ کلام، چهره به روشنایی آرزوهای مردم کشانده‌اند تا اندیشه‌های خویشتن را در حوزهٔ رهایی مردم از چنان وضع و حالِ بلاخیزانه به آنان ارائه دهند. این رنجهای دیرینه‌سال، آن‌چنان ریشه در تاروپود اندیشه و شخصیت نویسندگان ما دوانده است که اگر نویسنده‌ای به خونخواهی مردم به‌عنوان قربانیان بی‌نام و نشان درنده‌خوییها برنخیزد و کلامش را از خشم و هجوم، از آرزوهای لطیف و نوازشگر سرشار نسازد، یا مردم او را به سرسپردگیِ خائنه به دستگاههای دارندهٔ قدرت متهم می‌کنند و یا از صف خردمندانِ تپنده‌دل، بیرون‌رفته‌اش می‌انگارند که در آن صورت نیز نه از سوی مردم به او اعتباری حوالت می‌شود و نه از جانب آنان، گرمای مهر و احترامی او را در برمی‌گیرد. نویسندگان ما در چنین فضای اضطراب‌انگیز و تنگی رشد کرده‌اند و از این‌رو، تمامی این تب و تابها، اندوه عمیق محرومیت و ناروایی و آرزوهای شکننده و پرطراوت، در ژرفای جان آنان نشسته است. نویسندگان مشرق زمین و یا شاعران آن، خواسته یا ناخواسته، به خیل همیشه‌مضطرب کسانی پیوسته‌اند که می‌خواهند اعتبار اجتماعی-سیاسی خویش را در میان مردم به‌عنوان یک جایگاه ارجمند حفظ کنند اگرچه به‌بهای دردانگیز آرامش و هستی و دربه‌دری آنها باشد. نویسندگان مشرق زمین، خود را صاحب رسالت می‌بینند تادر گسترهٔ کلام، آرامش فرادستانه را از دشمنان مردم بگیرند. میل به جاودانگی به‌بهای مرگ، نه مرگی آرام و متوازن در بستر سپیدرنگ احاطه شده از گرمی و مهر، بلکه گاه مرگی دردناک و هراس‌انگیز، اینان را به استقبال بسیاری از تفکرات و آفرینشهای جانبدار و گزنده در مقابله با دشمنان مردم می‌برد. در مغرب‌زمین تمایلی به جاودانگی نیست. زندگی آرام و بی‌دغدغه، نویسندگان این منطقه از جهان را وامی‌دارد تا خود را به ظلمات ستمگرانهٔ دیوان و ددان به‌بهای ایثارهای سنگین و نثارهای دردمندانه نیندازند. مغرب‌زمینیان اهل کلام، حتی مبارزهای از نوع

مشرق‌زمینیان را نمی‌توانند در اندیشه خویش راه دهند تا چه رسد که برای پذیرش آن، خود را آماده نیز ببینند. در مشرق زمین، این گونه ویژگیها، گلبرگ عطر آگین شخصیت نویسندگان آن است.

روزگاری بود که بسیاری از مردم سرزمینهای پرآفتاب و گرسنگی و عطش، و نویسندگانشان، «حق» را گرفتنی می‌دانستند و نه دادنی. و حتی اعتقادشان بر این قرار گرفته بود که این حق گرفتنها تنها از دهانه لوله تفنگ بیرون می‌آید. جهان مشرق زمین بیش از هر کجای دیگر جهان، بر سر این باور، گوهرهای شفاف را در حوزه آفرینشهای انسانی و از جمله حوزه کلام، بر باد داده است. در میان توفانی که مردم محروم جهان و نیز مشرق‌زمینیان را فرا گرفته بود، آن کس که فریاد نمی‌کشید و یا تعهد خشن و یکسویه را در «کلام» به تماشا نمی‌گذاشت، اگر نه از تبار دشمن از قافله مردم نیز نبود. چه بسا در داوری شتابگرانه بسیاری از افراد خام و آتشین مزاج به‌عنوان نیروی دشمن به ارزیابی گذاشته می‌شد. آن کس که کلام را در اختیار داشت، باید تعهد را نیز در اختیار داشته باشد و آن که تعهد را از آن خود می‌دانست باید در نگرشهای تنگ و اندیشه‌های اسیر، با دشمن همان‌گونه بیرحمانه برخورد کند که آرزوی همه محرومان و دردپیشگانی‌ست که در سیاهچال فقر و فشار، تاریخ به دیرینگی آن اعتراف می‌کند.

این شعار اگرچه ستمکارانه، اگرچه تاریک، می‌توانست و هنوز هم بیش و کم می‌تواند شعار هر دو نیروی میدان نبرد باشد: «اگر دشمن را به طریقت خویش نمی‌کشانی او را از موهبت «بودن» محروم ساز.» نویسندگان و شاعران مشرق‌زمین با چنین دریافتهایی چندان بیگانه نیستند.

نمی‌توان در مشرق‌زمین بود و نویسنده بود و برخوردار از خرد، اما خویشتن را فارغ از غمهای دیگران دانست. هنوز در مشرق‌زمین، دنیای شادخوارگی، دنیای اعتبار و اعتماد، دردمندی و هماوایی انسانی نیست. نویسنده‌ای که با تخیل تیزپرواز خویش به گستره‌های ناشناخته و وهم‌انگیز سفر می‌کند، مرزهای نژاد، رنگ، طبقه، زبان و مذهب را درهم می‌شکند، اخلاق یخ بسته منطقه‌ای و سرزمینی پررنگ و استوار یا کم‌رنگ و ترک برداشته را به سویی می‌افکند و هر لحظه شکل‌های جدید و روینده‌ای را در برابر دید می‌گذارد، هنوز در مشرق‌زمین نتوانسته است بدان‌گونه که مورد پذیرش عام قرار گیرد خود را تثبیت سازد. مگر آن که در جایی — چه کلامی و چه رفتاری — به انبوه خوانندگانش نشانه‌ای ارائه دهد که او با وجود دارندگی و آرامش اقتصادی و اجتماعی، با اندوه و اضطراب سنگین و درهم‌شکننده آنان بیگانه نیست.

اگر حافظ را «شراب خوشگوار» و «یاری چون نگار» در پهلو نشسته است بدان نباید تعبیر کرد که به «یاد یار و دیار» به زاری نخواهد گریست تا آنجا که «راه و رسم سفر» را دگرگون سازد.^۲

نمی‌توان شاعر مشرق‌زمینی بود و دلها را جادوگرانه به تسخیر خویش درآورد و از قبیله مضطربان و دردمندان نبود.

در مشرق‌زمین نمی‌توان نویسنده و شاعر بود و دروغ گفت. نه به دشمن بل به مردم که اقیانوس کلام و تپش و رفتارند. مشرق زمین گنج و رنج، قانونمندیهای خاص خویش را دارد. در ساختار فرهنگی، اجتماعی و سیاسی آن، «سازش» با دشمنان مردم خیانت است. هرچند این سازش در عمل، زمینه‌ساز ضربه‌های ویرانگر بر هستی دشمن باشد. در این ساختار همه از «روزی تنگ و مه‌آلوده» به جهان می‌نگرند. در این ساختار، یکسویگی رفتار و دریافت بر اضطراب نویسنده و شاعر می‌افزاید. در مشرق‌زمین نمی‌توان پیامبر کلام بود و در دایره مهر مردم نیز و با این حال، با دشمن سر و سری داشت. اگرچه این سر و سر چیزی جز گفتگوی عادی نباشد. در مشرق‌زمین نمی‌توان هنرمند کلامی بود و مضطرب نبود. اگر هنرمندی از اضطرابهای گزنده و تلخ چیزی نمی‌شود، شگفت‌آور تلقی می‌شود. اضطرابها چنان بسیارند که باران‌وار بر مردم می‌بارند. چگونه می‌توان آنها را ندید یا ندیده گرفت؟ اضطرابها را باید دید. نویسنده باید ببیند. کار هنرمند «دیدن» است.

در مغرب زمین، «عشق» را در پستوی خانه نهان نمی‌کنند. «دهان» را نیز نمی‌بویند تا از آن تلخی ممنوعیتهای شرم‌آگین را بشنوند. هنرمندان مغرب‌زمین با مردم کاری ندارند. حتی نیازی نمی‌بینند تا به آنان «دوست داشتن» را یادآور شوند. «عشق» دیرزمانی ست که حتی بر بام خانه‌ها نیز ننشسته است. در آن صورت چه جای نهان کردن آن در پستوخانه‌هاست! آن هم درست در شرایطی که از هیچ سو سرمای ممنوعیتی نمی‌وزد. در آن سرزمینها، آفرینشگران کلام در کار کشف و ارائه جهانند. اینان را هیچ کاری با «اخلاق انگاره‌ای» که بتواند سرمشق اجباری دیگران در گفتار و رفتار باشد نیست. آنان جهان را در رنگارنگی نگاه و رفتار، به جان می‌نوشند. مشرق‌زمینیان از این همه تنوع بیگانه‌اند. همه چیز را «یگانه» باید دید، پرستید و پسندید.

باکی نخواهد بود اگر مردم مغرب‌زمین، نسبت به کار کشف جهان از سوی هنرمندان‌شان چه در حوزه فرهنگ و ادب و چه فلسفه و اجتماع واکنش مهرآمیزی نشان

ندهند. آنان برای مردم خویش جامه‌ای ندیده‌اند تا آنها برای اینان گریبان چاک دهند! هنرمندان مغرب‌زمین هرگز پا به حوزه «تقدس» نمی‌گذارند. این خصلت به مشرق‌زمینیان ارزانی‌باد! هنرمندان مغرب‌زمین به آفرینشهای کلامی همان اندازه «حرفه»‌ای و در مقایسه با دیگر پدیده‌های اجتماعی، برابر حقوق می‌نگرند که زمینه را برای هرگونه تصورات فرانسائی و فرااجتماعی از میان می‌برد. در حالی که مردم و هنرمندان مشرق‌زمین، دارندگان کلام و آفرینندگان آن را از تبار فرزان‌نشینان مناسبات اجتماعی می‌شمارند. جایگاه نویسندگان و شاعران در ذهن دوستدارانشان، فراتر از دیگر جایگاه‌های اجتماعی و یا سیاسی‌ست. هنرمندان کلامی مغرب‌زمین حتی در رویاروییهای خویش با مخالفان، چنان درمی‌آمیزند که شمشیر خود را از «رو» و یا از «زیر» بر کمر بیاویزند. نویسندگان مغرب‌زمین «تصویر» می‌دهند. «تصویر» می‌سازند. واقعیت‌های دریافت شده فردی را در درون این تصویرها، جاسازی می‌کنند. در صورتی که نویسندگان مشرق‌زمین به‌جای ارائه «تصویر» از «اصول» صحبت می‌کنند. «اصول» می‌آفرینند و اعتبار این اصول را به میان مردم می‌برند و برای تقدس آنها، مرزهای مشخصی را فریاد می‌زنند. برای نویسندگان و شاعران مغرب‌زمین، اضطرابهای تکان دهنده، مفهوم دقیق خویش را از دست داده است. آنان می‌نویسند از آن رو که می‌اندیشند. می‌اندیشند بدان دلیل که می‌بینند. می‌بینند بدان جهت که انسانند.

در مشرق‌زمین، باد از یک‌سو می‌وزد و تنها می‌تواند «هرگاه» که می‌وزد از همان‌سو فراز آید. در مغرب‌زمین باد می‌تواند و باید آزادانه، هر بار از سوی وزیدن گیرد. در مشرق‌زمین، چشم‌ها به افق معینی دوخته می‌شود. در مغرب‌زمین، افق‌های متنوع و بسیار می‌تواند نگاه ما را در خود به اسارت درآورد. در غرب، تنوع در دریافت نشانه سلامت و آرامش جامعه است. در شرق، تنوع در دریافت، جز پراکندگی تعبیری ندارد. پراکندگی نیز آرزوی دشمن است. و برای به‌گور بردن این آرزو، حتی به بهای پراکندگی درون، باید هماهنگی بیرون را در معرض داوری مردم گذاشت.

نویسندگان مغرب‌زمین به شنیدن، بیان کردن و کشف اندیشه‌های متنوع و ناهمگون عادت کرده‌اند. در تربیت فرهنگی و اجتماعی آنان، اضطراب حاصل از زورمندی بالانشینان، هیچ‌گونه مفهوم قابل لمس و یا درک ندارد. در آفرینش آثار هنری‌شان نه مردم بر آنان نفرین و نفرت نثار می‌کنند و نه حکومتیان، تازیانه خشم و قدرت. در مشرق‌زمین، نویسندگان اندیشمند، انسانهای همیشه مضطربند.

هنرمندان قاره آسیا و آفریقا، فرزندان خاکهای رنگارنگ داغ و خورشید مهربان، در

راه دفاع از اصول اعتقادی یکسویه خویش با همه مهر دریاگونه مردم، داغ تازیانه و توهین بر جان و تن دارند. تقدیر ازلی اگر نه، تصادف روزگار، آنان را «مجنون صفتانی» ساخته است که در رسیدن به «لیلی» خطرهای بسیاری را باید به جان خریدار باشند.

«دگرگونی» جوهر جاری جان جهان است. اگر تاریخ‌نویسان دستوری به فراز آمدن این عنصر اقرار نکرده‌اند، تاریخ با شرمندگیهای تب‌دارانه، اقرار صمیمانه خویش را بر پیشانی خود به تماشا گذاشته است و خواهد گذاشت.

سوند

۹۵/۳/۶=۷۳/۱۲/۱۵

یادداشتها:

- ۱- شراب‌خوشگوارم هست و یاری چون نگارم هست ندارد هیچ‌کس، باری، چنین کاری که من دارم ص ۴۵۳
- ۲- به یاد بار و دیار آن‌چنان بگریم زار که از جهان ره و رسم سفر براندازم حافظ شاملو، جاب پنجم

یزید، صاحب عزاست امروز

به یاد علی اکبر سعیدی سیرجانی

یکی از بزرگان شهر ما، شیراز جنت طراز، که به قول شیخ اجل از اولیا و پاکان بیش از هزار در خاک پاکش غنوده، مرحوم آیت‌الله حمّال بود. در مورد گذشته‌ها و جوانی این بزرگوار که در سالهای بعد از شهریور بیست رفته رفته سری توی سرها درآورد و در صحنه اجتماع ظاهر گشت، کسی چیز زیادی نمی‌دانست. هرچند که بنا به سنت جاری و مذهب مختار اهل زمان، در این مورد هم مثل بقیه موارد، هرکس که کمتر می‌دانست بیشتر می‌گفت و گفته‌ها بازگفت می‌شد و در هر بازگفتی، چیزی اضافه. و اینها همه در مجموع سیمایی مرموز و افسانه‌ای از آن مرحوم تصویر می‌کرد و شخصیت وی را جذاب‌تر از آنچه شاید بود، می‌نمود.

یکی از رجال که به دوستی با انگلیسی‌ها معروف بود و می‌گفتند که از دیرباز با این قوم خانمان برانداز سری و سری داشته، به قید «زن طلاق» قسم می‌خورد که خودش در سالهای قبل از جنگ آیت‌الله حمّال را دیده بوده که کلاه شاپو بر سر و اسموکینگ در بر، دست در دست وینستون چرچیل در خیابانهای اطراف لندن قدم می‌زده است. دیگری که از فحول سیاستمداران دوران به‌شمار می‌آمد و همواره از مذاکرات محرمانه «محافل پشت پرده» قبل از مذاکره‌کنندگان باخبر بود، ظهور آن مرحوم را بی‌ارتباط با توطئه دشمنان بیضه اسلام نمی‌دید. در سالهای میانی دهه چهل، یعنی یکی دو سال بعد از فوت آن خدایامرز هم روایت دیگری بر سر زبانها افتاده بود که با تکیه بر واژه «حمال» در نام آن بزرگوار، او را یکی از رهبران یک فرقه «ضاله» قلمداد می‌کرد که

با طی برخی مراحل، به کشف پاره‌ای مسائل نائل آمده و رخت از وادی ظلام به دیار اسلام کشیده بود که گربه شد «زاهد و عابد و مسلمانا».

اما آنچه برای افراد ظاهرین و زودباوری مثل من که نه از رموز و پیچیدگیهای سیاست آگاهند و نه از استعداد خداداد کشف توطئه‌های جهانی بهره‌ور، قابل قبول‌تر به نظر می‌رسید، همان روایت متداول بین عوام بود. مطابق این روایت، آیت‌الله حمال متأخر، همان حمال باشی آشنای ساکنان دروازه شاه‌داعی بود که اهل محل و کسانی که کارشان به گاراهای اتو شاهین، اتو شهپر و یا اتو عدل افتاده بود، بارها با کوله‌بار حمالی دیده بودندش که برای چند قران دستمزد، بار گران ارباب بار را به دوش می‌کشید و می‌برد. بعد از ظهرها و طرفهای غروب هم گویا در حوالی کاروانسرای چپر خونه به پس و پیش کردن بار ابنای بازار مشغول می‌شد.

آنچه جای شک در این روایت باقی نمی‌گذاشت، ظاهر زُمخت آن مرحوم بود با گردن کلفت و شانه‌های پهن و صورت پرچین مسی آفتاب سوخته و دستان پینه بسته و خمیدگی نسبتاً محسوس پشت که مخصوصاً موقع راه رفتن چشمگیرتر می‌شد، و در دوران میانسالی، از روزگار سخت و حمالی او در سالهای جوانی حکایت می‌کرد. اما این که چگونه این حمال باشی عامی و بیسواد مدارج ترقی را از حمالی به آیت‌اللهی طی کرد و از «سربازی به سرداری رسید»، خود ماجرای دیگر بود و داستانها در اطراف آن رواج داشت. معروف بود که حمالها حقیقت قضیه را می‌دانند و بروز نمی‌دهند.

البته شما که نمونه‌های فراوان این گونه ترقی کردنیهای بی حد و حساب را در سالهای اخیر به چشم خود دیده‌اید. ممکن است ترقی ناگهانی همشهری بزرگوار ما به چشمتان نیاید و بر نویسنده این سطور ایراد بگیرید که یک مسأله معمولی و پیش پا افتاده را مستمسک روده‌درازی و داستان پردازی قرار داده‌ام. شما حق دارید، چون این گونه مسائل، امروزه عادی شده است. ولی قبول بفرمایید که در دوران جاهلیت که اساس کار جامعه بر غفلت و بیخبری بود، این ترقی مرحوم حمال باشی اگر نه کاری بود کارستان، لاقفل بوالعجب کاری بود شنیدنی. از طرف دیگر مردم روزگار طاغوت هم که مثل ما از برکاتی از قبیل جنگ و ویرانی و بیکاری و فقر و گرسنگی و گرانی و کشتار و تفریر و سنگسار و سایر نعمتهای «الهی» برخوردار نشده بودند تا تمام هم و غمشان به عقاب امروز و عتاب فردا معطوف شود، در اطراف این گونه مسائل کوچک داستانسراییها می‌کردند و اوقات خود را به بطالت می‌گذرانیدند.

در این جا فقط به‌طور خلاصه عرض می‌کنم که مرحوم حمال باشی که مانند هر

مسلمان شیعه شیرپاک‌خورده‌ای شبهای فراوانی را در مجالس ذکر مصیبت و روضه خوانی به نیمه رسانده بود و بارها به چشم خود عزت و احترامی را که صاحبان این گونه مجالس، و ساکنان محل، برای اهل منبر و روضه خوانهای ریز و درشت قائل بودند، دیده و حسرت کشیده بود، روزی — و شاید هم شبی — که بیش از معمول خسته و پکر بود، به این فکر افتاد که: «اَه، کاکو، مگه ما چی چیمون از یه مشت بچه دهاتی روضه خون و غربتی تازه به شهر اومده کمتره که باهاس صب تا شوم مٔ خر زیر بار باشیمو و واسه سه چار تومن اجرت بد مصب پیزی بدرونیم؟ آخرشم اسمش باشه که حمالمیو و مستحق هزار جور لیچار؟» و همین فکر داهیانه سنگ اول بنای ترقی حمال باشی شد.

او که سالها به مجالس روضه خوانی رفته بود و از دهان آخوندها داستانهایی دربارهٔ مردن معاویه تا امتناع امام حسین از بیعت با یزید و داستان دو طفلان مسلم و نامردی اهل کوفه، تا لشکر کشی به کربلا و عروسی قاسم و بستن آب به روی امام حسین و اهل بیت او و تیر خوردن به گلوی علی‌اصغر تشنهٔ ششماهه و رذالت شمر و خولی و سنان و ابوهریره و حرمله و کشته شدن امام حسین، و بعد بیماری امام زین‌العابدین و اسارت حضرت زینب و کاروان شام و بارگاه یزید. او همهٔ این داستانها را بارها شنیده بود و از حفظ بود. پس تنها می‌ماند شرح جزئیات و شاخ و برگهای قضیه که آن هم اشکالی نداشت. به قول مرحوم حمال باشی: «مگه این آخوندا دو ترکه پشت اسب امام حسین سوار بودن که معرکه رو به چش دیده باشن؟ خُب، هر کی یه چیزی میگه، ما هم می‌گیم دیگه!».

حال می‌ماند ابزار کار که آن هم چیزی نبود. شال کمر را که می‌شد دور سر پیچید و عبای مستعملی هم با صرف یکی دو تومان پول و به همت دست چاره‌ساز ملا یوسف کهنه فروش دست و پا کرد و یا علی مدد. حجره‌های کنج مدرسهٔ خان هم که آن روزها خواستار چندانی نداشت و نسبتاً آسان به دست می‌آمد. گیرم که این همه راهی به سوی مجالس روضهٔ اهل بازار و حاجیه‌های پولدار نمی‌گشود. «غمی نیس! همیشه که نباس منبر پنج تومنی و ده تومنی رفت. مگر فقیر بیچاره‌ها ذکر مصیبت نمی‌کنن و روضه نمی‌خونن؟ خُب، بالاخره باهاس از یه جایی شروع کرد دیگه».

تنها مانع قضیه همین «عوام» بودن و تعلیم نیافتگی آن خدایامرز بود که باعث می‌شد گاهی وقایع کربلا را با جزئیات داستانهایی از قبیل امیر حمزه و حسین کُردِ شبستری و جنگ رستم با اشکبوس و عاشق شدن امیر ارسلان نامدار بر فرخ لقای خالدار — که بارها از نقالان و دراویش و معرکه‌گیرها و پرده‌گردانها در قهوه‌خانه‌ها و یا زیر

بازارچه شنیده بود - قاطی کند و الهاک دیو را از سیاهچالهای تاریک و سرد و نور زندان سلیمان احضار و روانه صحرای سوزان کربلا نماید و به سپهسالاری قشونش گمارد. اگر هم صدای بوالفضولی به اعتراض برآید که «آقا، الهاک دیو تو کربلا چکار می کرده؟ پاسخ بشنود که: «مگر زعفرین زعفر که پادشاه اجنه بود با صد کرور لشکرش نفرت پیش آقام حسین که رخصت بطلبه و هر چه نابدرتر قشون یزید پاره کنه؟ خُب، چطور رئیس کل جنّا سردار امام حسین میشه ولی یه دونه دیو پیزوری نمی تونه سپهسالاری ابن سعد بکنه؟!».

از آن جا که خدا کارساز و روزی رسان است و دست رد بر سینه هیچ مسلمان صاحب دردی نمی گذارد، کار حمال باشی خدا بیامرز ما هم رفته رفته گرفت و منبرش مستمع و خریدار پیدا کرد. از قضا همین پرت و پلا گفتنها و آسمان ریسمان بافتنهای سر منبر باعث گرمی بازار آن مرحوم - که اینک به وی «آقا» می گفتند - شد و بر رونق کارش افزود. حالا یواش یواش بعضی حرفهایش بین مردم دهان به دهان می گشت و تکرار می شد. او، دیگر سری توی سرها در آورده بود.

آثار این تغییر، در رفتار آن مرحوم هم محسوس بود. با این که صبحها دیرتر از خواب بیدار می شد، چرت دو ساعته بعد از ظهرش همیشه برقرار بود. گاهی تاکسی سوار می شد، سه چهار روزی یک بار به حمام می رفت و تن به مشت و مال می سپرد، دیگر کسی او را در «محلّه» و خانه ملا اسحق برای خرید «دوا» ندید هر چند که این نشانه ترک عادت از جانب حضرت ایشان نبود. او که در گذشته، هر دو سه هفته ای یک بار سری به کوچه پس کوچه های پشت محله مردسون می زد و هر بار با یک تومان یا پانزده قران کار خود را انجام می داد، حالا از برکت لباسی که بر تن داشت در شبهای پنجشنبه و جمعه اغلب به علت تردد جماعتی از «یائسات» بساط صیغه و سوروساتش برقرار بود. این کار نه تنها خرجی نداشت، بلکه آن یک تومان یا پانزده قران را هم ذخیره می کرد، و در عین کسب فیض، مستوره حاجتمندی را هم به حاجت می رسانید و ثوابی می برد، و چه خوش بود که برآید به یک کرشمه دو کار!

بعضی وقتها هم در مجالس روضه خوانی، آن خدا بیامرز از کثرت جمعیت و انبوه مستمعان به ذوق می آمد، دور می گرفت و بالای منبر حرفهای بودار می زد. پشت سر دکتر پیراسته استاندار و تیمسار پهلوان رئیس شهربانی مقتدر آن دوران - که گویا قرابتی هم با دربار و نسبتی با شاه داشت و به همین جهت هم لولهنگش خیلی آب برمی داشت - مضمون کوک می کرد و کنایه ها می زد. گاهی هم کوس «هَل من مبارز»

می‌کویید و متلکها از فراز منبر نثار آخوندهای سرشناس آن زمان شیراز می‌کرد، که از مدعیان و معاندینش به‌شمار می‌آمدند، و حاضر نبودند او را در سلک خود بپذیرند؛ متلکهایی که گاه با هجو و هتاکی نیز همراه بود و با این حال خالی از ظرافت و نکته‌سنجی نمی‌نمود. هرچه باشد، مرد، قلندر بود و بی‌عار. نه مال و ملکی داشت که چشمش نگران آن باشد و نه مسند و مقامی که دلش لرزان. بالاخره روزگاری دراز نان از عرق جبین خود خورده بود و منت کس نبرده. حال هم که روزی برقرار بود؛ از کسی هم خورده و برده‌ای نداشت. پس چه باکی؟

مطلبی را، مثلاً در مذمت غیبت و سخن‌چینی، بهانه می‌کرد و ناگهان داد سخن می‌داد که:

«بعله، چقدر بگیم، ما بگیم، آقایون علما بگن، سفها بگن، آقای دستغیب بگه، که مردم نکنین، غیبت نکنین، پشت سر هم حرف نزنین، حرف اینو پیش اون نبرین، باز به خرج شما مردم نمیره. همین امروز پسره اومده به من میگه که فلان آیت‌الله — یکی از آخوندهای معروف شیراز را نام می‌برد — در منزل حاجی رسول چینی فروش پشت سر ما چه حرفایی زده. خُب بزنه! ما که باور نمی‌کنیم؛ اما فرض که حالا به حرفایی هم زده باشه، حالا تازه گفته باشه، خُب پیرمرده، اولاد پیغمبره، چل سال توی این شهر روضه خونده، احترامش واسهٔ ما واجبه. حالا مرتیکه به گُهی هم خورده، شما باهاس بیان واسهٔ ما بگین؟! مگه آدم هرچی رو می‌شنفه باهاس بیاد بگه؟

میگن «آقا» مال یتیم خوره و با هزار کلک و بامبول اموال خدا بیامرز حاج صادق خراز رو از دس عیال افلیج و چار طفل صغیر اون بیچاره درآورده. استغفرالله، اینم شد حرف؟ شما مردم از کجا می‌دونین؟ شاید اون خدا بیامرز خودش اموالشو به آقا حلال کرده بوده. مگه وقتی که اون مرحوم چونه مینداخت شما اونجا بودین که بفهمین چی شو به کی داده؟ شاید مصالحهٔ شرعیه کرده. شاید بدهی، قرضی، چیزی به آقا داشته. شما چه می‌دونین؟ شهادت به ضعیفهٔ علی و چار تا طفل صغیر که شرعی نیس. چرا با طناب پوسیده تو چاه می‌رین؟ حساب فردای قیامتو کردین که باهاس به جد این سید جواب بدین؟ حالا گیرم که خورده باشه؛ کدومشون نمی‌خورن؟ حالا چرا این یکی رو علم کردین؟

اینم شد قضیهٔ اون آقای دیگه — آخوند معروف دیگری را اسم می‌برد — که گفتن با صیغه کردن دختر هس سالهٔ مرحوم صمد آقای لباف، تمام اثاث و اموال اون خدا بیامرز به اضافهٔ چار دهنه مغازهٔ سر تل حصیربافا رو بالا کشید و بقیهٔ بچه‌های صغیر اون بیچاره

رو از خونه بیرون کرده. آخه خجالت نمی کشین؟ شما مردم کی میخاین آدمشین؟ چرا این جور ی پشت سر علما و آدمای محترم لغز می خونین؟ فکر روز پنجاه هزار سال و سرازیری قبر کردین؟ بد کرده سید نوّه پیغمبر که دختره بی پدر یتیم بی سرپناه رو صیغه کرده و به سروسامون رسونده؟ خب، قیم دختره بوده. این جور ی صلاح دونسته. تا چش فصول کور شه. پس چکار کنه؟ بذاره ضعیفه بره مدرسه تا سواد یاد بگیره و بی دین و ناموس بشه و شیش تا فاسق بگیره؟ این جور ی خوبه؟ اون مغازه ها هم چار دهنه نبود و سه باب بیشتر نیس، تازه سه باب مغازه خرابه سر تل حصیر بافا که کرایه ماهونه هر کدومش سه تومن هم نیسه، چه قابلی داره که آدم به خاطرش پشت سر یه عالم محترم جانشین پیغمبر حرف بزنه و غیبت بکنه؟ چرا شما مردم اینقده تنگ نظر و حسود هستین؟ چش ندارین ترقی و پیشرفت هیچ کس تو زندگی بینین.

میگین بچه های صغیر و از خونه بیرون کرده، یه جور ی هم میگین انگار که یه قبیله آدم بوده. دو تا پسر ده دوازده ساله که این همه تفصیلات نداره. خب، وقتی که اینا می تونن برن با فروش بلیط بخت آزمایی و فال حافظ به لقمه نون حلال دریارن و تو مملکت زندگی کنن، خدارو خوش میاد که سربار زندگی آقا باشن و مدام تودس و پاش بیلکن؟ ثانیاً، مگه میشه که آدم سه تا زن جوون عقدی و هف هشت تا صیغه تازه سال بندازه دم دید و جلو چشم هیز دو تا بچه نره خر در سن بلوغ؟ این معصیت نیس که آدم دوتا جوجه خروس بندازه قاطی مرغا؟ حالا آقا هم راضی بشه، شما مردم نباس رضایت بدین که ناموس رئیس دین و پیشوای آخرتتون جلو دید نامحرم باشه. مگه شما غیرت ندارین؟ مگه غیرت هم مثل مسلمونی از این شهر رفته؟ تازه اگه آقا این دوتا بچه بی ریش رو تو خونه نگهداره، خود شما مردم پشت سرش صفحه نمیدارین و هزار جور لیچار نمیگین؟ یادتون رفته که یه مدت پیش که ممد مموش — همون که تو دسه شعبون سیاه داریه می زنه — رو دیده بودن که نصف شب دزدکی از تو خونه اون آقا — آخوند با عنوان دیگری را نام می برد — بیرون اومد، چه افتضاح و آبروریزی به بار آوردین. هرچه اون بیچاره قسم خورد که پسره را برای امر دین، برای نبی از منکر و ارشاد برده بوده تو خونه، به خرج شما مردم رفت؟ حالا هم میخاین همین افتضاح و بی آبرویی رو دوباره به پا کنین؟

حالا یه چیزی هم باشه، آدم که نباس سرنا بزنه و سر دهنه بندازه، صد بار گفتم، آدم هرچی با این چش کور مکوریش دید، نباس بیاد راپرت بده. خویتی نداره. حالا معصیت و عذاب آخرتش هیچی، تو همین دنیا اسباب زحمت میشه. مگه همی پارسال

نبود که مش رجبعلی باغبون چو انداخت که تیمسار - رئیس شهربانی وقت - شب تاسوعا «خانم» برده تو باغ مسجد بردی و تا صب هم عرق می‌خوردن و با هم بودن؟ چه شش‌قرو و بگرو و بندی به پاشد؟ آخرشم هم معلوم شد که این جووری نبوده، یعنی طرف «خانم» نبوده و «تک پرون» بوده، عرق مرق هم تو کار نبوده، میگن «ویسکی» می‌خوردن، سه چار ساعت هم بیشتر اونجا نبودن که اون رجبعلی کور شده گفته بود تا صب، تازه من که هنوز باور کردن اینا واسم مشکله. آخه عقل هم خوب چیزیه. تیمسار، آدم به این احترام و نفوذ، با شخصیت، پولدار، که فقط پارسال یه قلم ششصد هزار تومن از این کامیوندارا که سیگار و جنس قاچاق از بندر میارن حق و حساب گرفت، خُب همچی آدمی اگه بخواد یه خاکی تو سرش بریزه، مگه خونه و باغ خصوصی رو از دستش گرفتن که مته لات و پاتا «خانم» را ورداره ببره باغ مسجد بردی جلو چشم کور شده رجبعلی باغبون؟ حالا گیرم که آورد. خُب، تو مرد مسلمون نمی‌دونی که شرعاً واسه این جور چیزا شهادت چار تا آدم لازمه، نه یه نفر اونم مته تو که چِشت لوجه، و نصف یه آدم هم به حساب نمیای؟ من نمی‌دونم چرا شما مردم با آدمای باشخصیت و صاحب عنوان لج هسین؛ کینه دارین. همین بیچاره دکتر - استاندار فارس - دو سه سال بیشتر نیس که استانداره، هی میگین واسه مردم کاری نمی‌کنه. آخرشم هم با همین چشای کور شده تون دیدین که بیچاره داد فلکه جلو استانداری رو به این قشنگی گلکاری کردن، بازم آروم نشدین و دس از لیچار گفتن ورنداشتین. اصلاً شما مردم چشم ندارین که ارباب دنیا رو بینین. آخرشم آدم نمیشین که نمیشین».

گاهی اوقات هم وسط روضه، شور و هیجان مرد نازنین را می‌گرفت و رشته کار را از دستش به‌در می‌برد. این‌جا بود که بنا به سابقه حمالی، بدون هیچ ملاحظه‌ای پاشنه ترک خورده پا را بر پشت خوابیده ملکِ [= گیوه] گشاد و پاره‌اش استوار می‌کرد، دست چپ را قائم بر منبر، ستون تن می‌ساخت، دست راست را با مشت گره کرده بلند می‌کرد و تکان می‌داد و از ساعد به هوا افراشته خود تا دیرک چادر روضه خوانی و چنار منزل همسایه گرفته، تا گلدسته‌های شاهچراغ و مناره سید علاءالدین حسین و ستونهای سنگی روبروی قنسولخانه، هرچه که مقابل چشمش بود و یا به نظرش می‌رسید، حواله کس و کار و ایل و تبار شمر و سنان و خولی و یزید، و گاهی هم دشمنان و بدخواهان خودش، می‌کرد و آن وقت بود که هرچه از دهانش بر می‌آمد می‌گفت و جای سالم برای کسی باقی نمی‌گذاشت. از چیزهایی که در این حالت می‌گفت و کلمات قصاری که از وی صادر می‌شد، و همین طور متلکها و گوشه کنایه‌هایی که وقت و بی‌وقت، با مورد و یا

بی‌مورد، از فراز منبر نثار این و آن می‌کرد، داستانها میان مردم رواج داشت که این قلم را یارای بازگویی آنها نیست و بایستی از دوستان شیرازی خود بپرسید. همینها هم بود که آیت‌الله حمال را در شیراز از کفر ابلیس مشهورتر کرده بود.

یکی از روضه‌هایی که خاص آن مرحوم بود — یا لااقل من نشنیده‌ام که کسی دیگر بدین صورت تعریف کند — داستان عزاداری یزید بود بر کشته امام حسین. می‌دانم که گوشه لب کج کرده‌اید و می‌خواهید بگویید این دیگر چه صیغه‌ایست؟ اما اگر قول بدهید که انتظار شیرین دهانی و شرح و بیان خاص آن خدایا مرز، و بازگویی جزئیات و نازک‌خیالیهای داستانی که قریب به سی سال از شنیدنش می‌گذرد را از من نداشته باشید، لب مطلب را به‌طور خلاصه به عرضتان می‌رسانم و سعی می‌کنم تا جایی که حافظه به‌کندی گراییده‌ام یاری می‌کند، شما را از افاضات آیت‌الله مرحوم مستفیض نمایم.

می‌فرمودند خبر قتل امام حسین که به یزید رسید، روز بارعام بود. یزید هم با عباي پشم شتری اعلی و عمامه سیاه بروی فرشهای پر نقش و نگاری که از طاغوت و حکومت روم به ارث رسیده بود، در صدر بارگاه بر مخذه‌ها تکیه و جلوس کرده و با سگرمه‌های تو هم و چشمهای هیزوق زده، دور از جون عینهو آمرین امر در همه ادوار حضار را ورنانداز می‌کرد در حالی که گروهی از عمله ظلم هم در مراتب مختلف گوش تا گوش بارگاه ایستاده بودند.

در این حالت بود که قاصد عراق خاک آلود وارد بارگاه شد و بعد از عرض بندگی و تعظیم و تکریم مقام خلافت، سر بریده امام حسین را مقابل یزید بر زمین گذاشت و گفت: «عمر بن سعد سلام می‌رساند و می‌گوید که به علی بدخواه نداری!» به دنبال این صحنه خروش از جمعیت و غلغله از امت حاضر در بارگاه خلافت برخاست و همگی یکمرتبه هجوم آوردند که هریک زودتر از دیگری، این موفقیت بزرگ و پیروزی درخشان را به مقام خلافت تبریک عرض نمایند. حال، این شلوغی و خرتوخری چقدر طول کشید، کسی نمی‌داند. اما همه یکوقت متوجه شدند که رنگ از رخسار یزید پریده، چانه‌اش مثل پوزه شتری که پس از سه هفته صحراگردی به آب رسیده باشد در حال جنیدن است و همان‌طور مات به سر امام حسین می‌نگرد.

خروش جمعیت هنوز جای خود را به سکوت ناشی از حیرت نداده بود که یکی از رجال خبره دستگاه — یعنی یکی از همانها که «از برون طعنه زند بر با یزید / از درونش شرم می‌دارد یزید» و در این جور حکومتها به وفور یافت می‌شوند — تا دید الآن اشت

که خلیفه پس بیفتد و آبروریزی شود، با هول و هراس آستین مقام خلافت را گرفت که: «قربانت گردم، این سر همان است که بر درگاهت خم نمی‌شد، اینک بین که چگونه از تن جدا بر خاک آستانت بوسه می‌زند.»

یزید که قدری از این هشدار به خود آمده بود، نفسی چاق کرد و با صدایی که سعی می‌کرد بی‌تشویش و آرام باشد، زیر لب گفت: «مگه کوری؟! این سر نوّه پیغمبره که این جا افتاده. درسته که عده‌ای از پاسداران خلافت وسط بیابان ریختند سر این بابا، و همراه یک عده کس و کارش کشتند و سرش بریدند، اما فردا که قضیه آفتابی شد، مردم که همه مثل این دورو بریهای ما پفیوز و یا احمق نیستند — بالاخره نمی‌گویند که چرا یک عده مردم بیگناه، و علی‌الخصوص این آدم سرشناس را، به جرم سر فرود نیاوردن به درگاه خلافت در حکومت عدل اسلامی گرفتند و کشتند؟»

مخاطب خبره سر و گردنی به عشوه جنباند و با لحنی دلجویانه گفت: «قربانت گردم، این مانعی بود که بحمدالله با موفقیت و سهولت از پیش پا برداشته شد. حالا هم طوری نشده، شصت هفتاد نفر که چیزی نیست. مگر خاطر مبارکتان نیست که اصلاً پایه‌های خلافت روی همین کارها استوار شد؟ آن سالهای اول، یادش به‌خیر، فراموش فرموده‌اید، روز بود صد و پنجاه، دویست نفر از این مسلمانها را دم تیغ می‌گذاشتیم و مثل گنجشک سر می‌بریدیم؟ یا در همان جنگ که پدر بزرگوار شما، امیرالمؤمنین معاویه خدا بیامرزد، قرآن سرنیزه زد و فریاد و اسلاما سرداد، چقدر آدم کشته شد؟ مگر آب از آب تکان خورد؟»

یزید که تا این‌جای قضیه را به سکوت و تأمل برگزار کرده بود، دیگر طاقت نیاورد و در حالی که لبهایش از شدت خشم می‌لرزید فریاد زد که: «بس کن مرتیکه! چقدر مزخرف میگی؟ آن مسائل چه ربطی به امروز داره؟ اولاً آن زمان هنوز مرحوم ابوی زنده بود، هرچه باشد شیخیت و امامت امت را داشت. خالوی مسلمانان و بنیانگذار دستگاه خلافت اموی بود. خط و ربط و علم و سواد داشت؛ از کاتبان وحی به شمار می‌رفت. از طرف خلیفه دوم به حکومت شام منصوب شده بود. بین مردم سابقه و میان سر و همسر هنوز قدری آبرو داشت. ثانیاً او هم وقتی از این کارها می‌کرد، پشت سرش، دسته دسته بقیه‌السیف مخالفین را از هر ایل و قبیله دور شهر می‌گرداند و به نمایش می‌گذاشت تا مرتب اقرار به کفر و زندقه کنند و اعتراف به توطئه. هم آبروی آن بیچاره‌ها می‌رفت؛ هم زهر چشمی از بقیه مخالفین می‌گرفت، و هم این که کشت و کشتارهای دستگاه خلافت توجیه می‌شد.

تازه اینها همه محصول دوران تثبیت خلافت بود و سالهای معارضه و تعرض و جنگ و جدال، نه مثل الآن که روزگار توجیه دولت است و بقای حکومت به ارث رسیده مستقر. هر دورانی مقتضیاتی دارد. حال که بحمدالله از درکات خفت به برکات حکومت رسیده ایم، کارمان باید سعی در تحکیم پایه‌های لرزان خلافت باشد.

سخنان یزید که به این جا رسید، دومرتبه سکوت بر مجلس حاکم شد، ترس روز انتقام، وحشت از قیام مردم ستم‌دیده، مثل بختک بر سینه‌ها افتاده بود و سنگینی می‌کرد. سر بریده و خون آلود امام حسین هم آن وسط، گویی دیگر نه نشانی از پیروزی و تفوق بر دشمن، بلکه اشارتی بود تنبه‌انگیز به آینده محتومی که سر راه دستگاه خلافت و عمال آن کمین کرده بود.

در این حال و هوا یکی از مقربان ناکس درگاه که در دوران خلافت معاویه و یزید به همه چیز رسیده بود، دید الآن است که غول در این خانه بند نشود و آنچه سالهاست رشته‌اند، پنبه گردد. مخصوصاً وقتی که دید نصف بیشتر حاضران درگاه خلافت که وضع را خطرناک دیده‌اند، فلنگ را بسته و در رفته‌اند، فهمید که دیگر نه جای درنگ است که فی‌التأخیر آفات. این است که برخاست و با صدایی که سعی می‌کرد آرام و آرامش دهنده باشد، خطاب به یزید گفت: «البتة امیرالمؤمنین صحیح می‌فرمایند و از قدیم هم گفته‌اند کلام الملوک، ملوک الکلام. اما این هم درست است که کار نشد ندارد و «مشکلی نیست که آسان نشود». خودتان اشاره فرمودید که در زمان حضرت امر امر، ابوی مرحومتان، به دنبال هر کشت و کشتار و بگیر و ببندی، عده‌ای را می‌آوردند که اعتراف به گناه کنند و طلب مغفرت. خوب، حالا هم همین کار را می‌کنیم و به مردم نشان می‌دهیم که اصلاً امام حسین خودش تائب و معترف به اشتباه بوده، و اصلاً چه چیزی از این بهتر که از زبان حسین بر حقانیت خلافت صحه بگذاریم و...».

یزید در این جا با پوزخند و لحنی که شماتت از آن می‌بارید، کلام وی را قطع کرد که: «مثل این که شما همگی عقلتان را از دست داده و دیوانه شده‌اید. این بابا تا دیروز در گفتار و کردار مخالف ما بود. حالا سر بریده‌اش را بیاوریم تا شهادت بدهد که بعله، آقا تائب است و طرفدار بنی امیه؟ مرده که نفازه نمی‌زنه! حالا ما گفتیم، کی باور می‌کنه؟!»

آن مرد با تبسم سری تکان داد که: «قربان کار به این سختی هم نیست. لازم نیست که سر بریده حرف بزند. یکی از همینها که برای آخرین بار امام حسین را زنده دیده است، مثلاً همین شمر ذی‌الجوشن را می‌آوریم تا شهادت بدهد که به گوش خود از

دهان حسین بن علی شنیده است که از مخالفت با بنی امیه و لجاجت بر سر بیعت با آمر امر پشیمان و متأسف، و منتظر فرصتی بوده است تا گذشته‌ها را جبران کند. به اطلاع خلق‌الله می‌رسانیم که حسین خودش در اواخر عمر متوجه شده بود که مخالفت با حکومت اموی و دستگاه خلافت به منزله خیانت به اسلام است. اصلاً شمر را می‌آوریم تا شهادت بدهد که آخرین تقاضای امام حسین زیارت مرقد مطهر خلیفه به حق، امیرالمؤمنین مرحوم، بنیانگذار خلافت اموی، معاویه رضی‌الله عنه، بوده است که خیال داشته برود آن جا از سر صدق و صفا اشکی بریزد و زیارتی کند و طلب مغفرتی. کسی چه می‌داند، شاید هم اگر زنده می‌ماند، در صدد همکاری با حضرت خلیفه بر می‌آمد و اصلاً خودش در سلک خدمتگزاران دستگاه خلافت قرار می‌گرفت. مگر نبوده‌اند مخالفین دیگری که در برخورد با دستگاه و ملاحظه حسن سلوک و عطفوت بی شائبه مقام خلافت به خطای خود پی برده و راه صواب برگزیده‌اند؟

می‌ماند این قضیه جزئی، یعنی مرگ نا به هنگام و غیر منتظره امام حسین که آن هم نتیجه یک سوء تفاهم کوچک بوده است که در همه جوامع پیش می‌آید، ثانیاً، مگر در کتاب خدا نخوانده‌ایم که اذا جاء اجلهم لایستقدمون ساعة و لایستأخرون؟ پس تقصیر ما چیست؟ اصلاً ضرر این مرگ نا به هنگام بیشتر از همه متوجه خود ماست که دست اجل یک مبلغ بزرگ و آبرودار را که می‌توانست مثل ستاره بر آسمان خلافت اموی بدرخشد، از ما ربود. و به همین علت هم ضروری‌ست، و بنده به عرض می‌رسانم که بهتر است خودمان مجلس ختم و عزای آبرومندی برای امام حسین برپا کنیم، تا هم دلیل سازش وی در آخر عمر با دستگاه ما باشد و هم بزرگواری و بزرگ منشی حضرت خلافت را در پذیرفتن عذر گناه مخالفین، به خلق‌الله نشان داده باشیم.»

جماعت باقی مانده در مجلس که متوجه لبخند محیلانه‌ای که بر صورت یزید نقش بسته بود شدند، فهمیدند که حرفهای این مرد با تأیید و تصویب حضرت خلیفه روبرو شده است. پس صدا به احسنت و آفرین و بارک‌الله بلند کردند. بار دیگر فریاد مرحبا، همراه هلهله و غوغا، از بارگاه خلافت به گوش رسید.

دیری نپایید که از طرف یزید بن معاویه، جماعتی ایلچی به سوی بلاد کفر، و خیل جارچیان در بلاد اسلام به راه افتادند تا همگی با هم و یکصدا، تأسف حضرت خلافت را از مرگ نوه پیامبر اکرم، حسین بن علی به اطلاع خلائق برسانند و اعلام کنند که:

عزا، عزاست امروز یزید، صاحب عزاست امروز!

سخن که به این جا می‌رسید، مرحوم آیت‌الله حمال مکئی طولانی و نفسی تازه می‌کرد و سپس به شیوه خود نتیجه می‌گرفت که: «ها، کاکو، جونم واستون بگه، واسه همینم هس که از اون زمون تا به حال همه ساله، این موقع، علاوه بر عده زیادی که از روی اعتقاد برای امام حسین عزاداری می‌کنن، توی هر محله‌ای هم پست‌ترین، شرورترین، و مردم آزارترین ارادل اون محل، یعنی یه مشت لات و دزد و چاقوکش و باجگیر و قواد... دور هم جمع میشن و علم و کُتل به پا می‌کنن و به اسم امام حسین و برای بقای دستگاه ظلم دسته راه می‌اندازن و به سر و سینه می‌زنن.»

کعبتین

سه شش، سه یک، دوشش، دو یک

آن نرد باز عشق که جان در نبرد باخت
بردی نمی‌کنند حریفان نرد او

نرد از بازیهای قدیم ایرانی و از آن گونه سرگرمیهاست که در محافل اشراف و ارباب دولت رواج داشته. قدیمی‌ترین سندی که در آن بدین بازی اشاره شده و شرحی مبسوط درباره آن داده شده، شاهنامه استاد طوس است. ممکن است در میان انبوه آثار ادب عربی و فارسی مأخذی قدیمتر از شاهنامه نیز یافت که در آن بدین بازی اشارت رفته باشد، اما گمان نمی‌رود که هیچ یک از مدارک قدیم درباره آن شرحی مفصلتر از آنچه فردوسی در شاهنامه آورده است داده باشد.* حکیم طوس اختراع نرد را در دوران انوشروان، آخرین پادشاه نامدار ساسانی می‌داند و مخترع آن را بزرگمهر وزیر افسانه‌ای وی یاد می‌کند و گوید هندوان رسولی به دربار او فرستادند و بازی شطرنج را به ایرانیان عرضه کردند و از ایشان خواستند که یا نحوه باختن آن را نشان دهند یا از گرفتن باژ و ساو چشم بپوشند. بزرگمهر دانای ایرانی راه بازی با دستگاه شطرنج را یافت و در برابر آن نرد را اختراع کرد و از هندوان خواست تا روش بازی با آن را کشف کنند. هندوان نتوانستند و همچنان به پرداختن باژ و ساو ملزم باقی ماندند و بزرگمهر خود راه باختن نرد را بدیشان آموخت.

این مطلب قصه‌ای است که مانند بسیاری قصه‌های دیگر درباره روزگار انوشروان ساخته شده و ترجمه حال و سرگذشت او را به صورت درازترین ترجمه تمام شاهان ساسانی در آورده است.

اگر این قصه بر ساخته روزگار بعد از انوشروان باشد، باری اختراع نرد می بایست قدیمتر از عصر خسرو انوشروان باشد تا بتوان آن را بدو نسبت داد. به هر حال اساس بازی شطرنج نیروی فکر و عقل و تدبیر است اما در بازی نرد فقط نیمی از جریان بازی و سرنوشت حریفان رهین تدبیر ایشان است و نیم دیگر در گرو تصادف و اتفاق مساعد و نقش آوردن در بازی ست (گو این که امروزه گروهی نرد بازان حرفه ای وجود دارند که می توانند شش دانگ اختیار بازی را به دست نیروی تدبیر و کاردانی خویش بسپارند و تا آن جا که صاحب این قلم به چشم خویش دیده، دست بردن از ایشان غیر ممکن است، اما این پدیده مربوط به روزگار ماست و در قدیم چنین چیزی وجود نداشته).

فردوسی اختراع نرد به وسیله بزرگمهر را چنین شرح می دهد:

خرد با دل روشن انباز کرد	به اندیشه بنهاد بر تخت نرد
دو مهره بفرمود کردن ز عاج	همه پیکر عاج همرنگ ساج
یکی رزمگه ساخت شطرنج وار	دو رویه بر آراسته کارزار
دو لشکر ببخشید بر هشت بهر	همه رزمجویان گیرنده شهر
زمین وار، لشکرگهی چار سوی	دو شاه گرنامه یه و نیکخوی
کم و بیش دارند هر دو به هم	یکی از دگر بر نگیرد ستم
به فرمان ایشان سپاه از دو روی	به تندی بیاراسته جنگجوی
یکی را چو تنها بگیرد دو تن	ز لشکر بر این یک تن آید شکن
به هر جای پیش و پس اندر سپاه	گرازان دو شاه اندر آن رزمگاه
همی این بر آن، آن بر این برگذشت	گهی رزم کوه و گهی رزم دشت
بر این گونه، تا بر که بودی شکن	شدندی دو شاه و سپاه انجمن

سپس در وقتی که هندوان به درست باختن نرد راه نمی برند، بازی را بدیشان

می آموزد:

بگسترد پیش اندرون تخت نرد	همه گردش مهرها یاد کرد
سپهدار بنمود و جنگ سپاه	هم آرایش رزم و فرمان شاه

این بیتها نیز در حاشیه چاپ مسکو برای مزید توضیح در باب نرد آمده است:

که این نرد شد ساخته چون به مهر	همین مهرها زوست چون ماه و مهر
چو سی روز و سی شب سپاه و سپید	بگردد همی مهره سی پر امید
چو نیک و بد و سعد و نحس فلک	بگردد همی در بروج و درک

آن جفت مهره را که امروز معمولاً «طاس» می‌نامند در قدیم «کعبتین» می‌گفته‌اند و چون برای راست باختن و پیشگیری از هرگونه تقلب و «طاس گرفتن»، آن دو را در طاسکی می‌گذاشته و می‌ریخته‌اند تا دست نردباز با آن تماس نداشته باشد، رفته‌رفته به علت دشواری نام مهره‌ها (کعبتین) و آسانی نام ظرف آن (طاس)، نام ظرف به‌مظروف اطلاق شد و آن را «طاس» خواندند.

شادروان استاد محمد معین در فرهنگ خود در تعریف کعبتین گوید:

ثنیة کعبه، دو مهره شش پهلوی بازی نرد که معمولاً از استخوان سازند. دو طاس نرد.

شواهدی نیز از متنهای ادبی فارسی آورده است که بعد آنها را یاد خواهیم کرد.

در راحة الصدور راوندی درباره نرد چنین آمده است:

به حکایت آورده‌اند که مأمون خلیفه نردباختی. گفتی اگر بمانم گویم کعبتین بد آمد. اما اگر شطرنج بد بازم چه گویم جز آن که بد باختم! - اگرچه عقل و سروری و مهتری آن است که خسرو پرویز برگزید که او هرگز نرد نباختی و به شطرنج مشغول بودی. او را گفتند چرا نرد نبازی؟ گفت همه جهان باید که حاجت از من خواهند. من چون حاجت از استخوانی مردار خواهم؟^۳

شواهدی دیگر درباره کعبتین، راست بودن کعبتین: به درستی و امانت بازی کردن، ضد کعبتین کژ در میان آوردن: «تا حریف ظریف و مجاهر امین نباشد در آن شروع نشاید پیوست.»^۴

استاد شادروان مجتبی مینوی در حاشیه صفحه ۱۹۴ کلیله و دمنه خویش، شرحی آورده

- که جزء مطالب اساسی این بحث است. اینک بخشی از آن:

کعبتین دشمن (یا عدو، یا خصم) باز مالیدن: ظاهراً آن باشد که نقشی حریف را باطل کنند. یعنی نقشی بیاورند باطل‌کننده و مغلوب‌کننده نقشی او؛ و یا این که در مقابل داو کردن حریف کعبتین را به علامت تسلیم و قبول باخت به ملایمت پیش خصم بگذارند. و این‌جا مجازاً به کار رفته و مراد این است که به نرمی و مجاملت عمل دشمن را خنثی سازند و خطر و ضرر او را از خود و مملکت دور کنند. در المعجم (چاپ قزوینی، ص ۳۵۲) بیتی از شاعری بی‌ذکر نام او آمده:

کجا تو انم مالید کعبتین عدو بلی اگر تو دهی مر مرا به حق یاری

و در دیوان قوامی رازی (چاپ طهران، ص ۸۲) آمده است:

گر تو را در نرد محشر مهره‌های شبهت است کعبتین مرگ چون مالی کزین در ششدری
و در جامع التواریخ رشیدی (چاپ کاترمر، ص ۲۳۸) این عبارت دیده
می‌شود: خلیفه گفت: مقتضای رأی تو در دفع این خصم قاهر و قادر
چیست؟ وزیر گفت: کعبتین خصم به بذل مال باز باید مالید (عین این
عبارت را میرخواند در روضة الصفا آورده است، جزء پنجم، ص ۷۲، س ۳،
از پایین در چاپ بمبئی). کاترمر این جمله را نیز از نسخه‌ای خطی از
تاریخ و صاف نقل کرده است: لشکری که بدان کعبتین خصم باز تواند
مالید.

شادروان استاد معین شواهدی دیگر، هم از کیله و دمنه چاپ مینوی آورده است:
کعبتین دشمن به لطف بازمالیدن: «چون دشمن به مزید استیلا و مزیت
استعلا مستثنی شد... و رعیت در معرض تلف و هلاک آیند کعبتین دشمن
به لطف بازمالند و مال را سپر ملک و ولایت و رعیت گردانند. (کیله:
۱۹۳-۱۹۴). کعبتین دغل انداختن = کعبتین کژ در میان آوردن:
منداز کعبتین دغل در بساط حسن در نرد عشق، برد حریفی که پاک باخت
و نیز اگر خواهی که کعبتین کژ در میان آری هم بر آن اطلاع افتد... (کیله مینوی:
۲۷۲)

در قمره زمانه فتادی به دست خون و امال کعبتین که حریفی ست بس دغا^۶

کلمه «نقش» نیز از اصطلاحات نرد است به معنی آوردن شماره‌های مساعد. خواجه
حافظ راست:

داده‌ام باز نظر را به تذوی پرواز باز خواند مگرش نقش و شکاری بکند^۷
یکی از موارد معروف آوردن «نقش»، نشستن هر دو کعبتین بر روی یک شماره
است: دو یک، دو شش و غیره که امروز آن را جفت (جفت شش و جفت چهار و غیره و
جفت یک را جفت کور یا کورکور) می‌نامند. علت نقش بودن این نوع خالها،
جایزه‌ای ست که به بازیگر داده می‌شود. امروز هریک از دو حریف که جفت آورد
می‌تواند به جای دوبار، چهار بار (چهار شش، چهار سه و غیره) بازی کند.
در متنهای ادبی گذشته گاه به صراحت به «نقش» اشاره شده (دو شش، دو یک) و
گاه نیز گفته شده است که هریک از دو کعبتین روی خال معینی نشسته‌اند. در این مورد

اخیر هیچ‌گاه به بیش از دو نقش اشاره نشده. اینک شواهد آن:

کعبتین‌وار پیش نقش قضا	همه تن چشم بی بصر ماییم
زین‌دو تا کعبتین و سی مهره	گرو رقعۀ قدر ماییم
دست خون است و هفده خصلِ حریف	وه که در ششدر خطر ماییم ^۱
چون دوش‌جمع برآید چو یاران مسیح	بر من این ششدر ایام مگر بگشاید ^۲
مقامری صفتی کن طلب که نقش قمار	دو یک شمارد اگرچه دوش زنده عذرا ^۳
پنج یک برگرفته باد فلک	که دوش را دویک شمار کند ^۴
روز روشن ندیده‌ام ماناک	همه عمرم به چشم درد گذشت
زین دو تا مهرهٔ سپید و سیاه	که بر این سبز تخت نرد گذشت ^۵

شواهدی که تلویحاً از آن چنین برمی‌آید که بیش از دو «طاس» در بازی به کار نمی‌رفته:

شش پنج زنند سروران نقش	یک نقش رسد فروتران را ^۶
هرچه زین روی کعبتین یک و دو است	بر دگر روی او شش است و چهار ^۷
دغا در سه و چار بینی نه در یک	من و نقش یک کز دغا می‌گریزم ^۸
رقعه همچون قطب وز شش چاربر دو کعبتین	از سه سو پروین و نقش فرقدان انگبخته ^۹
چون کار به کعبتین عشق افتد	شش پنج زنش حقایقی باید ^{۱۰}

اما شواهد بسیاری نیز در دست داریم که در آنها به جای دو نقش از سه نقش یاد شده:

مهرهٔ شادی نشست و ششدره برخاست	نقش سه شش بر سه زخم کام برآمد ^{۱۱}
دغا در سه شش بیش بینی ز یاران	چو یک نقش خواهی دغایی نیایی ^{۱۲}
کعبتین را گر سه شش خواهید نقش	نام زندان بر زبان یاد آورید ^{۱۳}
زخمی که سه یک بود خواهی که سه شش گردد	یک دم سه و یک می‌خور با یار به صبح اندر ^{۱۴}
هر بار دل از طالع کی زخم سه شش خواهد	کاین نقش به صد دوران یک بار نیندیشد ^{۱۵}
وصل تو درخواستم از کعبتین یعنی سه شش	چون بدیدم جز سه یک از دست هجرات نبود ^{۱۶}
مرا بر کعبتین دل سه شش نقش آمد از وصلش	زهی نقشی که این بام چنان آمد که من خواهم ^{۱۷}
سه یک دوستان سه شش خواهم	که همه با گرو به کین باشم
ور سه شش نقش خویش یک بینم	هم نخواهم که نقش بین باشم ^{۱۸}
بر بساطش ز مدحت اندیشی	عنصری را سه شش دهم پیشی ^{۱۹}

اصطلاح سه شش و سه یک، پیش از خاقانی و بعد از او نیز رواج داشته است. معروف‌ترین شاهد آن رباعی ارزقی هروی است که نظامی عروضی آن را در قصه نرد باختن طغان شاه در ضمن «مقاله شعر» از چهار مقاله آورده است:

گر شاه سه شش خواست سه یک زخم افتاد تا ظن نبوی که کعبتین داد نداد

آن زخم که کرد رای شاهنشاه یاد در خدمت شاه روی بر خاک نهاد^{۲۷}

در دیوان انوری نیز این رباعی آمده است:

سی سال درخت بخت من بار آورد تا این سه ششم به روی تیمار آورد

زان روی به رویم این قدر کار آورد تا دشمنم از دوست پدیدار آورد^{۲۸}

در گلستان شیخ اجل سعدی نیز این جمله آمده است: «مقامر را سه شش می باید

ولیکن سه یک می آید.»^{۲۹}

در این بیت از عبید زاکانی:

نقش سه شش طلب مکن از کعبتین دهر کاین نقش پنج روزه بردن از خیال نیست^{۳۰}

و این بیت از منظومه سندیاد نامه اثر سید عضدالدین یزدی شاعر معاصر حافظ:

بینیم تا کعبتین فلک چه خواهد نمودن، سه شش یا سه یک؟^{۳۱}

نیز اصطلاح سه شش و سه یک به کار رفته است. این شاهد را نیز شادروان دکتر معین از جوامع الحکایات عوفی در فرهنگ خود نقل کرده:

پنج کنیزک داشت که بر چهار رکن بساط حسن او نرد خوبی باختندی و

در طاسک دلربایی به کعبتین زیبایی سه شش زدندی.

این شواهد، و بسیاری شواهد دیگر که به احتمال در متنهای فارسی مندرج است و

هنوز از آنها استخراج و در جایی گردآوری نشده، موجب شد که گروهی از استادان

ادب گمان برند که در روزگاری غیر معین، نرد را با سه «طاس» می باخته‌اند.

شادروان دکتر معین در فرهنگ خود در توضیح «سه شش» چنین آورده است:

سه شش: (بازی نرد در قدیم) سه عدد شش که سه طاس با هم آورند. سپس همان

رباعی ارزقی را شاهد آورده. نیز در ذیل سه شش زدن گوید: آوردن سه عدد خال شش با

سه طاس. بعد جمله استخراج شده از جوامع الحکایات را به صورت شاهد یاد کرده، اما

نفرموده که این «دوران قدیم» چه وقت است. چه یکی از مدارک بسیار قدیم ادب

فارسی شاهنامه فردوسی است و در آن به صراحت گفته شده که دو طاس بیش در بازی

نمی آمده.

پس از او استاد محترم آقای دکتر ضیاءالدین سجادی نیز در تعلیقات دیوان خاقانی

همین مطلب را تکرار کرده‌اند:

در قدیم با سه طاس بازی می‌کرده‌اند و به این جهت سه شش و سه یک می‌گفته‌اند.^{۳۲}

شادروان مجتبی مینوی نیز در حواشی کلبه و دمنه خویش همین مطلب را با لحنی قاطع‌تر آورده:

کعبتین سه پارچه استخوان مکعب که بر هر یکی اعداد یک تا شش رسم و نقر کرده باشند (امروزه فقط دو پارچه به کار برده می‌شود) و در بازی نرد در طاس می‌گذارند (یا در دست می‌گیرند) و بر تخته نرد می‌افکنند و بر طبق عددی و نقشی که آمده باشد بازی می‌کنند.^{۳۳}

ظاهراً مستند آن استاد شادروان در این اظهار نظر صریح و روشن و قاطع همان شواهدی است که در مورد سه شش و سه یک نقل شده. شگفتا که استاد در حواشی همان صفحه در مقام شرح کلمه «نَدَب» چنین گوید:

نَدَب گرو قمار یعنی آنچه بر سر آن گرو بسته باشند که بازنده به برنده بدهد. در باب خصل (هر بار داو و برگرد) و ندب و داوِ فره و دست خون و اصطلاحات دیگر بازی نرد در کتب لغت و نفایس الفنون و غیره مطالبی آمده است که چون طریقه بازی قدما را نمی‌دانیم بر ما مجهول است.^{۳۳}

و خواننده با شگفتنی از خود می‌پرسد که اگر طریقه بازی قدما را نمی‌دانیم از کجا با این صراحت و با وجود شواهدی که حکایت از آمدن دو طاس در بازی نرد می‌کنند می‌گوییم «سه پارچه استخوان را... بر تخته نرد می‌افکنند و بر طبق عددی و نقشی که آمده باشد بازی می‌کنند؟»

مؤلف نفایس الفنون (که احتمالاً خود هیچ‌گاه نرد نباخته و اطلاعات خود را از کتابها گرفته) نیز نخست بنا را بر آن می‌گذارد که تعداد کعبتین سه تاست و سپس بر آن اساس جمله‌هایی فلسفی و معما گونه می‌نویسد:

عدد کعبتین را ۳ بنا بر آن نهادند که حرکات اکثر سیارات به سه فلک تمام شود، ممثل و خارج مرکز و تدویر؛ یا خود بنا بر آن که وجود کواکب و حرکات بعد از سه چیز متحقق شود: واجب الوجود تعالی و تقدس و عقل کل و فلک.^{۳۴}

نوشته نفایس الفنون مصادره به مطلوب است و هیچ چیز را ثابت نمی‌کند. مؤلف

نخست بنا را بر آن گذاشته که طاس در بازی نرد سه تاست و سپس روی آن استدلال، بلکه خیال بافی کرده و اگر می گفت من دیده ام که نرد را با سه طاس بازی می کنند گواهی او بسیار با ارزش تر از استدلالهای فعلی وی بود.

در میان شواهدی که یاد کردیم گواهی فردوسی از همه قدیمتر و روشنتر و ارزشمندتر است. وی گوید:

دو مهره بفرمود کردن ز عاج	همه پیکر عاج هم رنگ ساج
یکی رزمگه ساخت شطرنج وار	دو رویه بر آراسته کارزار
دو لشکر بیخشد بر هشت بهر	همه رزمجویان گیرنده شهر
زمین وار لشکر گهی چار سوی	دو شاه گرانمایه و نیکخوی
کم و بیش دارندهر دو بهم	یکی از دگر برنگیرد ستم
به فرمان ایشان سپاه از دو روی	به تندی بیاراسته جنگجوی
یکی را چو تنها بگیرد دو تن	ز لشکر بر این یک تن آید شکن
به هر جای پیش و پس اندر سپاه	گرازان دو شاه اندر آن رزمگاه...

تفسیر فردوسی از بازی نرد این است که وی تخته نرد را مانند عرصه شطرنج به صورت دو لشکرگاه فرض می کند و دو مهره عاج (کعبتین) را دو شاه می پندارد که از دو روی برای کارزار آماده شده اند و دو لشکر آنان بر هشت بهر تقسیم شده و این دو شاه گرانمایه هرچه دارند از کم و بیش هر دو مانند هم است (یعنی قوای آن دو مساوی است) و به فرمان ایشان (به حکم نقشهای کعبتین) دو سپاه از دو روی با هم مقابل می شوند و آن دو شاه در میدان جنگ به این سوی و آن سوی می روند.

با این تشبیه، وقتی دو طاس مانند دو شاه فرمانروای میدان جنگ باشد دیگر شاه سوم در میان نمی گنجد.

برای بازی نرد تفسیری دیگر نیز در افواه جریان دارد که جنبه عرفانی و ماوراء طبیعی آن قویتر است. در این توجیه کعبتین را به منزله آفتاب و ماه گرفته اند که هرروزه عرصه چرخ را در می نوردند. دوازده خانه نرد (که مهره ها باید سرانجام در آن گرد آید و سپس برداشته شود) به منزله دوازده ماه، و سی مهره نیز کنایه از سی روز هر ماه است. تسلط بازیگر در بازی به منزله کوشش و تدبیر او در پیش بردن و توسعه دادن زندگی خویش است، و نقش کعبتین که در اختیار او نیست همانند قضا و قدر و مشیت الهی است که خارج از اراده شخص حاکم بر اوست.

مهره‌ها و خانه‌های تخت نرد را نیز به سیاه و سپید تقسیم کرده‌اند که کنایه از شب و روز است.

بی شک برای طرز چیدن مهره‌های دو حریف در آغاز بازی (هفت مهره در خانه‌های حریف و هشت مهره در خانه‌های خود و جای آنها و تعداد هریک (۵ + ۲ در خانه حریف در خانه‌های اول و دوازدهم او و ۳+۵ در خانه‌های ششم و هشتم خود او) نیز چنین تفسیر و چنین توجیهی وجود دارد اما بنده از آن آگاه نیستم.

با این تفسیر نیز طاس سوم به هیچ روی در بازی نمی‌گنجد. از این گذشته در میان آوردن سه طاس اساس بازی را تغییر می‌دهد و به کلی آن را دگرگون می‌کند و حال آن که از قدیم‌ترین ادوار (شاهنامه، که خود آن واقعه را به دوران انوشروان نسبت می‌دهد) سندی در دست داریم که نرد را با دو طاس بازی می‌کرده‌اند. اکنون نیز بازی مثل همان روزگاران با دو طاس جریان دارد. بنابراین اگر بازی با سه طاس را محقق بدانیم باید تخت نرد با دو کعبتین بازی شده باشد، سپس در دورانی که ابداً بر ما معلوم نیست چه وقت است، دو طاس را به سه طاس تبدیل کرده باشند و باز در روزگاری غیر معلوم بازی را به صورت قدیم‌تر در آورده و دو کعبتین را به جای سه تا برگزیده باشند و این امر بر ابهام و اشکال قضیه می‌افزاید. علاوه بر آن با قبول کردن صورت «بازی با سه طاس» باید تمام شواهدی را که مبنی بر بازی با دو طاس است نادیده بگیریم و این کار آسان نیست. از این گذشته در دیوان شاعری مانند خاقانی (که بیش از همه اصطلاحات گوناگون نرد را در شعر خود آورده) هم به شواهدی بر می‌خوریم که گوید نرد با دو طاس بازی می‌شده و هم به بیت‌هایی که در آن از سه شش و سه یک سخن رفته است و این دیگر به کلی نامعقول است که بگوییم نرد در دوران زندگی یک شاعر گاه با دو و گاه با سه طاس بازی می‌شده. بنابراین برای اصطلاحاتی مانند سه شش و سه یک باید معنی دیگری یافت.

یک بیت از خاقانی ممکن است در این راه ما را یاری دهد و آن این است:

بر بساطش ز مدحت اندیشی عنصری را سه شش دهم بیشی^{۲۱}

«بیشی دادن» در این بیت همان است که امروز آن را «آوانس دادن» گوئیم و منظور شاعر آن است که در مقام سرودن شعر ستایش آمیز من به عنصری (که بزرگترین شاعر ستایشگر است) سه شش بیشی می‌دهم، یعنی بدو اجازه می‌دهم که سه شش بیشتر بازی کند. امروز هم نردبازان در موقع رجزخوانی گویند: من در بازی با فلان کس یک «جفت شش» به او آوانس می‌دهم، یا به حریف گویند: می‌خواهی یک «جفت

شش» هم اضافه بازی کن، و جفت شش بزرگترین بازی نرد و بزرگترین نقش آن است و بازیگر امروزی با آوردن آن چهار بار شش بازی می کند.

گذشته از این مطالب «کعبتین» به صیغه تشبیه است. تشبیه عبارت از صیغه ای است که فقط بر دو دلالت می کند. در بسیاری زبانها، خاصه زبانهای نوتر این صیغه از میان رفته و مفرد باقی مانده که بر یک چیز دلالت می کند و در برابر آن جمع وجود دارد که دالّ بر بیش از یک است. در این زبانها (که اکثریت زبانهای دنیاست) تشبیه را جزء جمع آورده و برای بیش از یک، صیغه جمع را به کار می برند، اگر ما صیغه تشبیه را که فقط دلالت بر دو چیز می کند به جای جمع استعمال کنیم نقض غرض است، چه برای بیش از دو، در تمام زبانهای دنیا صیغه ای دیگر (جمع) وجود دارد و به هیچ روی منطقی نیست در زبانی که صیغه تشبیه وجود دارد آن را به کار ببریم و از آن اراده صیغه جمع کنیم.

این امر نه تنها از نظر منطقی درست نیست، بلکه در عمل نیز هیچ سابقه ای برای آن نمی توان یافت و در زبان و ادب عرب و شعر و نثر پر حجم آن دیده نشده که هیچ یک از متقدمان یا متأخران تشبیه را به جای جمع به کار برده باشد.^{۳۵} از این روی کعبتین را به معنی سه طاس گرفتن غلط و بی سابقه است.

در نظر بنده سه شش و سه یک و مانند آن در شعر و نثر گذشتگان بدین معنی است که بازیگر در هنگام آوردن نقش (جفت شش و جفت چهار و غیره) سه شش یا سه چهار (به جای چهار بار که امروز معمول است) بازی می کرده. این فرض تمام تناقضهایی را که پیشتر گفتیم از میان بر می دارد، یعنی بدین ترتیب می توان دید که آمدن دو شش و سه شش در شعر گوینده ای، با یکدیگر منافی نیست. علاوه بر این چنین فرضی به هیچ روی اساس بازی نرد را به هم نمی ریزد.

آخرین مدرکی که ممکن است مورد استناد هواداران بازی نرد با سه طاس قرار گیرد این بیت خاقانی است:

از پی سی طفل را بر یک بساط آن سه لعبت ز استخوان آخر کجاست^{۳۶}
مراد از سی طفل بر یک بساط سی مهره نرد است که هر پانزده تای آن مربوط به یک حریرف است و هیچ شک نیست که «سه لعبت ز استخوان» نیز سه طاس است، زیرا خاقانی بارها کعبتین را «لعبتان استخوان» و «لعبت از استخوان» خوانده:

لعبتان چشمها حیران که ما بر تخت نرد چشمها از لعبتان استخوان انگیخته^{۳۷}

بر سر تخت نرد چون طفلان لعبت از استخوان کنند همه^{۳۸}
 بنابراین در این مورد به هیچ روی نمی‌توان «سه لعبت را به سه بار «شش» یا سه
 بار «یک» بازی کردن حمل کرد و بی هیچ شبهه باید پذیرفت که در بساط تخت نرد
 سه طاس وجود داشته. اما این امر را چگونه می‌توان با آنچه پیش از این یاد شد وفق
 داد؟

ظاهراً در قدیم سه طاس در تخت نرد می‌گذاشتند که گاه هر سه یکسان و گاه یکی
 از آنها از دو تایی دیگر درشت‌تر بود. سومین طاس نه برای ورود در بازی، بلکه برای
 نگاهداشتن حساب «داو»‌های دو طرف به کار می‌رفت. اگر یکی از حریفان در ضمن
 بازی، خود را پیشتر از حریف می‌دید و می‌خواست «داو» کند یعنی مبلغ بازی را به‌دو
 برابر ترقی دهد، آن طاس را که روی یک آن بالا بود بر می‌داشت و روی دو را به‌سوی
 بالا می‌کرد. اگر حریف قبول داشت بازی ادامه می‌یافت و گرنه دست را «می‌شستند»
 (یعنی به هم می‌زدند) و حریفی که داو را نپذیرفته بود همان گرو نخستین را
 می‌پرداخت. اما گاهی ادامه بازی را با دوبرابر مبلغ گرو بسته می‌پذیرفت و چون در
 ادامه بازی می‌دید از حریف پیش افتاده است او نیز «برگرد» می‌کرد، یعنی طاس را
 بر می‌داشت و روی سه را به سوی بالا می‌کرد. باز اگر حریف قبول می‌کرد بازی دنبال
 می‌شد و گرنه دست شسته می‌شد و حریفی که برگرد را نپذیرفته بود دوبرابر مبلغ گرو
 بسته را به طرف می‌داد.

این کار ممکن بود باز تکرار شود و حریفی که برگرد را پذیرفته بود خود را جلوتر
 ببیند و او را به حریف برگرداند یعنی آن روی طاس را که چهار خال داشت به سوی
 بالا کند. پس از پایان بازی مبلغ برد و باخت بر اساس خالهایی که رو به بالا بود
 حساب و پرداخت می‌شد. تخت نردهایی که مردم عادی در اماکن عمومی مانند قهوه
 خانه‌ها یا در خانه خود با آن بازی می‌کردند اغلب طاس سوم را نداشت و طرفین مجبور
 بودند حساب داوها را با چوب کبریت یا لوبیا یا چیز دیگری نگاهدارند و هر حریفی
 که داو یا برگرد می‌کرد - مثلاً - یک چوب کبریت در سمت خود می‌گذاشت و اگر در
 طی بازی چند بار داو بر می‌گشت در پایان کار میان دو حریف بر سر تعداد داوها
 اختلاف روی می‌داد (خاصه آن که در برابر هر داو بازنده باید معادل نخستین مبلغ گرو
 بسته بپردازد و گاهی کار به نزاع و مکابره نیز می‌کشید) و حال آن که نگاهداشتن
 حساب داوها به وسیله یک طاس هیچ مجالی برای ایجاد اختلاف به طرفین نمی‌داد.
 بنده خود این گونه تخت نردها را دیده است. سازنده برای آن که طاس سوم به‌جای

کعبتین وارد بازی نشود آن را درشت‌تر ساخته بود. در امریکا تخت نردهایی می‌سازند که بر روی طاس سوم به جای نشاندن خالها ارقام یک تا شش را می‌نویسند تا روشن‌تر باشد و آسان‌تر خوانده شود و مصرف سومین لعبت استخوان چیزی جز این نیست. شواهد بازی نرد و کعبتین در آثار ادبی فارسی بیش از اینهاست که مذکور افتاد. شاید در لغت نامه (که اکنون در دسترس بنده نیست) شواهدی دیگر یاد شده باشد. نیز امید است محققان جوانتر، و خوانندگان عزیز که در این باب شاهد یا شواهدی در اختیار دارند آن را با مجله ایران‌شناسی در میان بگذارند و این بحث را که فعلاً جز فرض و نظری شخصی نیست و هرگونه نقض یا ابرام آن رواست، تکمیل کنند و به نتیجه قطعی برسانند.

بخش خاور نزدیک، دانشگاه کالیفرنیا، برکلی

حواشی و توضیحات

* یعقوبی در تاریخ خود در ضمن گفتگو از پادشاهان هند در شرح پادشاهی «هشران» گوید: مردم بلاد هندوستان با مرگ بیایی، دانشمندان خود را از دست دادند. تا آن که «هشران» پادشاه شد و کسی را خواست که آداب و رسوم و دین پدران را زنده کند. پس «قفلان» که مرد هوشمندی بود نزد شاه آمد و گفت آدمی نوعی ست از حیوان و... حیوان کمتر و ناچیزتر از آن است که آفریدگار تدبیر و تربیتش کند بلکه پرورش حیوانات تدبیر آنها را فلک انجام می‌دهد. شاه گفت: صورت و برهان آنچه را می‌گویی بیاور تا ببینم. «قفلان» نرد را اختراع کرد و گفت مردم اتفاق دارند که گردش زمان یک سال یعنی دوازده ماه است که دوازده برج باشد و روزهای ماه سی روز است به این معنی که هر برج را سی درجه است و ایام هفته هفت روز است چنان که کواکب سیاره هفت ستاره است... آن‌گاه قفلان برای نشان دادن اینها صفحه‌ای ساخت به‌جای سال و در آن بیست و چهار خانه به‌شماره ساعت‌های شب و روز، در هر طرفی دوازده خانه مانند ماهها و برجهای سال قرار داد. پس برای آن سی مهره به‌جای روزهای ماه و درجه‌های برجها مهیا نمود و دو نگین را شبیه شب و روز گردانید، در هر نگینی شش جهت بود و شش، عدد تامی ست دارای نصف و ثلث و سدس... در هر نگینی هرگاه می‌افتاد از بالا و پایین هفت نقطه بود، در زیر شش یکی و در زیر پنج دو تا و در زیر چهار سه تا مانند شماره روزهای هفته و هفت ستاره سیار که خورشید و ماه و زحل و مشتری و مریخ و عطارد و زهره باشد. سپس آن را میدان آزمایش دو مرد قرار داده هر یک را نگینی داد و گفت: به هر کدام از این هفت نقطه از بالای آن بیش از حریفش دادم بازی را شروع کند و دو نگین برای او فراهم گردد و آنچه از دو نگین نقطه به رو افتد مهرها به همان حساب گردانده شود. این را مثلی قرار داد برای بهره‌ای که در نتیجه گردش فلک به ناتوان می‌رسد و محرومیتی که بر اثر گردش سپهر عاقل و کاردان بدان گرفتار می‌شود. به این ترتیب پادشاه منطق او را پذیرفت و در میان اهل کشور شایع گشت و اهل هندوستان جریان امور خود را به تدبیر هفت کوکب سیار دانستند. (تاریخ یعقوبی، ترجمه فارسی محمد ابراهیم آیتی، تهران، شرکت انتشارات علمی و فرهنگی، چاپ ششم ۱۳۷۱، جلد اول ص ۱۰۹-۱۱۰).

سپس یعقوبی گوید چون بر اساس این عقیده اختلال در کارها راه یافت دیگری آمد و شطرنج را اختراع کرد

که بنای آن بر عقل و تدبیر است. نیز در حاشیهٔ همین صفحه مترجم قول مسعودی در مروج الذهب را نقل کرده که نویسد «پس از برهمن پسر بزرگش باهبود به پادشاهی رسید و بازی نرد در زمان او اختراع شد، (مروج الذهب: ۸۰/۱).

این روایات با روایت فردوسی که اختراع نرد را پس از شطرنج و به دست ایرانیان می‌داند اختلاف اساسی دارد اما در این روایت نیز تعداد کمترین دو است گویا این که فردوسی آنها را نشان ماه و آفتاب گرفته و یعقوبی هریک از آن دورا وسیلهٔ تعیین تقدیر یکی از طرفین و خالهای روی کمبتین را نشان روزهای هفته فرض کرده است.

۱- شاهنامهٔ فردوسی، چاپ مسکو: ۸/ ۲۱۱ بیتهای ۲۷۱۴ به بعد.

۲- همان مأخذ: ۸/ ۲۱۴ بیتهای ۲۷۷۴ و ۲۷۷۵.

۳- راجح‌الصدور، چاپ اوقاف گیب، لیدن ۱۹۲۱، به تصحیح پروفیسور محمد اقبال: ۴۱۵.

۴- کلیله و دمنه، به تصحیح مجتبی مینوی، چاپ دانشگاه تهران: ۲۹۲-۲۹۳.

۵- واله هروی، کلیله و دمنه، به تصحیح مینوی، ۲۷۲ حاشیه.

۶- دیوان خاقانی؛ چاپ دکتر ضیاء‌الدین سجادی: ۱۶.

۷- دیوان حافظ، چاپ استاد خانلری، غزل ۱۸۴، بیت ۵.

۸- دیوان خاقانی، چاپ دکتر سجادی: ۴۸۴.

۹- همان منبع: ۱۵۸.

۱۰- همان: ۱۱.

۱۱- همان مأخذ: ۱۷۳.

۱۲- همان کتاب: ۵۳۷.

۱۳- همان دیوان: ۳۲.

۱۴- همان: ۱۹۷.

۱۵- همان مدرک: ۲۶۰.

۱۶- همان مأخذ: ۳۹۳.

۱۷- همان منبع: ۵۹۲.

۱۸- دیوان خاقانی: ۱۴۳.

۱۹- همان دیوان: ۴۱۷.

۲۰- همان: ۴۷۴.

۲۱- همان مأخذ: ۴۹۷.

۲۲- همان مدرک: ۵۰۱.

۲۳- همان کتاب: ۵۷۶.

۲۴- همان منبع: ۶۲۶.

۲۵- همان دیوان: ۷۹۰.

۲۶- همان: ۴۸۶.

۲۷- چهار مقاله، به تصحیح شادروان استاد محمد معین: ۷۱.

کعبتین . سه شش، سه یک، دو شش، دو یک

- ۲۸ - دیوان انوری، تصحیح سعید نفیسی، ص ۵۹۸.
- ۲۹ - گلستان، چاپ امیرکبیر: ۱۹۱.
- ۳۰ - دیوان عبید زاکانی به تصحیح محمد جعفر محبوب (زیر چاپ) غزل ۳۱، بیت دوم.
- ۳۱ - سندباد نامه مظلوم، به اهتمام محمد جعفر محبوب (زیر چاپ) بیت ۶۶۰.
- ۳۲ - دیوان خاقانی، : ۱۰۴۷.
- ۳۳ - کلیله و دمنه، به تصحیح استاد مینوی، چاپ دانشگاه تهران، حاشیه صفحه ۱۹۴.
- ۳۴ - رخسار صبح، شرح قصیده‌ای از خاقانی، تألیف میرجلال الدین کزازی: ۲۸۷، به نقل از فرهنگ اصطلاحات و تعریفات نقایس الفنون، به تصحیح بهروز ثروتیان، انتشارات دانشگاه تبریز: ۳۰۰.
- ۳۵ - با این که خود در این باب اطمینان داشتم از دوست عزیز دانشور خود استاد مهدوی دامغانی که از منتهبیان در زبان و ادب عرب هستند نیز سؤال کردم و ایشان نظر مرا تأیید کردند.
- ۳۶ - دیوان خاقانی: ۴۹۲.
- ۳۷ - همان منبع: ۳۹۳.
- ۳۸ - همان کتاب: ۴۸۲.

تیغ درم یا سیمین قلم؟

شاهنامه کتابی ست «سهل و ممتنع». سهل است برای این که همه ایرانیانی که با مضمون حکایات حماسی ایران آشنایی دارند و فارسی کوچه و بازار هم می‌فهمند، در فهم کلی اکثر مطالب این کتاب دچار مشکلی نمی‌شوند و از آن لذت می‌برند. ممتنع است، برای این که علی‌رغم سادگی، به حکم این که هزار سال پیش از این سروده شده است، از جمله، از لغات و تعبیرات مهجور خالی نیست. معنی یک دسته از این لغات و تعبیرات با مراجعه به فرهنگها و قوامیس به دست می‌آید. و اینها معمولاً واژه‌هایی نامأنوس و به گوش و چشم ما ابناء قرن بیستم ناآشناست که به مجردی که به یکی از آنها برمی‌خوریم، متوجه می‌شویم که یا باید به کتاب لغت رجوع کنیم یا دامن یک آدم ملایِ خبره لغت‌شناسی را بگیریم و معنای لغت را از او بپرسیم.

اما شاهنامه تعدادی هم لغات غیرمهجور به اصطلاح «غلط‌انداز» دارد. اینها واژه‌هایی هستند به ظاهر ساده، که در باطن ریشه و اصل و نسب دیگری دارند و فریب ساده بودن ظاهر آنها را نباید خورد. شناختن این گونه واژه‌ها نه با پرس و جوی خشک و خالی مقدور است، و نه با مراجعه به کتابهای لغت، و نه متأسفانه با «تأمل» و تفکر در یک چارچوب «تئوریک» برخی از نگاران به مکتب‌نرفته و فارسی‌نخوانده همعصر ما که مدعی‌اند تنها به یک «غمزه» مسأله آموز صد مدرّس شده‌اند! از شما چه پنهان و بانهایت شرمندگی باید عرض کنم که حداقل در مورد من طلبه، شناختن این قسم سوم از واژه‌های شاهنامه همیشه تصادفی بوده است. برای این که عرایض روشن بشود اجازه می‌خواهم که یک

مورد از این واژه‌ها را در شاهنامه فردوسی در این جا برای مثال و نمونه به تقدیم برسانم. مقدمه باید عرض کنم که شانزده نسخه خطی شاهنامه که به آنها استناد می‌کنم همانهاست که در چاپ انتقادی استاد دانشمند آقای دکتر جلال خالقی مطلق مورد استفاده قرار گرفته است که به مرحمت استاد خالقی فیلمهای این نسخه‌ها پیش بنده موجود است و علائم اختصاری این نسخ هم همانهاست که در چاپ ایشان از شاهنامه اختیار شده است.

۱ - در داستان زال و رودابه از پادشاهی منوچهر در شاهنامه، آن جا که کنیزکان رودابه نزد زال وصف زیبایی بانوی خود را می‌کنند، در صفت رودابه می‌گویند:

دو نرگس دژم و دو ابرو به‌خم ستون دو ابرو چو سیمین قلم
(خالقی/ I/ ۱۹۲/ ۴۱۲ = مسکو: I/ ۱۶۵/ ۴۴۲)

مصراع ثانی این بیت در چاپ مول به صورت: «ستون است بینی چو سیمین قلم» آمده است (مول/ I/ ۱۲۸/ ۵۲۶). آقای دکتر علی رواقی در کتاب واژه‌های ناشناخته در شاهنامه (دفتر ۲، ص ۱۷-۲۰) هنگام بحث در باب این بیت، آن را به نقل از چاپ مسکو به صورت زیر ثبت کرده‌اند:

دو نرگس دژم و دو ابرو به‌خم ستون دو ابرو چو تیغ دژم
در چاپ مسکو از شاهنامه (۱۹۶۶) که هم‌اکنون پیش چشم من است مصراع ثانی به صورت «ستون دو ابرو چو سیمین قلم» ثبت شده، نه آن‌چنان که دکتر رواقی نقل کرده‌اند: «تیغ دژم». دکتر خالقی مطلق در مقاله «چهل و یک نکته در ابیات شاهنامه» (در نامواره دکتر محمود افشار، جلد سوم، صفحه ۱۸۵۳) افادات دکتر رواقی را مورد بررسی قرار داده‌اند که بنده از نقل ایشان مطالبی خواهم آورد، اما در مقاله دکتر خالقی مطلق شماره بیت را ۴۴۶، در صفحه ۱۷۴ از جلد اول چاپ مسکو، ذکر کرده‌اند، که این ممکن است از چاپ دیگر مسکو باشد چون همان‌طور که عرض شد در چاپ ۱۹۶۶، شماره بیت مورد نظر ۴۴۲ است در صفحه ۱۶۵ جلد اول.

۲ - مضمون این بیت یک بار دیگر هم در شاهنامه آمده است. این بار، در وصف دختر خاقان چین که به تصریح متن داستان بهرام چوینیه، این دختر را شیر کبی، همان اژدهایی که بهرام آن را در بلاد چین می‌کشد، خورده است. بیت شاهنامه این است:

دو لب سرخ و بینی چو تیغ قلم دو بیجاده خندان و نرگس دژم
(مسکو: IX/ ۱۴۵/ ۲۲۹۳)

آقای دکتر رواقی در کتاب خود، نصّ بیت را به اشتباه نقل کرده‌اند و بعد بر آن صورت اشتباه، خرده گرفته‌اند. این بیت به نقل ایشان به این صورت است:

دولب سرخ و بینی جو تیغ دژم [به جای تیغ قلم] دو بیجاده خندان و نرگس دژم

(به نقل از خالقی، ص ۱۸۵۳)

علی‌ای حال بحث بر سر صورت صحیح ترکیب تیغ قلم است. بنده رشته سخن را نخست به استاد خالقی می‌دهم تا خلاصه بحث روشن شود و سپس نظر خود را در این مورد به تقدیم می‌رسانم. استاد خالقی می‌نویسند:

ایشان [یعنی دکتر رواقی] نوشته‌اند که تشبیه بینی به تیغ دژم در بیت‌های بالا درست نیست و پیشنهاد کرده‌اند که باید آن را به تیغ درم تصحیح کرد، چون: تیغ در این جا به معنی لبه و کناره است و تیغ درم لبه و پهلو و کنار درم می‌تواند باشد که چون نازک است بینی را از باب قلمی بودن و باریک بودن به آن تشبیه کرده‌اند. و سپس برای تأیید مطلب خویش سه گواه از سمک عیار (ج ۱، رویه ۱۳ و ۶۲۲؛ ج ۲، رویه ۱۱۸) آورده‌اند.

نخست این که بیت دوم [بیت: «دولب سرخ و...»] در متن چاپ مسکو که ایشان از آن جا نقل کرده‌اند تیغ قلم دارد که آن هم گشته سیمین قلم است و در تشبیه بینی به سیمین قلم جای ایرادی نمی‌تواند باشد. ایشان [یعنی دکتر رواقی] دژم را از حاشیه برداشته‌اند و بر قافیه ایراد گرفته‌اند. در حالی که در این جا، نه در متن چاپ مسکو قافیه نادرست است، و نه در هیچ یک از دستنویس‌های اساس آن. دیگر این که در سمک عیار در جلد یکم رویه ۱۳، تنها تیغ دارد و نه تیغ درم. و اما در این که مانند کردن بینی به تیغ دژم درست نمی‌نماید، بنده با ایشان هم‌رأی هستم. چیزی که هست تشبیه بینی به تیغ درم نیز مناسب نیست. شاید یک بینی عقابی را بتوان به درم مانند کرد، ولی یک بینی قلمی را مشکل بتوان. ولی در هر حال چون در سمک عیار گواه‌های آن هست، بر دوستداران بینی درمی جای ایرادی نیست. به گمان من تیغ دژم هر کجا در شاهنامه در تشبیه بینی آمده گشته میخ درم است که در برخی از دستنویس‌های شاهنامه هست و آن افزاری بوده است که بر آن نقش سکه را می‌کنده‌اند و در زدن سکه به کار می‌رفته است.

صورت صحیح این ترکیب همان تیغ درم است اما نه آن درمی که آقای دکتر رواقی

تصور کرده‌اند. حدس استاد خالقی مطلق، که این ترکیب را گشته‌میخ درم دانسته‌اند نیز درخور تأمل است. زیرا میخ درم چیزی نیست که شبیه میخ سربالا باشد. یعنی آلتی که مثل میخ سرپهن، بدن کشیده و نک تیزی داشته باشد. اگر این چنین بود، شباهت میخ سربالا که قسمت پهنش را پایین و نوک تیزش را بالا بگیریم به بینی قابل قبول بود. به نظر می‌آید که میخ درم که ضرابها آن را روی فلز گذاشته با چکش محکم روی یک سرش می‌کوبیده‌اند تا نقشی که بر سر دیگر آن نقر شده بود، روی فلز منعکس گردد، لابد این، چیزی استوانه‌ای شکل بوده و چه بسا ضخیم، تا بتواند ضربه‌های متوالی ضراب را، که در طول روز صدها سکه با آن میخ می‌زده است تحمل کند. به این حساب اگر بینی رودابه و شاهزاده‌خانم چینی به کلفتی «میخ درم» می‌بود، هم زال هرگز با رودابه پیوند زناشویی نمی‌بست و رستمی به دنیا نمی‌آمد، و هم دل بهرام چوینیه بر خاتون نمی‌سوخت و شیر کپی را نمی‌کشت.

البته ناگفته نماند که حدس استاد خالقی که تیغ درم را گشته‌میخ درم دانسته‌اند پشتوانه کتبی دارد. چنان که خود ایشان نوشته‌اند میخ درم ضبط برخی از دستنویسهای شاهنامه است. در شاهنامه چاپ مول هم در وصف دختر خاقان چین (ج ۷/ ۱۰۱/ ۲۳۷۴) آمده است:

دو لب سرخ و بینی چو میخ درم دو بیجاده خندان، دو نرگس دژم
 پس لابد در برخی از نسخ مورد استفاده مول هم ضبط ترکیب به صورت میخ درم بوده است. این جا بنده نکته‌ای را متذکر می‌شوم که از فایده‌ای خالی نیست.

همچنان که اگر کاتب دانشمندی در نسخه‌ای دست برد و چیزی را در آن تغییر دهد باچنان مهارتی این کار را انجام می‌دهد که شناختن تصرف او در متن کاری دشوار و از توان بسیاری از مصححین خارج می‌گردد، به همین قیاس، اگر مصحح فاضل دانشمندی در باب لغت فاسدی در متن حدسی بزند، حدس او چنان دقیق، مستند، و گاهی زیباست که خواننده را به آسانی مجاب می‌کند. فرق این گونه مصححین دانشمند با آن کاتبان دانا در این است که مصححین به حکم این که امانت علمی دارند، تا زمانی که صحت حدسشان بر ایشان ثابت نشده، آن را داخل متن نمی‌کنند بلکه در حاشیه توضیح می‌دهند و متن را به همان صورت فاسد باقی می‌گذارند تا احياناً در آتیه دلایل محکمتری به دست آید و متن بر آن اساس ترمیم شود. بنده در این جا مثالی از مجمل التواریخ و القصص مصحح مرحوم ملک الشعراء بهار به تقدیم می‌رسانم. ناگفته نماند که این فقره را دوست استاد دانشمند آقای دکتر محمد جعفر محجوب به بنده تذکر دادند. این مثال،

مثل حدس استاد دکتر خالقی مطلق در باب میخ درم، نمونه دیگری است از حدسهای عالمانه و محتاطانه علمای دقیق و صاحب‌نظر.

مؤلف مجمل التواریخ، در خلافت المتوکل، ضمن ذکر شیرینکاریهای این مرد قسی‌القلب شریر می‌نویسد: «پس بفرمود تا اهل ذمت را غیار برنهند و عسلی دارند» (ص ۳۶۱). مرحوم بهار در حاشیه این صفحه حدس زده‌اند که راغیار گشته‌داغیار یا داغپاره‌است و نوشته‌اند: «در فرهنگها دیده نشد.» ببینید لغت‌داغپاره چه واژه زیبا و متناسبی است برای بیان «عسلی» یا علامتی که اهل ذمه مجبور بوده‌اند که بر جامه خود بدوزند تا از مسلمین متمایز گردند. این حدس مرحوم بهار اگر در متن قرار می‌گرفت، اکثر خوانندگان را مجاب می‌کرد و چه بسا از فصاحت و زیبایی آن محظوظ هم می‌شدند. اما مرحوم بهار حدس زیبایش را در حاشیه ذکر کرده، و صورت به‌ظاهر فاسد را در متن حفظ نموده است. همین امانت آن مرحوم باعث شده است که علمای دیگر، و در این مورد آقای دکتر محجوب، صورت صحیح متن را تشخیص دهند و به من طلبه گوشزد فرمایند. صورت صحیح همین است که در متن آمده با این تفاوت که راغیار، یک واژه واحد نیست بلکه از دو قسمت تشکیل شده است که قسمت اول یعنی را، علامت مفعول بودن ترکیب ماقبل آن، یعنی اهل ذمت است. و قسمت دوم یعنی غیار به معنی همان عسلی و علامتی است که بر جامه اهل ذمت می‌دوخته‌اند، و لفظی عربی و معروف است. پس جمله باید به صورت «... تا اهل ذمت را غیار برنهند» چاپ و خوانده شود. یعنی تغییر راغیار به داغپاره لازم نیست، تنها، را می‌باید از غیار فاصله بگیرد و این لغت به‌ظاهر واحد، می‌باید به‌صورت دو واژه جدا از هم چاپ شود.

و اما بازگشتیم بر سر آن دو بیت شاهنامه و ترکیب تیغ درم یا سیمین قلم. برای بیتی که در وصف رودابه آمده است، و بنده این جا یک بار دیگر آن را ذکر می‌کنم، در چاپ دکتر خالقی از شاهنامه (ج ۱، ص ۱۹۲، بیت ۴۱۲) نسخه بدل‌های زیر آمده است:

دو نرگس درم و دو ابرو به‌خم ستون دو ابرو چو سیمین قلم
 ۱ - نسخه‌هایی که به‌جای سیمین قلم، تیغ درم دارند، عبارتند از: نسخه‌ل (لندن ۱۶۷۵ هـ)؛ س (استانبول ۷۳۱ هـ)؛ ق (قاهره ۷۴۱ هـ)؛ ل^۱ (نسخه دوم لندن ۸۹۱ هـ)؛ س^۲ (استانبول ۹۰۳ هـ. که در واقع تاریخش قدیمتر از قرن دهم است).

۲ - نسخی که تیغ درم ضبط کرده‌اند عبارتند از: ق^۱ (قاهره ۷۹۶ هـ)؛ و (واتیکان ۸۴۸ هـ)؛ آ (آکسفورد ۸۵۲ هـ)؛ ل^۱ (لنینگراد ثانی ۸۴۹ هـ).

یعنی در مجموع ۹ نسخه یا تیغ درم دارند یا ضبطی که با تیغ درم تنها در داشتن نقطه

متفاوت است

۳ - نسخی که ضبط تیغ قلم دارند، عبارتند از: لی (لایدن ۸۴۰ هـ)؛ ل^۳ (لندن ثالث ۸۴۱ هـ).

از میان این سه دسته نسخه‌ها، یعنی آنهایی که تیغ درم، تیغ دژم، یا تیغ قلم ضبط کرده‌اند، همه در ثبت واژه تیغ در این ترکیب متفقند. یعنی در مجموع یازده نسخه از سلسله‌های مختلف منشعب از صورت اصلی شاهنامه (urtext) در این ترکیب تیغ را نگهداشته‌اند.

۴ - نسخه‌هایی که سیمین قلم دارند عبارتند از: ف (فلورانس ۶۱۴ هـ)؛ لن (لنینگراد ۷۳۳ هـ)؛ پ (پاریس ۸۴۴ هـ)؛ ب (برلین ۸۹۴ هـ).

تفصیل نسخه بدله‌ها در بیت دیگر، یعنی آن که دختر خاقان چین را در داستان بهرام چوپینه و شیر کپی وصف می‌کند به‌قرار زیر است:

دو لب سرخ و بینی چو تیغ قلم دو بیجاده خندان و نرگس دژم
(مسکو ۲۲۹۳/۱۴۵/۹)

۱ - نسخی که تیغ درم ضبط کرده‌اند عبارتند از: س، ک، (کراچی ۷۵۲ هـ)؛ لن، ل^۲،

پ.

۲ - نسخه‌هایی که در این موضع تیغ دژم دارند عبارتند از: ل، ل^۲، س^۲.

۳ - نسخه آکسفورد در این موضع این ترکیب را به‌صورت تیغ و درم ثبت کرده است.

۴ - نسخه‌هایی که تیغ قلم دارند، عبارتند از: ق^۲؛ لی؛ و؛ لن^۲.

۵ - نسخه ق‌مصراع اول را به‌کلی به‌صورت «دو لب چون گل و بینی از غنچه کم» مسخ کرده است.

۶ - ضبط نسخه ب در فیلمی که از آن دستنویس نزد من است، خوانا نیست.

۷ - مول در چاپ خود از شاهنامه در این بیت میخ درم ضبط کرده است که، لابد، حداقل یکی از نسخ مورد استفاده او این ثبت را داشته است.

باز در این بیت می‌بینیم که سیزده نسخه در لفظ تیغ متفقند و نه نسخه در درم اختلاف نقطه دارند. همین سیزده نسخه با اختلاف نقطه‌های دژم و یا در یک مورد، با اختلاف واو بین تیغ و درم.

این ترکیب تیغ درم یک بار دیگر هم در یکی از نسخ شاهنامه به‌کار رفته است. در داستان آمدن دختر کید هندی به‌خرگاه اسکندر (مسکو ۳۴۰/۲۵/۷) ضبط نسخه

کراچی در این نیت به این صورت است:

دو ابرو کمان و دو نرگس دژم ستون دو بینی چو تیغ درم
گذشته از نسخ شاهنامه ترکیب تیغ درم در برخی از دیگر متون کلاسیک فارسی هم به کار
رفته است. مثلاً در داستان سمک عیار چنان که آقای دکتر رواقی متذکر شده‌اند در جلد
اول، صفحه ۶۲۲ آمده است که:

«سیاه ابر گفتار وی بشنید. در وی نگاه کرد... سروی دید روان... بینی
چون تیغ درم، چشمی چون چشم گور.»

این جمله چنان که عرض کردم در صفحه ۶۲۲ از جلد اول چاپ سوم کتاب سمک عیار
(بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۷) آمده است، در چاپ دیگر این کتاب (۱۳۴۳) در جلد
دوم، صفحه ۳۱۶ یافت می‌شود.

چنان که دکتر خالقی متذکر شده‌اند، در صفحه ۱۳ از جلد اول سمک عیار ترکیب
«تیغ درم» نیامده است، بلکه گویا در اصل تنها تیغ بوده و درم را مصحح به قیاس افزوده
است زیرا در متن کتاب این‌طور چاپ شده است که بنده نقل می‌کنم: «...مزه‌ها چون
تیر آرش، بینی چون تیغ [درم]...» (ج ۱، ص ۱۳). مورد دیگر تیغ درم را که دکتر
خالقی مطلق به نقل از دکتر رواقی در صفحه ۱۱۸ از جلد دوم سمک عیار ذکر کرده‌اند
بنده با مراجعه به چاپهای ۱۳۴۲، ۱۳۴۷، و چاپ جدید انتشارات آگاه ۱۳۶۳ نیافتم.
احتیاطاً به صفحه ۱۸۱ هم مراجعه کردم و حتی یک بار هم اجمالاً این کتاب را من البدو
الی الختم تورق کردم، اما به این ترکیب برنخوردم. تواند بود که تیغ درم از چشم بنده
پنهان مانده باشد و آن گواه جلد دوم، صفحه ۱۱۸ هم در چاپ دیگری از این کتاب که
در دسترس بنده نیست پیدا بشود، والله اعلم.

علی‌ای حال در تشبیه بینی به تیغ درم حداقل یک بار در کتاب سمک عیار تردیدی
نیست. یک بار هم بنده واژه درم را در تحفة الغرائب منسوب به محمد بن ایوب حاسب
طبری ریاضی‌دان قرن پنجم هجری بر حسب تصادف یافتم. نص طبری به ترتیب زیر
است: «... بوم را بگیری و به درم تیز کرده بکشی، یک چشمش بازماند و یکی فراز
شود» (ص ۱۹۵).

حتی اگر ضبط شاهنامه را هم کنار بگذاریم شهادت تحفة الغرائب و سمک عیار جای
چندان تردیدی باقی نمی‌گذارد که ترکیب تیغ درم مفهومی است مترادف با لغات تیغ یا تیغه
کارد و چاقو، و خود لفظ درم هم در تحفة الغرائب به معنی کارد یا جسم برنده دیگری
به کار رفته است.

حالا باید ببینیم که آیا ممکن است که *دِرَم* یا *دَرَم* در زبان فارسی معنی کارد و چاقو و از این قبیل ابزار را بدهد؟ و آیا از نظر لغت‌شناسی و اشتقاق لغات، این چنین واژه‌ای ممکن است یا نه؟

به نظر بنده واژه *دَرَم* به فتح‌تین به معنی نوعی کارد است. اشتقاق آن از ریشه ایرانی باستان *-dar** به معنی بریدن و شکافتن، که مصدر فارسی دریدن و واژه *دَره* در فارسی از همین ریشه است. بعید نیست در سنسکریت این ریشه به صورت *-dr* به معنی پاره کردن؛ شقه کردن؛ در اوستایی *-dar* (نک یشت ۱۰/۱۲۵ و یشت ۱۴/۵۶؛ بارتولومه ص ۶۸۹ ذیل *-dar*) به قول بارتولومه به معانی *spalten*، *aufspalten* و جز این آمده است. لغات یونانی *δάρμα* به معنی «پوست کندن»؛ انگلیسی باستان *"teran"* و انگلیسی میانه *"tere"* که معادل انگلیسی *"to tear"* است (قس آلمانی باستان *zerran* و *fir-zeran* به معنی «از بین بردن و نابود کردن» و آلمانی جدید *verzehren*) همه از همین ریشه‌اند که در اصل هندواروپایی به صورت *-dar** قابل بازسازی‌ست. در فارسی میانه، چنان که دوست دانشمند استاد شاکد کتبا به بنده اطلاع دادند، واژه‌های *darm* به معنی «سوراخ» و «حفره»، *dārmag* به معنی «تیز، باریک».

بنابراین آنچه که به عرض رسید، احتمال این که تیغِ درم به معنی تیغه نوعی کارد یا حربه برنده در دو بیت مورد نظر ما صحیح باشد و فردوسی هم در اصل همین تیغِ درم را به کار برده باشد، تقویت می‌شود. از طرف دیگر در مقایسه با سیمین قلم و میخِ درم، چون تیغِ درم واژه مهجورتری‌ست به حکم برتری ضبط دشوارتر، گمان می‌کنم که تصحیح این دو بیت به صورت زیر بلامانع باشد.

در داستان زال و رودابه:

دو نرگس دژم و دو ابرو به خم ستون دو ابرو چو تیغِ درم

در داستان کشتن بهرام شیر کبی را:

دو لب سرخ و بینی چو تیغِ درم دو بیجاده رخشان دو نرگس دژم

ملخص کلام این که نسخی که تیغِ درم یا تیغِ دژم (با تصحیف) دارند، احتمالاً صورت اصلی واژه را حفظ کرده‌اند. نسخه‌هایی که میخِ درم دارند، تیغ را به میخ تحریف کرده‌اند که این از نظر رسم الخط ممکن است و بلامانع. بر عکس این دو دسته از نسخ، آنهایی که ترکیب تیغِ درم را به سیمین قلم گردانده‌اند به کلی این ترکیب را مسخ و ساده کرده‌اند. البته احتمال دیگر این است که این ترکیب را خود فردوسی در تجدیدنظرش در متن از صورت اصلی تیغِ درم به سیمین قلم تغییر داده باشد. علی‌ای حال نسخی

که سیمین قلم ضبط کرده‌اند لابد از صورت بینابینی تیغ قلم به سیمین قلم رسیده‌اند. یعنی اصل ضبط را اگر تیغ درم فرض کنیم، ابتدا تیغ درم به تیغ قلم (به معنی قلمتراش؟؟) گشتگی یافته و بعدها گروهی از کتاب باسوادتر و خوش سلیقه‌تر تیغ قلم را به سیمین قلم گردانده‌اند. صورتهای میخ درم و تیغ دژم به نظر بنده صرفاً از سهو در کتابت ناشی شده است.

دانشگاه کالیفرنیا، لوس آنجلس

فهرست منابع فارسی:

- ۱ - خالقی مطلق، جلال. «جهل و یک نکته در ابیات شاهنامه». نامواره دکتر محمود افشار. به کوشش ایرج افشار با همکاری کریم اصفهانیان. تهران، ۱۳۶۶. ج ۳، صص ۱۸۲۸-۱۸۵۶.
- ۲ - فرامرزی بن خداداد بن عبدالله الکاتب الارجانی. سمک عیار. تهران ۱۳۴۷ (چاپ سوم).
- ۳ - فردوسی، شاهنامه، چاپ خالی مطلق، چاپ مسکو، چاپ مول، و ۱۶ نسخه خطی که مشخصات آنها در مقاله مذکور است.
- ۴ - محمد بن ایوب الحاسب الطبری (؟)، تحفة الغرائب، به کوشش دکتر جلال متینی، تهران، ۱۳۷۱.

فهرست منابع خارجی:

- Bartholomae, Ch., *Altiranisches Wörterbuch*, Berlin, 1961
 Mackenzie, D.N., *A Concise Pahlavi Dictionary*, London, 1971

یکی داستان است پر آب چشم^۱

حملهٔ عرب به ایران*

«... [سعیدی سیرجانی] ظهور اسلام در ایران را
تهاجم عرب می‌خواند و اسلام آوردن ایرانیان را...
از ترس جزیه می‌داند...»^۲
روزنامهٔ کیهان، چاپ تهران

چند سال پیش از آن که روزنامهٔ کیهان چاپ تهران، سعیدی سیرجانی را، به سبب آن که از «تهاجم عرب» به ایران سخن گفته بوده است به دشمنی با اسلام متهم سازد، یکی از هموطنان نیز در شهر سن‌حوزهٔ کالیفرنیا دربارهٔ نادرستی «حملهٔ عرب» با من سخن گفته بود. ماجرا از این قرار است که «انجمن متخصصان ایرانی» آن شهر برای ایراد سخنرانی، از بنده دعوت کرده بود تا در باب شاهنامه مطالبی برای اعضای آن انجمن بگویم. پس از پایان سخنرانی، یکی از حاضران به‌طور خصوصی، ضمن اظهار *

یادآوری:

الف - در این مقاله، به‌منظور رعایت اختصار، از به‌کار بردن عبارات یا نشانه‌های متداول: صلی‌الله‌علیه و سلم، ص، علیه‌السلام، ع، رضی‌الله‌عنه، رض، پس از نام پیامبر اسلام، امامان شیعه، سه خلیفهٔ اول جانشین پیامبر، و همچنین از به‌کار بردن ترکیب امیرالمؤمنین پیش از نام خلفا خودداری گردیده و فعلها و ضمیرهای مربوط به این اشخاص نیز همه‌جا به‌صورت مفرد آمده است.

ب - در هر یک از کتابهایی که برای نگارش این مقاله به آنها مراجعه کرده‌ام، به‌مانند دیگر متون تاریخی، در مواردی که کم نیست، حتی برای یک واقعه، روایات مختلفی از قول افراد متعدد نقل گردیده است که با یکدیگر همخوانی ندارد، گاه اشتباههایی از نظر نام اشخاص، شهرها، تعداد سپاهیان و کشته‌شدگان و... نیز به‌چشم می‌خورد.

محبت نسبت به بنده گفت: تنها در مورد یکی از مطالبی که گفتید نظری دارم و آن این است که شما از «حملة تازیان نومسلمان» به ایران سخن گفتید، در حالی که من شنیده‌ام و خوانده‌ام که مطلقاً از «حملة» اعراب به ایران خبری نبوده است، بلکه ایرانیان پس از اطلاع از بعثت پیامبر اسلام، افرادی را به مکه و مدینه فرستادند و آنان نه تنها خود اسلام آوردند، بلکه خواهش کردند تا مسلمانان بیایند و اداره مملکت ما را هم، که مردم از ستمگری شاهان ساسانی به‌جان آمده بودند، به‌عهده بگیرند. به او جواب دادم به یقین افرادی از ایرانیان با میل و رغبت در زمان پیامبر ما اسلام آورده‌اند. ولی اقدام اعراب، در چهارده قرن پیش، در مورد ایران، بر اساس هر ضابطه‌ای و از جمله برطبق تعریف «تجاوز» در قطعنامه سازمان ملل متحد،^۳ چیزی به‌جز یک تجاوز نظامی تمام‌عیار نبوده است. و آن‌گاه از او پرسیدم: آیا هرگز کتابهای معتبر و قدیمی تاریخ را به زبان عربی و فارسی درباره این حادثه بزرگ خوانده‌ای؟ پاسخ داد: نه، فقط این موضوع را در دو سه مقاله و کتاب خوانده‌ام و یا از زبان افراد معتبری شنیده‌ام. به او گفتم شنیده‌ای که «تیمم باطل است آن‌جا که آب است»، و افزودم کسانی که از قرن سوم و چهارم هجری به بعد درباره «حملة عرب» به ایران در کتابهای خود مطالبی را به‌دقت نوشته‌اند، سخنشان

ولی این اختلاف روایتها، به هیچ‌وجه در موضوع کلی مورد بحث ما تغییری به‌وجود نمی‌آورد.

ج - از چند کتاب معتبر از مورخان قرون پیشین و محققان معاصر در نوشتن این مختصر استفاده کرده‌ام. برای هر یک از این کتابها نشانه اختصاری به‌شرح زیرین برگزیده، و پس از عبارت منقول از هر کتاب، نشانه اختصاری آن کتاب را با ذکر شماره جلد و صفحه در داخل پرانتز آورده‌ام:

الف. ابن اعثم کوفی (وفات ۳۱۴)، الفتوح، ترجمه محمد بن احمد مستوفی هروی (از محققان قرن ششم هـ. ق.)، به تصحیح غلامرضا طباطبائی مجد، انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی، تهران، ۱۳۷۲.

تب. ابوبکر محمد بن جعفر نرشخی، تاریخ بخارا (تألیف به‌زبان عربی در سال ۳۳۲، ترجمه فارسی ابونصر احمد بن نصر قباوی در ۵۳۲، تلخیص این ترجمه به‌توسط محمد بن زفر در ۵۷۴)، به اهتمام محمد تقی مدرس رضوی، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، تهران ۱۳۵۱.

تس. تاریخ سیستان، به تصحیح محمد تقی بهار ملک‌الشعراء، ناشر: خاور، تهران، ۱۳۱۴.

ز. عبدالحسین زرین کوب، تاریخ ایران بعد از اسلام، انتشارات امیرکبیر، تهران، چاپ چهارم، ۱۳۶۳.

ط. محمد بن جریر طبری (وفات ۳۱۵)، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، بنیاد فرهنگ ایران، جلد ۳، ۵، ۶، تهران.

م. محمد محمدی ملایری، تاریخ فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، جلد اول،

انتشارات یزدان، تهران، ۱۳۷۲.

مس. ابوالحسن علی بن حسین مسعودی (وفات ۳۳۴ تا ۳۴۶)، مروج الذهب و معادن الجواهر، ترجمه

ابوالقاسم پاینده، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۴.

به هیچ وجه از سر بی اعتقادی و دشمنی با دین اسلام نبوده است. آنان مسلمانان پاک اعتقادی بوده‌اند که هرگز کسی در طی قرون گذشته در اعتقاد ایشان به اسلام اندک تردیدی روا نداشته است. این مورخان که بعضی از آنان نیز ایرانی بوده‌اند، در ماجرای «حملهٔ عرب» به ایران، همه جا از ایرانیان که در برابر حملهٔ اعراب به دفاع از وطن و خانه و خانوادهٔ خود پرداخته بودند، با لفظ «کفار» یاد کرده‌اند، و نیز وقتی از کشتن ایرانیان در این جنگها سخن گفته‌اند، افزوده‌اند که آنان روانهٔ دوزخ شدند، ولی عربهای مسلمانی را که در این نبردها به قتل رسیده‌اند، «شهید» خوانده‌اند که راهی بهشت موعود گردیده‌اند. جوان چون سخنان مرا شنید، تشکر کرد و رفت، ولی از وجنازش هویدا بود که حرفهای من به دلش ننشسته است.

بعدها دریافتم که این رشته سر دراز دارد و افرادی به علل گوناگون و از جمله برای هدفهای سیاسی خاص — نه دفاع از اسلام — آشکارا دربارهٔ «حملهٔ عرب» به تحریف حقایق دست زده‌اند و آن جوان نیز به یقین در سر راه چنان افرادی قرار گرفته بوده است. از کتابهای درسی جمهوری اسلامی نیز چنین بر می آید که آن حکومت نیز این طرز تفکر را تبلیغ می کند زیرا در یکی از کتابهای درسی، که به یقین از صافی عقیدتی وزارت آموزش و پرورش رژیم ولایت فقیه گذشته است می خوانیم «تاریخ مردم ایران در طول این دو قرن [قرن اول و دوم هجری] نشان می دهد که اینان به رغم حکومت ستمگر ساسانی، با آغوش باز اسلام را پذیرفتند...»

در ضمن باید توجه داشت که «حملهٔ عرب» در چهارده قرن پیش، که بحثی تاریخی ست، با «دین اسلام»ی که امروز اکثریت ایرانیان و قریب یک میلیارد از مردم جهان پیرو آنند، ارتباطی ندارد. این اسلام، اسلامی ست از صافی قرون و اعصار گذشته، به مانند دیگر ادیان. و اما اگر قرار باشد به عنوان «دفاع از دین اسلام» — که نیازی به دفاع افرادی چون بنده و شما ندارد — بر هر «مسلمان» آدمیخواه جنایتکاری چون یزید، حجاج بن یوسف، محمود غزنوی، امیر مبارزالدین، تیمور، سید باقر شفتی مجتهد اصفهان در عصر قاجاریه، و علی اصغر بروجردی قاتل کودکان در دورهٔ رضاشاه و امثال آنان که بسیار بوده‌اند و هستند، به صرف این که «مسلمان» بوده‌اند یا «مسلمان» هستند، جامهٔ تقوی پوشانیم و از سیات اعمالشان چیزی نگوئیم، که وای بر اسلام!

البته این نخستین بار در تاریخ جهان نیست که حقایق تاریخی و ادبی و جغرافیایی مورد تحریف سیاست پیشگان قرار می گیرد. شاید بتوان پیشاهنگ این طرز عمل را در دوران اخیر اتحاد جماهیر شوروی سابق نام برد. زیرا در دوران آن حکومت بود که از

جمله ابوعلی سینا صاحب کتابهایی به زبانهای عربی و فارسی «ازبیک» خوانده شد، نظامی گنجوی و خاقانی شروانی و... که یک بیت شعر هم به زبان ترکی نسروده‌اند، «ترک» و شاعران ترکی سرای معرفی گردیدند، اران واقع در شمال رود ارس «آذربایجان» خوانده شد و آن‌گاه به‌استناد آن، از آذربایجان شمالی و جنوبی سخن به‌میان آوردند. تاجیکان مقیم بخارا و سمرقند (واقع در ازبکستان) را مجبور ساختند تا خود را «ازبیک» معرفی کنند، و از طالبی‌های مقیم «آذربایجان شوروی» نفی قومیت طالبی کردند و آنان را نیز «ترک» خواندند. از سوی دیگر دولت پان‌تورکیست ترکیه نیز مولانا جلال‌الدین رومی را شاعر بزرگ ترک خواند، و ده میلیون کردان ساکن ترکیه را رسماً ترکان کوهی نامگذاری کرد تا ثابت کند کشور ترکیه از روز ازل یکپارچه سرزمین «ترکان» بوده است! سالها در ترکیه از برگزاری مراسم نوروز، جشن ملی کردان و همه ایرانیان، با خشونت جلوگیری کردند، ولی در یکی دوسال اخیر باز هم به علل سیاسی، در سیاست خود در این باب تجدید نظر کردند، بدین ترتیب که هم پذیرفتند کردان آن سرزمین «ترکان کوهی» نیستند، و «کرد» اند، و هم دولت ترکیه به‌ناچار «نوروز» را به‌عنوان جشن رسمی و ملی ترکیه پذیرفت. منتها با این ادعای بی‌پایه و خنده‌آور که نوروز جشن ترکان است با سابقه دو هزار و پانصد ساله! اگر به‌راستی این ادعا درست است، این پرسش پیش می‌آید که دولت ترکیه چرا در سالهای پیش در برگزاری مراسم نوروز، جشن ترکان، قصور ورزیده بوده است! و از همین مقوله است تغییر نام «خلیج فارس» به «خلیج عربی» و «خلیج»، نامیدن آثار هنری ایران در زیر عنوانهای نادرست «هنر عربی» و «هنر اسلامی»، و نیز عرب‌خواندن دانشمندانی مانند ابوعلی سینا و محمد بن زکریای رازی و امام محمد غزالی طوسی و خواجه نصیرالدین طوسی و... که در قسمت اخیر البته شرق‌شناسان و ایران‌شناسان غربی نقش اساسی را به‌عهده دارند.

حقیقت آن است که در تمام متون تاریخی قدیم به زبانهای عربی و فارسی که به‌توسط مسلمانان نوشته شده، از نتیجه حملات عرب به ایران با الفاظی چون «فتح» و «فتوح» یاد گردیده است: «به هر حال از جمله مأخذ قدیم — برای تاریخ و ترتیب فتوح اسلام در ایران — روایات کتب «فتوح» و «مغازی» است که از همان اوایل اسلام به‌جمع آن روایات اهتمام ورزیده‌اند و در عهد امویان و در قرن دوم هجری در مدینه و دیگر بلاد کسائی بوده‌اند که با شوق و علاقه اخبار و روایات لشکرکشیهای پیغمبر و خلفاء را تدوین می‌کرده‌اند» (ز، ۲۱). قدیمترین کسائی که درباره فتوح اسلام کتاب

نوشته‌اند یکی ابومخنف لوط بن یحیی ازدی (وفات حدود ۱۵۷ هـ.ق.) است و دیگری ابوالحسن مدائنی (وفات ۲۱۵ یا ۲۲۵). گرچه آثار این دو تن به دست ما نرسیده است، ولی روایات کتب ایشان اغلب در تاریخ طبری (طبری، وفات ۳۱۵) و فتوح البلدان بلاذری (وفات ۲۷۹ یا ۳۰۲)، عیون الاخبار ابن قتیبة دینوری (وفات حدود ۲۷۶)، تاریخ یعقوبی ابن واضح یعقوبی (وفات ۲۸۴)، الاخبار الطوال ابوحنیفة دینوری (وفات حدود ۲۸۱)، مروج الذهب مسعودی (وفات ۳۴۶) نقل گردیده است. از جمله آثار ابوالحسن مدائنی که ابن الندیم در الفهرست از آنها نام برده این کتابهاست: فتوح العراق، کتاب خبر البصرة و فتوحها، کتاب فتوح خراسان، کتاب فتوح سجستان، کتاب فتح الأبله، کتاب فتوح جبال طبرستان ایام الرشید، کتاب فتوح جرجان و طبرستان، که در عنوان این کتابها لفظ «فتوح» معرف مطالبی است که در هر یک از آنها آمده است. دیگر کتابهای مدائنی مانند: خبر الجسر، خبر القادسیه، المدائن، جلواء، نهاوند، خبر الاهواز، خبر جندیسابور... نیز دربارهٔ فتح هر یک از این سرزمینهاست گرچه در عنوان آنها کلمهٔ «فتح» مذکور نیست (ز، ۲۲، ۲۳، به نقل از الفهرست). از کتابهایی که به دست ما رسیده است نیز کتابهایی داریم با عنوان «فتوح» مانند فتوح البلدان بلاذری و الفتوح ابن اعثم کوفی (وفات ۳۱۴). به علاوه این تنها در کتب قدیمی نیست که از «فتح» ایران و حملهٔ عرب به ایران سخن به میان آمده است، در کتابهای درسی کشورهای مسلمان عرب‌زبان نیز به این حقیقت آشکارا تصریح گردیده است از جمله در کتاب تاریخ (العالم الاسلامی) یکی از کتابهای درسی عربستان سعودی، که کتابی بسیار مختصر است، مؤلف وقتی به حملهٔ اعراب به ایران می‌رسد، ضمن مشرک خواندن ایرانیان زردشتی می‌نویسد: «... و قد اتبع الایرانیون القدماء الديانة المجوسية التي جاء بها زرادشت، و هي ديانة فاسدة تقوم على الشرك و عبادة النار... و على أنقاض دويلات اسکندر قامت عدة دول إيرانية كان آخرها الدولة الساسانية التي تغلب عليها المسلمون في بداية الفتح الإسلامي العظيم.»^۵ (تأکید از نویسندهٔ این سطور است). در رژیم پیشین ایران هم در کتابهای درسی، علت سقوط دولت ساسانی، حملهٔ اعراب به ایران ذکر شده بود، بی آن که خدای ناخواسته قصد کمترین بی‌حرمتی به دین اسلام در میان بوده باشد. همان‌طوری که در همین کتابهای درسی از حملات اسکندر، چنگیز و تیمور به ایران و یا از حملات محمود غزنوی و نادرشاه به هند و... نیز با همین لفظ «حمله» یاد شده بود. با توضیح آنچه گذشت گمان نمی‌کنم ضروری باشد دربارهٔ کلمهٔ «فتح» و جمع آن «فتوح» در عنوان کتابهای فوق‌الذکر چیزی بنویسم، چون هر فارسی‌زبانی با معنی این کلمات

به‌خوبی آشناست.

اینک پیش از آن که این مقدمه به پایان برسد توضیح چند موضوع را نیز لازم می‌داند:

۱ - نویسنده مقاله مسلمان است، مسلمانی شیعی مذهب، و شیعی دوازده امامی، نه بیشتر، و نه کمتر.

۲ - مقصود از لفظ «اعراب» در این مقاله، منحصرأ ساکنان عربستان (جزیره‌العرب) است، نه ساکنان کشورهای عرب زبان امروزی که تعداد آنها از بیست درمی‌گذرد. اینان چنان که می‌دانیم، به‌جز یکی دو کشور، عرب‌زبانند نه عرب.

۳ - مقصود از «عراق» در این مقاله، کشور عراق امروزی نیست که از عمرش هفتاد هشتاد سالی بیش نمی‌گذرد و جزء کشورهای عربی یا عرب‌زبان به‌شمار می‌رود. عراق آن روزگار، همان استان سورستان ایران عهد ساسانی‌ست که پیش از اسلام از مناطق آباد و پرجمعیت ایران بود و در دوران اسلامی به‌نام سواد و سوادالعراق خوانده شد که به‌تدریج نام «عراق» بر آن غلبه یافت، و چون کشور پهناور ایران را در پیش از اسلام «ایران‌شهر» می‌خواندند، سورستان را که هم پایتخت سیاسی و هم مرکز فرهنگ و تمدن ایران بود، «دل ایران‌شهر» می‌نامیدند (م، ۱، ۲۰۰-۲۰۱).

۴ - هدف از نگارش این مقاله تنها روشن ساختن حقایق تاریخی‌ست نه چیزی دیگر. زیرا ساکنان جزیره‌العرب را امروز به چشم برادران مسلمانی می‌نگرم و برایشان احترام قائم، همچنان که در سفرهایی که در سالهای پیش به‌مغولستان خارجی و روسیه کرده‌ام، هرگز به ساکنان این دو کشور به دیده خصومت ننگریسته‌ام، به مغولستان و مغولها به‌سبب حمله مغول در قرن هفتم هجری به ایران، و یا به‌روسها به‌علت جنگهای آنان با ایران در نیمه اول قرن نوزدهم میلادی که به‌جدا ساختن هفده ایالت ایران منجر گردید.

اینک پس از این مقدمه، موضوع مورد بحث را به شرح زیرین، در کمال اختصار، از نظر خوانندگان می‌گذرانم:

- ۱ - ایرانیان و اعراب پیش از اسلام.
- ۲ - دولت ساسانی در زمان ظهور اسلام در جزیره‌العرب.
- ۳ - پیامبر اسلام و ایرانیان.
- ۴ - آغاز حمله اعراب به ایران در دوران خلافت ابوبکر.
- ۵ - حملات ده ساله پی در پی اعراب به ایران، و «فتوح الفتوح» آنان در دوران

خلافت عمر.

- ۶ - ادامهٔ حملهٔ اعراب به ایران در دوران خلافت عثمان.
- ۷ - ایران در دوران خلافت علی بن ابیطالب
- ۸ - اشاره‌ای به یکی از لشکرکشیهای اعراب به ایران در دوران اموی.
- ۹ - چگونه ایرانیان به اسلام گرویدند.
- ۱۰ - حاصل سخن

۱ - ایرانیان و اعراب پیش از اسلام

آشنایی ایرانیان با عربها با حملات اعراب نومسلمان به ایران آغاز نگردید، چه سابقهٔ این آشنایی به قرن ششم پیش از میلاد برمی‌گردد که هخامنشیان در شبه جزیرهٔ عربستان وارث آشوریان و بابلیان شدند. به همین سبب است که داریوش اول عربستان را جزء ممالک خود خوانده، و هردوت هم در شرح جنگهای ایران و مصر از حضور عربها در اردوی کمبوجیه و خشایارشا یاد کرده است. در دوران اشکانیان نفوذ ایران در عربستان تا یمن رسید و در دوران ساسانیان شبه جزیرهٔ عربستان بیشتر مورد توجه دولت ایران قرار گرفت زیرا این سرزمین محل رقابت دولتهای ایران و روم بود. چنان که حملهٔ حبشیان به یمن به تحریک رومیان بود، و انوشروان با تجهیز نیروی دریایی ایران و تدابیر دیگر توانست حبشیان را از آن جا براند و دولتی ایرانی در یمن به وجود آورد (م، ۲۰۰-۲۰۱). در ضمن به این موضوع باید توجه داشت که ایران در دورهٔ ساسانی به جز داخلهٔ عربستان «در سواحل شبه جزیرهٔ عربستان، چه در سواحل جنوبی خلیج فارس و چه در دریای عمان و اقیانوس هند و چه در دریای سرخ، دارای بندرگاهها و پایگاههایی بوده که هم سیطرهٔ ایران را در این دریاها تأمین می‌کرده و هم امنیت راههای بازرگانی را که از آن بنادر می‌گذشته است» (م، ۲۰۲). برای آن که به اهمیت شبه جزیرهٔ عربستان از نظر دولت ساسانی واقف شویم ذکر این مطلب نیز لازم می‌نماید که انوشروان، تمام قلمرو ایران را به چهار بخش اصلی شرق و غرب و شمال و جنوب تقسیم کرد، و هر یک از این چهار بخش را در زیر نظر یک «اسپهبد» قرار داد، که یکی از آنان «نیمروز اسپهبد» (برای جنوب) بود. و «تمام قلمرو دولت ساسانی در شبه جزیرهٔ عربستان از بحرین گرفته - که در آن روزگار شامل تمام سرزمینهای واقع در جنوب خلیج فارس و سرزمینهای واقع در شرق‌الربع الخالی می‌شد - تا عمان، و از نجد و حجاز گرفته تا تمام سواحل جنوبی آن سرزمین، همه در قلمرو همین اسپهبد نیمروز قرار

داشت» (م، ۲۰۲). هر یک از این بخشهای چهارگانه به بخشهای کوچکتری تقسیم می‌شد که فرمانروای آن را «مرزبان» می‌نامیدند. حمزه اصفهانی نام شانزده تن از مرزبانان ایرانی را که از قدیم و در زمانهای مختلف از سوی دولت ایران بر مناطقی از عربستان گمارده شده بودند یاد کرده است که ۸ تن از آنان از فرمانروایان ایرانی یمن بودند و ۸ تن دیگر از مرزبانان سایر مناطق عربستان (م، ۲۰۵).

در این دوره «قبایل عربی به جز برخی از آنها... همچنان در بادیه یعنی در حاشیه شرقی الربع الخالی می‌زیستند، و ایرانیان که بیشتر به امور کشاورزی و بازرگانی و دریانوردی می‌پرداختند در شهرها و روستاها و کناره‌های دریا سکونت داشتند و به همین سبب هم حضور آنان در این سرزمین نمودی بیشتر از سایر مناطق عربستان داشت، آن‌چنان که آن را نه‌مانند سایر سرزمینهای عرب‌نشین در قلمرو دولت ایران، بلکه جزئی از کشور ایران می‌شمردند» (م، ۲۰۹). چنان که بلاذری، درباره بحرین نوشته است: «سرزمین بحرین جزئی از کشور ایران بود و در آن گروه بسیاری از عربهای عبدقیس و بکر بن وائل و تمیم بودند که در بادیه آن‌جا می‌زیستند» (م، ۲۱۰).

دولت ساسانی در این منطقه از سیاست خاصی پیروی می‌کرد بدین ترتیب که مرزبانان و کارگزاران ایرانی این منطقه در امور داخلی قبایل عرب و روابط آنان با یکدیگر دخالت نمی‌کردند. اساس کار، حفظ امنیت مرزهای ایران در کناره‌های صحرا و جلوگیری از تاخت و تاز قبایل صحرائشین به روستاها و آبادیهای ایران به قصد قتل و غارت آنها بود. از سوی دیگر این امر با دفاع از مرزهای غربی ایران در برابر روم نیز حائز اهمیت بسیار بود. بدین جهت دولت ساسانی کار را در هر ناحیه به عهده قبایل و رؤسای آن منطقه واگذار می‌کرد تا در زیر نظر مرزبانان ایرانی به حفاظت راههایی که از داخله عربستان می‌گذشت یا به بندرهای آن می‌پیوست پردازند، و در مقابل به آنها یا مقرری سالانه یا پاداشهای موقت می‌پرداخت. زیرا امنیت این راهها در آن روزگار از نظر بین‌المللی نیز حائز اهمیت بود چون همین راهها بود که چین و هند و ایران را به اروپا می‌پیوست، و دولت ساسانی برای تأمین امنیت آن سخت می‌کوشید. بی‌سبب نیست که جاحظ نوشته است «بادیه عربستان و آبادیهای آن همه، به جز آن قسمت که در ناحیه شام بود، پیوسته از بریده‌های کسری که میان او کارگزارانش در رفت و آمد بودند، پوشیده بود» (م، ۲۳۰-۲۳۱). از جمله کارهایی که برای تأمین امنیت این منطقه به عمل آمد این بود که شاپور که در زمان کودکی خود شاهد تاخت و تاز قبایل عرب به آبادیهای مرزی ایران و ویرانیهای برجای مانده آن بود، دستور داد در حاشیه صحرا

خندقی کردند که تا دریا ادامه داشت و در حاشیه آن پادگانها و دیده بانیهایی ساختند و در محل این پادگانها چشمه‌های آب کردند تا ساکنان آن با کشت و زرع آسایش داشته باشند. نام این چشمه‌ها در متون تاریخی مذکور است. از جمله کارهای انوشروان در زمینه تقویت بنیه دفاعی ایران در مرزهای غربی، مجاور روم و صحرای عربستان، بازسازی همین پادگانها و تعمیر خندق شاپور بود (م.، ۲۵۹-۲۵۴).

دو شهر مهم آن منطقه، حیره (که در دوره اسلامی جای خود را به کوفه و نجف داد) و انبار (که نام اصلیش فیروزشاپور بود) دارای موقعیت جغرافیایی و سیاسی و اجتماعی خاصی بودند. حیره در مجاورت صحرای عربستان بود و پادشاهان ساسانی از آغاز سلطنت خود که امیران عرب آن را از خاندان نصر برگزیده بودند، آنان را در این شهر سکونت دادند و نیازهای آنها را از جهات مختلف از شهر انبار تأمین می‌کردند. این شهر در مجاورت پایتخت ایران و منطقه‌ای قرار داشت که محل اقامت بزرگان دولت و طبقات برگزیده ایرانی بود. در ضمن با وجود حکومت متمدن امیران آل‌نصر و وجود قبایل عرب وابسته به آنان در حیره، این شهر مطلقاً شهری عربی تلقی نمی‌گردید. و از آن‌جا که عربها خود جزئی از نظام شاهنشاهی ایران بودند، در نظر ایرانیان مردمی بیگانه به‌شمار نمی‌آمدند و بدین سبب بود که در مرزهای غربی ایران، ایرانیان و عربها با دوشیوه زندگی در کنار هم می‌زیستند و با یکدیگر همکاری نزدیک داشتند چنان که وقتی نعمان امیر حیره درصدد برآمد طرفه شاعر جاهلی و دایی خود را کیفر دهد، آن دو را با نامه‌ای به نزد مرزبان ایرانی گسیل داشت. و نیز چنان که می‌دانیم یزدگرد پادشاه ساسانی پسرش بهرام (= بهرام گور) را از جوانی به نزد شاه حیره فرستاد (م.، ۲۳۵-۲۴۲).

ابن خردادبه در فهرستی از فرمانروایان مناطقی که اردشیر به آنها عنوان شاهی داده بود، یکی را «تازیان شاه» نام برده که تنها مصداق کامل آن، شاهان حیره است که کارگزاران ایران در قسمت مهمی از قلمرو عربی ایشان در مجاورت صحرا بودند. این سمت از عصر اردشیر تا خسرو پرویز — به‌جز مدتی کوتاه — پیوسته در خاندان نصر بن ربیع (= بنی لخم، مناذره) بود (م.، ۲۴۲-۲۴۳).

در پایان این بخش ذکر دو سه موضوع دیگر را ولو به‌اجمال تمام لازم می‌داند: نخست آن که تاریخ اثرگذاری ایرانیان در زبان و ادب عربی به چند قرن پیش از دوران خلافت عباسیان می‌رسد. زیرا دربار ساسانی برای اداره کارهای مربوط به دولت دست‌نشانده حیره و نیز ترجمه نامه‌هایی که بین حیره و دربار ساسانی مبادله می‌گردید از وجود

دبیران عرب که عموماً از اعراب حیره انتخاب می‌شدند استفاده می‌کرد که نام آنان در کتب ادب مذکور است (م، ۲۷۳-۲۷۷). ازسوی دیگر به نظر محققان، در ادبیات و اشعار جاهلی عرب، به اعرابی که در قلمرو ایران بودند، به امیران حیره، به رویدادهای تاریخ ایران، و به کاخها و دژهای ایرانیان در سرزمینهای عربی و در مناطق مجاور آن اشاراتی به چشم می‌خورد. چنان که حوادث زندگی امرؤالقیس شاعر معروف عرب با تغییر فرمانروای حیره از سوی قباد پادشاه ساسانی ارتباط پیدا می‌کند (م، ۲۸۳-۲۸۷). اعشی قیس شاعر معروف عرب را نیز نوشته‌اند که در دربار شاه ساسانی سرودی در ستایش وی خواند (م، ۲۸۷-۲۸۹). داستانهای ایرانی نیز در اواخر دوران ساسانی به شبه‌جزیره عربستان راه یافته بود چنان که نصر بن الحارث از خویشان پیامبر اسلام وقتی می‌دید پیامبر برای مردم سخن می‌گوید، او برای آن که مردم را از دور پیامبر بپراکند، خطاب به آنان می‌گفت بیاید تا من حکایاتی بهتر و شیرین‌تر از آنچه او برای شما می‌گوید نقل کنم. آن‌گاه به سرگذشت پادشاهان ایران و داستان رستم و اسفندیار و مانند اینها می‌پرداخت (م، ۳۰۵-۳۰۶). موضوع اخیر در تفسیر آیه «و من الناس من یشتري لهوى الحديث...» (سوره لقمان، آیه ۶)، تقریباً در بیشتر تفاسیر قرآن مجید مذکور است.^۷

جاحظ نیز آن‌جا که از بناهای ایرانیان و اختصاص آنها به خاندانهای بزرگ یاد می‌کند، می‌نویسد از اختصاصات بناهای آنان گنبد سبز و طاق بر روی دهلیز و کنگره بر روی دیوار خانه‌هاست که بعدها عربها به تقلید آنان خانه‌هایی با کنگره ساختند (م، ۲۹۷-۳۰۱).

ازسوی دیگر برخی از فرمانروایان ایرانی در یمن نیز به سبب طول مدت اقامت در آن سرزمین و ازدواج با خاندانهای عرب، به‌مرور زمان به زبان و آداب عربی آشنا شدند چنان که نوشته‌اند مروزان (یا: مرزبان) فرماندار ایرانی یمن دو فرزند داشت که یکی از آنان به نام خُر خسرو زبان عربی را خوش می‌داشت و شعر عربی روایت می‌کرد و متأدب به آداب عربی بود، و چون به‌جای پدر نشست، خسرو پرویز بدین بهانه که او آداب دهقانان را فروشته و به آیین عربان می‌رود، او را از مرزبانی یمن عزل کرد و بدین ترتیب فرمانروایی یمن را از خاندان وهرز بر گرفت و از ایران فرمانروایی به‌نام باذان به آن‌جا فرستاد. این مرد همان کسی‌ست که در صفحات بعد از وی نام خواهیم برد که در زمان پیامبر ما به اسلام گروید (م، ۳۸۶-۳۸۷). نشانه دیگر آشنایی برخی از ایرانیان با زبان و آداب عربی آن است که نوشته‌اند در جنگ فیروز با قیس و عمروبن

معدی کرب، فیروز ایرانی اشعاری به زبان عربی خواند که در کتابهای تاریخ ضبط گردیده است. سبب آشنایی وی با شعر عربی این بود که مادرش از اعراب یمن بود (م، ۴۴۷-۴۴۹).

۲ - دولت ساسانی در زمان ظهور اسلام در جزیره العرب

اردشیر بابکان در سال ۲۲۴ میلادی سلسله‌ای را در ایران بنیان نهاد که بیش از چهار قرن به عنوان یکی از دو قدرت درجه اول آن روزگار شناخته شده است. دولت ساسانی که بارها با دشمنان نیرومند و از جمله رومیان پنجه درافکنده و از بوتۀ امتحان پیروز برآمده بود، در سال ۶۵۳ پس از بیست سال مقاومت، سرانجام در برابر حمله‌های پی‌درپی اعراب نومسلمان به کلی از پای درآمد. علت پیروزی اعراب را نه در قدرت نظامی و کاردانی آنان باید جست و نه تنها در ایمان شدید دینی آنان. درست است که آنان به آیینی نو گرویده بودند و به مانند همه نومذهبان در اجرای فرمانهای رهبران خود به جان می‌کوشیدند. به خصوص که می‌دانستند اگر در جنگها زنده بمانند با دست پر و غنائمی فراوان به زادگاه خود باز می‌گردند، و اگر کشته شوند به عنوان شهید به بهشتی که به آنان وعده داده شده است خواهند رفت. ولی از یاد نبریم که همین اعراب مسلمان با همان روحیه‌ای که اشاره کردیم وقتی به سراغ امپراطوری روم رفتند، با آن که به فتح سرزمینهایی قابل ملاحظه در قلمرو روم نائل آمدند، ولی تاریخ به ما می‌گوید با آن که مهاجمان به قصد قلع و قمع مسیحیان و محو مسیحیت به شام لشکرکشی کردند، رومیان با از دست دادن بخشی عظیم از سرزمینهای خود، باز بر سر پای خود ایستادند و پایتخت و سرزمین اصلی خود را از دسترس عربها دور نگهداشتند و به مرور زمان شاهد سقوط خلفای اموی و عباسی تا نیمه قرن هفتم هجری بودند و سپس در جنگهای صلیبی نیز با مسلمانان دست و پنجه نرم کردند و در نتیجه آیین مسیحیت به دست فراموشی سپرده نشد. بدین سبب علت سقوط ایران را در برابر حمله‌های اعراب در نابسامانی داخلی دولت ساسانی و بیخردی و ندانم‌کاریهای چند تن از پادشاهان این سلسله باید جست (م، ۳۰۸-۳۰۹).

گمان من آن است که اگر فی‌المثل بهرام چوبینه یا شهربراز^۸ سرداران نامدار ایرانی در عصر هرمزد و خسرو پرویز که بی‌سبب مورد بیمهری و تحقیر این دو پادشاه قرار گرفتند، و هر یک مدتی بسیار کوتاه نیز بر تحت سلطنت نشستند (م، ۳۲۳-۳۲۷، ۳۹۲-۳۹۳)، با کشتن خسرو پرویز، طومار دولت ساسانی را که اینک دوران پیری و

کهنوتِ نزدیک به مرگ خود را طی می‌کرد، در می‌نوردیدند و خود زمام امور کشور را به دست می‌گرفتند و سلسله‌ای نو با خونی تازه بنیان می‌نهادند، نارضاییها را از بین می‌بردند، خاندانهای کهن و اسواران را که مورد بی‌حرمتی قرار گرفته بودند ارج می‌نهادند، قلمرو ایران را در جنوب و عربستان به‌مانند دوره‌های پیش و عهد انوشروان تقویت می‌کردند و قبایل عرب را همچنان در زیر بال خود قرار می‌دادند، به یقین تازیان نومسلمان در عهد ابوبکر و عمر این چنین بر امپراطوری بی در و پیکر و بی‌صاحب ایران نمی‌توانستند تاخت که در هر سو از کشته پشته‌ها بسازند و خاک ایران را به توبره بکشند. گرچه خسرو پرویز سرانجام به جرم خطاهای متعدد، به گونه‌ای محاکمه و کشته شد، ولی مشکل اساسی — یعنی ادامه سلطنت سلسله ناتوان ساسانی — همچنان بر جای خود باقی بود تا هنگامی که نوبت پادشاهی به یزدگرد سوم رسید. اگر در آن شرایط، اعراب هم به ایران حمله نمی‌بردند، دولت ساسانی به‌هر حال ماندنی نبود، چه نشانه‌های زوال از سیمایش هویدا بود و به‌همین علت هم بود که در برابر حمله اعراب سقوط کرد. چنان که گفتیم علت سقوط دولت ساسانی را در ضعف درونی آن دولت باید جست (م، ۳۱۲ به بعد)، زیرا سلسله‌ای که اردشیر بابکان بر اساس جمع بین «شهریاری» و «موبدی» پایه‌گذاری کرد و بدین طریق «شاهنشاهی» ایران را بنیان نهاد، چند قرن ثباتی چشمگیر داشت به‌خصوص در دوران ۴۸ ساله پادشاهی انوشروان. اما پس از او، چون نوبت به پسرش هرمزد رسید و سپس خسرو پرویز به‌جای هرمزد بر تخت نشست، کارها از لونی دیگر شد. چه این دو پادشاه بودند که مقدمات زوال امپراطوری کهنسال ایران را فراهم ساختند.

هرمزد برخلاف پدر به تحقیر خاندانهای کهن — که نقشی اساسی در ثبات دولت ساسانی داشتند — پرداخت. برخی از افراد این خاندانها را یا زندانی ساخت و یا از مقام و منزلتشان کاست. توجه خود را از اسواران که از طبقات برگزیده و رکن اصلی رزمنده سپاه ایران بودند به سپاهیان عادی معطوف ساخت. کارهای بزرگ را به دست فرومایگان سپرد. نتیجه این کارهای نابخردانه چیزی جز این نبود که اوضاع کشور روی به‌ناسامانی نهاد و دشمنان از شرق و غرب و شمال ایران را در محاصره گرفتند. با آن که بهرام چوبینه در جنگ با ترکان پیروزیهایی به‌دست آورد، ولی رفتار ابلهانه هرمزد نسبت به وی موجب گردید که او از شاه آزرده خاطر شد و هرمزد را از پادشاهی خلع کرد و خود مدتی کوتاه بر تخت نشست. ولی سرانجام از برابر خسرو پرویز گریخت (م، ۳۱۳-۳۲۳). این حادثه نخستین ضربه جانانه‌ای بود که بر دولت ساسانی وارد شد.

طغیان سرداری نامدار، از یکی از خاندانهای هفتگانه کهن ایران، و خلع پادشاه و به جای او بر تخت نشستن، از خاطر مردم زدوده نشده بود که بدرفتاری خسرو پرویز با سه تن از سرداران لایقش مزید بر علت گشت. این سه تن با آن که در جنگ با رومیان پیروزیهایی به دست آورده بودند، وقتی هراکلیوس در سال ۶۲۲ به ایران حمله برد و قلعه دستگرد اقامتگاه شاه ایران را تصرف کرد و سیصد پرچمی را که ایرانیان در جنگهای گذشته از آنان گرفته بودند، بازپس گرفت، شاه بی جهت به سرداران خود بدبین شد، بدین گمان که در وظیفه خود قصور ورزیده اند (م، ۳۴۲-۳۴۸). خسرو پرویز نیز مانند پدرش با برکشیدن افراد بی اصل و نسب، و خوارشمردن خاندانهای سرشناس و دلسرد ساختن خدمتگزاران، بنیان دولت ساسانی را متزلزل تر ساخت (م، ۳۸۹). عامل دیگری که در بدبینی او نسبت به خدمتگزاران نقشی اساسی داشت، اعتقاد وی به گفته پیشگویان بود. پیشگویان از جمله به او گفته بودند که هلاک وی یا زوال پادشاهی در جنوب کشور خواهد بود. به او نیز گفته بودند اقامت در تیسفون، پایتخت، برای او نامبارک است (م، به ترتیب ۳۸۱، ۳۴۸). درباره پیشگویی اول، به فرمانروایان ایرانی «نیمروز» بدین گردید و نعمان فرمانروای حیره را — که فرمانروایی آن منطقه از زمان اردشیر بابکان در خاندان او تثبیت گردیده بود و همه آنان از افراد مورد اعتماد دولت ساسانی بودند — از کار برکنار ساخت بدین بهانه که مسیحی شده است و احتمالاً متمایل به رومیان (م، ۳۷۱-۳۷۳). در یمن فرمانروای ایرانی خُرسرو را که از خاندان وهرز بود، از کار برکنار کرد بدین بهانه که وی در یمن از مادری عرب زاده شده بود و زبان عربی می دانست و شعر عربی را خوش می داشت (م، ۳۸۷-۳۸۸). از سوی دیگر فرمان داد دست راست مردانشاه اسپهبد نیمروز را بی هر گناهی قطع کنند، و چون از کرده خود پشیمان شد و درصدد دلجویی وی برآمد، کسانی را نزد وی فرستاد تا بپرسند برای جبران آنچه انجام شده است چه تقاضایی دارد تا پادشاه آن را انجام دهد. مردانشاه نخست از کسانی که پیغام شاه را آورده بودند خواست تا نخست پادشاه سوگند بخورد که تقاضای او را عملی خواهد ساخت تا وی تقاضای خود را به عرض شاه برساند. خسرو پرویز سوگند خورد. آن گاه مردانشاه تقاضا کرد شاه او را بکشد تا وی از این ننگ رهایی یابد. و خسرو پرویز نیز چنین کرد (م، ۳۸۸-۳۸۹). دیگر از علل بدبینی او این بود که اعراب بیابانگرد به کاروان شاهی که با کالاهای گرانبه قیمت بسیار از یمن به ایران می آمد حمله بردند و به قتل و غارت کاروانیان پرداختند (م، ۳۸۴-۳۸۵). خلاصه آن که سیاست عربی دولت ساسانی که از روز اول بر اساس جلب همکاری و

اعتماد بر پایهٔ کمک و همراهی اعراب استوار بود در عصر خسرو پرویز جای خود را به بدگمانی و بی‌اعتمادی و بدبینی داد. و نیز چون پیشگویان به او گفته بودند تیسفون برای وی نامبارک است، شاهنشاه ساسانی بدین سبب از تیسفون به قلعهٔ دستگرد (معروف به دستگرد خسرو) نقل مکان کرد!

حاصل این بی‌تدبیرها که تاوان آن را مردم ایران در سالهای بعد و حتی در قرنهای بعد دادند، این بود که خسرو پرویز را از تخت شاهی به‌زیر کشیدند و به سیزده فقره اتهام او را به قتل، یا به اصطلاح امروز — به‌اعدام محکوم کردند (م، ۳۵۵-۳۶۲). ولی با کشتن خسرو پرویز هم، آب رفته به‌جوی باز نیامد، چه شیرازهٔ دولت ساسانی چنان از هم گسیخته شده بود که پادشاهان ناتوان بعدی آن سلسله هم که هر یک چند صباحی زمام امور را در دست گرفتند کاری از پیش نتوانستند برد. آثار این ضعف حکومت نخست در مرزهای غربی کشور نمایان گردید. در این زمان هنوز سر و کار ایرانیان با اعراب مسلمان نبود. اعراب نامسلمان در هر فرصتی که به‌دست می‌آوردند به تاخت و تاز می‌پرداختند. چنان که بازار سالانهٔ بغداد — در جوار تیسفون پایتخت امپراطوری ساسانی — را غارت کردند. دستور مثنی فرمانده این غارتگران به یارانش این بود که فقط زر و سیم و آن مقدار از کالاهای گرانبها را که توان بردن آنها را دارید با خود بیاورید. دولت ساسانی تا آن مرحله دچار ضعف شده بود که کسی را حتی به تعقیب این غارتگران و دزدان نفرستاد. نوشته‌اند مثنی پس از این موفقیت به‌سراغ ابوبکر رفت و نابسامانی اوضاع را برای او ذکر کرد (م، ۳۹۴-۳۹۷). پس از مدتی حیره مرکز فرماندهی همهٔ پادگانهای مرزی ایران در حاشیهٔ صحرا، و البته مهمترین بندر نظامی و بازرگانی ایران در دهانهٔ خلیج فارس «حتی پیش از شروع جنگهای اصلی ایرانیان و اعراب، بی‌هیچ دشواری به‌تصرف مهاجمان درآمد» (م، ۳۹۷-۴۰۰). در پایتخت نیز تفرقه و دودستگی شدید بود. سرانجام به پادشاهی یزدگرد رضایت داده شد، ولی پس از مدتی معلوم گردید که مرد، تاب رویارویی با حوادث بزرگ را ندارد. چه در جنگ با اعراب، با استبداد رأی راهنمایی رستم را نادیده گرفت و خود موجب شکست ایران گردید (م، ۴۰۳-۴۰۷).

موضوعهایی که به آنها اشاره گردید، اهم مسایلی بود که موجب چیرگی تازیان بر ایران و ویرانی این کشور گردید. اما بی‌تردید همچنان که گفتیم اگر به‌جای هرمزد و خسرو پرویز، دولتی جوان و نیرومند جانشین دولت فرسودهٔ ساسانی شده بود، آن دولت می‌توانست حمله‌های اعراب را — حداقل به مانند امپراطوری روم — خشی سازد و بر سر

پای خود بایستند. بدیهیست در چنان شرایطی گروهی از ایرانیان پس از آگاهی از محاسن دین اسلام به مرور زمان و به طوع و رغبت به اسلام روی می‌آوردند و با آغوش باز آن را می‌پذیرفتند، همان‌طوری که پیش از این تاریخ نیز گروهی از ایرانیان زردشتی، خود داوطلبانه به مانی و مزدک گرویده بودند.

۳ - پیامبر اسلام و ایرانیان

پیامبر اسلام در حدود سال ۵۷۰ میلادی در مکه متولد شد. در چهل سالگی (و به‌روایتی در ۳۷ سالگی یا ۴۱ سالگی) جبرئیل در غار حراء بر وی نازل گردید و با اولین سوره قرآن - سوره اقرء - که بر وی فروخواند از سوی خداوند به پیامبری مبعوث گردید با این رسالت که مردم را به خدای یگانه بخواند و... (ز، ۲۴۲-۲۵۰). هنگامی که ساکنان مکه و قبیله قریش را به اسلام دعوت کرد با مخالفت شدید قبیله ثروتمند و مقتدر قریش روبرو گردید. در طی سیزده سال دعوت همشهریان خود به اسلام، تنها معدودی از خویشانش و تنی چند از ساکنان شهر دعوت او را لیبک گفتند و اسلام آوردند. این نومسلمانان عرب بارها و بارها از سوی دشمنان پیامبر، به صورتهای گوناگون مورد آزار و استهزاء قرار گرفتند و البته شخص پیامبر نیز از این امر مستثنی نبود، ولی وی با آرامش و خونسردی به دعوت خود ادامه می‌داد. کار این معدود مسلمانان بی‌پناه تهیدست تا بدان حد در مکه دشوار گردید که عده‌ای از ایشان به دستور و راهنمایی پیامبر به حبشه مهاجرت کردند و به نجاشی پادشاه مسیحی آن سرزمین پناه بردند. مهاجرت تنی از چند از مسلمانان به حبشه برای بار دوم نیز تکرار گردید. قبیله قریش برای آن که پیامبر و یارانش را به زانو درآورند، به اصطلاح امروز، آنان را مورد تحریم اقتصادی قرار دادند و با یکدیگر پیمان بستند که با بنی‌هاشم به‌جز ابولهب - که خود از رهبران قریش و مخالف پیامبر بود - داد و ستد نکنند تا مسلمانان از درماندگی به‌ستوه آیند. این فشار چند سالی ادامه یافت و سرانجام به شرحی که در کتب سیره و تواریخ آمده است پیامبر پس از آن که گروهی از اهالی یثرب (مدینه) در مکه با وی بیعت کردند و بزرگان آن شهر نیز به وی قول دادند که از او چون کسان و فرزندان خود حمایت خواهند کرد، به مسلمانان دستور داد دسته دسته به یثرب مهاجرت کنند و سپس خود پنهانی به آنان پیوست (ز، ۲۵۴-۲۵۶). همین سال است که در زمان عمر خلیفه دوم مبدأ تاریخ مسلمانان (تاریخ هجری قمری) شد که ما ایرانیان نیز آن را به‌صورت «هجری خورشیدی» هم‌اکنون به کار می‌بریم. در مدینه بود که پیامبر اسلام به تحریم

اقتصادی دشمنان خود در مکه، به صورت‌های مختلف پاسخ داد که یکی از آنها این بود که منابع مالی دشمنان خود را در همه‌جا مورد حمله قرار داد تا بدین وسیله هم بنیه مالی بارانش تقویت گردد و هم دشمنان نیرومند خود را به مرور از هستی ساقط گرداند. این طرح با موفقیت کامل انجام پذیرفت بدین ترتیب که پیامبر اسلام با مخالفان قدرتمند خود جنگها کرد، گرچه بعضی از آنها به شکست مسلمانان انجامید، ولی حاصل این جنگها این بود که پیامبر اسلام در زمان حیات خود تمام اعراب جزیره‌العرب را یکی پس از دیگری مطیع و منقاد خود ساخت و همه را به قبول دین اسلام واداشت. توضیح این مطلب را لازم می‌داند که در این جنگها هرگاه شخصی پیامبر در رأس سپاه مسلمانان به جنگ دشمنان می‌رفت، آن را «غزو» نامیده‌اند که تعداد آنها در روایات مختلف یکسان نیست، از غزوات مهم غزوه بدر و غزوه احد و غزوه خیبر است، که سرنوشت اسلام را در جزیره‌العرب رقم زد و راه را برای پیشرفت اسلام در سالهای بعد هموار ساخت. ولی در بیشتر موارد پیامبر سپاهی را — ولو با افرادی معدود — به سرکردگی یکی از صحابه به مأموریت جنگی گسیل می‌داشت که آن را «سریه» (سریت، سریة) خوانده‌اند. تعداد سریه‌ها به مراتب بیشتر از غزوات بود. این غزوات و سریه‌ها در مدتی کوتاه وضع مسلمانان را به کلی دگرگون ساخت، چه حتی در سال هفتم هجرت، «مسلمین که هفت سالی پیش غالباً مهاجرینی فقیر و ضعیف و بی‌مایه بیش نبودند، در این هنگام اکثر بیش و کم صاحب مال و منال و مرکب و سلاح شده بودند و آوازه و شهرت پیغمبر در بین اعراب انتشار یافته بود و فوج فوج آنها را به دین اسلام رهنمون می‌گشت» (ز، ۲۶۲). در چنین شرایطی در سال هشتم هجرت پیامبر اسلام قصد مکه کرد؛ شهری که هشت سال پیش از آن گریخته بود. وی «در طی یک هفته با ده هزار کس از مهاجران و انصار و بدویان مسلمان از مدینه به نزدیک مکه رسید و مکه تقریباً بدون جنگ به چنگ مسلمین افتاد... گویند در آنجا سیصد و شصت بت بود که بشکست» (ز، ۲۶۲) و بدین طریق آخرین کانون مقاومت در برابر پیامبر تسلیم گردید. پیامبر اسلام در آخرین سال حیات خود سپاهی را به سرکردگی اسامة بن زید نیز مأموریت داد تا به شام بروند و با کفار آن دیار بجنگند، ولی چون در همین اوان پیامبر درگذشت، این طرح در دوران خلافت ابوبکر به مرحله اجرا درآمد (ز، ۲۶۳).

از آنجا که موضوع مورد بحث ما منحصر است به برخورد اعراب با دولت ساسانی و ایران و ایرانیان، درباره آنچه در جزیره‌العرب گذشت بیش از این چیزی نمی‌گوییم. در ضمن ذکر این مطلب نیز لازم به نظر می‌آید که در دوران حیات پیامبر اسلام، هرگز

حمله یا تهاجمی علیه دولت ساسانی و ایران صورت نگرفت.

موضوع قابل توجه آن است که در حیات پیامبر برخی از ایرانیان اسلام آوردند. در این باب نخست باید از سلمان فارسی یاد کنیم، گرچه روشن نیست در چه سالی به اسلام گروید ولی به یقین تاریخ آن پیش از غزوه خندق در سال پنجم هجری بوده است. زیرا او بود که به پیامبر و یارانش کندن خندق را در اطراف شهر به هنگام جنگ — که شیوه‌ای ایرانی بود — آموخت، و بدین سبب پیامبر بر دشمنان خود پیروز گردید (م، ۱۶۸).

ظاهراً در سال هفتم هجری — پیش از فتح مکه — باذان (بازام) فرمانروای یمن — از سوی خود یا بنا به امر خسرو پرویز — دو تن از ایرانیان، بابویه و خرّ خسرو، را به مدینه فرستاد تا از اصول و هدفهای اسلام آگاه گردند. پس از بازگشت آن دو به صنعاء، باذان اسلام آورد و نوشته‌اند سپس همه ایرانیان یمن اسلام را پذیرفتند و بنا بر همین روایت پیغمبر به خرّ خسرو کمربندی آراسته به زر و سیم هدیه داد که تبعیت از سنتی ایرانی بود نه عربی. بعید نیست اسلام آوردن آنان پس از آگاهی از کشته شدن خسرو پرویز بوده است و آشفتنگی وضع دولت ساسانی. پیامبر باذان را همچنان بر فرمانروایی یمن و همه قلمرو آن باقی گذاشت، ولی در سال دهم هجرت که باذان در گذشت، پیامبر تنها فرمانروایی صنعاء را به پسر وی به نام شهر داد و بقیه نواحی یمن را بین اصحاب خود تقسیم کرد (م، ۴۲۸-۴۳۵).

در سال هشتم هجری پیامبر اسلام به توسط دو تن از یاران خود نامه‌هایی به سیبخت مرزبان ایرانی آبادترین شهر بحرین به نام هجر، و عربی به نام منذر بن ساوی که از سوی دولت ساسانی امور مربوط به اعراب بادیه‌نشین آن‌جا به او واگذار شده بود فرستاد و آنان را به اسلام خواند. ترجمه متن نامه پیامبر بدین شرح است:

اگر شما نماز بگذارید، و زکاة بدهید، و نیکخواه خدا و رسول او باشید، و ده یک محصول خرما و بیست یک غلات خود را هم پردازید، و فرزندان خود را به مجوسیت بار نیاورید، از آنچه بر آن اسلام آوردید برخوردار خواهید بود، جز آن که آتشکده از آن خدا و رسول اوست. و اگر اینها را نپذیرید بر شما جزیه خواهد بود (م، ۲۱۱)، به نقل از فتوح البلدان، ص ۹۵-۹۶).

بر طبق یک روایت آنان اسلام نیاوردند. پس بر آنان جزیه نهاده شد هر مردی یک دینار. و نخستین مالی که از قلمرو ایران به دست پیامبر اسلام رسید از همین بحرین بود

به مبلغ هشتاد هزار درهم که «پیغمبر از آن مال مبلغی را هم به عمویش عباس ارزانی داشت» (م، ۲۲۱، به نقل از فتوح البلدان، ص ۹۸). پیامبر همان دو تن از یاران خود را برای دعوت مردم به عمان فرستاد. عمان نیز مثل بحرین مرزبانی داشت از سوی دولت ساسانی و نیز عربی که دولت ساسانی امور بادیه‌نشینان را به وی سپرده بود. دستوری که پیامبر به فرستادگان خود داده بود این بود که «خذاالصدقة من المسلمین و الجزية من المجوس» (م، ۲۲۶، به نقل از فتوح البلدان، ص ۹۳).

از آنچه درباره بحرین و یمن نوشته‌اند آشکار می‌شود که ساکنان آن زردشتی بودند زیرا در نامه و پیام پیامبر جز زردشتیان (مجوسان) به پیروان دیگر ادیان مقیم این دو منطقه اشاره‌ای نگردیده است.

موضوع قابل توجه آن است که از اسلام آوردن یمنیان چیزی نگذشته بود که پس از حجة الوداع، مردی به نام اسود عنسی دعوی پیغمبری کرد، و ضمن نامه‌ای از ایرانیان خواست یمن را ترک کنند. شهر فرمانروای صنعاء به مقابله وی رفت و کشته شد. اسود پیامبر تازه، زن شهر را تصاحب و صنعاء را نیز تصرف کرد. چون اسود قدرت کامل یافت، نامه‌ای از پیامبر به یمن رسید که مسلمانان متفقاً به دفع اسود پردازند. اما عربهایی که از سوی شخص پیامبر به حکومت نواحی مختلف یمن برگزیده شده بودند به نامه پیامبر وقعی ننهاندند و در برابر اسود راه گریز پیش گرفتند. تنها دو تن از ایرانیان به نامهای فیروز و دادویه و نیز آزاد، زن شهر، که گرفتار اسود شده بود به ندای پیامبر پاسخ دادند و با تدبیری اسود را کشتند. بدین ترتیب اسلام با تدبیر و دلاوری ایرانیان در آن سرزمین نجات یافت نه به دست عربهای نومسلمان. به روایتی چون پیامبر از پیروزی ایرانیان یمن بر اسود عنسی — رقیب پیامبری خود — آگاه شد ایرانیان را به اصحاب خود چنین معرفی کرد: «قوم اسلموا و صدقوا» یعنی مردمی که اسلام آورده و آن را باور داشته‌اند. نوشته‌اند چنین تأکیدی درباره کمتر کسانی بر زبان پیامبر اسلام جاری شده بوده است. پس از رحلت پیامبر، ابوبکر همین فیروز را به فرمانروایی یمن منصوب کرد. قابل توجه است که در دوران ابوبکر هم چون عربهای مسلمان شده از اسلام برگشتند تنها همین ایرانیان مسلمان بودند که با آنان جنگیدند (م، ۴۳۳-۴۴۴).

۴ — آغاز حمله اعراب به ایران در دوران خلافت ابوبکر

(خلافت ۱۱-۱۳هـ.)

پس از رحلت پیامبر اسلام، ابوبکر به جانشینی وی برگزیده شد. ولی آغاز

خلافتش مقارن گردید با ارتداد اکثر اعراب و برگشتن ایشان از دین مسلمانی که در زمان پیامبر پذیرفته بودند، نپرداختن حقوق بیت‌المال، ترک نماز و روزه و... و نیز دعوی پیغمبری کسانی چون طلیحه بن خویلد، عیینه بن حصن، فحاة السلمی، مسیلمه، و سجاح. کسی که ابوبکر را به جنگ با این دو گروه — یعنی مقابله با دشمنان اسلام — تشویق کرد عمر بن خطاب بود که به‌وی گفت اگر امروز سر این مخالفان را نکوبی، فردا کاری نتوانی کرد. ابوبکر به‌وی قول داد که «دل در محاربت ایشان نهم». آن‌گاه عمر به وی گفت: «ای خلیفه، چون رای تو بر قتال مشرکان قرار گرفت... ما همه تو را فرمانبرداریم...». ابوبکر پیش از آن که به جنگ با این دو گروه پردازد اسامة بن زید را که پیامبر در آخرین روزهای حیات خود به فرماندهی لشکری برای جنگ با شام برگزیده بود به‌سوی مأموریتش روانه ساخت که «در بند امتثال فرمان باش و بر سمتی که مهتر فرموده است روان باش...» (الف، ۹، ۱۰).

و آن‌گاه به اهل ردت نامه‌ها نوشته شد که از طریق ضلالت دست بردارید که مورد عفو قرار خواهید گرفت، «والأو [خالد بن ولید] را با جملگی که در صحبت اویند اجازت است که دمار از بلاد و دیار ایشان برآرد و هر که را از اهل جنگ به‌دست آرد، یکی را زنده نگذارد، اطفال ایشان را برده گیرند و اموال و مواشی ایشان را به تاراج دهند...» (الف، ۱۵). چون خالد بر گروهی که به اسلام بازنگشتند غلبه می‌یافت می‌خوانیم که وی بر طبق فرمان خلیفه «به جمع غنایم و اغنام مشغول شد. نه زن گذاشت، نه فرزند، نه خویش، نه پیوند، نه مال، نه متاع، نه ملک، و نه ضیاع...» (الف، ۱۸).

مقاومت مرتدان و یاران پیامبران جدید در مواردی بسیار شدید بود چنان که در جنگهای خالد با مسیلمه، «یک هزار و دویست صحابه کبار رسول (ص) که از آن جمله هفتصد مرد حافظ قرآن بودند از لشکر اسلام شهادت یافتند» (الف، ۲۸). گزارش وقایع‌نگاران به هنگام پیروزی مسلمانان عرب بر مخالفان عرب تقریباً همه یکسان است که «زنان و کودکان ایشان را برده گرفتند و اموال و مواشی و غنایم به‌دست آوردند» و خمس آن را نزد خلیفه فرستادند (الف، ۳۲، نیز رک. ۳۷، ۴۱، ۴۲). یا در جنگ زیاد بن لیبید و مسلمانان با اشعث می‌خوانیم که چون زیاد بر آنان چیره شد «... اشعث را و اصحاب او را محکم کرد و روی به حصار آورد. یک یک مرد جنگی را پیش می‌خواند و جلاد را می‌فرمود که سرش را از تن بپندازد... نُهیل بن اوس الانصار گوید: آن روز در کشتگان می‌نگریستم. تشبیه می‌کردم به کشتگان بنی قریظه، آن روز که رسول (ص) ایشان را به دوزخ می‌فرستاد» (الف، ۴۵).

ابوبکر چون از کار مرتدان فارغ شد، «عزیمت در ضبط روم و عجم و اظهار دین حق در آن اطراف و اکناف مصمم گردانید...» (الف، ۴۶). مثنی بن حارثة الشیبانی را «به قتال عجم مثال داد» و او قصد کوفه کرد و «در آن طرف از مواشی چیزی باقی نگذاشت» و تمامت یک سال بر این کار مشغول بود (الف، ۴۷). مثنی، پسر عم خود را به بصره فرستاد به جنگ پارسیان. عمر نیز به ابوبکر توصیه کرد خالد بن ولید را به یاری مثنی بفرستد «تا با عجم محاربه نماید. باشد که خدای عز و جل ولایت عجم بر دست ایشان گشاده گرداند» (الف، ۴۸). ابوبکر بر اساس این پیشنهاد به خالد نامه‌ای نوشت که برو و دیگر مسلمانان را یاری کن «تا خدای عز و جل عجم بر دست تو گشاده گرداند» (الف، ۴۹). «مغیره بن عقبه گوید: ابوبکر سالاری جنگ عراق را به خالد بن ولید داد و بدو نوشت که از پایین عراق درآید و به عیاض که سالاری جنگ عراق را به او نیز داده بود نوشت که از بالای آن سرزمین درآید و آن گاه سوی حیره روند و هر که زودتر آن جا رسد سالاری از اوست و دیگری مطیع وی شود» (ط، ج ۴/ ۱۴۸۴).

بدین ترتیب حملات عرب‌های نومسلمان در زیر نظر خلیفه مسلمانان و مشاوران وی به ایران و روم آغاز شد که ما را با جنگ‌های روم کاری نیست. جنگ‌های اعراب با ایرانیان تا آخرین روز حیات ابوبکر ادامه داشت که فهرست‌وار، تنها به برخی از آنها اشاره می‌کنیم:

سپاهیان عرب پیش از حمله به شهرها، عموماً نامه‌ای به مرزبان آن ناحیه می‌نوشتند که مضمون آن چنین بود که یا اسلام بیاورید تا «از قصد و خصمی ما برهید» یا جزیه بدهید و در پناه ما باشید، یا آماده جنگ شوید که «اینک می‌آیم با جماعتی شمشیرگزاران که با شمشیر و مرگ همان الفت دارند که شما با راحت و زندگانی...» (الف، ۵۱) یا «مرگ را چنان دوست دارند که شما شراب را دوست دارید» (ط، ۱۵۰۷/۴).

در اُبُلّه «در یک معرکه چهار هزار مرد به دوزخ رفتند [یعنی پارسیان] و هم چندین نفر در آب جان بدادند و باقی به حصار پناه بردند» (الف، ۵۰).

«... و سرانجام صلح در این مرحله با سالی صد هزار درم و طیلسان شیرویه — پسر کسری — که نزد آن جماعت بود» برقرار شد (الف، ۵۳).

خالد به حیره رفت که یا اسلام آرید یا جزیه دهید یا جنگ. فرمانروای حیره پاسخ داد «ما را به جنگ تو حاجت نیست. بر دین خویش می‌مانیم و جزیه می‌دهیم. خالد بر نود هزار درم با آنها صلح کرد و این جزیه که از این صلوبا گرفت نخستین جزیه‌ای بود

که از عراق به دست آمد» (ط، ۴/ ۱۴۸۰).

«خالد در عراق پیش رفت و جابان سالار دهکدهٔ الیس راه او را بیست» بر کنار رودی که آنجاست جنگی در گرفت که آن را به سبب همین حادثه «رود خون» نام نهادند (ط، ۴/ ۱۴۸۱) و چون پارسیان سخت مقاومت کردند، «خالد گفت: «خدا یا نذر می کنم که اگر بر آنها دست یافتم چندان از آنها بگشم که خونهایشان را در رودشان روان کنم» و چون پارسیان مغلوب شدند «خالد بگفت تا منادی وی در میان مردم ندا دهد: «اسیر بگیرید، اسیر بگیرید، هیچ کس را نکشید مگر آن که مقاومت کند. سواران گروه گروه از آنها را که به اسارت گرفته بودند می آورند و خالد کسانی را معین کرده بود که گردنشان را در رود می زدند و یک روز و یک شب چنین کرد و فردا و پس فردا به تعقیب آنها بودند تا به نهرین رسیدند و از هر سوی الیس همین مقدار پیش رفتند و گردن همه را زدند» مغیره گوید که «بر رود، آسیاها بود، و سه روز پیایی با آب خون آلود، قوت سپاه را که هیجده هزار کس یا بیشتر بودند آرد کردند...» کشتگان پارسیان را در الیس هفتاد هزار نوشته اند (ط، ۴/ ۱۴۹۳-۱۴۹۴).

در جنگ خالد با هرمز، که از یکی از خاندانهای هفتگانهٔ دوران ساسانی بود، چون هرمز کشته شد، خالد شمشیر در پارسیان نهاد، کلاه هرمز یک صد هزار درم می ارزید که نقره نشان بود و ابوبکر آن را به خالد داد (ط، ۴/ ۱۴۸۶).

در جنگ مذار، قارن که معتبرترین سالار سپاه پارسیان بود کشته شد. نوشته اند در این «جنگ سی هزار کس از پارسیان کشته شدند به جز آنها که غرق شدند» (ط، ۴/ ۱۴۸۸).

مسلمانان پس از شکست پارسیان در الیس به اردوگاه آنان آمدند و به غذای پارسیان دست یافتند. خالد گفت: این را به شما بخشیدم. در این جا بود که اعراب برای نخستین بار نان نازک دیدند که آن را نمی شناختند و می پرسیدند این ورقه های نازک چیست؟ (ط، ۴/ ۱۴۹۴). «خالد بگفت تا امغیشیا و همهٔ توابع آن را ویران کنند... از آن جا چندان غنیمت به دست آمد که هرگز مانند آن به دست نیامده بود... سهم هر سوار یک هزار و پانصد درم شد به جز آنچه به جنگاوران سخت کوش دادند» (ط، ۴/ ۱۴۹۵). در جنگ معروف به ذات العیون در شهر انبار، خالد گفت چشمان پارسیان را هدف قرار دهید. «در آن روز هزار چشم کور شد و این جنگ را ذات العیون نام دادند» (ط، ۴/ ۱۵۱۱). «محمد بن قیس گوید: از شعبی پرسیدم: سرزمین سواد به جنگ گشوده شد؟ گفت: «آری، همه زمین چنین بود و به جز بعضی قلعه ها که بعضی مردمش صلح

کردند و بعضی به زور تسلیم شدند». گفتم: آیا مردم سواد پیش از جنگ به حمایت مسلمانان آمدند؟ گفت: نه، ولی وقتی دعوت شدند و راضی شدند که خراج بدهند و خراج از آنها گرفته شد به حمایت مسلمانان درآمدند» (ط، ۴/ ۱۵۱۲).

در نتیجه این حملات که به بعضی از آنها اشاره گردید «از سرزمین سواد آنچه ماورای دجله و برس بود» به تصرف اعراب درآمد (ط، ۴/ ۱۵۵۵).

۵ - حملات ده ساله بی در بی اعراب به ایران، و «فتح الفتوح» آنان در دوران خلافت عمر (خلافت ۱۳-۲۳هـ.)

«زیاد بن سرجس احمری گوید: نخستین کاری که عمر رضی الله عنه کرد این بود که پیش از نماز صبح همان شب که ابوبکر مرده بود، کسان را دعوت کرد که با منی بن حارثه شیبانی سوی دیار پارسیان روند. صبحگاهان با مردم بیعت کرد و باز کسان را به رفتن سوی پارسیان دعوت کرد و کسان پیاپی برای بیعت می آمدند، سه روزه کار بیعت به سر رسید و هر روز کسان را برای رفتن دعوت می کرد اما هیچ کس داوطلب دیار پارسیان نمی شد که جبهه پارسیان ناخوشایند و سخت بود که قدرت و شوکت و نیروی آنها بسیار بود و بر امتها تسلط یافته بودند. گوید: و چون روز چهارم شد باز عمر کسان را به رفتن عراق دعوت کرد و نخستین داوطلب ابوعبید بن مسعود بود... قاسم بن محمد گوید: منی بن حارثه سخن کرد و گفت: «ای مردم این جبهه را سخت بدانید که ما روستای پارسیان را گرفته ایم و بر بهترین نیمه سواد تسلط یافته ایم و به آنها دست اندازی کرده ایم و کسانی پیش از ما با آنها جنگ کرده اند و ان شاء الله کار دنباله دارد». و آن گاه حمله سپاهیان عرب به ایران که تا یکی دو قرن ادامه یافت با این خطبه تاریخی عمر، یا به اصطلاح امروز، با این «اعلامیه سر فرماندهی قوای مسلح عرب» آغاز گردید. عمر بر منبر رفت و گفت:

حجاز جای ماندن شما نیست مگر آن که آذوقه جای دیگر بجوید که مردم حجاز جز به این وسیله نیرو نگیرند، روندگان مهاجر که به وعده خدا می رفتند کجا شدند؟ در زمین روان شوید که خدا یتان در قرآن وعده داده که آن را به شما می دهد و فرموده که اسلام را بر همه دینها چیره می کند، خدا دین خویش را غلبه می دهد و یار خود را نیرو می دهد و میراث امتها را به اهل آن می سپارد. بندگان صالح خدا کجایند؟

عمر پس از این خطبه، ابوعبید بن مسعود را به سالاری سپاه برگزید و به وی گفت:

... در کارها شتاب بسیار مکن تا زیر و روی آن را معلوم کنی که جنگ است و در جنگ جز مرد محتاط که فرصت و تأمل نیک شناسد به کار نیاید (ط، ۴/۱۵۸۷-۱۵۸۹).

ابوعبید ثقفی با پنج هزار سوار به عراق حمله برد «در میدان جوی خون روان شد». مطربین فضه، جابان سردار لشکر فارس را — که چند تن از مبارزان لشکر اسلام را کشته بود — «از اسبش بینداخت. فرود آمد و بر سینه او نشست تا سرش را از تن جدا کند. جابان گفت: من مسلمان می شوم و تو را غلامی و کنیزکی با زر و زیور دهم که خالص تو را باشد.» مطر پذیرفت. بعد به او گفتند جابان سردار لشکر و سپهسالار این کشور است اگر صد غلام و کنیزک بخواستی بدادی (الف، ۹۵) (ولی به روایت طبری جابان را گردن زدند (ط، ۴/۱۶۰۶)). جنگ ادامه یافت، غلبه با ایرانیان بود و جمعی از مسلمانان کشته شدند و بقیه گریختند. بین سران اسلام اختلاف نظر ظاهر گردید و عمر مصلحت چنان دید که خود به عراق عزیمت کند، ولی صحابه و از جمله علی با این رای مخالفت کردند. علی به وی گفت سعد وقاص را برای این کار بخوان. و عمر چنین کرد. مسلمانان لشکری عظیم بسیج و به سوی قادسیه حرکت کردند (الف، ۹۷-۱۰۰). «سعد با دوازده هزار کس به قادسیه رسید که جنگاوران ایام پیش بودند و نیز مردم بادیه که دعوت مسلمانان را پذیرفته بودند و به کمکشان آمده بودند و بعضیشان پیش از جنگ مسلمان شده بودند و بعضی دیگر پس از جنگ مسلمان شدند و در غنیمت شریک بودند و مانند جنگاوران قادسیه دوهزار دوهزار سهم گرفتند» (ط، ۵/۱۶۸۳). در این هنگام یزدگرد در مدائن بود و کسی را نزد سعد فرستاد و پرسید مقصود شما از آمدن به این سرزمین چیست. یزدگرد به فرستاده گفت: «شما عربان، گاهی به تجارت، گاهی به رسالت، و گاهی به گدایی در ولایت ما آمد و شد دارید و طعامهای لذیذ خوردید، آبهای گوارا نوشیدید... برفتید و باقی اعراب را خیر دادید. اکنون آمدید تا با ما در این نعمت مشارکت کنید. بر ضد ما دینی دیگر نهادهید... تا شاید که این ولایت و این نعمت شما را باشد تا شما از قحط و تنگی باز رهید...» اگر شما به سبب گرسنگی به این سرزمین آمده‌اید «در حق شما احسان و شفقت کنیم.» اما «اگر مقصود شما از آمدن این است که طمع در ملک و ولایت من کنید... هرگز این کار شما را میسر نگیرد...» فرستاده عرب به یزدگرد پاسخ داد «آنچه از مشقت و ضیق عیش و قحط و بلا و محنت در حق ما گفتنی راست است... مردار خوردیمی و خوک و سوسمار طعام کردیمی. ضلالت بر آن مرتبه رسیده بودی که برادر و پسر عم خویش را بکشیمی و مال

و متاع او بردیمی» ولی پیامبر ما که مردی صادق القول بود پیش از رحلت، ما را از شهرهایی که بر دست امت او فتح خواهد شد... خبر داده است «و شهر و ولایت و کوشک تو از آن جمله است.» اینک سه راه در پیش است یا اسلام بیاوری «و این ولایت و ملک و سلطنت بر تو مقرر گردانیم» یا گزیت قبول کنی و هر سال به بیت‌المال بفرستی «و تو در آن حالت صاغر باشی»، یا «جنگ را ساخته باش.» یزدگرد معنی کلمه «صاغر» را پرسید. مُغیره گفت: «صاغر به اصطلاح ما آن باشد که در آن ساعت که تو گزیت می‌گزاری، بر پای ایستاده باشی و تازیانه بر سر تو داشته باشند... تا تو در ادای آن تعلل نمایی.» یزدگرد خشمگین شد و او را راند... (الف، ۱۰۲، ۱۰۴).

سپس جنگ آغاز شد. مهران داماد یزدگرد به میدان آمد. منذر با شمشیر پای او را جدا کرد. «منذر پیش آمد تا سرش را از تن جدا کند. در این اثنا اسب منذر بجست... جریر بن عبدالله بجلی از میمنه لشکر بتاخت. ریش او را بگرفت و سر او را از تن جدا گردانیده سلاح و جامه‌های قیمتی که پوشیده بود از تن او برگرفت.» بین منذر و جریر بر سر تقسیم سلاح و جامه‌های قیمتی که پوشیده بود از تن او برگرفت. سرانجام قرار شد کمر مرصع را منذر گیرد و باقی را جریر. آنها را قیمت کردند کمر مرصع سی هزار درم بود و جامه و غیره ده هزار درم (الف، ۱۰۶). جنگ‌های شدید ادامه یافت تا کوشک قادسیه به تصرف اعراب درآمد در حالی که گروهی کثیر از پارسیان کشته شده بودند. «در آن کوشک مال بسیار، غله وافر و سلاح بی قیاس بود... آن کوشکی عالی بود. بالای آن منظره‌های عجیب ساخته بودند... سعد و قاص را آن کوشک خوش آمد. آن‌جا نزول فرمود...» (الف، ۱۰۷). آسیای جنگ همچنان می‌گشت. مردی از جنگجویان ایرانی به نام شاهنشاه چهار مبارز نامی عرب را کشت و خود نیز کشته شد (الف، ۱۰۸). در روز پنجم جنگی عظیم روی داد و جماعتی از پارسیان کشته شدند. سپاهی به یاری مسلمانان آمد و نیرو گرفتند. یکی از سرداران عرب در آن روز سی حمله متواتر کرد و عده‌ای را کشت. سپس شهریار، برادر رستم کشته شد. پس مردی از مسلمانان به آواز بلند گفت: «ای یاران، هر کس که خواهد جنگی مانند جنگ بدر و احد ببیند در این مصاف باید نگریست که این حرب مانده جنگ بدر و احد است.» در آن روز بیش از ده هزار ایرانی کشته شد (الف، ۱۱۲). در این جنگ، رستم تیری بر هلال زد، هلال هم در آن گرمی شمشیری بر سر رستم زد «که تاج و سر بریده شد و شمشیر تا به سینه او رسید. رستم از اسب بیفتاد...، هلال تاج از سر رستم برگرفت و سلاح و جامه از او بیرون کشید و سر او را ببرید.» پس پارسیان گریختند و به مداین رفتند «حوضها را پر آب

کردند و زهر بدان آبها بیامیختند. طعام بسیار پختند و به زهر بیالودند و در سابطهای مداین نهادند... مسلمانان چون به سابط مداین رسیدند گرسنه و تشنه بودند. طعامهای پخته و لذیذ یافتند و حوضهای پر آب صاف... از آنها خوردند و «به حکم خدای سبحانه زهر زیان نداشت»! (الف، ۱۱۳) «آن گاه سعد فتحی را که خداوند نصیب مسلمانان کرده بود به عمر نوشت...» (ط، ۱۷۵۵/۵). سعد پس از تصرف مدائن «در آن جا نماز فتح کرد که به جماعت خوانده نمی شود و هشت رکعت بی فاصله کرد و ایوان را نمازگاه کرد» (ط، ۱۸۱۸/۵). «چون خیر فتح به عمر رسید میان کسان به سخن ایستاد و نامهٔ فتح را خواند و گفت: علاقه دارم که احتیاج را از میان ببرم در صورتی که رفاه همه میسر باشد و گرنه باید در کار معاش همانند یکدیگر شویم...» (ط، ۱۷۵۹/۵). «مسلمانان دو ماه در بهر سیر بودند که با منجیق شهر را می کوفتند و دبابه‌ها به کار بود و با همهٔ وسایل جنگ می کردند» (ط، ۱۸۰۷/۵).

یزدگرد از مدائن به جلولا رفت. اعراب در مداین هرچه یافتند غنیمت بر گرفتند. «گویند حملهای گران از کافور به دست ایشان افتاد، آن را برابر نمک به میزان می بردند، و در بهای آن نمک می گرفتند و می گفتند: نمک بد دادیم و نمک خوب گرفتیم. مردی عرب را دو جام زر به دست آمده بود. فریاد می کرد: کیست که این دو جام زرد را از من بگیرد و یک جام سفید بدهد؟ عرب دیگر دو جام ذهب را بگرفت و یک جام سیم در بها بداد» (الف، ۱۱۴-۱۱۵).

«مسلمانان، مدائن را خوش نداشتند. عمر گفت آیا آن جا برای شتر سازگار است؟ گفتند: نه، آن جا پشه دارد. عمر گفت جایی که برای شتر سازگار نباشد برای عربان سازگار نیست. گوید: آن گاه عمار با مردم برفت و در کوفه فرود آمد» (ط، ۱۸۴۵/۵).

در جنگ جلولاء لشکر فرس خندقی گرد بر گرد خویش حفر کردند «و در آتسخانه با آتش مقدس سوگند خوردند و وثیقت بستند که به هیچ نوع از لشکر عرب روی نگردانند». یزدگرد شهریار، سپاه به جلولاء فرستاد و به هشتاد هزار رسیدند. اعراب از هر سو سپاه آوردند. دو طرف میسره و میمنه و قلب و جناح لشکر را معین کردند و «در آن موضع جنگها کردند که پیش از آن مثل آن هرگز نکرده بودند». نخست به تیر و بعد به شمشیر و سپس به نیزه (الف، ۱۵۲-۱۵۳). رستم کوچک از مبارزان فرس با سه تن جنگید و سرانجام کشته شد و آن سه فرود آمدند و سلاح و جامهٔ او بیرون آوردند. قیمت آنها هزار دینار بود و هر یکی حصهٔ خود برگرفتند (الف، ۱۵۴). از سوی دیگر

سرخیلان و سرهنگان پارس یکجا جمع شدند و روی به مسلمانان آوردند. مسلمانان سخت بترسیدند. «جنگی عظیم کردند... مسلمانان شمشیر در آنها نهاده، می‌کشتند. کشتند از ایشان آنچه کشتند و باقی هزیمت تا خانقین بردند» و «چندان اموال و نفایس و ذخایر به‌دست ایشان آمد که در حساب نمی‌داشتند» (الف، ۱۵۵). چون سعد وقاص خواست به جبهه جنگ برود، سلمان فارسی را در مداین نایب خود گردانید (الف، ۱۵۶). از این پس نیز همه‌جا سخن از جنگ است. اعراب «در ولایت ماسبذان و شهر زور چندان غنیمت یافتند که از حیز شمار بیرون بود». سعد وقاص مردی را «فرمود که در رساتیق حلوان بگردد و آنچه چهارپای در آن‌جاها یابد براند و هرچه یابد غارت کند و به نزد او آورد» (الف، ۱۵۶). «پس، سعد غنایم حلوان، جلولاء، خانقین، مداین، قادسیه و غیره را جمع آورده خمس آن به امیرالمؤمنین عمر (رضی) فرستاد. عمر را چون غنایم مشاهده افتاد از کثرت آن و حسن اصناف آن و ظرایف تعجبها کرد. مسلمانان نیز در آن حیران شده بودند» و روز بعد عمر، مهاجر و انصار را بخواند و هر یک را به‌قدر منصب و اندازه از غنائم بداد (الف، ۱۵۹). در وجه تسمیه این جنگ به جلولاء آمده است که در این جنگ «به‌جز معدودی ناچیز از آنها [پارسیان] جان به‌در نبردند. خدا در آن روز یک‌صد هزار از آنها را بکشت و کشتگان همه عرصه را پوشانیده بودند. به این جهت جلولاء نام گرفت از بس کشته که دشت را پوشانیده بود که نمودار جلال جنگ بود» (ط، ۱۸۲۹/۵).

سپس عمر نامه‌ای به سعد وقاص نوشت «که سلمان فارسی را بر مداین و مضافات آن والی کن و خود به‌جانب کوفه بازگرد...» (الف، ۱۵۹).
 درباره فتح خوره‌های اهواز می‌خوانیم که اهواز، تستر، سوس، مناذر، و رامهرمز یکی پس از دیگری به تصرف مسلمین درآمد. سوس بدین شرط تسلیم گردید که شاپور بن آذر ماهان نام ده نفر بنویسد و به ابوموسی بدهد و وی آنان را امان دهد. ابوموسی پذیرفت. ولی چون شاپور نام خود را در این صورت ننوشته بود، به فرمان ابوموسی وی را گردن زدند (الف، ۲۰۹-۲۱۳). رامهرمز پس از جنگی سخت به تصرف مسلمانان درآمد. کُشش بسیار کردند و زن و فرزندان پارسیان را برده ساختند و مال و متاع و چهارپای فراوان یافتند (الف، ۲۱۵). در جنگ تستر، اسرا را به دین اسلام دعوت کردند، «بعضی مسلمان شدند و برخی سربرتاقتند. بفرمود تا ایشان را گردن زدند». مردی از اهالی تستر به نام نسیمه بن دادویه، در برابر امانی که گرفت راه شهر را به‌دشمن نشان داد (الف، ۲۱۸). آن‌گاه پس از تصرف تستر، «لشکر اسلام در شهر

به کشتن و غارت کردن دست برآوردند و کُشتش بسیار کرده اموال و ذخایر و نفایس به دست مسلمانان افتاد» (الف، ۲۲۳).

و اما جنگ سرنوشت‌ساز در نهاوند روی داد که عربها آن را «فتح الفتوح» نامیده‌اند و ذیلاً فهرست‌وار به برخی از رویدادهای آن نیز اشاره‌ای می‌کنیم و می‌گذریم:

به مسلمانان خبر رسید که پارسیان در نهاوند گردآمده‌اند و از ری و سمنان و دامغان و همدان و سپاهان و قم و کاشان و پارس و کرمان و آذربایگان جمعاً یک‌صد و پنجاه هزار سوار و پیاده مردان کار و سپهسالاران روزگاردیده بدان محل آمده و پیمان بسته‌اند عرب را شکست بدهند «و نام و آوازهٔ مسلمانی براندازند» (الف، ۲۲۹). عمار یاسر و اهل کوفه موضوع را به عمر اطلاع دادند. «از غایت غضب لرزه بر او [عمر] افتاد چنان که بر همه کس معلوم شد». پس عمر بر منبر شد و گفت مقصود آنان بازپس گرفتن مداین و حلوان و خانقین و جلولاء است. هر کس برای مقابله با پارسیان راهی پیشنهاد کرد. عمر سرانجام رای علی را پسندید و گفت «ای ابوالحسن خدای سبحانه تو را پیامرزد و بر تو کرامت کند که مرا به راه راست رهنمونی کردی». سپهسالار این سپاه را نیز عمر به پیشنهاد علی برگزید (الف، ۲۳۰-۲۳۴). پارسیان از آهن خارخسک ساختند و در سر راه مسلمانان بر گذرگاهها افکندند و چاهها در راه کردند (الف، ۲۳۸). هر دو طرف مردانه جنگیدند. نعمان فرماندهٔ سپاه عرب کشته شد (الف، ۲۴۲). در روز سوم جنگ، عمرو بن معدی کرب گفت «امروز را به روز قادسیه نسبت می‌توان کرد». «پس جریر بن عبدالله البجلی روی به مردان آورد و گفت... سیوم روز است که با لشکر کفار جنگ می‌کنیم و مردان ایشان را می‌کشیم، اما هیچ کم نمی‌شوند. هر وقت که ما لشکری را از ایشان می‌شکنیم لشکری دیگر انبوه‌تر از آن به جنگ ما می‌آید»، نعمان امیر ما و برادران و سرداران او شهید شدند. «یزدجرد شهریار که پادشاه اعاجم است به اصفهان آمده، از او ایمن نتوانیم بود که ناگاه لشکری دیگر به سر ما فرستد» پس تعجیل کنید (الف، ۲۴۶-۲۴۷). پارسیان عمرو بن معدی کرب را نیز کشتند و غالبتر شدند. ولی در پایان اعراب پیروز گردیدند و «به جمع کردن غنایم نهاوند مشغول شدند... توده توده و کوه کوه از غنایم جمع شد...». مردی از نهاوند نیز مسلمانان را به گنج نخیرجان خبر داد (الف، ۲۴۹). خمس غنایمی را که برای خلیفه فرستاده بودند، عمر در مسجد تقسیم کرد و آن سید زبینه و جواهر را نیز آوردند، عمر و عثمان و علی و طلحه و زبیر از دیدن آن متعجب شدند (الف، ۲۵۱).

سپس مسلمانان، ری و اصفهان و فارس و کرمان... را نیز به تصرف خود درآوردند.

ابوموسی فتحنامه فارس و کرمان به نزد عمر فرستاد و آمادگی خود را برای لشکرکشی به خراسان نیز اعلام کرد، در ضمن خمس غنایم این شهرها را هم برای خلیفه فرستاد. ولی عمر او را از بردن سپاه به خراسان به سبب دوری راه منع کرد (الف،، ۲۵۲-۲۶۰).

این بود شرح پیروزیهای عمر در ایران. ولی سرانجام، ایرانی ترسا به نام فیروز و کنیه ابولؤلؤ (ابولؤلؤه) به حیات عمر خاتمه داد. نوشته‌اند «وقتی اسیران نهاوند را به مدینه بردند. وی [فیروز] ایستاده بود و در اسیران می‌نگریست. کودکان خردسال را که در بین اسیران بودند دست بر سرهاشان می‌بسود و می‌گفت عمر جگرم بخورد» (ز،، ۳۴۱). این فیروز، غلام مغیره بن شعبه بود و «در بسیاری از صنایع دست داشتی و کارها نیکو دانستی...» روزی نزد عمر آمد و از خواجه خود شکایت کرد که وی «هر ماه از من صد درم بستاند و من این مبلغ را نمی‌توانم داد. او را بفرمای تا تخفیفی دهد.» عمر به شکایت او وقعی ننهاد و به وی گفت «ما را آسیایی در کار است جهت غلات بیت‌المال. اگر آسیایی بسازی، تو را انعامی نیکو ارزانی دارم. غلام گفت: ای امیرالمؤمنین برای تو آسیایی بسازم که آوازه آن به مشرق و مغرب رسد» و بازگشت. عمر آن‌گاه به اصحاب خویش گفت «هیچ دانستید که این غلام با من چه گفت؟ مرا تهدید به قتل نمود...» (الف،، ۲۶۶-۲۶۷). دو سه روز بعد، فیروز در مسجد خلیفه را در حین نماز سه زخم زد و گریخت و چون درصدد دستگیریش برآمدند سیزده تن از مسلمانان را زخم زد که شش تن از آنها مردند. سرانجام فیروز دستگیر شد و خود را کشت (الف،، ۲۷۰-۲۷۱).

۶ - ادامه حملات اعراب به ایران در دوران خلافت عثمان

(خلافت ۲۳-۳۵هـ.)

در عصر عثمان نخست فارس بر مسلمانان شورید، ولی سرانجام ماهک بن شاهک تسلیم شد و پذیرفت که مال گزیت هر سالی چنان که مقرر است برساند (الف،، ۲۸۱). خراسان و سیستان در زمان عثمان به دست مسلمانان افتاد. در نیشابور، پارسیان امان خواستند و موافقت شد، ولی مسلمانان چون «از اهل شهر کینه داشتند دست به کشتن و غارت کردن برآوردند. آن روز از وقت صبح تا نماز شام می‌کشتند و غارت می‌کردند (الف،، ۲۸۲). بقیه شهرها در آن نواحی نیز از سپاهیان عرب یک یک امان خواستند و با آن موافقت شد که هر یک چه مالی را تسلیم کنند (الف،، ۲۸۳-۲۸۵).

عثمان، ربیع بن زیاد بن اسد الذیال الحارثی را با سپاهی برای تصرف سیستان

فرستاد. ربیع از هیرمند گذشت و «سپاه سیستان بیرون آمد پیش، حربی سخت کردند و بسیار از هر دو گروه کشته شد و از مسلمانان بیشتر کشته شد، باز مسلمانان نیز حمله کردند... پس شاه سیستان، ایران بن رستم به ربیع پیشنهاد صلح داد. وی پاسخ داد که «از خرد چنین واجب کند که دهقان می گوید و ما صلح دوستر از حرب داریم... پس بفرمود تا صدی بساختند از آن کشتگان و جامه افکندند بر پشتماشان و هم از آن کشتگان تکیه گاهها ساختند. بر شد، بر آن جا بنشست، و ایران بن رستم خود به نفس خود و بزرگان و موید موبدان بیامدند. چون به لشکرگاه اندر آمدند به نزدیک صدر آمدند، او را چنان دیدند، فرود آمدند و بایستادند» و ربیع مردی دراز بالا گندمگون بود و دندانهای بزرگ و لبهای قوی، چون ایران بن رستم او را بر آن حال بدید و صدر او از کشتگان، بازنگرید و یاران را گفت: می گویند اهرمن به روز فراید نیاید. اینک اهرمن فراید آمد که اندر این هیچ شک نیست! ربیع پیرسید که او چه می گوید. ترجمان بازگفت. ربیع بخندید بسیار. پس ایران بن رستم از دور او را درود داد و گفت ما بر این صدر تو نیایم که نه پاکیزه صدی است. پس همان جا جامه افکندند و بنشستند و قرار داد بر او که هر سال از سیستان هزار هزار درم بدهم امیرالمؤمنین را، و امسال هزار وصیفت [شاید: وصیف] بخرم و به دست هر یک جام زرین و بفرستم هدیه، و عهدها بر این جمله بکردند و خطها بدادند و...» (تس،، ۸۰-۸۲). پس از سیستان نوبت کابل رسید. ساکنان کابل یک سال تمام مقاومت کردند و سرانجام مهاجمان شهر را به قهر گرفتند. هرچه مردم جنگی یافتند، کشتند و زن و فرزندانشان را برده کردند (الف،، ۲۸۴). پارسیان در جوزجانان لشکر اسلام را شکست دادند (الف،، ۲۸۵). ملک بلخ چون لشکر اسلام بدید صلح کرد بر این جمله که چهارصد هزار درم نقد بدهد و هر سال صد هزار درم و پانصد کر گندم و جو (الف،، ۲۸۵). «اخنف از آن جا شهر به شهر و قصبه به قصبه و رستاق به رستاق از بلاد خراسان می رسید و می گرفت و مال می ستاند. آن گاه خمس از آن بیرون کرده به امیرالمؤمنین عثمان می فرستاد» (الف،، ۲۸۶).

ذکر این مطلب نیز بیفایده نیست که در دوران عثمان مردم همدان و ری و آذربایجان نیز به اعراب شوریدند و هر بار از سوی سپاهیان عرب سرکوب گردیدند، شورش ری چند بار تجدید شد (زر،، ۳۴۹).

خليفة سوم مسلمانان نیز به مرگ طبیعی نمرد. داستان قتل او خواندنی است. او از نزدیکان پیامبر اسلام بود که با قبول اسلام، موجب تقویت اسلام گردید. از کسانی بود

که دو بار به حبشه مهاجرت کرده بود و «دو بار داماد پیغمبر شده بود» (ز، ۳۴۲)، اما چون به خلافت رسید، به برکشیدن خویشان و وابستگان خود همت گماشت و کار را به جایی رسانید که او را به وضعی فجع کشتند:

محمد بن ابی بکر [فرزند ابوبکر خلیفه اول مسلمین] پیش عثمان رفت و ریش وی را بگرفت. عثمان گفت: «ریشم را رها کن که اگر پدرت بود ریشم را نمی‌گرفت». پس محمد ریش او را رها کرد. آن‌گاه جماعت وارد شدند یکی با پشت شمشیر او را می‌زد و دیگری سیلی‌اش می‌زد. یکی بیامد چند تیر همراه داشت و ضربتی به گلوگاه او زد که خون بر مصحف ریخت. در این حال از کشتن وی بیم داشتند. وی فرتوت بود و از خود برفت. چند تن دیگر بیامدند و چون او را بیخود دیدند پایش را کشیدند، نائله و دختران عثمان شیون زدند. تجیبی بیامد، شمشیر از نیام کشیده بود که در شکم او فرو کند. نائله دست جلو شمشیر برد که دستش برید و تجیبی به شمشیر تکیه کرد و آن را در سینه عثمان فرو برد. عثمان پیش از غروب آفتاب کشته شد. یکی ندا داد: وقتی خونش حلال باشد، از مالش چه باک! پس همه را غارت کردند. آن‌گاه سوی بیت‌المال رفتند، و آن دو مرد کلیدها را بینداختند و جان به‌در بردند و گفتند: «فرار، فرار، این جمع همین می‌خواستند» (ط، ۶/۲۲۸۶؛ نیز رک. ط، ۶/۲۲۸۷-۲۲۸۸). جسد خلیفه مسلمانان را سه روز انداخته بودند و دفن نمی‌کردند. علی قدم پیش نهاد تا عثمان را دفن کنند. ولی مردم می‌گفتند «به‌خدا هرگز در مقبره مسلمانان دفن نشود». پس جسد وی را که بر روی دری حمل می‌شد، غسل نداد، در یکی از باغهای مدینه به نام حشّ کوبک که گورستان یهودیان بود به خاک سپردند. به‌روایتی چون معاویه به قدرت رسید، بگفت تا آن باغ را خراب کردند و آن را به بقیع پیوست و گفت تا مسلمانان مردگان خود را در اطراف قبر عثمان دفن کنند تا قبر عثمان به قبور مسلمانان پیوست (ط، ۶/۲۳۱۴-۲۳۱۶). یک روایت نیز حاکی از آن است که حشّ کوبک بستانی بود نزدیک گورستان یهودیان.

۷ - ایران در دوران خلافت علی بن ابیطالب

(خلافت ۳۵-۴۰هـ.)

چون علی بن ابی‌طالب (امام اول شیعیان) پس از قتل عثمان به خلافت انتخاب گردید وارث «یک مملکت وسیع آشفته و یک عده رؤسای ناراضی و غالباً صاحب داعیه» بود (ز، ۳۴۵). وی در دوران خلافت خود با مخالفت عایشه دختر ابوبکر و همسر پیامبر اسلام، طلحه، زبیر، و معاویه روبرو گردید. او نخست در جنگ جمل با

عایشه و طلحه و زبیر و یارانسان جنگید و بر آنان پیروز گردید (الف، ۳۸۹-۴۴۵). سپس معاویه از بیعت با وی سر باز زد (الف، ۴۸۷) که این کار به روبرو شدن مسلمانان حجاز و عراق با مسلمانان شام، و در نتیجه به جنگ صفین به رهبری علی و معاویه انجامید و «حکمیت» که از هر جهت به سود معاویه بود. و سپس آن دسته از یاران علی که با «حکمیت» مخالف بودند، نیز علیه خلیفه چهارم طغیان کردند.

در دوران خلیفه چهارم، مردم فارس و کرمان درصدد برآمدند خراج را بشکنند. پس بر عامل خویش شوریدند و او را بیرون کردند. خلیفه، زیاد را با چهار هزار کس آنجا فرستاد که بر هر دو ولایت مسلط شد. از قول پیری از اهالی استخر نوشته‌اند که: «پدرم می‌گفت: زیاد را دیدم که سالار فارس بود و ولایت یک پارچه آتش بود. زیاد چندان مدارا کرد که مانند پیش به اطاعت و استقامت آمدند و به جنگ نپرداخت. مردم فارس می‌گفتند: رفتار این عرب همانند رفتار خسرو انوشیروان بود که نرمش و مدارا می‌کرد و می‌دانست که چه کند» (ط، ۶/۲۶۷۴).

یکی دیگر از وقایع دوران خلافت علی در ارتباط با ایران آن است که نوشته‌اند ماهویه ابراز مرزبان مرو پس از جنگ جمل پیش علی آمد و صلحی را که میان او و ابن عامر بود تأکید کرد و خلیفه برای وی مکتوبی به دهقانان مرو و چابکسواران و سپهسالاران و مردم نوشت که ترجمه آن چنین است: «به نام خدای رحمان رحیم. درود بر هر که پیرو هدایت باشد. اما بعد ماهویه ابراز مرزبان مرو پیش من آمد و از او رضایت دارم، به سال سی و ششم نوشته شد...» (ط، ۶/۲۴۹۴). نیز نوشته‌اند چون علی بن ابیطالب در دوران خلافت خود از کوفه به سوی انبار رفت، دهقانان آنجا به استقبالش شتافتند (م، ۲۵۳). یکی از این دهقانان جد ابوحنیفه نعمان بن ثابت، پیشوای مذهب حنفی در فقه بود. این دهقانان هدیه نوروزی نزد وی بردند، و این گفته معروف از زبان علی بن ابیطالب خطاب به همان دهقانان روایت شده است «نیروزنا کل یوم» (م، ۱۷۵؛ نیز رک. محاسن الاضداد؛ وفيات الاعیان؛ تاریخ بغداد و...). خلیفه چهارم عمال خود را نیز به بصره و کوفه و مداین و مصر و شام و خراسان فرستاد (ط، ۶/۲۳۴۵، ۲۴۹۴).

و اما خلیفه چهارم در نماز صبحگاهی به ضربت شمشیر عبدالرحمن بن ملجم، یکی از خوارج که در واقعه نهروان با علی به جنگ پرداخته بودند، مجروح گردید. چون ضارب دستگیر شد، علی گفت «چون مرا وفات رسد همچنان که مرا ضربت زد او را بکشید». پس از وفات علی، فرزند ارشد وی، حسن بن علی گفت تا ابن ملجم را از زندان به نزد او آوردند. «حسن به دست خویش شمشیری بزد و سر او بپراند و شیعه

امیرالمؤمنین جثهٔ او را پاره‌پاره کردند و جسدش را سوختند» (الف، ۷۵۲). این دومین خلیفه از خلفای راشدین — جانشینان انتخابی پیامبر اسلام — بود که به‌دست اعراب مسلمان از پای درآمد. پس از خلیفهٔ چهارم، معاویه حکومت مسلمانان را به‌دست گرفت و خلافت اموی را که در حقیقت امپراطوری اموی و یک «دولت عربی محض» بود بنیان نهاد (ز، ۳۵۲). سپس کار دودستگی اعراب مسلمان به آن‌جا کشید که سپاهیان مسلمان یزید بن معاویه خلیفهٔ اموی، حسین بن علی، نوادهٔ پیامبر اسلام و خانواده‌اش را به‌وضعی فجیع در کربلا قتل عام کردند. پس از این واقعه بود که گروهی از ایرانیان مسلمان به طرفداری از خاندان پیامبر و خونخواهی حسین پرداختند و به‌مرور زمان «تشیع» را نیرو بخشیدند، شاید لا لِحَبِّ عَلِيٍّ بَلْ لِبُغْضِ مَعَاوِيَةَ!

۸ — اشاره‌ای به یکی از لشکرکشیهای اعراب به ایران در دوران اموی

معاویه، عبیدالله زیاد را به خراسان فرستاد، وی از آب جیحون بگذشت و به بخارا آمد و پادشاه بخارا خاتونی بود، از بهر آن که پسرش خرد بود. در جنگی که روی داد خاتون شکست خورد و مسلمانان غنیمت بسیار از سلاح و جامه و زرینه و سیمینه و برده گرفتند. عبیدالله زیاد فرمود تا درختان می‌کنند و دیهها خراب می‌کردند و شهر را نیز خطر ویرانی بود. پس خاتون صلح کرد به هزار بار هزار درم. عبیدالله مال بگرفت و آن چهار هزار برده با خویشتن برد (تب، ۵۳). بار دیگر خاتون با امیر جدید خراسان، سعید بن عثمان، جنگید ولی شکست خورد. مسلمانان از سمرقند هزار تن برده کردند و با آن که سعید بن عثمان قول داده بود که پس از بازگشت از سمرقند آنان را آزاد خواهد کرد، ولی آنان را به مدینه آورد و «غلامان را بفرمود تا شمشیرها و کمرها از ایشان بگشادند و هرچه با ایشان بود از جامهٔ دینا و زرو سیم همه را از ایشان بگرفتند و ایشان را گلیمها عوض دادند و به کشاورزی مشغولشان کردند.» اسیران سمرقندی هم سعید را به‌سبب پیمان‌شکنی کشتند و خود نیز کشته شدند (تب، ۵۶-۵۷). بار دیگر خاتون با ۱۲۰ هزار مرد با امیر جدید خراسان، مسلم بن زیاد بن ابیه، جنگید. باز «کافران» شکست خوردند و «مسلمانان» بسیار غنیمت گرفتند و آن را میان خود تقسیم کردند؛ بهر سواری دو هزار و چهارصد درم رسید (تب، ۶۱). سپس قتیبه بن مسلم از سوی حجاج امیر خراسان شد «جمله خراسان را راست کرد و فتح طخارستان بر دست او برآمد و از جیحون بگذشت در سال هشتاد و هشت. اهل بیکند خبر یافتند. بیکند را حصار کردند... قتیبه فرمود لشکر را که بروید و بیکند را غارت کنید و خون و مال

ایشان مباح کردم... هر که در بیکند اهل حرب بود همه را بکشت و آنچه باقی مانده بود برده کرد چنان که اندر بیکند کس نماند و بیکند خراب شد. و اهل بیکند بازارگانان بودند و بیشتر به بازرگانی رفته بودند به ولایت بلدهٔ چین و جای دیگر. و چون بازگشتند فرزندان و زنان و اقرباء خویش را طلب کردند و بخریدند از عرب و باز بیکند را آبادان کردند» (تب، ۶۰-۶۱).

موضوع قابل توجه آن است که اهالی بخارا هر بار که سپاه عرب باز می‌گشتند، آنان نیز از اسلام باز می‌گشتند. قتیبة بن مسلم سه بار ایشان را مسلمان کرده بود و باز ردّت آورده کافر شده بودند. بار چهارم قتیبه حرب کرد و شهر را بگرفت. بخارا بیان باز به ظاهر اسلام را پذیرفتند «و به باطن بت پرستی می‌کردند. قتیبه چنان صواب دید که اهل بخارا را فرمود یک نیمه از خانه‌های خویش به عرب دادند تا عرب با ایشان باشند و از احوال ایشان باخبر باشند...» پس بدین طریق «احکام شریعت بر ایشان لازم گردانید و مسجدها بنا کرد و آثار کفر و رسم گبری برداشت... و هر که در احکام شریعت تقصیری کردی عقوبت می‌کرد...» (تب، ۶۵-۶۶). قتیبة بن مسلم در سال ۹۴ مسجد جامع را در بخارا در موضعی که بتخانه بود بنا نهاد و «فرمود تا در هر آدینه در آنجا جمع شدند چنان که هر آدینه منادی فرمودی، هر که به نماز آدینه حاضر شود دو درهم بدهم...» و تنها درویشان برای گرفتن دو درهم می‌رفتند نه توانگران (تب، ۶۷). چون قتیبه بار چهارم بخارا را بگرفت، صلح کرد بدان که هر سال دویست هزار درم خلیفه را دهند و ده هزار درم امیر خراسان را. و از خانه‌ها و ضیاعها یک نیمه به مسلمانان دهند، و علف ستوران عرب و هیزم و آنچه خرج گردد کسانی که از بیرون شهر باشند [هم دهند] و سپس شهر را بین ربیعه و مضر و اهل یمن تقسیم کرد (تب، ۷۳). ملاحظه می‌کنید که بخارا بیان در تحت چه شرایطی سرانجام به اسلام گردن نهادند. یکی از شرایط سردار عرب که به آن عمل شد، آن بود که هر یک از بخارا بیان نصف خانهٔ خود را به عربی بدهد تا در آن سکونت گزینند و به عنوان جاسوس انفاس صاحب‌خانه را بشمرد و سوء رفتار! وی را گزارش کند. در دمشق نیز اعراب به همین شیوه عمل کردند (ط، ۴/۱۵۸۷).

۹ - چگونه ایرانیان به اسلام گرویدند؟

ایرانیان در برابر حمله‌های پی در پی اعراب از سال یازدهم هجری به بعد (در دوران ابوبکر و عمر و عثمان و خلفای بنی امیه و...) از سه شرطی که مسلمانان بدانان

عرضه می‌داشتند: قبول اسلام، دادن جزیه با قبول تحقیر، و جنگ، بیشتر شرط دوم را می‌پذیرفتند یعنی بر دین خود بمانند و جزیه بدهند. گروهی نیز چنان که دیدیم جنگیدند و کشته شدند و زن و فرزندان‌شان اسیر قوم فاتح گردیدند و اموال‌شان را نیز عربها به غنیمت بردند. ولی چنان که پیش از این هم گفتیم در زمان پیامبر اسلام تنی چند از ایرانیان در بحرین و یمن داوطلبانه به دین اسلام گرویدند. در جنگ جلولاء در سال ۱۶ هجری نیز چند تن از دهقانان استانهای غربی سواد (عراق) مسلمان شدند. برخی از اسواران و سپاهیان ایران در قادسیه و اهواز و قزوین به اسلام گرویدند که به کوفه و بصره کوچیدند یا کوچانیده شدند که یکی از آنان هرمان فرمانروای خوزستان و لرستان بود که در عهد عمر اسیر شد و اسلام آورد. حسن بصری از پدر و مادری ایرانی که اسیر و سپس مسلمان شده بودند در سال ۲۱ زاده شد. پدر محمد ابن سیرین از فقهای معروف بصره (متوفی ۱۱۰) در حمله خالد اسیر شد و به بردگی در مدینه افتاد. وی در آن‌جا آزادی خود را باز خرید و اسلام آورد. موسی اسواری اصلش به اسواران دوران ساسانی می‌پیوست که در جنگ اهواز مسلمان شدند و در بصره اقامت گزیدند. وی در فقه شهرت بسیار یافت. ثابت، پدر امام اعظم ابوحنیفه نخستین فرد از خانواده خود است که به اسلام گروید. بشار بن برد (متوفی ۱۶۷ یا ۱۶۸) شاعر معروف عربی گوی اصلش از مردم خراسان بود. پدرش در جنگهای مهلب بن ابی صفره در خراسان اسیر گردید. بشار در بصره زاده شد، و ظاهراً نخستین فرد از خانواده خود است که اسلام آورد، چنان که عبدالله بن مقفع مترجم معروف نیز نخستین فرد از خانواده خویش است که مسلمان شد (ظاهراً در حدود نیمه اول قرن دوم هجری). خاندان امام بخاری (۱۹۴-۲۵۶) صاحب کتاب صحیح بخاری تا قرن دوم به اسلام نگرویده بود. خاندان ابن خردادبه صاحب نخستین کتاب شناخته شده در جغرافیا به زبان عربی، از نیمه دوم قرن دوم به اسلام گرویدند. خاندان نوبختی تا اواسط قرن دوم و شاید اواخر این قرن به دین قدیمی زردشتی خود باقی مانده بودند. خاندان سهل سرخسی تا اواخر قرن دوم به کیش قدیم خود باقی بودند. از این خاندان فضل و حسن، پسران سهل در دستگاه عباسیان به وزارت رسیدند، و در علم نجوم و نویسندگی مشهور بودند. ابن ربیع طبری (استاد محمد زکریای رازی) مؤلف کتابهای پزشکی به دست معتصم عباسی اسلام آورد. ابوسعید سیرافی عالم مشهور قرن چهارم دومین فرد از خاندان خود است که اسلام آورد. خاندان احمد بن محمد مسکویه رازی (متوفی ۴۲۱) از بزرگترین علمای تاریخ و حکمت و اخلاق تا قرن چهارم هجری زردشتی بودند. و بر اساس نام پدرش، محمد، معلوم می‌شود که وی اسلام

آورده بوده است. خاندان مهیار دیلمی شاعر معروف عربی‌زبان و شیعی مذهب تا قرن چهارم همچنان زردشتی بودند و مهیار نخستین فرد این خاندان است که در ۳۴۹ اسلام آورد. بهمنیار پسر مرزبان (متوفی ۴۵۸) صاحب کتاب فلسفی معروف التحصیل، شاگرد برجسته ابوعلی سینا، از خاندانی زردشتی بود که به اسلام گروید... با ذکر این نمونه‌ها روشن می‌گردد که اسلام ایرانیان برخلاف تصور عموم یکباره، و در همه‌جا و برای همه افراد یا گروهها یکسان نبوده است، چنان که مردم کرمان تا پایان عصر اموی به دین سابق خود باقی بودند. مردم گرگان و طبرستان تا چند قرن با خلفا در جنگ بودند (م.، ۱۶۷-۱۹۰). ولی این که نوشته‌اند عامه یک ولایت مثل قزوین، یکسره و با هم به اسلام گرویدند امری بسیار استثنائی است (ز.، ۳۷۲). حقیقت آن است که چند قرن گذشت تا ایرانیان، که کشورشان در اشغال نظامی اعراب بود و فاتحان نیز به اهل ذمه با نظر تحقیر می‌نگریستند، به مرور و به علل مختلف از کیش پدران خود دست برداشتند و مسلمان شدند، و البته چنان که می‌دانیم همین ایرانیان نومسلمان مغلوب که دارای پشتوانه فرهنگی و تمدن بزرگی بودند در جامعه مسلمانان آثار ارجمندی به زبان عربی، زبان مسلمانان جهان، به‌وجود آوردند که نازش مدافعان امروزی «تمدن عربی» یا «تمدن اسلامی» بیشتر به آنان است نه به عالمان برخاسته از جزیره العرب.

۱۰ - حاصل سخن

آنچه از نظر شما گذشت، خلاصه‌ای است بسیار فشرده از چند کتاب معتبر درباره حمله اعراب به ایران در چهارده قرن پیش، و بی‌درنگ باید بیفزایم که این تنها قطره‌ای است از دریا. علاقه‌مندان به این موضوع خود باید این کتابها و دیگر کتبی را که درباره این حادثه بزرگ نوشته شده است از صدر تا ذیل و به‌دقت تمام بخوانند؛ مقصودم کتابهایی است که مسلمانان مؤمن به‌دین اسلام در روزگاران پیش نوشته‌اند، نه کتابهایی که دشمنان اسلام به رشته تحریر درآورده‌اند. از آنچه در این کتابها آمده است نکات زیر استنتاج می‌شود:

- دولت مقتدر ساسانی که پس از چهار قرن، در زمان ظهور اسلام در جزیره العرب، به‌حد اعلای ناتوانی خود رسیده بود، به‌هیچ وجه برای اسلام و اعراب در آن منطقه مزاحمتی به‌وجود نیاورده بود، تا مسلمانان برای دفع آنان به ایران لشکر کشی کنند.

- اعراب به ایران و روم تنها از این نظر حمله بردند که این دو کشور همسایه

ایشان بودند و در تیررس آنان قرار داشتند. و در ضمن کشورهای آبادان و ثروتمند نیز بودند. ساکنان این دو امپراطوری برخلاف اعراب جزیره‌العرب بت‌پرست و مشرک نبودند که پیامبر اسلام آنان را به خدای یگانه خواند. اینان به خدای یگانه معتقد بودند و در درجه اول زردستی یا مسیحی بودند.

• عمر در خطبه خود خطاب به عربها برای حمله به ایران نگفت که ما برای نشر تعالیم عالیة اسلام به سرزمین پارسیان لشکرکشی می‌کنیم. او به صراحت گفت «حجاز جای ماندن شما نیست مگر آن که آذوقه جای دیگر بجوید که مردم حجاز جز به این وسیله نیرو نگیرند...» (ط، ۴/۱۵۸۷-۱۵۸۸)، یا «...بشتابید به مقاتله کفار عجم و بدانید که در ضمن آن غزا و جهاد، گنجهای کسری و سلاطین فرس به دست شما خواهد آمد. تا رنج مجاهدت نکشید، غنیمت و ثواب نیابید... اجابت کنید... روی بدان کار آرید... تا هم ظفر و غنیمت یابید و هم ثواب و ثبوت» (الف، ۹۴). او در جای دیگر، پس از فتح مدائن نیز گفت «علاقه دارم که احتیاج را از میان ببرم در صورتی که رفاه همه میسر باشد، و گرنه باید در کار معاش همانند یکدیگر شویم» (ط، ۵/۱۷۵۹). عربهای مسلمان چنان که دیدیم به دستور عمر عمل می‌کردند و از ثمرات آن نیز برخوردار گردیدند، به رفاه رسیدند و به همه چیز.

• اعراب تحت فرماندهی ابوبکر یا عمر یا عثمان... سپاهیان خود را بی اطلاع قبلی و بی هرگونه دلیل معقولی به شهرهای مختلف ایران گسیل می‌داشتند و از مرزبان و ساکنان آن شهرها بی مقدمه می‌خواستند که یا مسلمان بشوید و دین خود را رها کنید، یا با قبول تحقیر و خواری از سوی ما جزیه بپردازید، یا این که ما با سپاهی که آورده ایم با شما می‌جنگیم و دمار از روزگارتان برمی‌آوریم، و نیز بدانید که ما مرگ را بیش از آن دوست می‌داریم که شما زندگانی این جهانی و خوشیهای آن را.

• نقشه دقیق این جنگها در زیر نظر خلیفه وقت و با مشورت یاران وی تنظیم می‌گردید. سرداران سپاه بی اجازه خلیفه، به اصطلاح، آب هم نمی‌خوردند. آنان گزارش جنگها را منظمأ به آگاهی خلیفه می‌رسانیدند و درباره مشکلات خود از وی نظرخواهی می‌کردند. و در پایان جنگ نیز خمس غنائم را برای وی می‌فرستادند و بقیه را بین سپاهیان خود علی قدر مراتبهم تقسیم می‌کردند.

• در دوران خلافت ابوبکر و عمر چنان که دیدیم این دو با دو خلیفه بعدی عثمان و علی — برخلاف پندار نادرست شیعیان و سنیان متعصب — روابطی بسیار حسنه و نزدیک داشتند و در مسائل مختلفی که برای حکومت و پیشروی در ایران و روم پیش

می آمد چون تن واحد با یکدیگر همکاری می کردند. البته از دوره عثمان به بعد وضع دگرگون شد و اختلاف کلمه جایگزین وحدت کلمه گردید و اعراب مسلمان در برابر یکدیگر قرار گرفتند.

• یکی از رسوم مسلمانان در جنگها، که به چند مورد آن تصریح گردیده است، این بود که وقتی پیامبر یا خلیفه، کسی را به سالاری سپاهی برمی گزید، به دست خود برای او پرچی می بست و آن را به وی می سپرد. چنان که پیامبر هفت ماه پس از هجرت «پرچم سفیدی برای حمزه بن عبدالمطلب بست و او را با سی تن از مهاجران بفرستاد تا راه کاروان قریش را ببندند». سپس از بستن پرچمهایی برای عبیده بن حارث بن مطلب بن عبدمناف و سعد بن ابی وقاص از سوی پیامبر آگاهیم (ط، ۰، ۳/۹۳۳). عمر نیز به هر یک از سالارانی که به خراسان، اردشیرخَره و شاپور، استخر، فسا و دارابگرد، کرمان، سیستان، مکران فرستاد، پرچی داد (ط، ۰، ۵/۱۹۱۰).

• بی تردید دست یافتن به «غنائم» عامل مهمی در به حرکت آوردن اعراب در حمله به شهرها و آبادیها بود. برای غارت از تاکتیکهای خاص استفاده می کردند چنان که «... ابوبکر خلیفه پیمبر خدای صلی الله علیه و سلم به ما سفارش کرد که در غارتها کمتر توقف کنیم و با شتاب بازگردیم...» (ط، ۰، ۴/۱۶۲۶). از سوی دیگر در موارد متعدد، وقتی عربی، با سردار یا فرماندهی ایرانی در میدان جنگ روبرو می شد، آنچه وی را به کشتن آن ایرانی وامی داشت تنها دست یافتن به جامه گرانبها و کلاه و سلاح و دستبند طلا و یا تاج او بود نه آن که آن «کافر» را به صراط مستقیم هدایت کند. به جز مواردی که پیش از این یاد کرده ایم به این دو مورد نیز توجه بفرمایید: «...علقمه در آن حال که پارسی به زمین کشیده می شد بر او جَسْت و یاران وی بانگ برداشتند، علقمه گفت: «هرچه می خواهید بانگ بزنید من از او دست برندارم تا خوشن بریزم و ساز و برگش را بگیرم. پس او را کشت و ساز و برگش بگرفت...» (ط، ۰، ۵/۱۷۲۸-۱۷۲۹). یا وقتی عربی به نام زهره، جالینوس را که از شاهان بود کشت. جالینوس طوق و دو دستبند و دو گوشوار داشت. سعد ساز و برگ جالینوس را برای زهره زیاد دانست. ولی عمر به سعد «نوشت که من گفته ام هر که کسی را بکشد، ساز و برگش غنیمت اوست، و سعد ساز و برگ را به وی داد که به هفتاد هزار فروخت» (ط، ۰، ۵/۱۷۴۲).

• این شیوه جهاد و غزای با «کفار» بعدها به وسیله مسلمانان غیر عرب نیز ادامه یافت. حمله های سلطان محمود غزنوی از آن جمله است که بر سر هندیان می تاخت و بتکده های آنان را غارت می کرد و در بازگشت سهم خلیفه عباسی را می پرداخت و

باقی‌مانده را برای خود نگه‌می‌داشت. تمام این‌گونه جنگجویان که از دوران بنی‌امیه به بعد بر سر پیروان ادیان دیگر می‌تاختند، دقیقاً بر اساس خطبهٔ عمر، هم ظفر و غنیمت می‌یافتند و هم ثواب و ثبوت. آن همه بردگان مسیحی، از زن و مرد، که در دوران خلافت اموی و عباسی و قدرت سلاطین عثمانی و... روانهٔ بازار برده‌فروشان سرزمینهای مسلمان‌نشین می‌گردید، در ضمن برای کسب ثواب هم بود. و نیز به‌همین سبب بود که برخی از مسلمانان نذر می‌کردند که اگر مرادشان برآورده شود به غزو «کفار» بروند! می‌رفتند و اگر زنده می‌ماندند با دست پر بازمی‌گشتند.

• ترتیب صلح عمر با اهل ذمه نیز چنین بود که اگر به نفع دشمن با مسلمانان خیانت کردند حمایت از آنها برداشته شود و اگر به مسلمانان ناسزا گفتند عقوبت بیند و اگر با مسلمانی جنگ کردند کشته شوند (ط، ۵/۱۸۳۶). همچنین «... عمر می‌گفت: وقتی با قومی پیمان می‌کنید، خرابی سپاهیان را به‌عهده مگیرید.» و بدین سبب اعراب در نامهٔ صلح کسانی که با آنها پیمان می‌کردند، می‌نوشتند که خرابی سپاهیان به‌عهده ما نیست (ط، ۵/۱۷۶۶).

• اعراب فاتح تنها به گرفتن جزیه از اهل ذمه بسنده نمی‌کردند. «مسلمانان غیر عرب هم که در جنگ با مسلمین شرکت نکرده و اسیر نشده بودند، به‌طور کلی «موالی» به‌شمار می‌آمدند. زیرا اعراب به‌سبب آن که بلاد آنها را با جنگ فتح کرده بودند، آنها را بندگان «آزاد کردهٔ خویش» می‌شمردند. چنان که از اسیران نیز که در طی جنگها گروه‌گروه به‌دست اعراب می‌افتادند کسانی که بعدها اسلام می‌آوردند و آزاد می‌شدند هم در شمار «موالی» می‌آمدند و از «اهل ذمه» نیز کسانی که رفته‌رفته دین پدران خویش را رها می‌کردند و آیین مسلمانی می‌گزیدند جزو موالی می‌شدند...» (ز، ۳۷۷-۳۷۸). اعراب گمان می‌کردند «موالی برای کارهای پست آفریده شده‌اند: برای آن آفریده شده‌اند که راه عرب را برویند. موزه او را رفو کنند. و جامه او را بدوزند... خلفای اموی... از هر راه که ممکن بود بر آنها ستم و تحقیر می‌کردند...» (ز، ۳۷۹). خلاصه آن که در جامعهٔ اسلامی که قرار بود جامعه‌ای توحیدی باشد و مؤمنان برادر یکدیگر، مسلمانان به دو «طبقه» کاملاً مشخص تقسیم شدند: عرب و غیرعرب.

• گروهی از ساکنان جزیرهٔ العرب که مسلمان شده بودند، پس از رحلت پیامبر اسلام ترک مسلمانی گفتند. به‌علاوه تنی چند از عربها برای دشمنی با اسلام، خود را پیامبر خواندند. بارها در شهرهای ایران نیز که به‌دست عربها افتاده بود، ساکنان آن

شهرها به محض آن که سپاه جرّار عرب را دور می‌دیدند، از اسلام بازمی‌گشتند و البته تاوان آن را هم می‌دادند. چنان که از دوران خلافت ابوبکر به بعد اهالی فارس و کرمان و ری و آذربایجان و خراسان و ماوراءالنهر و... تا فرصتی به‌دست می‌آوردند یا اسلام را رها می‌ساختند و یا از پرداخت جزیه سر باز می‌زدند و به جان عربهای جبار خونریز می‌افتادند که به نمونه‌هایی از آن اشاره کرده‌ایم، و اینک دو شاهد دیگر: «یک بار در روزگار منصور [خلیفه عباسی] و یک بار نیز در عهد مهدی شورش و ناخرسندی مردم منتهی به قتل‌عام اعراب در سرزمین طبرستان شد و مخصوصاً در زمان خلافت مهدی در یک روز مردم هرجا در شهر و روستا و بازار و گرمابه عرب دیدند، کشتند و حتی زنان اگر شوهرانشان عرب بودند آنان را به دست مردان طبری می‌سپردند تا هلاک کنند. چنان شد که طبرستان از حد گیلان تا به همیشه به یک روز از لشکر خلیفه خالی ماند» (ز، ۴۵۸-۴۵۹، به نقل از تاریخ طبرستان و رویان، ۳۳، ۴۶؛ تاریخ طبرستان ابن اسفندیار، ۱/۱۸۳).

• با آن که ساکنان بیشتر شهرها پرداخت جزیه را گردن می‌نهادند و از کیش خود دست برنمی‌داشتند، ولی در مواردی که پارسیان نه اسلام را می‌پذیرفتند و نه به‌دادن جزیه تمکین می‌کردند، چنان که گفتیم جنگهای وحشتناکی روی می‌داد که در آنها گروهی کثیر از مردم بیگناهی که از خانه و وطن خود دفاع می‌کردند کشته می‌شدند. مهاجمان بسیاری از آنان را گردن می‌زدند (رسمی که هنوز در مهد اسلام یعنی عربستان سعودی رایج است) و زنان و فرزندان ساکنان شهرها را به اسیری می‌بردند و...
• به این حقیقت باید اعتراف کرد که به اصطلاح امروز «ماشین جنگی» اعراب مسلمان، با قدرت تمام و در کوتاه‌ترین مدت ممکن در دوران ابوبکر و به‌خصوص در دوره خلافت عمر به فتح بخشی وسیع از ایران نائل آمد.

• اگر عمر پس از رحلت پیامبر اسلام، در جمع مهاجر و انصار نمی‌بود، به یقین اسلام گرفتار سرنوشتی دیگر می‌گردید. آیا اگر عمر نمی‌بود، ابوبکر خود به مقابله مرتدان عرب و پیامبران عرب می‌رفت؟ پاسخ دادن به این پرسش دشوار است. ولی این عمر بود که ابوبکر را به مقابله با آنان واداشت. عمر با این کار نه تنها میخ اسلام را — پس از پیامبر اسلام — در جزیره‌العرب کوفت، بلکه باید پذیرفت که سلطه اعراب مسلمان بر بخشی قابل توجه از دنیای آن روزگار و تشکیل امپراطوری اسلام در سالهای بعد، تنها مدیون کوششهای عمر است. خلفای ستمگر اموی و عباسی نیز که تا سال ۶۵۶ هجری حکومت کردند نیز همه ریزه‌خوار خوان عمر بودند. اگر عمر نمی‌بود از اسلام

حتی در جزیره‌العرب هم نامی باقی نمی‌ماند تا چه رسد به آن که اعراب با حملات خود ایران و روم و سپس مصر و دیگر سرزمینهای واقع در شمال افریقا تا اسپانیا را فتح کنند. در این زمینه، از نظر اهمیت، پس از عمر نوبت به معاویه می‌رسد که پس از قتل عثمان و علی که به چند دستگی اعراب انجامید، توانست به‌عنوان یک رجل سیاسی موفق که خدعه و نیرنگ و دروغگویی جزء لاینجزای کار اوست، امپراطوری اسلامی را بنیان نهد و به فتوحات دوران عمر ادامه دهد. عباسیان، از این نظر، در کلیات چیزی به جز دنباله‌روان عمر و معاویه نبودند. بدین سبب شایسته است در روزگار ما، کشورهایی که بر «حکومت اسلامی» و اجرای قوانین اسلامی سخت تکیه می‌کنند، اعم از سنی و شیعی، به‌عنوان حق‌شناسی مجسمه‌ای از عمر را در پایتخت کشور خود برپا سازند، زیرا قرن‌هاست که مسلمانان جهان، اسلام خود را مدیون رای و کیاست و کاردانی عمرند. چه اگر او نبود، به قول اعراب مسلمان، ما مسلمانان غیر عرب همچنان در وادی کفر و ضلالت سرگردان بودیم.

● با توجه به آنچه گذشت روشن می‌گردد که چرا شیعیان ایران، عمر را بیش از ابوبکر و عثمان و دیگر رجال مسلمان عرب حتی حجاج و معاویه و یزید دشمن می‌دارند. آنان می‌گویند درست است که حمله به ایران در دوره ابوبکر آغاز شد، ولی این عمر بود که خانه و کاشانه و وطن پدران و مادران پارسیان را به خون کشید، و خاندانهای سرشناس و کهن را در سراسر ایران جامه بردگی پوشانید و از شهر و دیارشان به نواحی دیگر کوچ داد و زنان و دختران ایرانی شریف و آبرومند را به‌عنوان برده در اختیار اعراب قرار داد تا از آنان بی‌رضایت و بی‌نکاح کام بگیرند و برایشان فرزند بزنند. این شیوه مملکتداری، چنان‌که می‌دانیم پس از عمر نیز همچنان ادامه یافت. «عمرکشون» یا «عید عمر» — که نگارنده این سطور با برگزاری آن مخالف است — ریشه در ملیت ایرانی دارد و غرور زخم‌خورده مردمی با تمدن و فرهنگی کهن، نه در دشمنی شیعه و سنی. اگر دشمنی با سنیان مطرح بود، باید به ابوبکر که به عقیده ما شیعیان وصیت پیامبر را در جانشینی نادیده گرفت، و نیز دخترش، عایشه ام‌المؤمنین که در برابر علی — خلیفه انتخابی مسلمانان — ایستاد و سبب تفرقه‌ای عظیم در بین مسلمانان گردید، به دیده خصومت می‌نگریستند و داستانهای موهنی را که درباره عمر گفته‌اند و نسبتهای ناروایی که به او داده‌اند، همه را به ابوبکر نسبت می‌دادند.

● تفاوت دو تمدن و فرهنگ ایرانی و عربی (مقصود اعراب ساکن جزیره‌العرب است) را در چهارده قرن پیش نیز نباید از نظر دور داشت. این تفاوت آن چنان زیاد بود

که به وصف در نمی‌آید. دیدیم که مسلمانان فاتح طلا را از نقره، نمک را از کافور... تشخیص نمی‌دادند، و حتی نان نازک را نمی‌شناختند. بزرگان عرب، همه از دیدن سنگهای گرانبها و اشیاء تزئینی سخت شگفت‌زده می‌شدند و آنها را که به غنیمت گرفته بودند به یکدیگر نشان می‌دادند.

در آن‌جا که سخن از دادن فدیة به یکی از عربهاست، عرب گفت به شرطی که مقدار فدیة را خود تعیین کنم. این شرط را پذیرفتند. عرب گفت: «مادر به خطا باشم اگر کمتر از هزار درم بگیرم». وقتی فدیة را گرفت، او را ملامت کردند که کم گرفته‌ای. جواب داد: نمی‌دانستم بالای هزار عددی هست (ط، ۴/۱۵۰۳).

عمر، ابوهیره را به کارگزاری بحرین گماشت و او چون از محل مأموریت خود به مدینه بازگشت از آن‌جا مبلغی هنگفت برای بیت‌المال آورد. «عمر از او پرسید چقدر آورده‌ای؟ گفت پانصد هزار درهم. عمر از این رقم در شگفت شد. گفت: آیا می‌فهمی چه می‌گویی؟ گفت: آری. پنج بار صد هزار تا...، عمر به منبر برآمد، گفت: ایها الناس مال بسیاری برای ما رسیده، اگر می‌خواهید آن را با پیمانہ بین شما تقسیم کنم، و اگر می‌خواهید با شماره...» (م، ۲۲۲، به نقل از نهایة‌الارب، ج ۱/۱۹۸). ابوهیره علاوه بر این پانصد هزار درهم، مبلغ زیادی هم برای خود از آن دیار آورده بود که عمر به‌عنوان «اختلاس» او را از کار برکنار ساخت (م، ۲۲۳، به نقل از فتوح البلدان، ۱۰۰، ۱۰۱).

به این تفاوت دو شیوة معیشت و تمدن و فرهنگ بارها در گفتگوی بین فرستادگان عرب و سرداران و مرزبانان ایرانی تصریح گردیده که از آن جمله است: «چون در نهاوند فراهم آمدند، بندار، کافری [مقصود یکی از پارسیان است] را فرستاد که یکی را پیش ما فرستید که با وی سخن کنیم و مغیره بن شعبه را فرستادند (ط، ۵/۱۹۲۵)، گفتار بندار را برای مغیره ترجمه کردند که می‌گفت: عربان از همه مردم از برکات به‌دورترند و بیشتر از همه گرسنه می‌مانند و از همه کس تیره‌روترند و کثیف‌تر و دیارشان از همه دورتر است. اگر پرهیز از نجاست جثه‌ها تان نبود به این چابکسواران اطراف خودم می‌گفتم شما را با تیر بدوزند که شما کثافتید. اگر بروید کارتان نداریم و اگر مصر باشید قتلگاهتان را به شما نشان می‌دهیم.» مغیره در پاسخ او گفت: «به‌خدا از صفات و حالات ما چیزی به خطا نگفتی که دیارمان از همه دورتر است و از همه مردم گرسنه‌تر و تیره‌روتر بودیم و از همه کسان از نیکی دورتر تا خدای عزوجل پیمبر خویش... به ما فرستاد...» (ط، ۵/۱۹۳۶).

مسلمانان پس از فتح مدائن از این که در ایوان مدائن «تصویرهای گچی بود از مرد و اسب» آن را ناخوش داشتند و به جای گذاشتند (ط، ۵/ ۱۸۱۸).

«... مشرکان [یعنی پارسیان] سی هزار کس یا در این حد بودند و به ما گفتند: «عده و نیرو و سلاح ندارید، چرا آمده‌اید؟ برگردید. گفتیم بر نمی‌گردیم.» از دیدن تیرهای ما می‌خندیدند و می‌گفتند: «دوک، دوک» و آن را به دوک نخریسی همانند می‌کردند» (ط، ۴/ ۱۶۵۰). تعداد فیلهای پارسیان را فقط در جنگ قادسیه بین سی تا سی و سه نوشته‌اند (ط، ۵/ ۱۶۸۸).

«... وقتی عجمان اجازه عبور یافتند... آنجا آرایش گرفتند و در سه صف به مقابله مسلمانان آمدند که با هر صف یک فیل بود. پیادگان پیشاپیش فیل بودند و هنگام آمدن سرود خوان بودند» (ط، ۴/ ۱۶۱۳).

• در ضمن، بررسی تاریخ دوران مورد بحث، ما را درباره سلیمان فارسی نیز به تأمل وامی‌دارد. نوشته‌اند که وی زاهد پشمینه پوشی بود که الاغ جل‌دار سوار می‌شد و نان جو می‌خورد (مس، ۶۶۳). نکته گفتمانی آن است که این طرز زندگی، در بین مسلمانان در دوران حیات پیامبر اسلام امری استثنائی به شمار نمی‌آمد تا آن را فضیلتی برای سلمان بشماریم. نمی‌دانیم او کی به اسلام گروید. شاید پیش از هجرت پیامبر اسلام، ولی چنان که قبلاً گفته شد اسلام آوردنش به هر حال پیش از غزو خندق در سال پنجم هجری بوده است چه در آن جنگ او را در کنار پیامبر و به‌عنوان مشاور مؤمن وی می‌بینیم. (م، ۶۸۰). ولی پس از رحلت پیامبر کار او بالا گرفت، چه «ابی‌بختری گوید: [در جنگ مداین] پیشتاز مسلمانان سلمان پارسی بود و مسلمانان وی را دعوتگر پارسیان کرده بودند (ط، ۴/ ۱۶۴۱). گوید: بدو گفته بودند مردم بهر سیر را دعوت کند. بر در قصر سپید نیز گفتند که آنها را سه بار دعوت کرد و دعوت وی چنان بود که می‌گفت: اصل من از شماست و دلم به حالتان می‌سوزد و شما را به سه چیز می‌خوانم که به صلاح شماست...» (ط، ۵/ ۱۸۱۶) و بدین ترتیب هموطنان خود را به قبول اسلام یا پرداخت جزیه به مهاجمان عرب می‌خواند. حاصل این «خدمتها» چه بود؟ سعد وقاص سالار عرب، پس از تصرف مداین چون خواست از آن شهر به جبهه جنگ برود، سلمان فارسی پیشتاز اعراب و دعوتگر پارسیان را در مداین نایب خود گردانید (الف، ۱۵۶) و بعد هم عمر به سعد وقاص نوشت سلمان را بر مداین و مضافات آن والی گردان (الف، ۱۵۹). او چنین کرد.

یادداشتها:

- ۱- یکی داستان است پر آب چشم دل نازک از رستم آید به‌خشم
شاهنامه فردوسی، چاپ خالقی مطلق، دفتر ۲، رستم و سهراب، بیت ۱۰۱۴
- ۲- سعیدی سیرجانی، «نامه خطاب به هموطنان»، مورخ فروردین ۱۳۷۲، در کتاب گناه سعیدی سیرجانی، چاپ امریکا، خرداد ۱۳۷۳، ژوئن ۱۹۹۴، ص ۲۴.
- ۳- مجمع عمومی سازمان ملل در ۱۸ دسامبر ۱۹۶۷ قطعنامه‌ای را تصویب کرد که به‌موجب آن کمیتهٔ ویژه‌ای مرکب از حقوقدانان بین‌المللی برای بررسی و تعریف «تجاوز» تشکیل گردید. اعضای کمیته مدت هفت سال دربارهٔ آن به بحث پرداختند و سرانجام در هفتمین نشست سالانه که ۱۲ آوریل ۱۹۷۴ پایان یافت، متن تعریف تجاوز را مورد تصویب قرار دادند. این گزارش را سپس مجمع عمومی سازمان ملل در تاریخ ۱۴ دسامبر ۱۹۷۴ تصویب کرد. تجاوز چیست؟
- «مادهٔ اول - تجاوز عبارت است از به‌کار بردن نیروی مسلح توسط یک کشور علیه حاکمیت، تمامیت ارضی یا استقلال سیاسی یک کشور دیگر، یا هر اقدام مغایر با منشور ملل متحد به‌نحوی که در این تعریف بیان شده است.»
رک. منوچهر پارسادوست، نقش سازمان ملل در جنگ عراق و ایران. تهران، ۱۳۷۱، ص ۷۱-۸۵.
- ۴- تاریخ ادبیات ایران، سال اول آموزش متوسطهٔ عمومی - ادبیات و علوم انسانی، ناشر: وزارت آموزش و پرورش، تهران، ۱۳۷۱، ص ۲۴.
- ۵- التاريخ (العالم الاسلامی)، المرحلة الثانویة، الصف الاول، المملكة العربیة السعودیة، الرئاسة العامة لتعليم البنات، ۱۴۱۴ هـ. / ۱۹۹۳ م، ص ۵۱.
- ۶- شیعیان علی در قرون گذشته لفظ «امام» را با احتیاط کامل به‌کار برده و تنها دوازده تن - علی بن ابیطالب جانشین پیامبر اسلام تا امام دوازدهم، امام غایب - را با این عنوان خوانده‌اند و لاغیر، برخلاف اهل سنت و جماعت که افراد بسیاری را با عنوان «امام» نامیده‌اند. در این باب رک. جلال متینی، «بحثی دربارهٔ سابقهٔ تاریخی القاب و عناوین علماء در مذهب شیعه»، ایران نامه، سال اول، شمارهٔ ۴ (تابستان ۱۳۶۲)، ص ۵۶۰-۶۰۸.
- ۷- از جمله رک. تفسیر قرآن مجید (معروف به تفسیر کمبریج)، به‌کوشش جلال متینی، تهران، بنیاد فرهنگ ایران در ۲ جلد، تهران، ج ۱، ص ۴۸۶-۴۸۵.
- ۸- از اسناد معتبر که ضعف دولت ساسانی را آشکار می‌سازد دو کتاب است در شرح حال بهرام چوبینه و سرگذشت شهر براز، دو سردار معروف ایران در دوران هرمزد و خسرو پرویز، و نیز دو نامه‌ای که بین قباد معروف به شیرویه و پدرش خسرو پرویز مبادله گردیده است. رک. محمد محمدی ملابری، تاریخ و فرهنگ ایران در دوران انتقال از عصر ساسانی به عصر اسلامی، جلد اول، تهران، ۱۳۷۲، ص ۳۳۱-۳۴۱، ۳۵۹-۳۷۰.

چند واژه ایرانی*

سیاق – پایرام – خرورا

این نوشته به یاد دوست دانشمند از دست‌رفته‌ام شادروان دکتر مهرداد بهار بر قلم می‌رود. نکته‌های یاد شده در آن، یک ماه پیش از درگذشت اندوهبار آن شادروان در یک گفتگوی تلفنی از صافی بحث با ایشان گذشته بود. درینجا که من امروز درینجاگوی سوگوار اویم.

سیاق

سیاق siyāq/sayāq شیوه عدد نویسی در محاسبات دیوانی و دفترداری سنتی تجاری در ایران و سرزمینهای پیرامون آن بوده است،^۱ و تا چند دهه پیش که روش دفترداری غربی در این سرزمینها نفوذ کرد، به‌ویژه در تجارتخانه‌ها همچنان معمول بود و هنوز در برخی از مراکز دادوستد سنتی نیز به کار می‌رود.^۲ تا آن‌جا که نگارنده می‌داند، در باب شیوه سیاق تا کنون پژوهش جامع و مستدل و مشبعی صورت نگرفته است و اطلاعات مربوط به خاستگاه و سیر تطوّر و موارد عدیّه کاربرد آن همچنان ناشناخته مانده است. پرداختن به واژه‌شناسی آن شاید نخستین گام در این مسیر تحقیقی باشد.

برخلاف نظراتی که در فرهنگهای فارسی یاد شده است (غیاث اللغات، آندراج، لغت‌نامه دهخدا، فرهنگ معین و غیره)، به گمان نگارنده، واژه «سیاق» ریشه عربی ندارد

* این مقاله برای چاپ در شماره پیش مجله که «به یاد مهرداد بهار» منتشر گردید، نوشته شده است. ولی به سبب آن که دیر به مجله رسید، در این شماره چاپ می‌شود.

و از مصدر «سیاقت» عربی مشتق نشده است و تعبیر ریشه‌شناختی فرهنگ‌نویسان صرفاً جنبه قیاسی دارد و بر شباهت آوایی استوار است، نظیر واژه «بد» فارسی که شبیه هم‌ریشگی با "bad" انگلیسی را برمی‌انگیزد، در حالی که هیچ‌گونه ارتباط اشتقاقی با آن ندارد.

واژه «سیاق» ایرانی‌ست و بازسازی ساختار آوایی تاریخی آن صورت «سایاگ» *sāyāg** را به دست می‌دهد. در متون اوستایی واژه *sāghā* به معنی «شماره» آمده است^۳ و اشتقاقیات آن در منابع فارسی میانه دیده می‌شود: سغدی *sāk* «شماره»؛ پارتی میانه *sāg* «شمار»؛ پهلوی *sāy* و *sāg* «مالیات، خراج»؛ مانوی *sāg* «شماره»^۴. در زبان ارمنی نیز *sak* معنی «مالیات، خراج» می‌دهد^۵. به نظر هنینگ صورت پیشین *sāk* سغدی به استناد صورت اوستایی یادشده باید *sāhak** بوده باشد^۶. این واژه در فرهنگهای فارسی به صورت «سا» و «ساو» به معنی «باج و خراج، حصه» یاد شده است. جزء دوم، پسوند *-āg* از صورت باستانی *-āka* است. کوتاهی مصوت اول ترکیب *sāyāg* و تبدیل آن به *sayāg* (که در صورت ارمنی آن نیز دیده می‌شود) حاصل تغییرات گویشی‌ست (نظیر: راه=ره، چاه=چه و غیره).

واژه «سایاگ» احتمالاً در دوره زبانهای ایرانی میانه (دوران اشکانی و ساسانی) به زبانهای ترکی راه یافته و طبق قاعده تبدیل واجها «گ» پایانی آن به «ق» بدل شده است و به صورت «سایاق» *sāyāq* رایج گشته است. «سای» در گویشهای ترکی به معنی «شماره، شمارش» هنوز به کار می‌رود. عقیده سرجرالد کلاوسن در مورد ریشه‌شناسی این واژه در زبانهای ترکی (که آن را از ریشه *sa* ترکی می‌داند) قابل قبول به نظر نمی‌رسد^۷.

واژه ایرانی «سایاگ / سیاق» در معنی «حساب، حسابداری، شمارش»، احتمالاً در سرتاسر جاده ابریشم (که از سرزمینهای ترک‌نشین و ایرانی‌نشین و عرب‌نشین می‌گذشته است) اصطلاح رایج بازرگانان هر سه قوم بوده است و نهایتاً در دوره اسلامی به سبب شباهت آوایی با واژه «سیاق / سیاقت» عربی در عداد واژگان آن زبان قلمداد گردیده است.

ایرانیان تا پیش از آشنایی با بابلیان و اکدیان خط نداشتند و کتابت نمی‌دانستند. حتی زمانی هم که با این فن آشنا شدند، برای ثبت و ضبط اطلاعات لازم از دبیران آرامی استفاده می‌کردند. خطوط اوستایی و پهلوی و مانوی و غیره که در ایران معمول شد همه اصل آرامی دارند. خط سیاق نیز که نوعی هزوارش است احتمالاً پیشینه آرامی

دارد و در دوره اسلامی نشانه‌های عربی جانشین نشانه‌های آرامی شده است.

بایرام

واژه ترکی بایرام / بیرام / بیرام bayrām/bayrām/beyrām به معنی «جشن، عید» به گمان نگارنده، برخلاف نظر فرهنگ‌نویسان ترک (ترک‌لغتی و غیره)، واژه‌ای ایرانی‌ست که نظیر بسیاری از واژه‌های دیگر شاید فراتر از دو هزار سال پیش به زبانهای ترکی راه یافته و به‌مرور زمان اصلیت ایرانی آن فراموش گشته است. این واژه از دو جزء تشکیل شده است: جزء اول آن «بای / بی» با واژه ایرانی باستان «بَیغ» *baȳa* (خدا، سرور، پادشاه) ارتباط دارد و در متنهای فارسی میانه به صورتهای «بَیغ» *bay* «بَی» و «بای» *bāy* (هر سه به‌همان معنی) آمده است. همین گونه‌های فارسی میانه وارد زبانهای ترکی شده و صورتهای گویشی دیگر نیز پذیرفته است: «بیگ / بیگ» *beyk / beyg* (مؤنث آن بیگم)، «بک / بگ» *bek / beg*، «بی» *bay / bey* و «بای». صورت «بای» در واژه «آتابای» = «آتابک» (پدر خدا، پدر سرور، پدر پادشاه) و احتمالاً در واژه «بایسنقر» = «بای - سنقر» (مرغ شکاری پادشاه) و معدودی واژه‌های دیگر دیده می‌شود. به نظر مرحوم استاد همائی حتی واژه «پوریا» نیز تحریفی از «پوربای» است که در برابر «آتابای» معنی «پسر خدا» می‌دهد و معادل «بغیور» (معرّب آن «بغفور») می‌باشد که شاهان چین در منابع ایرانی بدین نام خوانده می‌شدند.^۸ بخش دوم «بایرام» واژه ایرانی «رام» است که در اوستا به صورت «رامن» *rāman-* معنی «خوشحال، شادمان، آسوده» می‌دهد و نیز ایزدی‌ست که روز بیست و یکم ماه به نام اوست.^۹ در زبانهای فارسی میانه «رام» *rām* به معنی «صلح، آسایش» و «رامشن» *rāmišn* به معنی «شادمانی و آسودگی» و نیز در ترکیبهای «هورام» (= خرام) و «هورم» (= خرم) و در زبان فارسی به صورت «رامش»، «آرامش»، و «رام» و «پدرام» (از اوستایی *paiti.rāman-* «خوش و خرم») آمده است. احتمالاً شکل ایرانی باستان «بایرام» **bayō.rāman* بوده است و معنی «رامش و خرمی خدایی» می‌داده است و مراد از آن، روز «جشن و سرور» و «عید» بوده است. در قاموس ترکی «بایرام ایتمک» به معنی «اجرای شهرآیین و اظهار مسرت ایتمک» آمده است.^{۱۰} واژه «بغرام» *baygram* (شهری در افغانستان) با این واژه بی‌ارتباط نباید باشد. به‌عنوان یک اشاره کوتاه به موضوع دامنه‌دار «جشن و عید و آیین» و جنبه تقدس آنها و حضور عناصر یزدانی در برگزاری آنها، به‌ویژه از نقطه نظر ادراکات دینی، در

این جا باید افزود که اصطلاح *bayō.rāman* یا «بایرام» صریحاً و مستقیماً آن جنبه تقدس و حضور عناصر یزدانی را بازگو می کند.

خرورا

در شاهنامه در داستان سیامک بینی هست که دستنویسهای موجود صورتهای گونه گون از آن داده اند و کار ویراستاران را در انتخاب صورت درست سخت پیچیده کرده اند. قدیمترین روایت بیت، بیرون از شاهنامه، در لغت فرس اسدی طوسی است که آن را از جهت شاهد مثال واژه «خدیو» ظاهراً از یک دستنویس زمان خود (اواخر قرن پنجم هجری) نقل کرده است:

سیامک به دست خود و رای دیو تبه گشت و ماند انجمن بی خدیو^{۱۲}
آیا سیامک به دست خود و رای دیو کشته می شود؟ روال داستان و بیت پیش از آن حکایت از عکس آن دارد. کاتب دستنویس بعدی با تشخیص خطای متن، مصراع نخست را بدین گونه تغییر می دهد:

سیامک به رای خود و دست دیو تبه گشت و ماند انجمن بی خدیو^{۱۳}
کاتب بعدی که ظاهراً هر دو دستنویس را دیده است و هیچ یک را نپسندیده است، بیت را بدین گونه می نویسد:

سیامک به رای خود از دست دیو تبه گشت و ماند انجمن بی خدیو^{۱۴}

و سرانجام بیت دائم التغییر به این صورت مسخ می شود:

سیامک به دست چنان زشت دیو تبه گشت و ماند انجمن بی خدیو^{۱۵}

دستنویسهای دیگر شاهنامه در مصراع اول نام دیو را با املاهای مختلف آورده اند: سیامک به دست خزروان / خروزان / خزروان / دیو تبه گشت و ...

در فرهنگ برهان قاطع همه این نامها ذکر شده و «نام دیوی» دانسته شده است. دکتر جلال خالقی مطلق در آخرین ویرایش منقح شاهنامه صورت اخیر را به دلیلی مرجح دانسته و در متن جای داده است و برخی از روایتهای دیگر را در پانویس آورده است.^{۱۵} کدام یک از روایتهای یاد شده از آن فردوسی است؟

نکارنده بر آن است که صورت درست واژه پیچیده و خطا انگیز مصراع مورد بحث «خرورا» *xrūrā* می باشد، که اتفاقاً در پانویس شاهنامه چاپ مسکو (دستنویس فرهنگستان علوم روسیه) یاد شده است.^{۱۶}

واژه «خرورا» در اوستا به صورت *xrūra-* (صورت صرفی: *xrūrāiš*) به عنوان

صفت اهریمن و دیوان به کار رفته است. این صفت اهریمنی معنی «خونخوار، خونریز، سنگدل، بیرحم و پلید» می‌دهد. بخش اول آن «خرو» - xru- با «خون» هم‌ریشه و هم‌معنی است و در واژه پهلوی xrudrōš/xordrōš که معنی «خونین گرز» می‌دهد و صفت دیو خشم یکی از همکاران اهریمن است، نیز دیده می‌شود.^{۱۷} در ریشه‌شناسی تاریخی «خرورا»، ارتباط آن را با krūra- سنسکریت: «خونین»، crudus لاتینی: «خونین، بیرحم»، κραῦρος، یونانی: «خشن» و kruvi اسلاویک: «خون» و روسی: krov «خون»، که واژه انگلیسی cruel «بیرحم» بدانها مربوط می‌شود می‌توان ردیابی کرد.^{۱۸}

احتمال این که از «خرورا» در این بیت صفت دیو کشنده سیامک اراده شده است و نه نام او، با نگاهی به بیت هفتم پیش از آن — که در آن، دیو مورد نظر با صفت‌های «پلید» و «بدخواه» یاد شده است — قریب به یقین می‌شود:

سخن چون به گوش سیامک رسید ز کردار بدخواه دیو پلید^{۱۹}
با این پیش‌زمینه، شجره‌نسب صورت‌های مختلف مصراع را می‌توان به ترتیب زیر بازسازی نمود و سیر تغییر «خرورا» را به صورت‌های «خودورای» و «خروزان» و «خزروان» و «خزروان» نشان داد:

فردوسی:

سیامک به دست خرورای دیو

سیامک به دست خود و رای دیو	سیامک	به دست	خروزان	دیو
سیامک به رای خود و دست دیو	سیامک	به دست	خزروان	دیو
سیامک به رای خود از دست دیو	سیامک	به دست	خزروان	دیو
سیامک به دست چنان زشت دیو	سیامک	به دست	خزروان	دیو

فیلاولیا

یادداشتها:

۱ - «خط سیاق، نوعی از خط که بدان اهل دفتر دیوان اعداد و مقادیر و اوزان را نویسند» (ناظم‌الاطب)، به نقل از لغت‌نامه دهخدا، حرف س: ۷۴۳.

۲ - «ملوک آل سلجوق به هر سه سال وزیر از وزراء خویش ... به جانب مکرانات می‌فرستادند حساب معاملات و سیاقات خراج آن طرف روشن می‌گردانید». به نقل از همان جا.

۳ - نک. C. Bartholomae, *Altiranisches Wörterbuch*, Strasburg (1905): 1577.

۴ - نک. W. B. Henning, *A Sogdian Fragment of the Manichaean Cosmology*, BSOAS, xii: 308.

- ۵ - نک. H. S. Nyberg. *A Manual of Pahlavi*, ii, Wiesbaden (1974): 172.
- ۶ - مهرداد بهار، واژه‌نامه بندهشن، تهران، بنیاد فرهنگ ایران (۱۳۴۷): ۱۸۷.
- ۷ - نک. Sir Gerald Clauson. *Etymological Dictionary of Pre-Thirteenth Century Turkish*, Oxford University Press, London (1972): 782.
- ۸ - به نقل از یادداشت دکتر محمد جعفر محجوب: ایران‌نامه، سال دوم، شماره ۱، پائیز ۱۳۶۲: ۹۳.
- ۹ - نک. C. Bartholomae. *Altiranisches Wörterbuch*, Strasburg (1905): 1524.
- ۱۰ - ش. سامی، قاموس ترکی، استانبول، ۱۳۱۷.
- ۱۱ - لغت فرس اسدی، ویرایش محمد دبیرسیافی، تهران، طهوری (۱۳۳۶): ۱۷۱.
- ۱۲ - شاهنامه، به کوشش جلال خالقی مطلق، دفتر یکم، Bibliotheca Iranica، نیویورک (۱۳۶۶): پانویس ۲۰.
- ۱۳ - همان‌جا.
- ۱۴ - همان‌جا.
- ۱۵ - همان‌جا.
- ۱۶ - شاهنامه، چاپ مسکو، ج ۱ (۱۹۶۰): ۳۰.
- ۱۷ - نک. C. Bartholomae. *Altiranisches Wörterbuch*, Strasburg (1905): 539.
- ۱۸ - نک. Hans Reichelt, *Awestisches Elementerbuch*, Heidelberg (1909): 440.
- همچنین John Ayto, *Dictionary of Word Origins*, Arcade Publishing, New York (1990): 148
- ۱۹ - با سپاس از مهندس بهمن مبشری که توجه نگارنده را به این ارتباط این دو بیت جلب کردند.

کیخسرو و کوروش

۱ - افسانه زاد کیخسرو و کوروش، چنان که پیش از این دیگران شناخته و نوشته اند، به یکدیگر شباهت دارند:

بنا بر روایت شاهنامه، چند ماه پس از کشته شدن سیاوش در توران به فرمان افراسیاب، فریگیس، زن سیاوش و دختر افراسیاب، فرزندی می‌زاید به نام کیخسرو. افراسیاب به علت پیشگویی‌هایی که درباره کیخسرو کرده‌اند، از او بیمناک است (دفتر دوم، ۳۶۷/۲۳۹۸ به جلو)، ولی سرانجام از کشتن کودک چشم می‌پوشد، بدین شرط که پیران او را به شبانان سپارد تا در میان آنان بزرگ شود تا مگر از نژاد خود چیزی نداند. چون کودک به هفت سالگی می‌رسد، پیران او را به نزد افراسیاب می‌آورد و کیخسرو به سفارش پیران خود را در حضور افراسیاب به دیوانگی می‌زند و بدین ترتیب از مرگ می‌رهد. سپس تر گیو به توران می‌رود و کیخسرو و مادرش را به ایران می‌آورد. پس از آن که کیخسرو در ایران به پادشاهی می‌رسد، به توران لشکر می‌کشد و پس از جنگ‌های دراز، سرانجام بر افراسیاب دست یافته و او را به کین پدر خود می‌کشد.

بنا بر گزارش هردوت (کتاب یکم، بخش ۱۰۷ - ۱۲۲) پادشاه ماد آستیاگ شبی در خواب می‌بیند که از شکم دخترش، ماندانه، چندان آب روان شد که نه تنها پایتخت او، بلکه سراسر آسیا را گرفت. چون تعبیر خواب را از مغان می‌پرسد، از پاسخ آنان به‌هراس می‌افتد و از این رو دختر خود را نه به یکی از نژادگان مادی، بلکه به یک نژاده گمنام پارسی به نام کامبیز می‌دهد تا از سوی داماد خطری کشورش را تهدید نکند.

ولی پس از آن، باز آستیاگ شبی در خواب می بیند که از دامان دخترش تاکی روییده که بر سراسر آسیا سایه افکنده است. و چون این بار تعبیر خواب را از مغان می پرسد و باز همان پاسخ پیشین را می شنود، دختر خود را از پارس پیش خود می خواند و او را در آن جا تا هنگام زادن کودکی که در شکم دارد نگه می دارد. پس از آن که در ماد کودک ماندانه به نام کوروش به جهان می آید، آستیاگ به یکی از نزدیکان خود به نام هاریاگ که در کشور ماد مردی صاحب قدرت است، فرمان می دهد که کودک را با خود برده سر به نیست کند. هاریاگ خود بدین کار دست نمی زند و این وظیفه را به یکی از سرشبانان پادشاه به نام میتراداد واگذار می کند. اما چون میتراداد کودک را به چراگاه خود می برد، زن سرشبان او را از کشتن کودک باز می دارد و کودک را به جای کودک خود که تازگی مرده به جهان آمده بود می پذیرد. سپس تر چون کوروش به ده سالگی می رسد، روزی هنگام بازی با کودکان کوی، در اثر رفتار کوروش بر راز نژاد او پی می برند. از پس آن، آستیاگ هاریاگ را که فرمان او را کار بسته بود به وضع وحشیانه ای سیاست می کند، ولی کوروش را بدین بهانه که چون هنگام بازی در کوچه خود را پادشاه نامیده بوده و با این کار به نظر مغان خواب آستیاگ تعبیر شده و دیگر خطری از سوی کوروش پادشاهی او را تهدید نمی کند، به پیش پدر و مادرش به پارس می فرستد. دیری نمی گذرد که کوروش از پارس به ماد لشکر می کشد و پادشاهی نیای خود آستیاگ را بر می اندازد.

دو افسانه زاد کیخسرو و زاد کوروش البته در همه جزئیات با هم نمی خوانند، ولی برخی از این ناهمخوانیها را می توان برطرف ساخت:

از جمله در افسانه کوروش علت این که آستیاگ تصمیم به کشتن نوه خود می گیرد، هراس از خوابی است که دیده است، در حالی که در افسانه کیخسرو سخن از خواب نیست و افراسیاب نیز ظاهراً قصد کشتن کودک را ندارد، بلکه برخلاف افسانه کوروش، خود اوست که به پیران فرمان می دهد کودک را به شبانان سپارد (دفتر دوم، ۳۶۷/۲۴۰۶ به جلوه). ولی در واقع در افسانه کیخسرو نیز خوابی که افراسیاب هنگام جنگ با سپاه ایران به سرکردگی سیاوش می بیند (دفتر دوم، ۲۴۸/۷۰۰ به جلوه)، معادل همان خواب آستیاگ است. چون در این خواب، آن جوان چهارده ساله ای که تاج و تخت او را تصاحب می کند، کسی جز کیخسرو نیست.

بار دیگر، هنگامی که پیران از افراسیاب دخترش را برای سیاوش خواستگاری می کند، افراسیاب پیشگویی موبدان را بدو یاد آور می شود که گفته بودند که پادشاهی

او به دست نوه او برخواهد افتاد. از جمله می‌گوید (دفتر دوم، ۱۴۹۱/۳۰۰ به جلوه):
 از این دونزاده (سیاوش و فریگیس) یکی شهریار
 ز توران نماند بروبوم و رست
 چرا کشت. باید درختی به دست
 که بارش بود زهر و بیخش کبست
 و باز بار دیگر، هنگامی که افراسیاب به پیران فرمان می‌دهد که کیخسرو را به شبانان
 سپارد تا از نژاد خود ناآگاه بماند، بدو می‌گوید (دفتر دوم، ۲۴۰۱/۳۶۷ به جلوه):

بدو گفت: من زین نوآمد بسی
 سخنها شنیده‌ستم از هر کسی
 پر آشوب و جنگ است از او روزگار
 همه یاددارم از آموزگار
 که از تخمه تور و از کیقباد
 یکی شاه سر برزند بانژاد
 جهان را به مهر وی آید نیاز
 همه شهر توران برندش نماز
 این سخنان افراسیاب در واقع چیزی جز بازگفت همان تعبیر خواب پیشین او نیست
 و این هر سه تعبیر معادل‌اند با دو تعبیری که مغان از دو خواب آستیگ می‌کنند.

همچنین موضوع کشتن کودک نیز در افسانه کیخسرو مطرح است و حتی دوباره.
 یکی هنگامی که فریگیس آبتن پس از کشته شدن سیاوش زبان به نفرین افراسیاب
 می‌گشاید. افراسیاب فرمان می‌دهد که فریگیس را چندان چوب زنند تا بچه اندازد که
 دیگر از ریشه سیاوش درخت کین نروید و تاج و تخت او را تهدید نکند، ولی پیران او
 را از این کار باز می‌دارد (دفتر دوم، ۲۳۰۵/۳۵۹ به جلوه):

زندش‌همی چوب تا تخم کین
 بریزد بر این بوم از ایران‌زمین
 نخواهم ز بیخ سیاوش درخت
 نه شاخ و نه برگ و نه تاج و نه تخت
 دوم بار آن‌جاست که پیران کیخسرو را به حضور افراسیاب می‌برد. با دیدن اندام
 پهلوانی و شیوه رفتن شاهانه کیخسرو، رنگ از رخسار افراسیاب می‌رود. پیران با دیدن
 این واکنش افراسیاب از ترس بر خود می‌لرزد و امید از جان کیخسرو بر می‌گیرد.
 (دفتر دوم، ۲۴۸۴/۳۷۳ به جلوه):

زمانی‌نگه‌کرد و اورا بدید (افراسیاب کیخسرو را)
 همی گشت رنگ رخس ناپدید
 تن پهلوان (پیران) گشت لرزان چو بید
 ز کیخسرو آمد دلش ناامید
 ولی پس از آن که کیخسرو به سفارش پیران در پاسخ پرسشهای افراسیاب خود را
 به دیوانگی می‌زند، جان خود را نجات می‌دهد.

اختلاف دیگر میان دو افسانه در این است که در افسانه کوروش، آن‌که جان
 کودک را نجات می‌دهد سرشبان است نه هارباگ، در حالی که در افسانه کیخسرو این

کار به دست پیران انجام می‌گیرد که در افسانه کیخسرو نقش معادل هارپاگ را دارد. ولی اگر توجه کنیم که بنا بر گزارش هردوت (کتاب یکم، بخش ۱۲۷)، کوروش در جنگ با آستیاگ همین هارپاگ را به فرماندهی لشکر خود بر می‌گزیند، پس محتمل است که در افسانه کوروش نیز در اصل نجات دهنده واقعی جان کوروش هارپاگ بوده که اکنون از دست کوروش به پاداش می‌رسد و این توجیه با منطق افسانه نیز سازگارتر است (مقایسه شود با نقش موبد در داستان اردشیر (چاپ مسکو، ۱۵/۱۵۶/۷ به جلو).

یک اختلاف دیگر میان دو افسانه این است که بنا بر گزارش هردوت (کتاب یکم، بخش ۱۲۹) آستیاگ پس از دستگیر شدن به دست کوروش، هارپاگ را سرزنش می‌کند که کسی که خود می‌توانست پادشاه گردد، پادشاهی را به دست دیگران سپرده است. در مقابل در افسانه کیخسرو کوششهای گودرز که پیران را از خدمت افراسیاب بیرون کشد و به خدمت کیخسرو درآورد بی‌نتیجه می‌ماند و یک جا پیران پاسخی به گودرز می‌دهد که درست سخن آستیاگ به هارپاگ است (دفتر چهارم، ۱۸/۲۴۵):

مرا مرگ باید بدان زندگی که سالار باشم کنم بندگی
ولی در این جا، خلاف مورد پیشین، اصالت با گزارش هردوت است. چون همه جنگ گودرز با پیران، دست کم در کلیات روایت یک داستان پارتی‌ست که به تنه کهن و اصلی افسانه پیوند خورده است. داستان کیخسرو و داستانهای پس و پیش آن از این عناصر نو و پارتی بسیار دارند. از جمله این که پیران در کنار نقش کهن خود که مانند هارپاگ پس از پادشاه مهمترین فرد کشور است، یک نقش نو نیز دارد و آن پادشاهی ختن است. همچنین کیخسرو در جاهایی همان وردان پارتی معاصر و رقیب گودرز پارتی (میانه سده یکم پس از میلاد) است و افسانه ناپدید شدن او در پایان زندگی نیز چنان که پایین‌تر خواهد آمد عنصری نو است.

در هر حال با همه اختلافاتی که باز در جزئیات دو افسانه باشد، هسته اصلی هر دو یکی‌ست: پادشاهی (افراسیاب - آستیاگ) از ترس خوابی که دیده است، فرمان می‌دهد نوه دختری او (کیخسرو - کوروش) را پس از زادن از مادر بکشند. اما آن که مامور این کار است (پیران - هارپاگ) فرمان پادشاه را اجرا نمی‌کند، بلکه کودک را به شبانان می‌سپارد. سپس‌تر که پادشاه از واقعیت آگاه می‌گردد، از کشتن کودک چشم می‌پوشد. سرانجام پس از آن که کودک به سن رشد می‌رسد، با سپاهی به جنگ پدر بزرگ خود می‌رود و تاج و تخت او را تصاحب می‌کند.

۲ - کتزیاس، پزشک یونانی اردشیر دوم هخامنشی (۴۰۴ - ۳۶۱)، اثری داشته است به نام «پرسیکا»، در ۲۳ کتاب که شش کتاب نخستین آن درباره آشور و بقیه درباره هخامنشیان بوده است. اصل کتاب متأسفانه از دست رفته است، ولی قطعاتی از آن به وسیله مورخان یونانی و رومی به ما رسیده است. یک خاورشناس اتریشی همه این قطعات را گردآوری کرده و با ترجمه آلمانی و برخی توضیحات منتشر نموده است:

F.W. Kóniq, *Die Persika des Ktesias von Knidos*, Graz, 1972

کتزیاس شکست آستیگ را به دست کوروش به گونه‌ای دیگر روایت می‌کند. بنا بر گزارش او (ص ۲، بند ۲) هنگامی که آستیگ از کوروش شکست می‌خورد، به اکباتان می‌گریزد و در آن جا دختر او Amytis و همسرش Spitamas او را در کاخ شاهی پنهان می‌کنند. چون کوروش بدان‌جا می‌رسد به Oibaras فرمان می‌دهد که این زن و همسر و دو فرزند او را گرفته و شکنجه دهند. ولی آستیگ برای آن که به آنها آسیبی نرسد، خود را نشان می‌دهد. سپس همان Oibaras او را می‌گیرد و دست و پای او را می‌بندد، ولی سپس تر کوروش او را می‌بخشد.

این گزارش شباهت دارد به پایان کار افراسیاب در شاهنامه. بنا بر گزارش شاهنامه (دفتر چهارم، ۲۲۲۰/۳۱۲ به جلو) زاهدی به نام هوم در غاری افراسیاب را که از کیخسرو گریخته و بدان جا پناه برده است، دستگیر می‌کند تا او را تحویل کیخسرو دهد. ولی در میان راه افراسیاب هوم را فریفته و در دریای چیچست ناپدید می‌گردد. چون این خبر به کیخسرو می‌رسد، کرسیوز برادر افراسیاب را به پای آب آورده و دستور می‌دهد او را شکنجه دهند. افراسیاب که تاب شنیدن فغان برادر را ندارد، از آب درمی‌آید و خود را تسلیم می‌کند و کیخسرو او را می‌کشد.

پیش از این که افراسیاب به غار بگریزد، نخست به کنگ‌دز می‌گریزد. کیخسرو در جستجوی او به این شهر آمده، بسیاری از کسان او را یافته و می‌کشد، ولی از خود افراسیاب اثری نمی‌یابد (دفتر چهارم، ۲۰۲۴/۳۰۰ به جلو). این کنگ‌دز همان‌گونه که پیش از این در یادداشت «کیکاوس و دیاکو» نشان دادیم، شباهت دارد به شهر اکباتان. اکنون اگر در روایت کیخسرو، موضوع گریختن افراسیاب به غار و پنهان شدن او در دریای چیچست را بزنیم و پایان روایت، یعنی شکنجه دادن کرسیوز و پدیدار شدن افراسیاب را به روایت گریختن افراسیاب به کنگ‌دز وصل کنیم، روایت ما به روایت پنهان شدن آستیگ در کاخ اکباتان نزدیکتر می‌گردد. ولی بدون این تغییر نیز، و با وجود اختلافاتی که در جزئیات دو روایت هست، باز هسته اصلی هر دو روایت

یکی است:

پادشاهی (کیخسرو - کوروش) پادشاه دیگری (افراسیاب - آستیگ) را که پس از شکست از او گریخته و خود را پنهان کرده است، با شکنجه دادن بستگان او ناچار می‌کند که از مخفیگاه خود بیرون آید و تسلیم گردد.

۳ - مرگ کوروش را نویسندگان یونانی گوناگون گزارش کرده‌اند. هردوت (کتاب یکم، بخش ۲۱۴) می‌نویسد که درباره مرگ کوروش روایات گوناگونی هست و او آن روایتی را که به نظرش درست‌تر آمده است گزارش کرده است. روایتی که هردوت گزارش می‌کند این است که کوروش در جنگ ماساگت‌ها کشته شد. پس از کشته شدن او، ملکه ماساگت‌ها به نام تومیریس (Tomyris) فرمان داد که نعش کوروش را یافته و سر او را در مشکى از خونِ آدمی کنند و سپس خطاب به او سخنانی اهانت آمیز بر زبان آورد.

بنا بر گزارش کتزیاس (ص ۴، بند ۶) کوروش در جنگ با دربیک‌ها (Derbik)، قومی که به یک گمان در کناره رود جیحون و به یک گمان در کناره رود سند باشند بود. نگاه کنید به: کتزیاس، «پرسیکا»، ص ۵۶) از برخورد نیزه دشمن به بالای پشت ران او زخم بر می‌دارد و سپس تر از همین زخم جان می‌سپارد.

بنا بر گزارش گزنفون («آیین کوروش»، کتاب هشتم، بخش هفتم، بند ۱-۲۸)، کوروش که بسیار پیر شده بود، شبی در خواب می‌بیند که وجودی آسمانی پدیدار گشت و به او گفت: «کوروش آماده باش که اکنون هنگام آن رسیده است که به پیشگاه خدایان رسی.» کوروش از خواب بیدار می‌گردد و در می‌یابد که پایان زندگی او فرارسیده است. او سپس، پس از نیایش به درگاه خداوند و اندرز کردن بزرگان کشور و پسران خود کامبیز و سمردیس (کبوجیه و بردیا) چشم از جهان می‌بندد.

بنا بر روایت شاهنامه (دفتر چهارم، ۲۴۳۷/۳۲۷)، کیخسرو پس از شصت سال پادشاهی دل از جهان بر می‌کند و از خداوند می‌خواهد که او را به سوی خود بازخواند. کیخسرو بر این آرزو پنج هفته شب و روز به نیایش می‌پردازد، تا آن که در پایان این مدت شب سروش در خواب بدو نمایان می‌گردد و به او مژده می‌دهد که آرزوی او پذیرفته گشت. کیخسرو چون از خواب بر می‌خیزد، پس از اندرز کردن بزرگان به سوی جهان دیگر رهسپار می‌گردد. هشت تن از پهلوانان او را همراهی می‌کنند. پس از سپردن پاره‌ای از راه، سه تن از پهلوانان (زال، رستم و گودرز) به سفارش کیخسرو

برمی‌گردند. پنج تن دیگر (طوس، گیو، فریبرز، بیژن و گستمه) او را همچنان همراهی می‌کنند تا شب هنگام به چشمه‌ای می‌رسند. کیخسرو به همراهان می‌گوید که با سرزدن خورشید او را دیگر نخواهند دید. چون پاسی از شب می‌گذرد، کیخسرو برخاسته در آب روشن چشمه شستشو می‌کند. سپس همه می‌خوابند و چون با تابش خورشید چشم می‌گشایند، اثری از کیخسرو نیست. پهلوانان ناچار باز می‌گردند، ولی همگی در برف جان می‌سپارند.

در نگاه نخستین میان روایت شاهنامه و آن سه گزارش پیشین، تنها یک نقطه مشترک با گزارش گزنفون هست و آن پدیدار شدن وجودی آسمانی یا سروش در خواب به کوروش و کیخسرو و آگاه ساختن آنان از فرا رسیدن مرگ است. ولی این نقطه مشترک را می‌توان با توجه به گزارشی از هردوت گسترش داد.

هردوت (کتاب یکم، بخش ۲۰۹) گزارش می‌کند که هنگامی که کوروش با ماساگت‌ها می‌جنگید، یعنی زمان کوتاهی پیش از مرگش، شبی در خواب می‌بیند که از شانه‌های فرزند بزرگ هیشتاسپ (= ویشتاسپ، گشتاسپ) بالی برآمده است که یکی بر آسیا و دیگری بر اروپا سایه افکنده است. کوروش چون از خواب بیدار می‌شود، به گمان این که پسر هیشتاسپ (یعنی داریوش) اندیشه شورییدن به سر دارد، هیشتاسپ را خواسته، به او می‌گوید که باید بی‌درنگ به پارس رود و پسرش را بازداشت کند تا کوروش پس از بازگشت به پارس از او بازپرسی نماید. هردوت سپس می‌افزاید: «کوروش چنین گفت، چون گمان می‌کرد داریوش آهنگ جان او کرده است. ولی فرشته‌ای که در خواب بدو پدیدار گشته بود، می‌خواست به او بگوید که او در این جنگ جان خواهد سپرد و کشورش به داریوش خواهد رسید.»

در روایت شاهنامه، پس از آن که سروش در خواب به کیخسرو مرده می‌دهد که آرزوی او پذیرفته شده است، به او می‌گوید جانشین خود را برگزیند (دفتر چهارم، ۲۶۰۰/۳۳۷):

سر تخت را پادشاهی گزین که ایمن بود مور از او بر زمین
این جانشین بنا بر روایت شاهنامه لهراسپ پدر گشتاسپ است (دفتر چهارم، ۲۹۱۶/۳۵۸) که به علت گمنامی‌اش مورد پذیرش بزرگان نیست.

اکنون با مقایسه دو روایت خواب کوروش که هردوت گزارش کرده است و خواب کیخسرو به روایت شاهنامه، می‌توان گمان برد که در روایت خواب کوروش نیز، سروش به کوروش گفته بوده است که مرگ او نزدیک شده است و باید جانشین خود را

برگزیند و این جانشین به سفارش سروش یا به‌خواسته خود کوروش جوانی گمنام به نام داریوش بوده است. یک چنین روایتی را باید پس از به‌قدرت رسیدن داریوش ساخته باشند تا به او که از شاخه‌ای دیگر از خاندان هخامنشی‌ست، مشروعیت بدهند. منتها چون هردوت مورخ می‌دانسته است که پس از کوروش نخست پسرش کبوجیه به پادشاهی رسیده است، روایت را دانسته یا ندانسته تغییر داده تا با واقعیت تاریخی بخواند. آنچه این گمان را نیرو می‌دهد، گزارش دیگری‌ست از کتزیاس درباره کبوجیه (ص ۷)، بند ۱۲). او می‌نویسد: «کامبیز قربانی کرد، ولی از جانور قربانی خونی بیرون نیامد و او از این رویداد افسرده شد. سپس زن او رگسانه کودکی زایید که سر نداشت. کامبیز افسرده‌تر شد و مغان این نشانها را چنین تعبیر کردند که او از خود جانشینی نخواهد داشت. از پس آن، شب مادر را به خواب دید که از او به علت قتل که کرده است (کشتن برادرش بردیا) بازخواست می‌کند و این خواب او را باز افسرده‌تر ساخت. همان گونه که هدف روایت کتزیاس مشروعیت دادن به پادشاهی داریوش است، روایت خواب دیدن کوروش به گزارش هردوت نیز در اصل همین هدف را داشته، ولی به دست هردوت گشتگی یافته است.

۴ - روایت اندرز کردن کوروش پیش از مرگ که گزنفون نقل کرده است، به‌صورت خیلی کوتاه در قطعات بازمانده از «پرسیکا»ی کتزیاس نیز آمده است (ص ۵، بند ۸). در حالی که در گزارش گزنفون تنها سخن از این است که کوروش پسر بزرگ خود کامبیز را به جانشینی خود برگزید و پسر کوچک خود تاناوگزارس را (Tanyozarkes در «پرسیکا»، Tanaoxares در «آیین کوروش»، لقب بردیا یا سمردیس است و معنی آن «تمهتن» یا «کمان‌کش» است) ساتراپ ماد و ارمنستان و کادوسیان (Kadusi، قومی که میان دریای خزر و دریای سیاه باشند بود)، نمود، در گزارش کوتاه کتزیاس شرح دیگری آمده است. در این جا کوروش پسر بزرگ خود را جانشین خود، یعنی شاه شاهان، پسر کوچک را ساتراپ باکتریان (بلخ) و خوارزم و بارت و Karmani، و از دو پسر Spitamas که بنا بر گزارش کتزیاس شوهر نخستین Amytis دختر آستیاگ بود. (ص ۲، بند ۲)، یکی را به نام Spitakes ساتراپ Derbik و دیگری را به نام Megabernes ساتراپ Barkani می‌نماید.

بدین ترتیب گزارش کتزیاس به پایان روایت کیخسرو نزدیکتر است. چون در این جا نیز کیخسرو تنها به گزینش لهراسپ به جانشینی خود بسنده نمی‌کند، بلکه

فرمانروایی بخشهایی از کوروش را نیز به پهلوانان واگذار می‌نماید، بدین ترتیب که منشور نيمروز را به رستم، منشور اصفهان و قم را به گودرز و منشور خراسان را به طوس می‌دهد (دفتر چهارم ۲۸۷۰/۳۵۵ به جلو).

بنا بر گزارش کتزیاس، پس از آن که کوروش جانشین خود و ساتراپ‌ها را برمی‌گزیند، سپس دست راست آنها را به‌نشان دوستی و هم‌پیمانی روی دست راست Amareges می‌نهد. این مرد یکی از یاران نزدیک کوروش بود و در واقع نقش جهان‌پهلوان یا سالار لشکر را داشت و می‌توان نقش او را در روایت کیخسرو هم با رستم مقایسه کرد و هم با طوس که گذشته از منشور خراسان، مقام سپهسالاری را نیز دارد (دفتر چهارم، ۲۹۱۱/۳۵۷).

۵ - و اما اندرز کوروش در گزارش گزنفون نیز در آغاز همخوانی جالب توجهی با روایت کیخسرو دارد. در آن جا کوروش نخست زبان به شرح پیروزیهای خود گشوده و می‌گوید: «چون درگذرم، شما باید در همه کردار و گفتار خود نشان دهید که من انسانی خوشبخت بودم. زیرا در زمانی که من هنوز کودک بودم همه آن خوشبختی را که کودکی می‌تواند داشته باشد، داشتم. و چون به جوانی رسیدم باز جز این نبود. با گذشت زمان گمانم بر این بود که نیروی من همیشه رو به فزونی دارد، چنان که در پیری نیز خود را به‌همان توان زمان جوانی می‌دیدم. هیچ کار و آرزویی نبود که من در آن به هدف خود نرسیده باشم. من دوستان خود را خوشبخت و دشمنان خود را مطیع ساختم. مینم من که در آسیا نامی نداشت، اکنون که از آن رخت برمی‌بندم، در اوج شهرت است...» کوروش سپس می‌افزاید: «اما این هراس که مبادا در آینده بدی ببینم یا بشنوم یا تحمل کنم، همیشه مرا همراهی می‌کرد و نمی‌گذاشت که از آنچه کرده‌ام بر خود بیالم و شادی ورزم.»

کیخسرو هنگام درگذشتن از جهان با خود چنین می‌اندیشد (دفتر چهارم، ۲۴۳۷/۳۲۷ به جلو):

بر این گونه تا سالیان گشت شست	جهان شد همه شاه را زیردست
پر اندیشه شد مایه‌ورجان شاه	از آن رفتن کار و آن دستگاه
همی‌گفت: هرجا از آبادبوم	ز هند و ز چین اندرون تا به روم،
هم از خاوران تا در باختر	ز کوه و بیابان و از خشک و تر،
سراسر ز بدخواه کردم تمی	مرا گشت فرمان و گاه مبی

فراوان مرا روز بر سر گذشت
وگر دل همی سوی کین تا فتم

بداندیشی و کیش آهرمنی
که با تور و سلم اندر آمد به زَم...
به روشن روان اندر آرم هراس
گرایم به کزی و راه بدی
به خاک اندر آید سر و افسرم،
همان پیش یزدان سرانجام بد
بریزد به خاک اندرون استخوان
روان تیره ماند به دیگر سرای
به پای اندر آورده بخت مرا
گل رنجهای کهن گشته خار
جهانی به خوبی بیاراستم،
که بد کز و با راه یزدان درشت،
که منشور بخت مرا برنخواند،
وگر چند با گنج و با افسرند،
بدین گردش اختر و پای و پر-،
شوم پیش یزدان پر از آب روی
پرستنده کردگار جهان،
که این تاج و تخت مهبی بگذرد
بزرگی و خوبی و آرام و جام

کیخسرو سپس هنگام نیایش باز از همین هراس خود سخن می گوید (۲۴۷۷/۳۲۹) به جلو):

همان چاره دیو آموزگار
نگیرد هوا بر روانم ستم...
جهان را به پیروزی آراستم،
و زو جور و بیداد بد بر زمین،

جهان از بداندیش بی بیم گشت
ز یزدان همه آرزو یافتم
و سپس از هراس خود سخن می گوید:

روانم نباید که آرد منی
شوم بدکنش همچو ضحاک و جم
به یزدان شوم یک زمان ناسپاس
زمن بگسلد فره ایزدی
از آن پس بر آن تیرگی بگذرم
به گیتی بماند ز من نام بد
تبه گردد این گوشت و رنگ رخان
هنر کم شود، ناسپاسی به جای
گرفته کسی تاج و تخت مرا
ز من مانده نام بدی یادگار
من اکنون چو کین پدر خواستم
بکشتم کسی را که بایست کشت
به آباد و ویران درختی نماند
بزرگان گیتی مرا که ترند
سپاسم ز یزدان که او داد فر
کنون آن به آید که من راه جوی
مگر هم بدین خوبی اندر نهان
روانم بدان جای نیکان برد
نیابد کسی زین فزون نام و کام

بگردان ز جانم بد روزگار
بدان تا چو کاوس و ضحاک و جم
و سپس تر باز همین سخنان را در حضور پهلوانان یاد می کند (۲۷۴۲/۳۴۶) به جلو):
کنون من چو کین پدر خواستم
بکشتم کسی را کز او بود کین

به‌گیتی مرا نیز کاری نماند
 هر آن‌گه که اندیشه گردد دراز
 ز بدگوهران یادگاری نماند:
 ز شادی و از دولت دیرباز،
 چو کاوس و جمشید باشم به راه
 چو ایشان ز من گم شود پایگاه،
 چو ضحاکِ ناپاک و تور دلیر
 که از جور ایشان جهان گشت سیر،
 بترسم که چون روز بر نخ کشد
 چو ایشان مرا سوی دوزخ کشد
 چنان‌که می‌بینم در هر دو گزارش، نخست سخن از گسترش قدرت و پیروزی بر دشمنان و رسیدن به همه آرزوها و خواسته‌هاست، و سپس در پایان، سخن از هراس است. هراسی که کیخسرو و کوروش در دم مرگ از آن سخن می‌گویند، هراس از گرفتاری در چنگال غرور و منی ناشی از کسب قدرت زیاد است که مبدا آنها را به‌ناسپاسی کشاند و سرانجام فرّه ایزدی از آنها بگسلد، چنان‌که از جمشید (الگوی موضوع «سوء استفاده از قدرت» در فرهنگ ایران) گسیخت و سقوط کرد.

۶ - و اما پایان روایت کیخسرو، یعنی زنده‌پیوستن او به سروش، ظاهراً معادلی در افسانه کوروش ندارد. ولی آیا با توجه به گزارش هردوت (کتاب یکم، بخش ۲۱۴) که می‌گوید درباره مرگ کوروش روایات گوناگونی هست، و با توجه به مقام کوروش در میان ایرانیان، نمی‌توان احتمال داد که روایت مشابهی نیز درباره جاودانگی کوروش رواج داشته بوده است؟ از سوی دیگر این نیز محتمل است که روایت کیخسرو که بر طبق آن همراهان او، از آن میان دو تن از شاهان پارتی گیو و بیژن، نابود می‌گردند، بدون الگوی کهن و از ساخته‌های پایان عصر پارتی باشد. با این روایت خواسته‌اند به موضوع جاودانگی کیخسرو که یکی از جاودانان دین زردشت است، به کمک منطق افسانه واقعیت تاریخی بدهند. ولی در این افسانه‌سازی طوس را که خود مانند کیخسرو از جمله جاودانان است به کشتن داده‌اند.

فقط روایت چشمه که کیخسرو پیش از پیوستن به سروش، در شب تاریک در آب روشن آن شستشو می‌کند و در واقع با این کار عمر جاویدان می‌یابد، صورتی از اسطوره چشمه آب زندگی است.

۷ - بنا برآنچه در بخش ۵ این گفتار رفت، روشن می‌گردد که روایت اندرز کوروش پیش از مرگ، با آن‌که در گزارش گزنفون آرایش یونانی یافته است، به یک اصل ایرانی بر می‌گردد که باز مانند آن را ما در شاهنامه در اندرز پادشاهان پیش از

مرگ می‌بینیم، از آن میان: اندرز منوچهر به نوذر (دفتر یکم، ۱۵۷۹/۲۷۵ به جلو)، اندرز کیقباد به کیکاوس (دفتر دوم، ۱۷۶/۳۵۷ به جلو)، اندرز کیخسرو به ایرانیان (دفتر چهارم، ۲۹۵۹/۳۶۱ به جلو)، اندرز اردشیر به شاپور (چاپ مسکو، ۵۴۴/۱۸۶/۷ به جلو)، اندرز شاپور به اورمزد (چاپ مسکو، ۷۸/۱۹۹/۷ به جلو)، اندرز اورمزد به بهرام (چاپ مسکو، ۳۳/۲۰۳/۷ به جلو) و اندرز نوشروان به ایرانیان و هرمزد (چاپ مسکو، ۴۲۷۸/۳۰۴/۸ به جلو).

پیش از این نیز نگارنده در دو تا از یادداشت‌های خود (ایران شناسی ۲/۱۳۷۳، ص ۴۴۲-۴۴۹) مطالبی دربارهٔ همخوانیهای «آیین کوروش» از گزنفون و شاهنامهٔ فردوسی آورد. ما در فرصتی دیگر باز با ذکر شواهدی بدین موضوع باز خواهیم گشت. در زیر، تنها به ذکر چند نمونه از همخوانیهای دیگری که میان همین بخش اندرز کوروش و مطالب شاهنامه عموماً هست اشاره می‌کنم:

از این نمونه است، یکی اندرز کوروش به دو پسر خود در لزوم پشتیبانی برادر از برادر و سودمندی حاصل از آن (بند ۱۴-۱۵). کوروش از جمله می‌گوید: «امکانات ارزشمندی را که خدایان به همهٔ برادران برای استوار ساختن پیوند طبیعی میان آنها داده است، ضایع مسازید.» و در شاهنامه آمده است (دفتر سوم، ۹۵۶/۸۵ به جلو):

ز دانا تو نشیدی این داستان
که برگوید از گفتهٔ باستان،
که گر دو برادر نهد پشت‌پشت
تن کوه را خاک ماند به‌مشت!

و یا این که، کوروش در هستمندی روان پس از مرگ (بند ۱۷-۲۰) از جمله می‌گوید: «هنگامی که روان پاک از تن جدا گردد، جای گمانی نیست که به والاترین درجه از تعالی خواهید رسید و چون آدمی نیست گردد، همهٔ اندامهای او به گوهر اصلی خود (یعنی خاک) باز می‌گردند، مگر روان که پایدار می‌ماند.»

در شاهنامه بدین موضوع فراوان اشاره شده است، از آن میان (دفتر چهارم، ۵۴/۱۷۳):

و زان پس تن جانور خاک راست
روان روان معدن پاک راست
دیگر این که، کوروش دربارهٔ اهمیت خواب به کامبیز می‌گوید (بند ۲۱): «... و اما در خواب است که روان آدمی به پیشگاه ایزدی نزدیکی ویژه می‌یابد و آینده را پیشاپیش می‌نگرد...»

در شاهنامه اعتقاد به خواب و دیدن رویدادهای آینده در خواب دارای مثالهای فراوان است. ما در این جا تنها به نقل یک مورد که با سخن بالا همخوانی کامل دارد

بسنده می‌کنیم (چاپ مسکو، ۸/۱۱۰/۹۶۷ به جلو):

نگر خواب را بیهده نشمری یکی بهره دانی ز پیغمبری...
روانهای روشن ببیند به‌خواب همه بودنیها چو آتش بر آب
دیگر این که، کوروش به پسران خود سفارش می‌کند (بند ۲۶): «پس از مرگ
من، به محض آن‌که پیکر مرا پوشانید، دیگر نه خود به من بنگرید و نه بگذارید
دیگران بنگرند.»

در شاهنامه اسفندیار در دم مرگ به وسیله پشوتن به مادرش پیام می‌فرستد (چاپ
مسکو، ۶/۳۱۱/۱۵۰۳ به جلو):

برهنه‌مکن روی بر انجمن مبین نیز چهر من اندر کفن
ز دیدار زاری بیفزاید کس از بخردان نیز نستاید
بنا بر آنچه رفت، باید هویت ایرانی اندرز کوروش در گزارش گزنفون ثابت شده
باشد، و نیز این که قالب ادبی اندرز یکی از قالبهای کهن در ادبیات ایرانی است.
در گزارش کوتاهی که کتزیاس از وصیت کوروش آورده است، پس از آن که
کوروش حدود فرمانروایی دو پسر خود و دو پسر زن خود را تعیین می‌کند، به آنها
می‌گوید: «در همه کارها به فرمان مادر خود باشید!» این جمله گویا کمترین گزارش
درباره وظیفه احترام به مادر در فرهنگ ایرانی است که آن هم باز در شاهنامه دارای
مثالهای فراوانی است.

محمود فرشچیان برگزیده آثار یونسکو

هنگامی که انسان با محمود فرشچیان در خانه‌اش به گفتگو می‌نشیند، آوای دلنشین پرندگان زمینه‌ساز مجلس اویند. به‌راستی اگر این هنرمند پرتوان خلاق ایران قرن بیستم استاد گمنام در دوران صفوی سده شانزدهم می‌بود، نگارندگان تاریخ هنر او را استاد پرندگان می‌نامیدند.

محمود فرشچیان نقاشیها و طراحیهایش، با همه پیوندی که با سنتهای ایرانی دارند، متعلق به این روزگارند. وی استاد پژوهنده‌ایست با احاطه کامل بر گنجینه دیرپای هنر سنتی ایران که در طی مسافرتها متعدد، هنر اروپا و امریکا را نیز به‌خوبی مطالعه کرده و به عصر بین‌المللی هنر خو گرفته است. اگر فرشچیان نه در سال ۱۳۰۸ شمسی در اصفهان، بلکه در سال ۱۵۰۰ میلادی در تبریز یا هرات به دنیا آمده بود و نقش و نگارهایش از مایه‌های جهانی کمتری برخوردار می‌شدند. در آن صورت می‌توانست در دربار شاه طهماسب همکار گراندتری برای سلطان محمد، میرمصور، یا میرزا علی باشد. این اساتید بزرگ عصر صفوی نقاشیهای فرشچیان را می‌ستودند همچنان که او اکنون پس از قرن‌ها آثار آنان را ارج می‌نهد. ولی دست تقدیر، روزگاری او را به دنیا آورد که نقاشی ایرانی دیریست تا با هنر غرب در تماس می‌باشد.

محمود فرشچیان در بهمن ماه ۱۳۰۸ در اصفهان به دنیا آمد و در حوالی مسجد شاه و عالی‌قاپو و دیگر شاهکارهای معماری ایران بزرگ شده آشنایی او با این بناهای تاریخی تدریجاً و ناخودآگاه ذهن او را به درک تناسب ابعاد، شکلهای، و رنگها توانا ساخت. در

هفت سالگی آشکار گردید که او زندگانش را وقف هنر نقاشی خواهد کرد. خوشبختانه پدرش در کار تولید و تجارت فرش بازرگانی سرشناس بود. شیفتگی فرزند را به طراحی و نقاشی دریافت و به تشویق او پرداخت. و برای فراگرفتن نقاشی به کارگاه دوست خود حاجی میرزا آقا امامی هدایت نمود. در آنجا فرشچیان آموخت تا با توجه به طرحها و نقشهای اساتید دوره تیموری و صفوی قریحه خود را بیازماید. دیری نگذشت تا از این نوجوان پیشرس دعوت به عمل آمد تا کارگاه را در انجام سفارشات می‌رسید یاری دهد.

در سال ۱۳۲۴ محمود فرشچیان از این کارگاه به هنرستان هنرهای زیبای اصفهان رفت که در آن زمان در سرپرستی عیسی بهادری یکی از پرورش یافتگان برجسته کمال الملک قرار داشت. در آنجا به مطالعه نقاشی و مینیاتور و طرحهای ملهم از کاشیکاریهای ابنیه تاریخی اصفهان پرداخت و به‌رموز رنگها و ابزار نقاشی و زیررنگ آشنا شد و با قرار دادن موهای گربه سفید در انتهای پر کبوتر قلم‌موهایی آن چنان ظریف و انعطاف پذیر ساخت که تا امروز در نقاشی و طرح ریزی و ظرافت‌کاریها از آن نوع قلم‌موها استفاده می‌کند. طراحی قالی و سرامیک سازی از دیگر کارهایی بود که فرشچیان در نهایت دقت و کوشش در این مرکز فرا گرفت. در سرامیک‌سازی به چنان درجه‌ای از مهارت رسید که در سال ۱۳۲۸ عیسی بهادری یکی از گلدانهای ساخت او را به آرتور پوپ هنرشناس مشهور اهداء نمود.

به یقین می‌توان گفت که زادگاه و میراث فرهنگی ایران مهمترین مریبان این هنرمند بوده‌اند. او در شهری بزرگ شد که با نام فرمانروایی هنردوست چون شاه عباس به هم آمیخته. شهری با گنجینه‌های فراوان از تزیینات داخلی و نماهای زیبای بیرونی، و معماریها و کاشیکاریهای زیبای روی دیوار که همگی الهام‌بخش ایام نوجوانی این هنرمند بوده است. هیچ شهر دیگری در دنیا نمی‌توانست محیط بهتری را برای پرورش یک هنرمند ایرانی فراهم آورد. لازم به یادآوری است که این جوان خارق‌العاده در زمانی بزرگ شد که شیوه‌های هنر ایران از یک دوران نیمه متروک و ناخالص بازسازی می‌شد، اما او همواره در جستجوی ریشه‌های ناب‌تر هنر ایرانی بود و با مطالعه عمیق و گسترده در آثار گذشتگان تفاوت اصالت کار استادان عصر صفوی و آنچه را که به تقلید از آنها ساخته بودند بازشناخت.

اشتیاق به ادامه آموختن و آشنایی هرچه بیشتر با دنیای هنر، فرشچیان را نخست به اروپا و سپس به امریکا کشانید و او با حفظ هویت ایرانی و با صرف وقت مدام در

موزه‌ها و کتابخانه‌های جهان شیوه کار خود را غنا بخشید. زهی سعادت او و خوشوقتی ما که نظایر کتابخانه ملی پاریس، موزه بریتانیا، گالری فریر واشنگتن، موزه متروپولیتن نیویورک و دانشگاه هاروارد مقدمش را گرامی شمرده‌اند و گنجینه‌های خود را برای مطالعه در اختیار او قرار داده‌اند.

افتخارات و امتیازات متعددی زندگی هنری و حرفه‌ای فرشچیان را متمایز ساخته است. و آثارش نیز خواهان بسیار داشته‌اند. نخستین نمایشگاه انفرادی از نقاشیهای او را در سال ۱۳۲۸ در مرکز فرهنگی اپران و انگلیس در اصفهان برگزار کردند، در سال ۱۳۳۳ نمایشگاه دیگری از کارهای او در قصر چهل‌ستون تشکیل یافت. نمایشگاه دیگری از آثار وی در سال ۱۳۳۹ در استانبول برقرار گردید و هنر او را به جهانیان شناساند. در همان سال نمایشگاه انفرادی دیگری در موزه گلستان وی را قرین افتخار نمود. از آن زمان تا کنون نمایشگاههای متعدد دیگری از آثار فرشچیان در میلان، رم، مونیخ، وین، الجزایر، پاریس، راولپندی، کراچی، لاهور، واشنگتن، سالت‌لیک‌سیتی، شیکاگو، تهران و نیویورک دایر گردیده است و همچنین در نمایشگاههای گروهی متعددی شرکت نموده و جوایز بسیاری را در ایران و اروپا به آثار خود اختصاص داده است.

برای پی بردن به عمق نقاشیهای فرشچیان و محظوظ شدن از آنها لازم است از فراز و نشیب تاریخ هنر ایران از اواخر قرن هفدهم میلادی به بعد یعنی عصر نفوذ هنر اروپایی در ایران اطلاع کافی داشت. دامنه این نفوذ و به‌خصوص تأثیر نقاشی فرانسوی در عصر قاجار به‌نهایت خود رسیده. در آن زمان هنرمندان ایرانی فن نقاشی رنگ و روغن بر بوم تابلو را بهتر فرا گرفتند و بدعتهای غیر محلی چون سایه و روشن و پرسپکتیو را گرچه ویژگی دو بعدی نقاشیهای آنها را در هم می‌شکست پذیرفتند. همچنین مضامین تازه‌ای از منابع غربی به نقاشی ایرانی راه یافت و تفسیرهای نو از موضوعات سنتی متداول گشت. در این انقلاب هنری، چهره‌نگاری اهمیت و تغییرات جدیدی یافت. اگرچه هنرپروران عصر صفوی و حتی پیشتر گهگاه شبیه‌سازبهای زنده و گویا را تشویق و ترغیب می‌کردند، مع‌هذا محصول کار هنرمندان اغلب خیالی و سنتی باقی می‌ماند. اما هنردوستان قاجار ترجیح می‌دادند که تصاویر از لحاظ ظاهری و حالات عاطفی به طبیعت نزدیکتر باشد. در نتیجه تصویرگری تمثیلی که چشم را به گلبرگ و صورت را به قرص ماه و ابروان را به کمان می‌نمایاند، جای خود را به تصاویری داد که به استخوانبندی طبیعی نزدیکتر و حتی از چین و چروک پوست، خال صورت، چشم پوشی نشده بود.

در پایان قرن نوزدهم هنرشناسان و هنروران ایرانی با دستاوردهای هنر غرب آشنایی پیدا کرده بودند و نه تنها آثار استادان کلاسیک اروپایی و شرق‌نگاریهای نقاشانی چون جروم و نظایر او را ارج می‌نهادند بلکه خود را با خیالپردازیهای نامأنوسی که محصول ذهن تصویرگران اروپایی بود نیز وفق می‌دادند. ذوقیات گوستاودوره از موجودات افسانه‌ای، قهرمانان، غولان و حیوانات عجیب‌الخلقه وحشی همانند ظریف‌نگاریهای اوپری بیردزلی برای کتابدوستان ایرانی خوش آیند بود.

در دهه ۱۳۱۰ شمسی هنگامی که فرشچیان دوران کودکی خود را می‌گذرانید در کتابخانه‌های شخصی برخی از ایرانیان کتابهایی یافت می‌شد که به وسیله هنرمندان پرآوازه‌ای که از مینیاتورهای ایرانی الهام گرفته بودند مصور شده بود. درست هنگامی که خاطره «رفهای ترکی» در خانه‌های مجلل از پاریس تا نیویورک و بوستن، بر جای مانده بود کتابهایی مانند رباعیات عمر خیام و هزار و یک‌شب که به گونه شاعرانه و ایرانی مصور شده بود به بازارهای هنری راه پیدا کرد. اگرچه در کتابهایی که نقاشانی چون ادموند دولاک و ارتور رگهام مصور کرده بودند طرح‌های اسلیمی نادرست و تصاویر سست و کم‌مایه فراوان بود، این کتابها در ایران خواهان و خریدار داشت. پس از چندی ماکسفیلد پاریش نقاش و تصویرگر امریکایی که گرایشی به هنرهای شرقی داشت در قسطنطنیه و تهران هم مانند شیکاگو نام‌آور شد. رنگهای درخشان و قلم‌گیریهای استادانه او که عاشقان غروب خورشید و شیفتگان هنر ایرانی را خوش می‌آمد در دهه‌های ۱۳۰۰ و ۱۳۱۰ خواهان بسیار یافته بود. گرچه از سال ۱۳۲۰ به بعد این گونه نقاشیها لبخند تمسخر را موجب می‌شد، اما، امروز در کنار تصاویر روم قدیم آلماتاما که زمانی مورد استهزاء بود در موزه‌های پرآوازه جهان با افتخار هرچه تمامتر در معرض نمایش قرار می‌گیرد.

بعد از سلسله قاجاریه هنرمندان و هنرپروران ایرانی از نو به میراث هنرهای سنتی ایران که هنوز هم از یادها نرفته بود روی آوردند. نقاشیهای عظیم رنگ و روغن که فتعلیشاه و جانشینان او را نشان می‌داد از دیوارها پایین آمد و قابهای کوچکی که مینیاتورها، خطاطیها و نقاشیهای سنتی ایران را دربرمی‌گرفت جایگزین آنها شد. اگرچه شیفتگی به پوشش و اندیشه و صنایع غربی همچنان ادامه یافت، ولی غرور ملی ایرانیان به هنرهای اصیل ایرانی جانی تازه بخشید آن‌چنان که دیگر جایی برای طبیعت‌گرایی فرانسوی و حتی امپرسیونیسم پیشرو نماند.

بدین ترتیب هنرمندان به سبکها و شیوه‌های مکتب تیموری و صفوی روی آوردند.

این روشها به همت تنی چند از استادانی که آثارشان دلخواه برخی هنرشناسان جهان بود، تداوم می‌یافت. احیای سریع این شیوه‌ها در آن دوره بدین خاطر بود که هنروران کارهای زیرروغنی، طراحان قالی، کاشیکاران، سفالگران، معماران و تصویرگران کتابهای سنتی در طرح‌ریزی نقوش اسلیمی و ترسیم پیکره‌های انسان و حیوان به روشهای دلپسند سنتی وفادار بودند. واقعیت این که خط نستعلیق مورد علاقه هر ایرانی باسواد بود. و ازطرفی گردشهای زیبا و ترکیب‌بندی بدیع و فاخرانه این خط با تصویرگرایی کتابهای دوران تیموری و صفوی انس و الفت دیرینه داشت هنرمندانی که با قلم نی و کاربرد آن در ترسیم موزون خطهای نازک و پهن آشنا بودند به آسانی می‌توانستند از غرب‌گرایی دوران قاجاریه به شیوه‌های سنتی روی آورند. در هر حرکت دست نقاش ایرانی ویژگیهای خط نستعلیق جان تازه می‌گرفت.

این نسل تازه از هنرمندان سنتی چون پیشینیان خود به بازنگاری و نسخه‌برداری از خطها و نقشهای کتب مصور و مرقعها و مینیاتورهای پراکنده و همانند آنها پرداختند. اگرچه تعداد بیشماری از مینیاتورها و طرحهای ایرانی در زمان قاجاریه و قبل از آن از ایران خارج گردیده بود، مع‌هذا بسیاری از آنها به‌وسیله کتابهای نفیس و آثار چاپ شده در آنها دوباره در معرض دید ایرانیان قرار گرفت. کتابهای قطوری چون «نقاشی مینیاتور و نقاشان ایرانی، هندی، ترک»، اثر ف. ر. مارتین (لندن، ۱۹۱۲) «مینیاتورهای ایرانی» اثر ج. مارتو. واج-وور به‌زبان فرانسه (پاریس، ۱۹۱۳) و یا «مینیاتورهای ایرانی اسلامی» اثر پ. دبلیو شولتز به زبان آلمانی (لایپزیگ، ۱۹۱۴) به هنرمندان ایرانی فرصتی داد که برای نخستین بار با هنر نیاکان خود منظم‌اً و به‌تفصیل آشنا شوند.

در دهه‌های پیش از جنگ جهانی دوم علاقه به آثار سنتی ایران در کاخها و سالنهای مجلل از تهران تا پاریس، لندن و نیویورک گسترش یافته بود. مینیاتورهای خمسه نظامی به‌گونه تخیلی در ابعادی بزرگ بر سقف سالن پذیرایی فرماندار انگلیسی دهلی نو بازنگاری شد. اصل این مینیاتورها اکنون در گنجینه موزه بریتانیاست. در سالهای ۱۹۳۰ یکی از محبوبترین سالنهای نیویورک اطاق ایرانی هتل پلازا بود که دیوارهای آن را یک نقاش تزئین‌گر مهاجر روسی با الهام از نقاشیهای دوره صفوی تزئین کرد. در همین سالها گروه تازه‌ای از کلکسیونرهای غربی چون لویی. ج. کارته، سرچستر بیٹی، بارون موریس دوروتشیلد، گلوست گلبنگان، هنری والترز، جرج پرات و بسیاری دیگر در گردآوری طراحیها و نقاشیهای ایرانی با یکدیگر به رقابت برخاستند. و در سال ۱۹۳۱ با برگزاری نمایشگاه بزرگ «برلینگتن هاوس» حلقه

شیفتگان هنر ایرانی گسترده‌تر شد. چندی بعد در سال ۱۹۳۸ مجموعه ارزنده «بررسی هنر ایران» اثر آرتور پوپ در شش مجلد نفیس به چاپ رسید و در آستانه جنگ دوم جهانی همین دانشمند مبتکر نمایشگاه عظیم و باشکوه از هنر ایران را در «انجمن ایران» در نیویورک برگزار کرد.

دوران بازگشت به هنر صفوی در ایران دارای ویژگی‌هایی است که شناخت آن مستلزم صرف وقت و توجه بسیار است. هنر این دوران در مرز افسونگر میان هنر رماتیک اصیل و نقاشی همه‌پسند جای دارد. حتی هنرمندان ارزنده صفوی نظیر رضا عباسی گهگاه و به تشویق آن شمار از خواستاران هنر که شاهدان شیرینکار و حوریان پری پیکر را بر پرده نقاشی می‌پسندیده‌اند گذارشان به این عرصه افتاده است. چه بسا که از نتیجه کار خود نیز دلشاد و سرافراز بودند. شاید پرداختن به مهارتها و توجهشان بر تعالی جوانب تکنیکی آنها را راضی می‌کرده است. یقیناً شیفتگان شعر فارسی که سرشار از استعاره‌های تکراری و خوش‌آیند است درباره ارزش این گونه نقاشیها تردیدی به خود راه نمی‌دهند. زیرا همان‌گونه که دوستداران اُپرا، از آریاهای پوچینی لذت می‌برند، ایرانیان ادب‌شناس نیز از این‌گونه آثار به‌وجود می‌آیند.

نادیده گرفتن این بخش دلپذیر و ترنم‌گونه از هنر ایرانی همان‌قدر نارواست که کسی از تماشای باغ زیبایی منصرف شود به این بهانه که بوی گل سرخ را خوش نمی‌دارد. اگر حلاوت این قبیل نقاشیها بیش از اندازه جلوه کند باید به جنبه‌های دیگر آن پرداخت و محظوظ شد، برای نمونه از ریتم کم‌نظیر پیچیده و بی‌نهایت ظریف آنها، از درآمیختن و همجواری رنگهای بدیع آن‌هم در فضاها محدود، از مهارت خیره‌کننده نقاش و پرهیز از مسائل ملال‌آور روزمره زندگی. نقاشی ایرانی را از آن رو باید ستود که جان‌پناه بهشت‌آسای مطبوعی برای روح و جان‌کسانی است که به تعبیری «تاب وزن این جهان را ندارند».

فرشچیان در هیجده سالگی تابلو «گل آدم بسرشتند» را نقاشی کرد — شاهکاری از ایام جوانی هنرمندی که توانایی او را در به کمال رسانیدن همه شیوه‌های نقاشی ایرانی از معماری و پیکرنگاری تا نقشهای اسلیمی و حیوانات و طبیعت بیجان و توده‌های ابر به ثبوت رسانیده است. فرشچیان در این اثر نه تنها موتیوهای نقاشی را متحول کرده (مثلاً به حیوانات پر جنب و جوشی که در جلو تابلو بر پشت فرشته در حرکتند توجه کنید) بلکه به تهورات غیر سنتی نظیر ایجاد ابعاد چند ساحتی نیز دست یازیده و با درخشندگی خیره‌کننده نقاشی کرده است. این اثر محصول نبوغی زودرس می‌باشد و در

آن شاید بیش از هر تابلو دیگر او به هنر غرب توجه داشته است. فرشچیان همانند هنرمندان پیشین بر این واقعیت آگاه بوده است که بر یک تابلو دو بعدی، بعد سوم را نمی‌توان استوار ساخت ولی درها و پنجره‌ها و طاق‌نماهایی که در نقاشی فرشچیان به چشم می‌آید گویی بیننده را از جهان مسطح و یکنواخت به دنیاهای دیگر رهنمون می‌کند. اگر این قبیل نقاشیها به هنر غرب اشارتی دارد در همان حال نقاشیهای ایرانی متون را نیز به‌خاطر می‌آورد که در آنها تجلی تخیلات نقاش در میان ستونهای متن محصور می‌شود.

نگاهی به آثار فرشچیان به‌خوبی نشان می‌دهد که سلیقه او در زمینه منابع هنر ایران به‌مرور زمان متحول شده و تکامل یافته است. اگر نقاشیهای اولیه او یادآور رضا عباسی و مکتب او بوده، کارهای اخیرش آثار سلطان محمد هنرور بزرگ ایرانی را به‌خاطر می‌آورد. نقاشیها و طراحیهای این استاد که من در جایی دیگر او را «نقاش ملکوتی» خوانده‌ام ابعاد و جنبه‌های گوناگون دارد. آثار او سرشار از داده‌های گرانبهایی در زمینه فرهنگ ایران به‌ویژه دربار صفویست و در همان حال با نمایاندن خصوصیات انسانها و حیوانات، بعدی فرح‌انگیز و آموزنده به‌خود می‌گیرد و در مجموع پیامی فراتر از مضامین ترسیم شده دارد. آنچه در نگاه نخست رویدادی از شاهنامه به‌نظر می‌رسد نوعی سیر و سلوک عارفانه نیز هست. همانند شکسپیر، سلطان محمد در میان مردم محبوبیتی گسترده داشت و هر طبعی را خوشایند بود. دلقکان، انسانهای عجیب‌الخلقه و مردمان از هر رنگ و لباس در پرده‌ها و داستانهای حماسی این دو هنرمند ظاهر می‌شوند و در فضایی آکنده از دقایق روانی نقشی را ایفا می‌کنند. نظایر رمثوژولیت، پرسپروس و کالیبان شکسپیر، در نقاشیهای سلطان محمد فراوانند و همان‌قدر بیننده را شیفته می‌کنند، که پرندگان و حیوانات سرشار از حیاتش. گلها، درختان، کوهها و رودها و آسمان در آثار این استاد، حتی بدون همراهی انسان و حیوان، از حرکت و حیات لبریزند. فرشچیان همه این ویژگیها را به‌خوبی شناخته و باز یافته است. در نقاشیهای فرشچیان هر تنه درخت، هر شاخه، هر برگ، هر صخره سرشار از راز و رمز زندگیست و نهفته‌های بسیاری را در لابه‌لای نقوش او می‌توان دید.

بینش فرشچیان خوش‌آیند است، اما به‌اندازه، هراس‌انگیز است اما نه بیش از آنچه که باید. اگر ابلیس در کناری یا در وراء توده درهم پیچیده ابر کمین کرده، حس زیبایی‌شناسی این استاد ایرانی حد فاصلی مابین او و بیننده ایجاد می‌کند، اگر در صحنه‌ای گره موزون شال خوبویی به کمند شیطان منتهی می‌شود، در تصویر دیگر از

شمشیر برآن نقشی دل‌انگیز می‌سازد.

در کارهای فرشچیان اندوه و شادی، تراژدی و کمدی همه‌جا با هم‌اند. در تابلوی «بهار می‌آید» سالخورده صوفیان دلشاد نی بر لب و دف در دست در سماعت و سر برکشیده از ژرفنای تیره‌گون زمینه‌ای سبز به دور پریروی که دست‌افشان و پای‌کوبان است حلقه‌زده‌اند. در این تابلو همه‌چیز به گونه‌ای از وجد و دلخوشی نشان دارد اما همراه با لبخندی تلخ و کنایه آمیز و مآلاً دلنشین و روح‌انگیز. فرشچیان در عین حال که می‌خنداند ما را نیز هشداری می‌دهد، و به کهولت و پیری طعنه طنزآلود می‌زند که «هیچ پیری چو پسر شیدا نیست». در کنار تابلوی نوازی شیفته و آشفته، لرزان و مشتاق به‌نرمی به پیش می‌رود تا بر سیمای زن بوسه زند، و در پایین تابلو چشمان پرتالوویی که به انگشتان شکیل و پر رمز و راز به پای دختر رقصنده خیره شده تا ناپایداری هرگونه سرخوشی را هشدار دهد. پس از تماشای این تصاویر بسیار دقیق گنج‌کننده می‌توانیم به تماشای تابلوهای حیرت‌انگیز دیگر فرشچیان برویم و از زیبایی آنها محظوظ شویم. تأثیر تماشای نقاشیهای فرشچیان تا مدت‌ها به یاد می‌ماند و هر بار معنی تازه‌تری از آنها به ذهن می‌آید حرکت رقص گونه‌پرده‌های حریر در «بهار می‌آید»، چهره‌هایی که با آثار رضا عباسی الفتی دارند، انگشتان نرم و کشیده و خطهای سیال و نقشهای دوارانگیز همگی انسان را به سوی رابطه اسرارآمیز میان صوفیان سالخورده و پریروی رقصان می‌کشاند. آیا رقص پریروست که آنان را مسحور کرده یا نغمه جادویی سماع صوفیان است که او را به وجد و نشاط آورده؟ هرچه باشد پیام این اثر تأمل‌انگیز است.

در عرصه دنیای مسحورکننده و گهگاه التهاب‌انگیز، قلم فرشچیان، با نوای خطوط و نقوش سبزگونه سنتی ایران به رقص درمی‌آید چرخشها و منحنیهای دوسوی صحنه یکدیگر را به توازن و اعتدال می‌کشند. خطهای راست و بی‌انحناء مگر در بعضی نقوش معماری و کاشیکاریها کمیاب‌اند. انسانها و حیوانات همه پرحرکتند و جاندار، پر از عضله، پوشیده از مو و خز و پر که ناگزیر جای چندان برای نمایاندن استخوان نمی‌گذارد. فرمها نه هندسی و قراردادی بلکه طبیعی و سیال و مه‌آلود و اثیری‌اند.

به‌هنگام نقاشی، فرشچیان غالباً به موسیقی گوش فرا می‌دهد هم‌نوازیهای موسیقی زمینه قلم‌زنیهای ظریف و بیجان او را فراهم می‌آورد. نقاشیهای او انسان را برمی‌انگیزد تا با گوش جان نواهای غیر ملموس او را که چون خطها و شکلهایش قراردادناپذیرند بشنود. در این نواها از آهنگهای پر ضرب گوش‌آزار نشانی نیست بلکه هم‌نوازی ظریفی در بین سرودهای لطیف ابداع شده است. آواز پرندگان، بانگ مرغان، زمزمه آب،

ریزش پریچ و تاب آبخار گوش را می‌نوازد و طوفانها و طغیانها، آتشفهای سوزان و رعب‌انگیز را چنان ماهرانه ترسیم می‌کند که به چشم هراس‌انگیز نیاید و تازیانه به کیفیتی فرود می‌آید که هرگز گزنده نباشد.

اما یکی از آثار فرشچیان محتوایی غم‌انگیز دارد: «بازگشت اسب شاهوار و بی‌سوار و خونین»، که داستان مرگ صاحبش را آورده است اهل بیت شهید در این ماتم سیاه پوشانند، گمنام ولی گویا، اندوه بی‌صدایشان از سر انگستان و دستهایی که از درون جامه‌های سیاه به در آمده‌اند نمایان است. راستی را که این اثر بیشتر از آنچه که می‌نمایاند حرفی برای گفتن دارد.

اگرچه فرشچیان در تابلوهایش طیف گسترده‌ای از حالات و عواطف انسانی را تصویر کرده است اما آنچه که بیش از هر چیز دیگر بیننده را تحت تأثیر قرار می‌دهد، به همان گونه که در تابلوی «چنان بخوان که تو دانی» به تصویر آمده، نشان دادن زوایای پنهان نهاد آدمیان، جانوران و ددان است آن‌هم با استفاده از طرحهای مدور قوسی و درهم‌فرورفته که طوفانی از گردش قلم‌مو و مرکب و نقش می‌باشد. موضوع این اثر به قدمت هنر ایران است: نیکی در برابر بدی، زیبایی در رویارویی با زشتی، و دانش در ستیز با نادانی. تماشای این تابلو حجاربهای شکوهمند تخت‌جمشید را تداعی می‌کند، یا حیواناتی را که در نقاشیهای دوران ایلخانی و تیموری و صفوی درآورد گاه به دام افتاده‌اند. اندامهای از هم دریده، آرواره‌های گرسنه، دست‌وپاهای شکسته همراه با پنجه‌ها و منقارهایی که از دل ابرهای اژدهاگونه سربر کشیده‌اند. «تسازع بقاء» فریاد دهشتناکی است که از درون این اثر پرتوان و هشداردهنده فرشچیان به گوش می‌رسد. تابلویی که در آن از رنگ و لعابهای شیرین و آرامش بخش نشانی نیست اما حتی در این تصویر هم شوخ‌طبعی و لطافت روح نقاش از سنگینی درد می‌کاهد. اگر به دقت بنگریم شیطان در گوشه‌ای پنهان شده و به این هنگامه چشم دوخته است و شیطنت بار لبخند می‌زند.

هنگامی که انسان به محمود فرشچیان، به مهارت فوق‌العاده و دستهای پرکار و خلاقش می‌اندیشد خاطره تابلو وجدانگیز او را به ذهن می‌آورد، «پنجمین روز آفرینش» را که مایه‌هایی از قرآن دارد و در آن همه مخلوقات زمینی و آسمانی به ستایش پروردگار مشغولند. ماهیها و پرندگان واقعی و تخیلی در دریاها و طوفانی شناور بر آسمان ابری در پروازند. گویی چون سایه‌هایی در بهشت فروزان از انوار الهی، گرچه منقارها، پنجه‌ها، دندانها و بالها، به دست یک استاد توانای طبیعت‌شناس به تصویر درآمده، اما چشمها و

حرکات اثر گویای تصورات نقاش از دنیاهای دیگر است.

بخش هنرهای اسلامی و هندی موزه ساکر دانشگاه هاروارد

۳۱ جولای ۱۹۹۰

توضیح مجله ایران‌شناسی:

در سال ۱۹۹۱ میلادی، جلد دوم آثار نقاش سرشناس معاصر ایران، محمود فرشچیان، زیر عنوان

«برگزیده آثار یونسکو» با مشخصات زیر به چاپ رسید:

Mahmoud Farshchian, Volume II

Published by Homai, New York

Farshchian/ UNESCO

"Unesco Collection of Representative Works, Art Album Series."

برای معرفی این اثر ارجمند، مقدمه‌ای را که استوارت کری‌ولش (Stuart Cary Welch) بر این کتاب نوشته و حمید دباشی آن را از انگلیسی به فارسی ترجمه کرده و در آن کتاب چاپ شده است — با اجازه صاحب اثر — از نظر خوانندگان ایران‌شناسی می‌گذرانیم تا ملاحظه نمایند داوری یکی از صاحب‌نظران طراز اول آثار هنری جهان درباره نقاشیهای فرشچیان از چه قرار است.

به جز کری‌ولش، چند تن از دیگر متخصصان و خبرگان معروف نیز درباره ارزش آثار فرشچیان به شرح زیر اظهار نظر کرده‌اند:

«نقش پردازیهای فوق‌العاده و رنگ‌آمیزی پر دامنه‌ای که با احساس درونی نگارگری درآمیخته‌اند، طرحها و نقاشیهای آقای محمود فرشچیان را در راستای سنت اصیل نقاشان بزرگ ایران قرار داده است.»

ریچارد اتینگهاوزن

رئیس بخش هنرهای اسلامی موزه متروپولیتن نیویورک، ۱۹۶۹-۱۹۷۹

«نقش پردازیهای زیبا و مهارتی که در نقاشیهای فرشچیان دیده می‌شود پیوسته برای من حیرت‌انگیز

است.»

هارولد پی. استرن

رئیس گالری فریر، انستیتو اسمیت سونیان، واشنگتن، دی.سی.، ۱۹۷۱-۱۹۷۷

«مایه خوشوقتی است که توانسته‌ایم نقاشیهای خیال‌انگیز فرشچیان را به نمایش بگذاریم. مطمئناً او

یکی از برجسته‌ترین هنرمندان معاصر است.

توجه فوق‌العاده به جزئیات و دقایق، رنگ‌آمیزی و مجموعه این آثار مورد تحسین و استقبال مردم امریکا قرار گرفت. همچنین این کارهای هنری نقش بسیار موثری در بیشتر شناساندن میراث فرهنگی

ایران داشته است.»

دانیل م. هاک‌مستر

رئیس موزه علوم و صنایع شیکاگو، ۱۶ نوامبر ۱۹۷۶

مدیر کل یونسکو نیز در «سرآغاز» این کتاب، چنین نوشته است:

«گشودن کتاب نقاشیهای محمود فرشچیان بهراستی سیر و سیاحت در جهانی از شگفتیهاست. در نخستین نگاه بیننده درمی یابد که کیمیای نهفته در آن آمیزه دلاویزی از حقیقت و خیال است و محمود فرشچیان از افراد نادری است که به راز و رمز این کیمیا آگاهی دارد.

آدمیان، حیوانات، طبیعت و اشیاء بیجان ساکنان جهان این هنرمندند. آنها را چنان که هستند می توان بازشناخت. اما با نگاهی دیگر سیما و معنای تازه ای از آنان را آن هم نه در عالم خیال بلکه به گونه ای ملموس و محسوس می توان دید. این جاست که فرشچیان به زمرة هنرآفرینان یگانه و استثنایی می پیوندد. از نقش و نگارهای او جز با شیفتگی نمی توان گفت زیرا بیننده را به ژرفای بیکران هنری که به افسونگری می ماند می کشاند: به جایی که در آن همه چیز فراسوی زمان شناور است.

مهارت دیگر استاد در این است که وفاداری به سنت هنری ایران را با شناختی عمیق از هنر معاصر به هم آمیخته و نه تنها میراث عظیم و بنیادین فرهنگی ایران را از یاد نبرده بلکه به حد اشباع از سرچشمه های آن نوشیده است تا آثار امروزینش شاهدهی بر گنجینه های دیروزین شوند و بر آن میراث بزرگ بیفزایند. فرشچیان در طراحی و نقاشی و رنگ آمیزی همچنان که در نقوش قالی و کاشیکاری بدایعی به وجود آورده است که در تاریخ هنرهای ظریف و ویژه ای که تخصص اوست جاودانه خواهد ماند. این افتخار یونسکو است که در کار ارزشمند انتشار این مجموعه که به درخشندگی هزار خورشید است همداستان محمود فرشچیان باشد.

فدریکو میور، مدیر کل یونسکو»

نقل قولها همه برگرفته از کتاب «محمود فرشچیان، برگزیده آثار یونسکو» است.

در تقابل فلسفه و علم

استاد یارشاطر در بهره ۶۸ «یادداشت»های خود (ایران‌شناسی، بهار ۱۳۷۳) به شرحی در خصوص جدال با «مدعی» دربارهٔ حقانیت و عدم حقانیت فلسفه به‌طور عام، و فلسفه ایرانی - اسلامی به‌طور خاص پرداخته و سخنان مدعی را پاسخ گفته است. هرچند توضیحات استاد بسیاری از نکات را روشن کرده است، لکن به‌نظر می‌رسد که نکتهٔ اصلی ادعایی حریف، یعنی نادقیق و سترون بودن فلسفه در قیاس با علم از عنایت کافی برخوردار نشده و شاید تأملی بیشتر در این زمینه بیجا نباشد.

به‌نظر می‌رسد آنچه بار خاطر مدعی‌ست و او را نسبت به سالهای عمر که در تتبع فلسفه تلف کرده متأسف می‌سازد، این باشد که فلسفه دقیق نیست، کارآیی ندارد، بحث در ذات اشیاء می‌کند، و به «کوچکترین کشف علمی دست نیافته» و خلاصه این که فلسفه علم نیست. فلسفهٔ ایرانی - اسلامی کلاً از دیدگاه مدعی مشتبی یاوه است و اگر امیدی هم باشد در فلسفهٔ منطقی تجربی و ثبوت منطقی‌ست «که در حقیقت ابطال فلسفه و پنبه کردن تمام رشته‌های ماوراءالطبیعه» است.

پرداختن به کل این مسأله در سطح تاریخ فلسفه است. ولی هدف من در این جستار کوتاه خاطر نشان کردن ارتباط فلسفه است با علم، و نیز این که این‌گونه برداشت از رابطهٔ علم و فلسفه شاید متعلق به اول قرن بیستم باشد تا آخر آن. مضافاً بر این که این‌گونه شیفتگی به علم خود نشان از علم‌زدگی دارد، که شاید ویژهٔ جامعهٔ ما هم نباشد، لکن نفی فلسفه، یقیناً ریشه در فرهنگ دورهٔ تجدد ما دارد. فرهنگ ما در دورهٔ تجدد بر دو

محور شعری - اسطوره‌ای و عرفانی - دینی تنیده و از پویش فلسفی به دور بوده و نهایتاً هنگام برخورد با مجموعه تو در توی فلسفه و علم حاصل دورهٔ تجدد غرب، جز علم - آن هم در حوزهٔ کاربردی آن - ندیده و افسون مارافسای تکنولوژی مدرن شده است، و گرنه فلسفه و علم در بده‌بستان دائم بوده‌اند. عبور از علم به فلسفه کم نبوده است: افلاطون، دکارت، و حتی در قرون اخیر هوسرل، وایت‌هد، و ویت‌گنشتاین و دیگران از علم خالص یعنی ریاضی آغاز کرده و به فلسفه رسیدند، و حرکت از فلسفه به علم هم تقریباً قاعدهٔ عام بوده و بنیانگذار تجدد اروپا، یعنی نیوتون، خود از فلسفه آغاز کرده بود.

اگر تنها عدم دقت فلسفه مورد انتقاد بوده است، باید یادآوری کرد که دقت اگر در جهت کشف حقیقت مطرح است که امروزه شاید در مورد علوم هم صدق نمی‌کند، که بعداً به آن خواهیم پرداخت. ولی اگر دقیق بودن لازمهٔ فایده است - کما این که بیفایدگی فلسفه هم مورد انتقاد بوده - باید گفت طرح فلسفه، از روز اول، بر مبنای «بیفایدگی» آن بوده است و افلاطون در «اپولوژی» این مهم را به‌طور غیر مستقیم شرح کرده است. فلسفه، مادهٔ اصلی تفکر و مایع محل رشد علم بوده و خواهد بود. فلسفه، همان‌طور که هایدگر می‌گفت: «نامیدن اشیاء ناامیده است»، یا آن‌طور که مابعد تجددی‌ها معتقدند، تنها اشارتی‌ست، اشاره به آنچه می‌آید و ممکن است. فلسفه توجیه حضور آدمیزاد است در جهان، و رویارویی او با زیبایی، با اخلاق و با مرگ. اما سرگذشت تقابل علم و فلسفه نیاز به توضیح بیشتر دارد.

بنیانگذاران فلسفه - افلاطون و ارسطو - تصویری ارگانیک از وجوه شناخت آدمیزاد داشتند. اگر افلاطون وحدت ریاضی‌مانندی برای تشریح کلیهٔ شناختهای آدمیزاد ارائه داده است، در ارسطو ارتباط ارگانیک تمام علوم و فلسفه ناگزیر است و این نوع ترکیب به مدت دو هزار سال بر تفکر قرون وسطای مسیحی و نیز بر تمدن اسلامی حاکم بوده است. در آغاز تجدد اروپا، یعنی قرن هفدهم است که بر اساس سیستم‌های بیکنی یا دکارتی، دو نوع طرح فلسفی - علمی زده می‌شود و جدایی علم از فلسفه صورت می‌بندد. ثنویت دکارتی و تجربه‌گرایی محض بیکن به دو نوع محصور بودن تفکر و شناخت آدمی و هدایت آن به تفکر علمی مطلق می‌انجامند که سرانجام در حوزهٔ سرد کائناتی که نیوتون تصویر می‌کند به غایت خود می‌رسد.

جهان نیوتونی بر اساس قوانین مکانیک در حرکت است و این قوانین عام و تخطی ناپذیرند. ولی نتیجهٔ مهمتر کشفیات نیوتونی در زمینهٔ مورد نظر ما همانا نوع ثنویت جدیدی‌ست که تاریخ تفکر جدید اروپایی را رقم می‌زند، و آن جدا کردن تحقیق در

پدیده‌ها از تحقیق در ذوات است. علم نیوتونی وقف تحقیق در چگونگی پدیده است و نه جرایب آن، و این سرآغاز جدایی قطعی علم از فلسفه، و استقلال مطلق علوم از یکدیگر است. نیوتون به‌عنوان چراغ راهنمای تفکر بشری در اروپا شناخته می‌شود و از این پس متفکران و فیلسوفان به‌نوعی به تقلید از او و یا به‌برداشت از کارهای او در زمینه خود می‌پردازند و شاید تنها عالم دیگری که به‌اندازه نیوتون بر فلسفه و علوم انسانی سایه انداخته است داروین باشد که با تئوری تکاملی خود باعث ظهور دوره جدیدی در تفکر تاریخی و سیاسی و اجتماعی اروپا شد.

تا زمان کانت، هنوز فلسفه و علم دست‌به‌دست هم در حرکتند، ولی کانت با اعلام تفکر انتقادی و پرتاب کردن فلسفه ماوراءالطبیعه به گوشه «امکان» و نه «ضرورت» و نیز جدا کردن «پدیده» از «ناپدیده» شاید عقب‌نشینی ضمنی فلسفه را باعث می‌شود. قرن نوزدهم قرن واپس‌نشستن فلسفه است: حوزه آرننگا، فیلسوف اسپانیایی، نیمه آخر قرن نوزدهم را نیمه شکست و ارباب کلی فلسفه می‌داند و از «دیکتاتوری و ترور لابراتوارها» یاد می‌کند. کوششهای آگوست کنت و فیخته و دیگران برای طرح یک سیستم جدید فراگیر فلسفی - علمی اثباتی بی‌حاصل می‌ماند، و ترقی محیرالعقول علوم کاربردی که با ارائه روشها و ابزارها و نهادهای لازم برای خوش‌نشینی طبقه مرفه جدید همراه است، شکی در اطلاق علم باقی نمی‌گذارد.

در قرن بیستم، علم زدگی کامل می‌شود، در حالی که فلسفه به «تئوری دانش» بودن اکتفا می‌کند و سرانجام مکاتب جدید تنها به شرح و بسط و تحلیل زبان اکتفا می‌کنند و نقش کمتر و کمتری برای فلسفه قائل می‌شوند تا آن‌جا که ویت‌گنشتاین فلسفه را - فلسفه ماوراءالطبیعه را علی‌الاصول - وِزوزِ مِشتی مِگسِ گیر کرده در بطری می‌شناسد. ولی باید در نظر داشت که علوم ضمناً در حوزه تخصصی خود پیش و بیشتر می‌روند و در عین حال از حوزه اصلی فلسفه که همانا توجیه انسان و هستی او در گیتی باشد بیش و بیشتر دور می‌شوند. مباحث علمی در حوزه دقیق خود از کاربرد فراوان برخوردارند ولی جامعیت فلسفه و توضیح سیستمی شناخت آدمیزاد اینک مابه‌ازایی ندارد. وایت‌هد این مطلب را نوعی غصب فضای شناخت آدمی می‌داند. وی می‌نویسد که از میان چهارگونه شناخت گیتی‌شناسانه آدمی، یعنی علم، زیبایی‌شناسی، اخلاقیات، و دین، مبحث اول، یعنی علم، جای سه دیگر را غصب کرده است. وایت‌هد اضافه می‌کند که کوتاه‌بینی تنها ویژه محدوده جغرافیایی و مکانی نیست، از لحاظ زمانی هم آدمیزاد می‌تواند کوتاه‌بین باشد. علم‌شیفتگی، از نظر وایت‌هد، کوتاه‌بینی تاریخی‌ست. به‌نظر او، مؤثرترین نوع

کاوش و تفحص همانا فلسفه است.

دورهٔ مابعد وایت‌هد را می‌توان نوعی بازگشت خواند. علم بار دیگر به خود بازگشته از خود می‌پرسد: آیا علم واقعاً علم‌الیقین است؟ آیا علم می‌تواند مدعی کشف حقیقت شود؟ آیا علم آن‌چنان که ادعا می‌شود از عینیت کامل سرچشمه می‌گیرد و از نفوذ احساسات، پیشداوریها، و تعلقات ایمانی - فلسفهٔ تئورسین‌ها به دور است یا این که فضای حاکم بر هر زمان و دوره‌ای به‌طور ناگزیر جای پای خود را بر علم باقی می‌گذارد؟ آیا بروز تئوری‌های جدید علمی بر زمینه‌ای کاملاً خنثی رشد می‌کند یا این که کلیهٔ علوم در مجرای تم‌ها و نمادهای خاصی عرضه می‌شوند؟ و نهایت این که برد منطق علمی تا کجاست و رابطهٔ شناخت علمی و درک حقیقت چگونه است؟

اجمالاً می‌توان گفت که برآورد دهگان آخر قرن بیستم نوعی تأکید بر نسبیت و عدم اطلاق تئوری علمی و شک در منطق علمی و تفکر استقرایی است. مهم‌ترین زمینهٔ شک در عینیت و اطلاق روش علمی، در درون جامعهٔ علمای علم فیزیک، یعنی خالص‌ترین رشته‌های علوم ایجاد شد. انشتین تصور زمان و فضا را در ارتباط نسبی با ناظر و مکان او اعلام کرد و علمای فیزیک کوانتوم، به‌خصوص هایزنبرگ، عملاً نشان دادند که در مشاهده و ارزیابی بینهایت کوچکها، در نهایت، آزمایشگر و موضوع آزمایش و ابزار آزمایش درهم می‌آمیزند و امید تجربهٔ ناب و خالص و عاری از دخالت آدمیزاد را بر باد می‌دهند.

در حوزهٔ تاریخ علوم نیز تاماس کوهن با کتاب کوچک «ساخت انقلابات علمی» نگرش جدیدی را در مورد ارتباط و تکامل و کفایت علوم بنیان نهاد. او نشان داد که تئوری‌های علمی در هر دوره‌ای به‌نحوی مستقل و مجزا از تئوری‌های سابق شکل می‌پذیرند و با هم متباین‌اند. هرچند نیوتون و انشتین هر دو از زمان و فضا و جرم و مادهٔ صحبت می‌کنند. ولی هر یک به حوزهٔ ویژه‌ای عنایت دارد که با دیگری متفاوت است و تئوری انشتین با وجود فاصلهٔ دو قرنی با تئوری نیوتون ضرورتاً از آن بهتر نیست. در حقیقت می‌توان گفت که به‌نظر کوهن، این برتری یک تئوری به دیگری نیست که باعث اقبال عام به آن تئوری است، بلکه پذیرش یک تئوری در دورهٔ خاصی، به‌علل فراوان تاریخی و زمانی، باعث رجحان آن تئوری بر تئوری‌های گذشته یا مشابه می‌شود. نظر کوهن، نظریهٔ تکاملی علوم و رشد تدریجی آن را به‌طور جدی مورد شک و تردید قرار می‌دهد و به‌نوعی بستگی زمانی-مکانی علوم و عدم عینیت مطلق آن صحنه می‌گذارد.

در حوزه‌ای مشابه، هورتون استاد دانشگاه هاروارد به نتایج مشابهی رسیده است. او

به بررسی تم‌های (درون‌مایه‌های) حاکم بر هر عصر و تئوری‌های علمی آن می‌پردازد و نشان می‌دهد که کلیه علوم بر اساس تقابل تم‌های مشخصی بنیان گذارده شده‌اند. بعضی از تم‌ها از این قرارند: تقابلهای تجربه - ذهن، پیچیدگی - سادگی، تقلیل - کلی‌گرایی، تداوم - عدم تداوم، مکانیکی بودن جهان در مقابل غایت‌دار بودن جهان و انسان‌وشی کائنات و غیره. هولتون معتقد است که این تقابلهای پنج‌گانه جفت درنمی‌گذرد و کلیه علوم از این زوایا بررسی شده است. آیا این گونه معطوف به تم بودن، خود نوعی محدودیت و کوتاه‌بینی را لازم نمی‌شود؟ آیا نوع تفکر دیگری هم ممکن بوده است که در اثر این وابستگی به تم‌های رایج به آن نرسیده‌ایم؟ هولتون ضمناً نشان می‌دهد که چگونه تعصبات و باورهای علما در شکل دادن به عقاید آنان مؤثر بوده است. مثلاً غور در آثار نشر نشده نیوتون نشان می‌دهد که این دانشمند از نشر ترم مهمی در حیات خود به لحاظ این که مبدا نوعی الحاد و خداگریزی را القا کند سرباز می‌زند. پس تئوری‌ها، بنا بر عقیده هولتون وابستگی زمانی - مکانی داشته و از تنگنای تم‌هایی می‌گذرند که چه بسا آدمیزاد ناآگاهانه بر یافته‌های علمی خود تحمیل می‌کند.

آخرین بحثی که در این زمینه لازم است یادآوری شود از جانب کارل پوپر فیلسوف معاصر است. وی به منطق علمی مبتنی بر استقراء و برش و کاربرد آن می‌پردازد. آیا منطق استقرایی می‌تواند مدعی کشف حقیقت شود؟ پوپر، در ادامه راه هیوم، به ضعف منطق استقرایی اشاره می‌کند و تا آنجا پیش می‌رود که نهایتاً علم و هنر را از یک سرشت شناخته و تفاوت ماهوی بین آن دو نمی‌بیند. آدمیزاد در هر درجه از کشف علمی، به درجه جدیدی از جهل خود واقف می‌شود. و جهل، و نه علم، حوزه مسلط بر تفکر و حیات آدمیزاد است.

برپایه آنچه گفته شد می‌توان بار دیگر به موضوع این بحث برگشت و یادآوری کرد که آن توجه به اطلاق امر علمی که باعث بدبینی «مدعی» ما نسبت به فلسفه شده بود، اینک خود در مظنه امتحان و بازبینی و نیز در معرض شک و تردید است. شاید حتی بتوان مدعی شد که در آخر قرن بیستم، سلطه یکجانبه و انحصارگرانه علوم به سر آمده و راه برای تفکر جامع‌گرایانه و ترکیب‌کننده فلسفه باز شده است. هرچند دوران سیستم‌سازی فلسفی سپری شده است ولی بحران تفکر مطلق‌گرایی علمی، راه را به سوی تفکر نسبی و برداشتهای جدید فلسفی هموار کرده است. شاید به‌طور نمادین بتوان گفت که در یک دور عظیم تاریخی، تفکر امروزی به تفکر ماقبل سقراطی و حتی تفکر هندو نزدیک می‌شود. سؤال پوپر در این زمینه پرمعناست. پوپر می‌پرسد که اگر علوم

به همان اندازه که مدعی اند به ترقی و پیشرفت نائل آمده‌اند، پس چگونه است که دایرهٔ معلومات ما با آنچه در دوران ماقبل سقراط می‌دانستند آن قدر کم تفاوت دارد و جهل ما این چنین بسیط است؟

سر جیمز فریزر، مردم‌شناس انگلیسی، معتقد بود که ریشهٔ علم در جادو است. علم و جادو هر دو انگیزهٔ مشابهی دارند و آن تسلط بر طبیعت است و هر دو بیانگر نخوت و تکبر آدمیزادند. شاید بتوان مدعی شد که جادوی علم اینک با نواده‌های خود روبرو می‌شود (همان‌طور که فلسفه با فرزند ناخلف خود علم روبرو شد!). متفکرین و علما خود به دیواره‌های محدود کنندهٔ تفکر علمی می‌رسند، و برخلاف تئوری‌های کهن که نظم‌جو و نظم‌بین بود، تئوری‌های جدید، نسبت طلب و هرج و مرج بین هستند. بی‌نظمی، و نه نظم، توضیح دهندهٔ بهتری از حرکات طبیعت و جامعه است. بگذریم که این احساس بحران در علوم، و عنایت به بی‌نظمی و نسبت نیز خود می‌تواند ناشی از پارادایم حاکم بر روزگار ما باشد.

طبیعی‌ست که علم بتواند در منشأ و ساخت کره ماه و نور ساطع از آن غور کند، و بازتاب نورون‌های عصب چشم ما را در برخورد با آن اندازه‌گیری کند. ولی تفحص در حس زیبایی‌شناسانهٔ حافظ در برابر عظمت خیال‌انگیز ماه، در حوزهٔ زیبایی‌شناسی فلسفه است و توجیه حیات ما در جهان، و توضیح علوم و دیگر شناخت‌های بشری برای ما به‌عنوان انسانهایی که به‌طور جامع، و نه تجربی و تجریدی، زندگی می‌کنیم، وظیفهٔ فلسفه است. توضیح ایثار مسیح یا عشق مجنون یا سحر راگاهای هندی، همین که به‌دست «علم» روان‌شناسی بیفتد، جز تقلیل یافتن و مسخ و مثله شدن راه دیگری نخواهد داشت. این وظیفهٔ فلسفه است که دائماً به تفسیرهای تازه‌ای از اخلاقیات، زیبایی‌شناسی و ترکیب نهایی علم با خیر بشر دست یازد.

فارسی، زبان طب در هندوستان مسلمان نشین

در منطقه جنوبی هندوستان، فرهنگ ایرانی به اشکال مختلف، از شعر تا معماری، گسترش یافته است. این ثروت فرهنگی از طرف ادیبان، هنرمندان و اهل علم برگزیده شده و سپس با فرهنگ محلی آمیخته گردیده است. از جمله ترکیبات موفق این دو فرهنگ، می‌توان از «طب یونانی» یاد کرد که سنت بزرگ طب اسلامی‌ست، و خود بر طب یونانی، عربی، ایرانی قبل از اسلام و هندی پایه‌گذاری شده است. طبیبان و حکیمان وقت روش درمانی سنتی را، حتی در زمان تسلط انگلیسیان که کوشش در تحمیل روش خود داشتند، به کار می‌بستند و آن را آموزش می‌دادند؛ آنها با تأکید درباره برتری ارزشهای معنوی و سنتی این شیوه طبابت به مخالفت با دخالت‌های خارجیان — بدون رسیدن به نتیجه — پیگیری از این روش را وظیفه خود می‌شمردند. اصل و نسب معروفترین این حکیمان به طبیبان ایرانی می‌رسد که در دوره صفویه به هندوستان تبعید شده بودند و نقشی اساسی، نه تنها در زنده نگاه داشتن سنت آموزش و اجرای طب اسلامی داشتند بلکه — زبان فارسی زبان رایج دربار مغول — را نیز به‌عنوان زبان طب اسلامی هند به کار بردند.

در این مقاله، موقعیت حکیمان در تاریخ طب اسلامی، و تأثیری که در گسترش فرهنگ و زبان فارسی در منطقه جنوبی هندوستان داشته‌اند مورد بررسی قرار می‌گیرد.

طب یونانی همان‌طور که از نامش هویداست، در یونان آغاز می‌گردد و گسترش

می یابد و در قرن پنجم میلادی در بین النهرین، زمانی که مرکز علمی نسطوریان به نصیبین انتقال می یابد و بعدها در اوایل قرن ششم در همان جا کاملاً نفوذ پیدا می کند. در آن زمان، امپراتور ژوستینین مدرسه فلسفه یونان را می بندد، و عده ای از محققین و عالمان یونانی به جندی شاپور، مهمترین مرکز روشنفکرانه آن زمان مهاجرت می کنند. جندی شاپور بدین ترتیب تبدیل به مکانی می شود که یونانیان، سریانیان، ایرانیان و هندیان در آن جا با هم به تبادل نظر می پردازند و جنبش جدیدی در طب به وجود می آورند که آن را می توان ملغمه ای از سنتهای پزشکی محلی ایشان معرفی کرد. این جنبش، هسته مرکزی اصول طب اسلامی را پایه گذاری می کند که نه تنها در دنیای اسلام بلکه در اروپای قرون وسطی نیز ریشه می دواند.^۱ نظام طب اسلامی، بین قرن نهم تا دوازدهم، به نقطه اوج خود می رسد و سپس به دلایل مختلف در منطقه غربی جهان اسلام، جایی که در آن متولد شده بود، فرو می نشیند و دوباره در قرن دوازدهم در منطقه جنوبی هندوستان، به وسیله آخرین پادشاه غزنوی، خسرو شاه، طلوع می کند. شاه غزنوی که لاهور را تصرف کرده بود، اولین مرکز طب اسلامی را به وجود می آورد. تغلق، سلسله دیگری از پادشاهان مسلمان هند نیز در قرن چهاردهم محرک و بانی آموزش و رواج طب یونانی می شوند. دقیقاً در این دوره است که جالبترین رساله به زبان فارسی، به نام مجموعه ضیائی، به دست محمد محمود مسعود رشید زنگی عمر غزنوی در سال ۱۳۳۶ نوشته می شود.^۲ نویسنده به اصرار دایی خود، خواجه شمس مصطفی، به مطالعات پزشکی روی می آورد. وی در کتاب خود به برخی از متونی که در شناخت او در زمینه طب کمک کرده اند اشاره می کند. در میان این متون از قانون فی الطب ابوعلی سینا و فردوس الحکمه، علی بن ربیع الطبری و همچنین مجموعه شمسی، ترجمه فارسی نوشته های طب قدیمی هند، گردآوری دایی خود نام برده است. کتاب اخیر هرچند به زبان فارسی تالیف شده است، اما نه تنها نام برخی از داروها در آن به زبان محلی هندی است بلکه یک فصل کامل آن (فصل ۴۱) نیز به روش طبابت طبیبان هندی اختصاص داده شده است؛ بدین ترتیب نویسنده ما با جنبشی که در جندی شاپور به رسمیت شناخته شده بود، و سعی در ترکیب علوم یونانی، ایرانی و عرب کهن با هند داشت، پیوند می خورد، با این تفاوت که اینک زبان متداول طب اسلامی در هند، زبان فارسی است.

این جنبش در دوره حکومت سلسله لودی (اواخر قرن ۱۵ - نیمه اول قرن ۱۶) که مطالعات به زبان فارسی را چه در زمینه ادبی و چه در دیگر زمینه های اداری و علمی اجباری کرده بود، تحکیم می یابد. درخشانترین موفقیت این جنبش در زمینه طب

به‌وسیله میانجی‌ها در کتابش با عنوان معدن الشفائی سکندر شاهی معروف به طب سکندری به ثمر می‌رسد. این کتاب در سال ۱۵۱۲ تألیف و به شاه سلطان لودی اهداء شده است. نویسنده می‌گوید در این کتاب اساس طب هندی و طب اسلامی را به‌طور فشرده به‌زبان فارسی تألیف کند.

گسترش قابل توجه طب یونانی در منطقه جنوبی هندوستان را می‌توانیم بیشتر مقارن دوره صفوی (قرن ۱۶ تا ۱۷) بدانیم؛ به دلیل موقعیت منقلب سیاسی در ایران بسیاری از طبیبان ایرانی در زمانی که سلسله مغول پشتیبان گسترش علم و هنر بود، به هندوستان مهاجرت می‌کنند، در دوره حکومت امپراطور بابر (نیمه اول قرن ۱۶) طبیبان ایرانی متعلق به مراکز مشهور طب واقع در شیراز، تبریز و گیلان به سمت طبیب دربار خوانده می‌شوند؛ سمتی که نسلهای بعدی نیز وارث آن هستند. در زیر بال حمایت پادشاهان مغول عده قابل توجهی از طبیبان، قدرت خود را گسترش می‌دهند. اغلب، آنان شخصیت مطلوب فرد دانای مسلمان، یعنی «حکیم» را در خود پرورش دادند. آنها نه تنها به‌دانش پزشکی تسلط یافتند بلکه در الهیات، فلسفه و حتی علوم «غیر مذهبی» زمان خود مانند معماری و فیزیک نیز به شهرت رسیدند؛ و از آن جهت که پزشکان مراقب سلامت جسمی و روحی پادشاهان بودند، اغلب به مشاوران شاه تبدیل می‌شدند. موقعیتی که به آنها اجازه می‌داد تا به منصبهای مهمی از جمله صدراعظمی برسند. همان طور که حکیم امیر فتح‌الله شیرازی عارف دانشمند، در سال ۱۵۸۵ صدراعظم امپراتور اکبر شد.

از دوره پادشاهان مغول در هند تا اوایل قرن حاضر در شکل‌گیری شخصیت مهمترین حکیمان در هند، خصوصیات اساسی وجود دارد که به آنها اشاره می‌کنیم:

الف - ایشان از خانواده طبیب بودند و به نوبه خود می‌بایست طبیبان دیگری پرورش دهند: در سیستم طب اسلامی، مؤسسه علمی خاصی برای تعلیم و تربیت پزشک وجود نداشت، چنان که در دوره ابن‌سینا نیز شخصی که می‌خواست پزشک شود، طبابت را از پدر و یا شخص دیگری که مسلط بر علم طب بود می‌آموخت. با انحصاری شدن این شغل، هویت خانواده حکیم به‌مانند طبقه‌ای شناخته شده در ساختار اجتماعی دوره مغول تثبیت گردید. این واقعیت، همان‌طور که خواهیم دید نقش مهمی در دوره تسلط انگلیسی‌ها ایفا می‌کند.

ب - حکیم بر طبق قواعد سنتی تعلیم و آموزش می‌دید. این قواعد شامل آشنایی به مواد تحصیلی متعددی از علم الهیات گرفته تا علوم انسانی بود که به نوبه خود در گرو آشنایی با زبانهای عربی و فارسی بود. زبان فارسی زبان دربار و زبان متونی بود که طب

یونانی در دوره مغول به آن تحریر شده بود. حکیم قبل از هر چیز به ترجمه کتب درسی از عربی به فارسی برای دانشجویان می پرداخت و سپس آثار کهن طب اسلامی را که به زبان عربی نوشته شده بود به فارسی تفسیر می کرد. حتی برخی سعی در تقلید از کتاب عظیم قانون ابوعلی سینا، این نابعه بخارا داشتند: نورالدین محمد عبدالله شیرازی کتاب حجیم خود، طب دارا شکوهی (۱۶۲۹) را که نه از لحاظ کیفی بلکه از لحاظ کمی با کتاب ابن سینا برابری داشت به شاهزاده داریوش، پسر جهانشاه؛ اهدا کرد. سریل الگود این کتاب را این گونه معرفی می کند: «The swan song of Persian medicine». به هر حال قضاوت جدی محقق اروپایی بر روی کتابهایی که در قرن ۱۸ و ۱۹ در هندوستان نوشته شده اند قابل توجه است که بعداً آن را مورد بررسی قرار خواهیم داد.^۳

همچنین از طرف بسیاری از حکیمان، از زبان فارسی به عنوان زبانی که با آن می توانستند استعداد خود را در زمینه ادبیات نیز به نمایش بگذارند، استفاده می شد: برخی از آنان دیوان و یا مثنوی از خود به جا نهاده اند، و عده ای دیگر حتی با تألیف متون تحقیقی و تاریخی، استعداد خود را در این موضوعها نیز به مرحله آزمایش گذاشتند. حکیمان اغلب خطاطان با ارزش و موسیقیدانان خوبی هم بودند و بدین ترتیب فعالانه در گسترش فرهنگ ایرانی در زمینه های مختلف در هندوستان شرکت داشتند.

افول پادشاهی مغول در هند تأثیر چندانی در موقعیت و نفوذ طب یونانی در اذهان مردم نگذاشت و بر عکس نفوذ آن از دهلی پایتخت مغول جابجا شد و در بخشهایی که بعد از انحطاط حکومت مرکزی به استقلال رسیده بودند، ریشه دواند. موقعیت و مقام حکیمان، در دربار نواب در فیض آباد، پایتخت پادشاهی آواده در حوالی سالهای ۱۷۶۰، نشان دهنده قدرتیست که این دانشمندان می توانستند به کار بندند: حکیمان نه تنها بر امور پزشکی و روحانیت کنترل داشتند، کنترلی که بدون تردید برای آنها نفوذ قابل توجه و ثروت مادی نیز فراهم می کرد، بلکه بر امور مالی یعنی درآمد عمومی و هزینه ها هم نظارت داشتند.^۴

آنچه در فیض آباد رخ داد شاید یک مورد خاص باشد. با این حال اگر حکیم به قدرت سیاسی نمی رسید مع هذا از موقعیت خاصی در دربار نواب رامپور، ایندور، بهوپال و غیره برخوردار بود می گردید.^۵ از طرف دیگر زندگینامه معروفترین حکیمان نشان می دهد که آنها در جای ثابتی مستقر نبودند، و در صورتی که برای مشورت به ایالت دیگری خوانده می شدند، همیشه حاضر به تغییر محل سکونت خود بودند؛ خانواده

آنها در ایالتی سکنی می‌گزید که عضو مهم خانواده به عنوان طبیب، در دربار حاکم آن محل انتخاب شده بود، همان‌طوری که مثلاً در مورد خانواده معروف عزیز که اصلاً کشمیری بودند اتفاق افتاد. جد آنها، حکیم محمد یعقوب در اواخر قرن ۱۸ در لکنهو مستقر شد و اولاد او در اواخر قرن ۱۹ وارد صحنه تاریخ طب یونانی شدند (که بعداً به آن اشاره خواهد شد).

توجه و حمایت نوابی‌ها و ساختار خانوادگی که به آن اشارت گردید به‌ماندگاری نظام طب یونانی، حتی بعد از ورود انگلیسیان کمک کرد. از طرف دیگر در نظر انگلیسیان طب یونانی در مقایسه با دیگر سیستم‌های طب محلی و از آن جمله آیورودا این برتری را داشت که به‌مانند طب غربی بر روی تئوری‌های پزشکی قدیمی یونانی و اسلامی پایه گذاری شده بود. با این حال انگلیسیان همیشه در مقابل طب محلی واکنشهای منفی نشان می‌دادند. بدین گونه در سال ۱۷۶۴ خدمات درمانی خود را با شرکت ارتش به راه انداختند و این آغاز فعالیت «Indian Medical Service» بود که تا زمان استقلال هند (۱۹۴۷) ادامه یافت. خدمات این سرویس برای افراد ارتشی و خانواده‌های آنها که در هندوستان مستقر بودند در نظر گرفته شده بود در حالی که افراد غیرارتشی بومی کماکان به‌وسیله حکیمان و بر اساس طب آیورودا درمان می‌شدند.^۲

در سال ۱۸۲۴ انگلیسیان Native Medical School را در کلکته افتتاح کردند تا بدین ترتیب طب غربی را به هندیان منتقل کنند: آنان به‌دانشجویان، همراه با دروس طب و جراحی جدید، متون ابن‌سینا و دیگر استادان طب اسلامی را نیز عرضه می‌داشتند.

باوجود این، انگلیسیان در سال ۱۸۳۳ تصمیم گرفتند هرگونه پشتیبانی از طب محلی را قطع کنند؛ بدین ترتیب که Native Medical School را بستند و به دنبال آن تصمیم گرفتند که تنها طب اروپایی و آن هم به زبان انگلیسی — که دو سال بعد زبان رسمی هندوستان اعلام شد — آموزش داده شود.

بدین گونه طب یونانی دوباره کاملاً به دست مسلمانان افتاد و در فضای بیداری وجدان مذهبی و جستجوی هویت جدید اسلامی، عامه مسلمانان طب یونانی را با نوعی تعصب دوباره کشف کردند.

قرن نوزدهم ناظر تکثیر رساله‌های طب یونانی، به خصوص در رشته داروسازی بود که هندیان از قدیم در آن تبحر داشتند. یکی از نویسندگان پر کار در این رشته، حکیم محمد اعظم خان (۱۸۱۳ - ۱۹۰۲ م.) بود که اول در شهر زادگاهش رامپور، و سپس قبل

از استقرارش در این دوره در بوهپال طبابت می‌کرد. وی در دوره طولانی زندگی‌اش حداقل هشت رساله حجیم طبی به زبان فارسی، که زبان اشراف و طبیبان مسلمان بود، از خود به جا گذاشت. معروفترین کتاب او قرابادین اعظم است که آن را در سال ۱۸۵۲ نوشت.^۶ این کتاب با سنت گردآوری دستورات عملی «دوره طلایی» طب اسلامی پیوند می‌خورد.^۷ کتاب حکیم محمد اعظم خان، نسبت به دیگر دستورات عملی چاپ شده قبل از آن منظم‌تر است و شامل فهرستی از بیماری‌هایی است که از طریق یک دارو مداوا می‌شوند.

تمام رساله‌های حکیم شامل دیباچه‌ای است که در آن، مؤلف کارنامه‌ای از تحصیلات خود را ارائه می‌دهد و در آن از اجداد، معلمان و حامیان خود یاد می‌کند؛ به نظر می‌آید که وی با معرفی استادان و سلسله نسب خانوادگی خود خواسته است، نخست ضمانتی برای آگاهی پزشکی خود کسب کند و دوم نقش اجتماعی خود را یادآوری نماید: در حالی که اشاره به معلمین، هویت فرهنگ اسلامی او را تأیید می‌کرد، تداوم پیشه پزشکی در خانواده وی، احترام یا «شرافت» او را عرضه می‌داشت.

هرچند بلندپایگان مسلمان، مسؤول انتقال طب یونانی در قرن گذشته بودند با این حال انحصار این نظام کاملاً در دست آنها نبود، و از آن جهت که طب یونانی به عنوان یک علم مذهبی در نظر گرفته می‌شد، رهبران مذهبی نیاز به وارد کردن آن در برنامه اصلاحاتی و زندگی مسلمانان داشتند. تا این دوره، چه در هندوستان و چه در دیگر بلاد اسلام تنها افراد مذهبی که به‌طور قابل توجهی به امر درمان اشتغال داشتند، صوفیان بودند. در ادبیات عرفانی هندوستان مسلمان به فراوانی به روایاتی بر می‌خوریم که حکایت از هنر طبابت استادان صوفی دارد، چنان که برخی از آنان به سبب توانایی در شفای بیماران به درجه امامت نیز می‌رسیدند.^۸ مع‌هذا فعالیت آنها شامل هیچ‌گونه امر تدریس و تمرین رسمی نمی‌شد، به‌خصوص که در روحیه صوفیان انگیزه ورود به جرگه طبیبان تربیت شده نمی‌گنجید.

موج اصلاحات در هندوستان مسلمان‌نشین در قرن نوزدهم موجب ارزشیابی دوباره طب یونانی از طرف علمای مذهبی شد که این روش درمانی را به عنوان طریقه‌ای مناسب برای نزدیک شدن به پیروان خود مورد توجه قرار دادند. به بیانی دیگر، طبابت به معنی مواظبت کردن از جسم و روح انسان است. همان اصولی که طب یونانی بر آن استوار بود، یعنی جدا نبودن روح از جسم. از طرف دیگر، پیغمبر اسلام هم درباره طب مطالبی اظهار داشته که در احادیث نبوی مذکور است و در آنها رعایت اصول بهداشتی برای

نزدیکی به خداوند تبلیغ شده است.^{۱۰} در نتیجه بسیاری از علمای مذهبی به طبابت روی آوردند و برخی از آنان حتی طبیبان موفقی شدند. بدین گونه تعلیم طب یونانی به آهستگی وارد برنامه آکادمی دویاند گردید که در سال ۱۸۶۷ افتتاح شده بود: علمای اصلاح طلبی که مدیریت دویاند را به عهده داشتند، خطاطی و طب یونانی را در شیوه انعکاس فرهنگ اسلامی می‌دانستند که برخلاف خواسته متجاوزین خارجی کماکان زنده مانده بود. متون و رساله‌هایی که مورد استفاده دویاند قرار می‌گرفت متعلق به کهنترین متون طب یونانی و به زبان فارسی بود.^{۱۱} علت رواج زبان فارسی این بود که علما، از حکیم که رساله‌های فارسی طبی را مطالعه می‌کرد و به همان زبان نیز برای بیمارانش نسخه می‌نوشت کسب اطلاع پزشکی می‌کردند و دیگر این که متون طبی بیشتر به زبان فارسی نوشته شده بود تا به زبان محلی.

با نگاهی از دور، علمای دویاند نظام پزشکی را برای رهایی امت از درد و رنج لازم می‌دانستند و در این زمینه به تفکر صوفیان نزدیک بودند. در همین زمان علمای مذهبی با تفکر درباره لزوم وجود اصول اخلاقی و رفتاری نو برای مسلمانان، در علمی کردن نظام آموزشی طب با برقراری دوره‌های تحصیلی منظم و رسمی به مقدار قابل توجهی سهم بودند.^{۱۲}

با این که در آکادمی دویاند زبان اردو ترجیح داده می‌شد و حتی مذهب‌یون به آن زبان با هم به صحبت می‌نشستند،^{۱۳} مسلمانان اشرافی که حکیم هم جزو آنها بود کماکان خود را به فرهنگ مغول و زبان فارسی وابسته می‌دانستند و به‌خصوص در پایتخت، دهلی، «جتلمن» مسلمان قرن نوزده به خاطر داشتن فرهنگ گسترده ادبی، علاقه‌مندی به اصلاحات اجتماعی و مراجعه به طبیبانی که طب یونانی را به کار می‌بستند، از دیگران تشخیص داده می‌شد.^{۱۴} هرچند زبان اردو کم‌کم جای زبان فارسی را در ادبیات مردمی اشغال می‌کرد ولی با این حال هنوز پیوند با زبان دربار مغول — که اینک اثری از آن بر جای نمانده بود — به عنوان زبان شعر بسیار قوی بود. میرزا محمداسدالله غالب این کشش را به خوبی بیان می‌کند: او با این که هم به زبان فارسی و هم به زبان اردو شعر می‌سرود، زبان اردو را چنین تعریف می‌کند: «as a plebeian trespasser on the language of true Mughal tradition-Persian.»^{۱۵} اشاره غالب استثنائی نیست:

او تعلیمات کلاسیک دیده بود، در نتیجه به طب یونانی تسلط قابل توجهی داشت و در موارد متعددی آشنایان و اقوام خود را معاینه و معالجه می‌کرد.^{۱۶} غالب از میان دوستانش از طبیبانی نام می‌برد که به مانند او در محله بلمیران واقع در شمال غربی دهلی زندگی

می‌کردند. خود او در خانه‌ای زندگی می‌کرد که متعلق به حکیم محمود خان، طبیب دربار مهاراجه پتیاله بود.^{۱۷}

مسلماً از حکیمان نمی‌توانیم به عنوان افراد محافظه‌کار نام ببریم، زیرا که آنها خود متوجه لزوم اصلاحات و نوآوری اساسی به‌خصوص در نظام آموزشی شده بودند و در این مورد البته برخورد با غریبان بی‌تأثیر نبوده است. بدین گونه است که اولین «مدرسه» برای آموزش طب یونانی به‌وجود می‌آید: «مدرسه طب» در دهلی در سال ۱۸۸۹ به‌وسیله خانواده شریف، «مدرسه تکمیل‌الطب» در لکنهو در سال ۱۹۰۲ به‌وسیله خانواده عزیز، و در آخر «مدرسه طب آصفیه»، در سال ۱۹۰۳ به‌وسیله نواب سلطان جهان بیگم در بهوپال پایه‌گذاری شدند. علمی شدن نظام آموزشی این مدارس به حکمت ساختار طبقاتی محکم اشراف مسلمان امکان‌پذیر شد، زیرا که برای ادامه فعالیت خود می‌بایست بر قدرت و توانایی تک‌تک این خانواده‌ها تکیه کنند.

در این زمان، بسیاری از متون فارسی و عربی به زبان اردو ترجمه شدند. اما فعالیت‌های علمی کماکان به زبان فارسی بود: حکیم عبدالعزیز پایه‌گذار یکی از مدارس که در بالا به آن اشاره شد، در سال ۱۸۸۸ هنوز در مورد ترکیبات دارویی به‌زبان فارسی رساله می‌نوشت^{۱۸} و حکیم فتح‌الله گیلانی کتاب قانون ابن سینا را در سال ۱۸۸۹ به‌فارسی ترجمه می‌کرد؛^{۱۹} در همین زمان دستنوشته‌های حکمای «دوره طلایی» مغول هند به‌چاپ می‌رسید که به‌عنوان نمونه می‌توانیم از رساله‌های حکیم علوی خان نام ببریم.^{۲۰}

در حال حاضر، علم طب یونانی بیشتر از هر کشوری در هندوستان و پاکستان رواج دارد و با این‌که به‌زبان اردو و انگلیسی بیان می‌شود ولی کماکان بر روی ثروت فرهنگی‌ای که طبیبان ایرانی از فلات ایران با خود به‌همراه آورده بودند تکیه دارد.

بخش زبان و ادبیات فارسی دانشگاه بولونی، ایتالیا

بخش طب اسلامی، ونیز، ایتالیا

ژانویه ۱۹۹۵

یادداشتها:

۱ - برای آگاهی از تاریخ این دوره رجوع شود به:

C. Elgood, *A Medical History of Persia and the Eastern Caliphate*, (Amsterdam: Apaphilo Press), 1979 (II ed.), cap. 1.

۲ - یک نسخه از این دستنویس در کتابخانه مؤسسه تحقیقات پزشکی و تاریخ دارو در تعلق آباد دهلی نو موجود

است.

۳ - رجوع شود به: *A Medical History*, p. 374

- ۴ - نگاه کنید به: J.R.I. Cole, *Roots of North Indian Shi'ism in Iran and Iraq. Religion and State in Awadh, 1722-1839*, (Delhi: cup) 1989, pp. 55-58.
- ۵ - حکیمان اغلب در مقدمه آثار خود نام حامیان خود را ذکر می‌کردند. به بخشهای بعدی مقاله توجه شود.
- ۶ - برای آشنایی با تاریخ Indian Medical Service و مقاله‌هایی درباره طب محلی نگاه کنید به: P. Heir, *The Medical Profession in India*, (London: Oxford Medical Publishers), 1923.
- ۷ - دستنویس در سال‌های ۱۸۸۴ و ۱۸۹۲ به وسیله Nizami Kanpur دوبار به چاپ رسید.
- ۸ - کلمه قرابادین، از کلمه یونانی graphidon به معنی فهرست می‌باشد که به صورت مترادف لیست دارو و نسخه به کار برده می‌شود.
- ۹ - رسیدن به این مقام برای زنان هم شناخته شده است به طور مثال نگاه کنید به: K. Sheperd, *A Sufi Matriarch: Hazrat Babajan*, (Cambridge: Anthropological Press), 1983.
- ۱۰ - مربوط به «طب النبی» است که گردآوری دستورات عملهای طبی پیغمبر می‌باشد و به تعداد زیاد و متفاوت به نگارش رسیده است. از قابل قبول ترین آنها می‌توان از کتاب صحیح تألیف امام بخاری (قرن نهم)، که به زبان فرنگی هم ترجمه شده است، نام برد.
- ۱۱ - رجوع شود به: Z. H. Faruqi, *The Deoband School and the Demand for Pakistan*, (Bombay: Asia), 1963, p. 33e segg.
- ۱۲ - بسیاری از فارغ‌التحصیلان مؤسسه دوباند در دهلی مشغول به طبابت می‌شوند. رجوع شود به: *Thr Deoband School*, cit, pp. 40.
- ۱۳ - رجوع شود به: B.M. Metcalf, *Islamic Revival in British India: Deoband, 1860-1900*, (Princeton, pup), 1982, p. 209.
- ۱۴ - به طور مثال: روزنامه‌ها به زبان اردو چاپ می‌شدند. روزنامه معروف احکام الاخبار جزو این روزنامه‌ها بود که به وسیله دکتر عبدالمجید خان در نیمه دوم قرن نوزدهم به چاپ می‌رسید. او از خانواده «شریفی»‌ها یکی از معروفترین خانواده‌های حکیمان دهلی بود.
- ۱۵ - رجوع شود به: P.K. Varma, *Ghalib, The man, The Times*, (New Delhi: Penguin), 2nd ed., 1992 p. 52.
- ۱۶ - همان جا، صفحه ۷۴.
- ۱۷ - برای آشنایی به رابطه غالب با حکیم رجوع شود به: D. Rahbar, *Urdu letters of Mirza Asad'ullah Ghalib*, (New York: SUNY), 1987.
- ۱۸ - رساله تحفة عزیز Lucknow: Nawal Kishore.
- ۱۹ - چاپ Nawal Kishore در لکنهو.
- ۲۰ - قرابادین علوی خان و مجموعه مجربات مطب علوی خان چاپ Nawal Kishore در لکنهو در سال ۱۹۱۰.
- علوی خان که نام واقعی او محمد هاشم شیرازی بود در قرن ۱۷ به هند رفت و در دربار محمد شاه به طبابت پرداخت (نیمه اول قرن ۱۸) زمانی که نادر شاه بعد از تاراج دهلی، شهر را ترک می‌کرد علوی خان را هم با خود برد (۱۷۳۹) نگاه کنید به:
- "Persian Physicians in the Indian Sub-Continent," *Studies in the History of Medicine*, vol. 2, 4 (1978) p. 280.

ایران و هند از دیدگاه نیکیتین افنسی، تاجر روس در قرن پانزدهم

«سفر به آن سوی سه دریا» (به روسی *Hozenie za tri morja*)، عنوان تنها کتاب خاطراتی است که در قرن پانزدهم در روسیه نوشته شده است و در آن تاجر ماجراجو، نیکیتین افنسی (Nikitin Afansij)، تجربه سفر و اقامتش را در ایران و هندوستان در حوالی سالهای ۱۴۶۸ - ۱۴۷۴ میلادی بیان می‌کند. این نوشته، اثری است که از نظر خصوصیات ادبی و زبان‌شناسی توجه ویژه اسلاوشناسان را به خود جلب کرده است. چه خاطرات افنسی در سالهای اول شکل‌گیری زبان روسی امروزی نوشته شده است و از لحاظ استفاده از زبان و نوع بیان، خصوصیت یگانه‌ای دارد و به اندازه کافی از زبان «اسلاو کلیسایی» فاصله گرفته است.

تحقیق فیلولوژی درباره نسخه‌های مختلف این خاطرات و مقام آن در ادبیات روس کمتر مورد توجه ماست. هدف این مقاله بیش از هر چیز معرفی این متن به عنوان سندی است که می‌تواند، هم از لحاظ محتوی و هم از لحاظ استفاده از زبانهای به اصطلاح «شرقی»، مورد توجه شرق‌شناسان قرار گیرد.

مقصود از عنوان «سفر به آن سوی سه دریا» راه عبور از سرزمین روس به هندوستان است که از دریای سیاه و خزر و اقیانوس هند می‌گذرد. نویسنده کتاب، یک تاجر روس است که در طی سفر خود برای کسب ثروت، راهزنان اموال او را در حوالی آستراخان (= هشرخان) غارت می‌کنند و او با از دست دادن تمام مال التجاره‌اش تصمیم می‌گیرد به جای برگشتن به روسیه سفر خود را به سمت ایران ادامه دهد. جایی که از اواخر ۱۴۶۸

تا ۱۴۷۱ به مدت دو سال در آن‌جا می‌ماند. سپس به شوق پیدا کردن راه‌های دیگر ثروتمند شدن عازم هند می‌شود:

من به‌خاطر یک بداقبالی بزرگ به هندوستان رفتم، زیرا که دیگر برای برگشتن به روسیه هیچ برایم باقی نمانده بود، از مال‌التجاره‌ام هیچ نمانده بود (ورق ۴۵۲).

بدین ترتیب این سفر، سفری اتفاقی، بدون تصمیم‌گیری قبلی و تا حدودی اجباری است. می‌خواهیم ببینیم چه چیز است که این نوشته را از دیگر نوشته‌های نظیر و معاصر خود در اروپا جدا می‌سازد. یکی از آنها «سفرنامه مارکوپولو» است به‌زبان ایتالیایی قدیم به نام «میلیونه Milione» (قرن ۱۳ و ۱۴. با وجود اختلافات فراوان در نسخه‌های گوناگون)، و دیگری «سفر سیاسی در دربار تیمور بزرگ» به زبان اسپانیایی نوشته کلاویخو (دهه اول قرن ۱۴) که این دو نیز سرشار از کلمات شرقی هستند. برای رسیدن به جواب این سؤال با سرعت مسیر سفر شخصیت کتاب را دنبال می‌کنیم تا به‌روی دو خصوصیت اصلی این اثر توقف کنیم: اول، تصویری که او از ایران و هند دارد و در کتاب ارائه می‌دهد؛ دوم، لغات «شرقی» که او در متن این خاطرات به کار می‌برد. در نهایت سعی خواهیم کرد رابطه دوگانه‌ای را که بین این دو خصوصیت موجود است نیز نشان دهیم.

نیکیتن زمانی به هندوستان می‌رسد که ایران را از شمال تا جنوب طی کرده و از مسلمانان ایرانی دریافته است هندوستان منشأ غنی تجارت و ثروت می‌باشد. هندوستانی که مسافر ما با آن آشنا می‌شود — حداقل در مناطق کناره اقیانوس — اکثراً سرزمینهای مسلمان‌نشین است که از لحاظ امور اجرایی و مذهبی با مشکلات فراوانی مواجهند؛ عوارض گمرکی، تفتیش واردات و هر نوع مشکل دیگری که برای تازه وارد ما فراهم می‌شود، ورود او را به دنیای تجارت این دیار سخت می‌سازند. از طرف دیگر در همین زمان اعتقاد مذهبی او نیز مسأله‌ساز می‌گردد. مسلمانانی که در نظر نیکیتین صاحبان قدرت در این سرزمین هستند می‌کوشند او دین اسلام را بپذیرد، و حتی در بعضی مواقع برای رسیدن به این هدف به زورآزمایی با او می‌پردازند. گرویدن به دین اسلام به بهای یک زندگی آرام، روی آوردن و یا نیاوردن نیکیتین به دین اسلام، یعنی پذیرش واقعی دین اسلام از طرف او موضوعی است که مورد توجه بسیاری از محققین این کتاب قرار گرفته است و تا به حال جواب یگانه‌ای به این سؤال داده نشده است: لور (Lur'e) و سمنوف (Semenov) در این مورد مطمئن نیستند، لنهف (Lenhoff) از «Journey

«from Orthodoxy to Apostasy» (رجوع شود به: East European Quarterly, XIII, 1979 n, 4, pp. 431 e sgg.) سخن می‌گوید و

برخی نیز به تعلق ظاهری او به دین اسلام، بدون انجام ختنه معتقدند.

نیکیتین دین اسلام را در قبال غیر مسلمانان دینی سختگیر می‌داند، از طرف دیگر در ظاهر با فرهنگ هندی برخورد جداگانه‌ای دارد. او در حقیقت در طی دو سال بعد امکان سفر به مناطق داخلی و جنوبی هندوستان را پیدا می‌کند. و در این سفرها با ساکنین غیر مسلمان بومی آشنا می‌شود و در قبال آنها نسبت به مسلمانان احساس متفاوتی دارد. در این اثناء، تاجر مسیحی حداقل در یک مورد با مردم محل خود را شریک می‌داند و آن هم داشتن سرنوشتی مشابه است که او و ساکنان محل را مجبور می‌کند در زیر تسلط یک قدرت خارجی یعنی اسلام قرار گیرند. او درباره زندگی هندیان با توصیفات افسانه‌ای و تا حدودی کلیشه‌ای به‌مانند یک مسافر اروپایی امروزی غلو می‌کند؛ هندیان برای او انسانهای عجیب و غریبی هستند؛ با این که سازشکارتر و آرامترند ولی از لحاظ مذهبی و عادات و رسوم با او فاصله دارند، آنچه مسافر ما را در حیرت می‌برد این است که «همه خیلی سیاهند»، و مهمتر از آن، عمل ناشایست و غیر قابل بیان برهنگی و عریانی مردم و مجسمه خدایان آنهاست....

امیران آنها یک پارچه کتانی به‌روی دوش دارند و یکی دیگر بر عورت، ... شاهزادگان با یک پارچه کتانی پیچیده بر دوش و یکی دیگر بر عورت در حال رفت و آمدند، ... و خدمتکاران آنها یک پارچه کتانی پیچیده بر دوش و یکی دیگر بر عورت دارند ... (ورق ۴۴۴).

موضوع برهنگی و عریانی به دفعات مکرر و با سماجت در یادداشتهای بعدی نیکیتین تکرار می‌شود. برهنگی عملی است که او را در حین مبهوت کردن، از بیان آن شرمزده نیز می‌سازد؛ در حالی که این بیحیایی آنها «*а сороме не знают*» (ورق ۴۴۸)، «خجالت را نمی‌شناسند» برای او خوشایند است با وجود این برای توصیف این برهنگی در عذاب است.

... و همه برهنه و بدون کفش و تنومندند و موهایشان را کوتاه نمی‌کنند. زنان بدون پوششی بر سر در رفت و آمدند، ... و سینه‌هایشان عریان است؛ و دختر بچه‌ها و پسر بچه‌ها تا هفت سالگی برهنه‌اند و شرمگاه خود را نمی‌پوشانند.

و هندیان ... همه پیاده در رفت و آمدند و سریع راه می‌روند و پا

برهنه‌اند... (ورق ۴۴۶).

شرح این حیرت می‌تواند کماکان ادامه پیدا کند زیرا که در متن به نمونه‌های آن زیاد برمی‌خوریم و در بعضی از مواقع حتی با ذکر همه جزئیات. ما در نظر نداریم این خاطرات را درباره هند در جزئیات مورد بررسی قرار دهیم بلکه توجه ما در مورد ترجمه‌های این کتاب به زبانهای مختلف هندو، لهستانی، ایتالیایی و به‌خصوص دوباره نویسی آن به زبان روسی امروزی ادامه می‌یابد. بعضی مواقع از شخصیت نیکیتین در متنهاى ادبی سوء استفاده شده است. در این مورد به طور مثال، در شوروی سابق در نوشته‌ها و حتی در مقالات روزنامه‌ها، نیکیتین را به عنوان «عامل دوستی خلقهای هندوستان و شوروی» معرفی کرده‌اند. طبیعاً این سیاست به‌راحتی از طرف محققین روسی میناف (Minaev)، سرزنوسکی (Sereznevskij)، زودوسکی (Zavadovskij) و سرانجام شرق‌شناس قزاق سندی باوا (Sandybaeva) در انتشارات علمی و سطح بالایی این اثر منطبق بوده است.

هرچند کار و فعالیت تجاری نیکیتین خیلی درخشنده نبود با این حال به او اجازه می‌داد از لحاظ اقتصادی، در هندوستان زندگی‌ای عادی داشته باشد. در حقیقت شخصیت تجاری که از او در خاطراتش هویدا می‌شود، بسیار مبهم است. به نظر می‌آید که تمام تمرکز او به‌روی مسائل مذهبی و به‌خصوص باطنی بوده است. نیکیتین در دوره آخر ماجراجویی می‌تواند از یک بندر ساحلی هندوستان مرکزی به‌وسیله کشتی به اتیوپی و از آن جا به ایران برسد: جنوب تا شمال ایران را می‌پیماید تا به آذربایجان می‌رسد و از آن جا به سمت ترکیه فعلی تا تریسون (Trebisonda) سفرش را ادامه می‌دهد، سپس دریای سوم، یعنی دریای سیاه، را برای رسیدن به کریمه (Crimea) سرزمین تاتاران پشت سر می‌گذارد و از آن جا برای رسیدن به سرزمین روس سفر خود را در پیش می‌گیرد. گویا او هرگز به محل زادگاهش تویر (Tver) نمی‌رسد. یک گزارش خبری مربوط به همان زمان و یا کمی بعدتر از آن، حاکی از مرگ او در حوالی سمولنسک (Semolensk) در دسامبر ۱۴۷۲ می‌باشد؛ اما بعضی از محققین معاصر (لور و سمنوف) تاریخ مرگ او را به سال ۱۴۷۴ می‌دانند.

و حال جای آن است که به یکی از خصوصیات سفرنامه نیکیتین بپردازیم که همیشه برای شرق‌شناسان قابل اهمیت بوده است. این کتاب روسی به‌طور خاص برای دربرگرفتن عبارتهایی به «زبان شرقی» مشهور شده است. در ضمیمه‌ای که مؤلف بر این مقاله نوشته، سعی کرده است عبارتهای «شرقی» متن

را نسبت به تعلق زبانی آنها گروه بندی کند، این کوشش نه چندان جدید، به یک سری نتایجی رسیده است به شرح زیر:

کلماتی که در این ضمیمه آمده اند و نامهای خاص و محل را هم شامل می شوند بیش از سیصد کلمه هستند که غالب آنها کلمات اسلامی (عربی، فارسی و ترکی) می باشند. زودوسکی در کل، از ۲۸۰ کلمه صحبت می کند که ۳۰ کلمه از آن متعلق به زبان هندی است و تعلق ۱۰ کلمه دیگر آن مشخص نشده است. نتایج ضمیمه ما با نتایج محقق روس کمی متفاوت است (مهمترین نوشته های او در این باب مربوط به ۴۰ سال پیش می شوند)، بدین منظور که در این ضمیمه به ۵ کلمه مغولی، ۲ کلمه از مشتقات زبان پشتو و چند عبارت دیگر که می توان آنها را جزو اصطلاحات بین المللی و دقیقتر (Lingua franca) دانست اشاره شده است. وجود این لغات و کوشش در شناسایی ریشه و معنی آنها برای محققین این امکان را به وجود آورده است که زمینه لغت شناسی و معنی شناسی این عبارات را بررسی کنند.

این کوشش مهم — هر چند در زمینه ای محدودتر و با ویژگی خاص تر — مشابه کوششی است که شرق شناسان در زمان خود در مورد «سفرنامه مارکوپولو» («تفسیرات» تألیف Paul Pelliot) به کار بردند که مسلماً به تدریج کاملتر خواهد شد. و اما به نظر من کوششی که بر روی تک تک کلمات شده باعث گردیده است یک نکته که حتماً از لحاظ لغت شناسی کمتر اهمیت دارد از دیده ها پنهان بماند، در صورتی که توجه به آن می تواند به شناخت شخصیت تاریخی نیکیتین یاری رساند.

نیکیتین در چه موقعی برای بیان مقصود خود به عبارات شرقی متوسل می شود؟ او عبارات مستقل و حتی جملات کاملی را به مانند بخشهایی که دیگر نمی توان آنها را به زبان روسی بیان کرد، آگاهانه به شیوه دیگر و به زبان دیگر می نویسد. تعداد این عبارات و جملات در عین این که زیاد نیستند ولی استفاده از آنها در موارد خاصی صورت می گیرند. زبانی که نیکیتین آن را یاد گرفته است به نظر می آید که زبان محلی است که حداقل در آن منطقه و در آن زمان از ساختار زبان ترکی پیروی می کرده است، و لغات فارسی و عربی نیز در آن حضور وافری داشته اند. پس می توانیم بگوییم که او تنها از زبان ترکی برای بیان مقصود خود در این موارد خاص استفاده می کرده است. این مواقع مربوط به زمانی است که او می خواهد از رابطه جنسی (بهرتر است بگوییم شهوانی) و مذهب صحبت کند. احتمالاً زمختی و حتی بی ادبانه بودن موضوع این بخشهای متن (من در این جا از طرف خود و نیکیتین از خوانندگان برای آشکار کردن عبارتهایی از متن

که دیگران نمی‌بایست به معنی آن دست می‌یافتند طلب بخشش می‌کنم)، محققین را مجبور کرده است که با سکوت از آن بگذرند. نیکیتین می‌گوید: «در هند این رسم عجیب وجود دارد»:

در سرزمین هند، تجار در مسافرخانه‌هایی سکنی می‌گزینند. زنان برای آنان غذا آماده می‌کنند، تخت‌خواب آنان را آماده می‌کنند، و با آنان هم‌خوابه می‌شوند (ورق ۴۴۵).

تا این جا به زبان روسی نوشته شده است. به نظر می‌آید که از این جا به بعد، نوشته جنبه خصوصی پیدا می‌کند و او میلی به بازگو کردن آن را برای همه ندارد. برای خود یادداشت بر می‌دارد، خاطره‌ای در ذهن دارد. کسی چه می‌داند در آن لحظه به چه فکر می‌کرده است:

اگر با آنها هم‌خوابه شوی دو شیتال می‌پردازی، اگر هم‌خوابه نشوی یک شیتال...

قاعده این است که: اگر زنی را به صیغه بگیری هم‌خوابگی مجانی است. (ورق ۴۴۵).

در آخر با غروری مردانه دوباره به زبان روسی ادامه می‌دهد: «زنان این‌جا مردان سفید پوست را بسیار می‌پسندند...».

بخشی که به دنبال می‌آید و در نسخه اصلی به خط شکسته نوشته شده است مربوط به فهرست بهای هم‌خوابگی است؛ در این بخش نیکیتین فقط حروف ربط را به روسی می‌نویسد: تمام شماره‌ها به غیر از شماره چهار که به فارسی نوشته شده است به زبان ترکی است؛ بت (شماره پنج) اشتباهاً به جای «بش» نوشته شده است که اشتباه خطی است. این جملات به ترکی نوشته شده‌اند:

اگر هم‌خوابه شوی دو شیتال؛ اگر می‌خواهی دست‌ودل باز باشی شش شیتال می‌پردازی؛ قاعده این است. برده‌ها به بهای کم هستند؛ چهار فونا برای یک زن زیبا، پنج فونا برای یک زن زیبای سیاه؛ خیلی سیاه و خیلی شهوانی و خیلی جوان (ورق ۴۴۹).

این که در قرن پانزدهم در هندوستان فاحشگی وجود داشته است، احتیاج به بیان آن از طرف نیکیتین نیست؛ آنچه به نظر جالب می‌آید و من مایل هستم آن را بیان کنم، این است که چگونه نویسندگان برای جلوگیری از این که یک روس ارتدوکس اتفاقی این نوشته‌ها را بخواند، از نوشتن این موضوعات به طور صریح ابا دارد. تقریباً نویسندگان ما در

آشکار کردن یک لذت خریداری شده و بیان آن به زبان خود در نبرد است. دومین موضوعی که او را وادار می‌کند که به زبان روسی ننویسد، مطالب مربوط به مذهب است: قبلاً از رابطه دشوار نیکیتین با اسلام صحبت کردیم. اسلام مذهبی است که نیکیتین حداقل در آغاز اقامتش با آن آشنایی نداشته است. مراسم محرم شیعیان که او در سال ۱۴۶۹ در ری شاهد آن بوده و در خاطرات خود تشریح می‌کند جزو یکی از متونی است که توجه محققین ایرانی تاریخ ادیان را همیشه به خود جلب نموده است. شاید این نوشته جزو اولین نوشته‌های مسافران خارجی باشد که در مورد چنین موضوعی به‌نگارش آمده است. (لور و سمنوف، صفحه ۱۹ و یادداشت شماره ۴۵، ورق ۱۱۸).

از دیدگاه زبان‌شناسی، زمانی او به‌استفاده از «زبان شرقی» متوسل می‌شود که به‌خصوص می‌خواهد از روی آوردنش به دین اسلام و یا روی نیابردنش به آن صحبت کند. پنداری که این موضوع، بیش از آن شخصی‌ست که او آن را به‌زبان روسی بیان کند؛ موضوعی‌ست که در نهایت باید برای دیگران مخفی بماند. لنهف در تحقیقات جالب خود وجود جملاتی به‌زبان شرقی را به‌عنوان گرویدن نیکیتین به دین اسلام تلقی کرده است: ما قادر به‌دادن جواب مشخصی به این مسأله نیستیم ولی با این حال ترجیح می‌دهیم که انتخاب نویسنده به‌استفاده از زبان شرقی را که برای روس‌ها زبانی غیر قابل فهم و اسرارآمیز بوده است به‌خواسته آگاهانه او به پنهان کردن موضوعاتی که نباید آشکار شوند تعبیر کنیم.

در این جا وقت آن نیست که از نوشته نیکیتین که مختصر، اما عمیق است، بحران روحی او را دنبال کنیم. بالعکس، به‌دلتنگی مدام او برای سرزمینش روسیه فکر کنیم؛ (او تمام کتابهای روسی را که با خود از روسیه بیرون آورده بود در آغاز سفر از دست می‌دهد؛ در محاسبه زمان و در پی آن در دنبال کردن تقویم میلادی و به‌جا آوردن مراسم مذهبی گرفتار دشواری‌ست.) شاید به همین خاطر است که او به‌همراه مسلمانان روزه می‌گیرد: آیا جا دارد فرض کنیم نیکیتین از درون قلب می‌پنداشته است که خداوند دعا و نمازهای او را به هر زبانی و به هر طریقی باشد قبول می‌کند؟ در نهایت خدایی که تاجر (نویسنده) به آن رجوع می‌کند، یکی‌ست، هرچند نامهای مختلف داشته باشد: یکی ترک - مغول، یکی عرب و دیگری فارس. در این بخش، به‌طور مثال، به دنبال راز و نیاز به زبان شرقی، یک توضیح به‌زبان روسی می‌آید، که نمایانگر نتیجه‌گیری ماست:

الله خدا، الله یک

الله تویی، الله اکبر، الله کریم،

الله رحیم، تو الله هستی، تو تنگری (خدا به زبان ترکی مغول) هستی،
تو خدایی. خدای یکتا، پادشاه جلال،
خالق زمین و آسمان... (ورق ۳۸۰).

در راز و نیازهای او همیشه یک خدا به روسی وجود دارد، گویی که او را نباید
فراموش کند:

به روسیه می‌روم (در تصور و خیال)
از زمانی که از روسیه خارج شده‌ام، ماه رمضان را روزه گرفته‌ام. ماه
مارس سپری شده (پشت ورق ۴۴۹).

و ادامه می‌دهد:

خدای من، خدا،
چنان که تمام روزهای من در گناه گذشت.
خدای من، الله، پروردگار... (پشت ورق ۴۵۲).
در جای دیگر به روسی، خود را برای آنچه هرگز اعتراف نکرده است
(گرویدن به دین اسلام) توجیه می‌کند؛
آه، مقدسین روسی!

کسی که سفر می‌کند و از دریا و سرزمینهای بزرگ می‌گذرد، در بدبختی و
مصیبت می‌افتد و فاقد ایمان مسیحی می‌شود. (ورق ۴۵۲).

قبلاً ذکر کردیم که به نظر ما استفاده از «زبان شرقی» روشی بوده است برای
مخفی‌ساختن مطالبی که نویسنده در ضمن میل به بازگویی آن، تشخیص می‌داده است
برای یک نفر غریبه ثقیل خواهد بود. جملاتی که در زیر خواهد آمد، به‌طور خاصی
وارد این دسته از مطالب می‌شوند: نظریه‌ای است بر مسؤلیت و پر دردسر. نیکیتین
می‌گوید که خاک روس بزرگ است، که یکتاست، ولی حاکمان آن انسانهای نادرستی
هستند، سمت‌گردد، پس باید به خدا در مورد آنها اعتراض کرد. اما این مطالب را
به‌زبان «اسرارآمیز» بیان می‌کند؛ و حتی در آن جمله‌ای است به‌زبان فارسی معاصر
(راسته کم داره، یعنی درستی در آن کم است...):

که خداوند زمین روس را محفوظ بدارد،

محفوظ بدارش الله، محفوظ بدارش خدا!

چرا که در این دنیا سرزمین دیگری به مانند روس وجود ندارد.

با این که این سرزمین راسته کم داره، کاری کن که این سرزمین آباد

باشد. عدالت کم است در این سرزمین. الله، خدا، تنغری. (ورق ۳۸۶ و پشت آن).

خدا بزرگ است و توانا، شاید. در این اثنا به عقیده ما، نیکیتین برای نوشتن مطالبی این چنین امروزی مسلماً احتیاج به عوض کردن دین خود نداشته است. تنها کلمه روسی **вог** (خدا)ست، که دوبار نام آن خوانده شده است تا حاکمان ظالم دیروز و شاید امروز را سرزنش کند.

دانشگاه بولونیا، ایتالیا

فهرست منابع:

«سفرنامه افسسی نیکیتین» که مورد مطالعه ما قرار گرفته است چاپ انتقادی روسی با عنوان *Хождение за три моря* و به اهتمام Я. С. Лурье, Л. С. Семенов، لنینگراد، ناوکا، ۱۹۸۶، می باشد.

O. Braghini, *Esigenza di spiritualità e impatto col mondo orientale nel "Hozhenie za tri morja" di Afanasij Nikitin*, Tesi di laurea in Filologia slava, Università di Bologna, Facoltà di Lettere e Filosofia, anno accademico 1992-93.

A.V. Riazanovsky, *A Fifteenth Century Russian Traveller in India*, *Journal of the American Oriental Society*, LXXXI, 2, (1961), pp. 126-130.

C. Verdiani, *Il Viaggio al di là dei tre mari*, Firenze, Le Monnier, 1963.

Завадовский Ю. Н. К вопросу о восточных словах в "Хождении за три моря" Афанасия Никитина (1466-1472 гг.). Труды Института Востоковедения АН. Наук. Уз. ССР, выпуск 3, 1954, сс. 139-145.

Сандыбаева Н. А. Историкографический обзор исследований, посвященных проблеме восточных слов в "Хождении за три моря" Афанасия Никитина. Известия АН. Наук. Каз. ССР. Серия филологическая. 1981, No 1, сс. 51-55.

Сандыбаева Н. А. Слова восточного происхождения в "Хождении за три моря" Афанасия Никитина. Автореферат на правах рукописи, Москва, 1981.

Срезневский И. И. "Хождение за три моря" Афанасия Никитина в 1466-1472 гг. Спб., Типография Академии Наук, 1857.

Титаренко Н. А. Восточная лексика в "Хождении за три моря" А. Никитина. Известия Воронежского Педагогического института, т. 126, 1972, сс. 152-170.

جنبش حروفیه

بررسی منابع، مآخذ و تحقیقات جدید

۳

(آخرین بخش)

ادوارد براون نخستین محقق است که در تهیه رسالات و کتب حروفیه خدمات ارزنده‌ای کرده و مقالاتی در معرفی ادبیات و تعالیم آنان نوشته است.^{۱۸} ولی به‌خاطر پیچیدگی‌های کلامی موجود در رسالات حروفیه، نتوانسته است به آراء و عقاید حقیقی آنان دست یابد. به همین جهت معتقد است که «از نظر ادبی خالص، بیشتر این کتب و آثار، چندان قدر و قیمتی ندارند» براون این آثار را شامل «یک رشته افکار درهم و آشفته و نامفهوم که دارای تعالیم خیالی و عجیب و غریب هستند» می‌داند.

گیب در کتاب تاریخ شعر عثمانی با تأکید بر دشواری درک و فهم رسالات حروفیان، نخستین محقق است که صفحاتی را به بررسی زندگی و اشعار معروفترین شاعر حروفی — عمادالدین نسیمی — اختصاص داده و بعضی غزلیات و رباعیات ترکی وی را نقل کرده است. گیب به زندگی رفیعی — شاعر دیگر حروفی — نیز پرداخته است. او حروفیه را یکی از فرقه‌های صوفیان نامیده و اشعار نسیمی را «زیباترین اشعار صوفیانه در ادبیات ترکی» دانسته است.^{۱۹}

هوار در مقدمه مجموعه رسائل حروفیه و نیز در دانشنامه اسلام، پیدایش حروفیه و عقاید فلسفی فضل‌الله استرآبادی را، مختصراً، بررسی کرده است اما — همان‌طور که گفتیم — در خواندن و تصحیح رسالات حروفی، دچار اشتباهات متعددی شده است.^{۲۰} رضا توفیق در تحقیق خود (به‌ضمیمه کتاب فوق) عقاید فضل‌الله استرآبادی را بررسی کرده و تأثیر عقاید نوافلاطونی را بر فلسفه حروفیه یادآور شده است. وی جنبش

حروفیه را «تبلور پیکار روح ایرانی علیه روح سامی و تجلی مبارزه ایرانیان علیه اعراب» دانسته است.^{۱۱}

ژرژ یعقوب در تحقیقات خود به جنبش حروفیه نیز اشاره نموده و به پیوند عقاید حروفیان با عقاید اسماعیلیه و بکتاشیه تأکید کرده است.^{۱۲}

بر اساس تحقیقات گیب، لوئی ماسینیون نیز در کتاب خود به نام مصائب حلاج صفحاتی را به زندگی و اشعار عمادالدین نسیمی اختصاص داده. او نیز — مانند گیب — نسیمی را «یک صوفی و عارف وحدت وجودی» دانسته است.^{۱۳}

باینگر نیز مقاله کوتاهی درباره حروفیه و عمادالدین نسیمی نوشته است. وی در مقاله دیگری به فرقه حروفیه و حوادث مربوط به آن اشاره کرده است.^{۱۴}

ج. ک. بیریح در کتاب خود — درباره بکتاشیه — از عقاید حروفیان یاد کرده و — برخلاف ژرژ یعقوب — این دو را، دو فرقه کاملاً جدا دانسته و هرگونه تأثیر اندیشه‌های حروفیه بر عقاید بکتاشیه را انکار کرده است.^{۱۵}

هلموت ریتز در تحقیق ارزشمند خود به نام آغاز فرقه حروفیه مفصلاً به زمینه‌های تاریخی علم حروف در فرهنگ اسلامی و به زندگی، عقاید، خانواده و جانشینان فضل‌الله استرآبادی پرداخته است و چنان که خواهیم گفت پس از کتاب پیراج واژه‌نامه گرانگانی اثر صادق کیا، تحقیق ریتز الهامبخش محققان آینده بوده است.^{۱۶}

هانری کربن در کتاب تاریخ فلسفه اسلامی اشاره مختصری به فرقه حروفیه نموده است.^{۱۷}

بوزانی در مقاله مفیدی فرقه حروفیه را بررسی کرده است.^{۱۸}
بویل در رساله دانشگاهی خود، رباعیات ترکی و فارسی نسیمی را بررسی کرده و در ابتدا به حروفیه و زندگی و افکار عمادالدین نسیمی پرداخته است.^{۱۹}

اسکارچیا آمورتی اندیشه‌های حروفیان را در دیوان فارسی عمادالدین نسیمی بررسی کرده و ضمن آن، به تعالیم حروفیه اشاره کرده است.^{۲۰} همین دانشمند در تاریخ ایران کمبریج نیز به جنبش حروفیه و تعالیم و سرانجام کار حروفیان پرداخته است.^{۲۱}

ویدنگرن در مقاله ارزشمندی به بررسی نظریه «جهان اکبر» و «جهان اصغر» در عقاید اخوان‌الصفا و حروفیه پرداخته است.^{۲۲}

حامد الگار نیز در دانشنامه ایرانیکا مقاله‌ای درباره فضل‌الله استرآبادی نوشته است.^{۲۳}

محققان جمهوری آذربایجان، تحقیقات متعددی درباره جنبش حروفیه، خصوصاً زندگی و آثار عمادالدین نسیمی منتشر کرده‌اند. این تحقیقات اگرچه تحت تأثیر تفسیرهای ایدئولوژیک (مارکسیستی) قرار دارند، اما هر یک در شناخت جنبش حروفیه ارزشمند می‌باشند. از این تحقیقات، ابتدا باید از کتاب س. ممتاز یاد کرد که در واقع اولین تحقیق مدون درباره حروفیه و زندگی و آثار عمادالدین نسیمی است.^{۱۱۴}

اسماعیل حکمت در کتاب تاریخ ادبیات آذربایجان، ضمن اشاره به حروفیه و عقاید فضل‌الله استرابادی، اشعار و افکار عمادالدین نسیمی را بررسی کرده و به تأثیر اندیشه‌های نوافلاطونی بر عقاید نسیمی تأکید کرده است.^{۱۱۵}

م. قلی‌زاده در رسالهٔ دکترا و در نوشته‌های دیگر خود، جنبش حروفیه را مورد بررسی قرار داده و آن را «یک جریان ارتجاعی و اسرارآمیز» دانسته، اما در تحلیل عقاید عمادالدین نسیمی کوشیده است تا بین اندیشه‌های ارتجاعی حروفیه و جنبه‌های مثبت عقاید نسیمی، فرق اساسی قائل شود. او ضمن بررسی عقاید فضل‌الله استرابادی و عمادالدین نسیمی، به عقاید دیگر متفکران حروفی نیز پرداخته است.^{۱۱۶}

فؤاد قاسم‌زاده نیز در مقاله‌ای به مناسبت شصدمین سال تولد نسیمی، نظر محققان ترک را دربارهٔ وی مورد بررسی قرار داده و ضمن آن، اشاراتی نیز به جنبش حروفیه نموده است.^{۱۱۷}

ج. قهرمانوف در مقدمهٔ مفصل خود بر چاپ جدید اشعار ترکی عمادالدین نسیمی، زندگی و اشعار ترکی نسیمی را بررسی کرده. وی همچنین به نسخه‌های خطی دیوان نسیمی و به تغییرها و تحریفهای موجود در اشعار وی به وسیلهٔ کاتبان اشاره کرده است.^{۱۱۸} حمید آراسلی در کتاب کوچک، اما ارزشمند خود، به زندگی و سرنوشت عمادالدین نسیمی پرداخته و ضمن آن به عقاید حروفیان و زمینه‌های اجتماعی سیاسی پیدایش جنبش حروفی اشاره کرده است.^{۱۱۹}

حمید محمدزاده در مقدمهٔ خود بر دیوان فارسی نسیمی، به زندگی و عقاید عمادالدین نسیمی پرداخته و به تعالیم حروفیان نیز اشاره کرده است. او، متأسفانه، بسیاری از اشعار فضل‌الله استرابادی را به نام عمادالدین نسیمی ضبط کرده است.^{۱۲۰}

واقف اصلان‌اوف نیز در مقالات خود، به جنبه‌هایی از افکار فلسفی نسیمی اشاره کرده اما از حروفیه و رهبران آن سخن چندانی نگفته است.^{۱۲۱}

یک نمایشنامه نیز به قلم فریدون آشورف دربارهٔ زندگی و سرنوشت نسیمی نوشته شده که در آن به زمینه‌های اجتماعی - سیاسی پیدایش حروفیه و به بعضی عقاید نسیمی

اشاره گردیده است.^{۱۳۲}

حسین آیان رساله دکترای خود را در دانشگاه باکو به بررسی زندگی، عقاید و اشعار عمادالدین نسیمی اختصاص داده و در آن زمینه‌های اجتماعی - سیاسی پیدایش حروفیان و عقاید فلسفی آنان را بررسی کرده است.^{۱۳۳}

عیسی حسین اوف نیز کتابی به نام نسیمی نوشته که دارای اطلاعات تاریخی جدیدی درباره جنبش حروفیه می باشد.^{۱۳۴}

اکرم جعفر در مقاله «عظمت نسیمی» به زندگی و عقاید وی اشاره کرده و از تأثیر نسیمی بر شاعران آذربایجان یاد کرده است.^{۱۳۵}

در این جا باید از پطروشفسکی یاد کرد که اشارات مفیدی درباره حروفیه نموده است.^{۱۳۶}

در کشور ترکیه، نخستین بار شمس‌الدین سامی در کتاب قاموس اعلام به زندگی فضل‌الله استرابادی و عمادالدین نسیمی اشاره کرده است،^{۱۳۷} و سپس فواد کوپرلو در کتاب نخستین متصوفین در ادبیات ترک، به فرقه حروفیه پرداخته و خصوصاً به تأثیر شگرف عمادالدین نسیمی بر شاعران معروف ترک تأکید کرده است.^{۱۳۸} همین مؤلف، در مقاله کوتاهی به نام «نسیمی» نیز از فرقه حروفیه سخن گفته است.^{۱۳۹}

صادق وجدانی که در شناخت فرقه‌های صوفیه در ترکیه تحقیقات فراوان کرده، طی سلسله مقالاتی، پیوند حروفیه و بکتاشیه را بررسی نموده است.^{۱۴۰}

ابراهیم اولگون در رساله دانشگاهی خود، فرقه حروفیه را بررسی کرده و خصوصاً به زندگی، عقاید و سرنوشت عمادالدین نسیمی و جایگاه وی در ادبیات ترک پرداخته است.^{۱۴۱}

محقق معروف ترک - عبدالباقی گولپینارلی در تحقیقات خود به فرقه حروفیه نیز پرداخته و فصل مستقلی به زندگی و عقاید عمادالدین نسیمی اختصاص داده است.^{۱۴۲} وی فهرست جامعی هم از نسخ خطی آثار و رسالات حروفیان - موجود در کتابخانه‌های ترکیه - را منتشر کرده که دارای مقدمه ارزشمندی در معرفی فرقه حروفیه، فضل‌الله استرابادی و جانشینان وی می باشد.^{۱۴۳}

نویسنده دیگری به نام کاراهان در دانشنامه ترک، مقاله مفیدی درباره عمادالدین نسیمی و فرقه حروفیه نوشته است.^{۱۴۴}

از محققان عرب، عباس عنراوی در دو کتاب تاریخ العراق بین احتلالین و الکاکنیه فی التاریخ به فرقه حروفیه توجه خاص نموده، از آثار، زندگی و عقاید فضل‌الله استرابادی و عمادالدین نسیمی و دیگران یاد کرده است.^{۱۴۵}

محمد اسعد طلس در الآثار الاسلامیه و التاریخیه فی حلب، ضمن اشاره به موقعیت جغرافیایی و تاریخی آرامگاه نسیمی، از محاکمه و اعدام وی در این شهر یاد کرده است.^{۱۴۶}

عبدالحسین امینی نجفی نیز در کتاب شهدا الفضیله، اشعار و احوال نسیمی را ذکر کرده، اما از تعالیم فرقه حروفیه سخنی نگفته است.^{۱۴۷}

خیرالدین اسدی در کتابهای احیاء حلب و اسواقها و موسوعه حلب المقارنه از آرامگاه عمادالدین نسیمی و چگونگی قتل او یاد کرده و به فرقه حروفیه نیز اشاره کرده است.^{۱۴۸}

کامل مصطفی الشیبی در کتاب تشیع و تصوف (الفکر الشیعی و النزعات الصوفیه) فصل جامعی به پیدایش فرقه حروفیه و عقاید فضل‌الله استرابادی اختصاص داده است. این محقق متأسفانه هیچ اشاره‌ای به زحمات و تحقیقات صادق کیا و ریتر نکرده است.^{۱۴۹}

گذشته از مقاله کوتاه و مفید ناصرالدین شاه‌حسینی،^{۱۵۰} از محققان ایرانی، چنان که پیش از این گفتیم، نخستین بار صادق کیا به معرفی فرقه حروفیه همت کرده است. او ضمن کوششهای ارزنده خود در ترجمه واژه‌های متون استرابادی فرقه حروفیه، بر اساس منابع دست اول، به شرح زندگی و تعالیم فضل‌الله استرابادی و ذکر اشعار شاعران این فرقه پرداخته است. تحقیقات صادق کیا بی‌تردید الهامبخش همه پژوهشهای بعدی درباره حروفیه می‌باشد.^{۱۵۱}

احسان یارشاطر در کتاب خود شعر فارسی در عهد شاهرخ (قرن نهم / پانزدهم) را بررسی کرده اما از اشعار و احوال شاعران حروفی سخنی نگفته است. این کتاب در شناخت شرایط اجتماعی - فرهنگی عصر تیموری، بسیار مفید می‌باشد.^{۱۵۲}

علی اکبر دهخدا در لغت‌نامه ضمن شرح عقاید فرقه حروفیه، از اشعار و زندگی فضل‌الله استرابادی و عمادالدین نسیمی نیز یاد کرده است.^{۱۵۳}

درفرنگ سخنوران^{۱۵۴} دانشمندان و سخنسرایان فارس^{۱۵۵} و بزرگان شیراز^{۱۵۶} به‌زندگی و اشعار نسیمی اشاره شده است.

در کتاب مفصل و ارزشمند تاریخ ادبیات در ایران و نیز در گنجینه سخن تألیف

ذبیح‌الله صفا در ذکر احوال و اشعار شاعران قرن نهم / پانزدهم هیچ اشاره‌ای به اشعار شاعران حروفی — خصوصاً فضل‌الله استرآبادی و عمادالدین نسیمی — نشده، اما ضمن شرح عقاید حروفیه، بر «اهمیت و مرتبه خاص حروفیه» به عنوان «یکی از نهضت‌های شگرف دینی در تاریخ ایران» تأکید شده است. تاریخ ادبیات در ایران نیز در شناخت شرایط اجتماعی و فرهنگی عصر تیموری بسیار سودمند می‌باشد.^{۱۵۷}

سعید نفیسی در کتاب تاریخ نظم و نثر در ایران ضن اشاره به شاعران قرن نهم هجری، از فضل‌الله استرآبادی، عمادالدین نسیمی، میرمخدوم نیشابوری و دیگر شاعران و متفکران حروفیه یاد کرده، اما نمونه‌ای از اشعار یا آثار آنان را به دست نداده است. وی در مقدمه کلیات قاسم انوار نیز به حروفیه و حوادث مربوط به آن اشاره کرده است.^{۱۵۸} احسان طبری در کتاب برخی بررسیها درباره جهان بینینها و جنبشهای اجتماعی در ایران شرح مفیدی از حروفیه و حوادث مربوط به آن آورده است.^{۱۵۹}

رضا خسروشاهی در کتاب شعر و ادب فارسی در آسیای صغیر، ضمن اشاره کوتاه به حروفیه، از عمادالدین نسیمی و دو شاعر حروفی دیگر یاد کرده است.^{۱۶۰} س. جوایا در مقدمه دیوان فارسی فضل‌الله نسیمی و عمادالدین نسیمی، اشارات ارزشمندی به جنبش حروفیه و زندگی و عقاید آن دو نموده است.^{۱۶۱}

محمد جواد مشکور در مجله بررسیهای تاریخی و نیز در تاریخ تبریز از زندگی و عقاید فضل‌الله استرآبادی سخن گفته است.^{۱۶۲} حمید فرزام در مقاله «صوفیه و فرقه حروفیه» اطلاعات مفیدی از تاریخچه علم حروف و عقاید حروفیان به دست داده است.^{۱۶۳}

اسماعیل حاکمی در مقاله کوتاه «نسیمی بغدادی» مختصراً به زندگی عمادالدین نسیمی پرداخته،^{۱۶۴} و غلامحسین متین نیز ضمن بررسی زندگی و سرنوشت نسیمی، مانند حمید محمدزاده — محقق جمهوری آذربایجان — تأثیر پذیری نسیمی از حافظ را نشان داده است.^{۱۶۵}

در کتاب کوچک جنبش حروفیه و نهضت پسیخانیان (نقطویان)، ما نیز زمینه‌های اجتماعی و فرهنگی پیدایش حروفیه را نشان داده و به بررسی عقاید و اشعار فضل‌الله استرآبادی و عمادالدین نسیمی پرداخته‌ایم. سانسور حاکم و نوعی نگرش ایدئولوژیک در تحلیل عقاید حروفی، متأسفانه به این تحقیق آسیب رسانیده است.^{۱۶۶} بخشهایی از این تحقیق، در کتاب دیگر نگارنده نیز تکرار شده است.^{۱۶۷}

سید ضیاءالدین سجادی نیز در کتاب کوی سرخاب تبریز به قتل عام حروفیان در

زمان جهان‌شاه قراقوینلو اشاره کرده، اما اطلاعات جدیدی دربارهٔ حروفیه به دست نداده است.^{۱۷۸} مقالهٔ عزت‌الله بیات^{۱۷۹} و کتاب ابوذر ورداسبی^{۱۸۰} و عبدالرفیع حقیقت^{۱۸۱} و نیز نوشته‌های ولی‌الله ظفری^{۱۸۲} فاقد اطلاعات جدید و مبتنی بر تحقیقات دیگران است. کوشش رضا باغبان^{۱۸۳} و تقی خمارلو^{۱۸۴} در گردآوری و ترجمهٔ مقالاتی دربارهٔ حروفیه و زندگی عمادالدین نسیمی ارزشمند است.

دکتر جواد هیئت درنگاهی به تاریخ ادبیات آذربایجان و تاریخ زبان و لهجه‌های ترکی به زندگی عمادالدین نسیمی و جایگاه برجستهٔ وی در ادبیات آذری پرداخته است.^{۱۷۵}

عبدالحمین نوائی در کتاب ایران و جهان (از مغول تا قاجاریه) روابط بین‌المللی ایران را بررسی کرده و ضمن اشاره به فرقهٔ حروفیه، اطلاعات مفیدی از روابط ایران و عثمانی در زمان تیموریان و قراقوینلوها به دست داده است.^{۱۷۶}

عبدالحمین زرین‌کوب در دنبالهٔ جستجو در تصوف ایران ضمن بررسی نهضت‌های صوفیه، به جنبش حروفیان نیز پرداخته و اشارات ارزشمندی به زندگی، عقاید و سرانجام فضل‌الله استرابادی نموده است.^{۱۷۷}

غلامحسین بیگدلی در مقدمهٔ چاپ نسخهٔ جدیدی از دیوان فارسی نسیمی، ضمن نقل مطالب حمید محمدزاده، از زندگی و عقاید فضل‌الله استرابادی و خصوصاً عمادالدین نسیمی یاد کرده است.^{۱۷۸}

حسن سادات ناصری در نقد نوشته‌های غلامحسین بیگدلی، از «محققانی که عرفان خداشناس حروفی‌ها را به نادرستی، تحلیل یا برداشت می‌کنند»، انتقاد کرده اما خود نیز در توضیح فلسفهٔ اعتقادی حروفیه، دچار تردید و تناقض گویی شده است.^{۱۷۹}

بر اساس کوشش‌های حمید محمدزاده و جهانگیر قهرمانوف (محققان جمهوری آذربایجان) اخیراً دیوانی — شامل غزلیات و رباعیات فارسی عمادالدین نسیمی — منتشر شده که دارای مقدمه‌ای دربارهٔ حروفیه و زندگی و اشعار و عقاید نسیمی است. نویسندهٔ مقدمه، حروفیه را فرقه‌ای عرفانی و عمادالدین نسیمی را «شاعر عرشی» و «عارف اعلی» نامیده است.^{۱۸۰}

در یک مقالهٔ ارزشمند، اکبر ثبوت پیدایش حروفیه را بررسی کرده و به زندگی و عقاید فضل‌الله استرابادی و جانشینان او پرداخته است.^{۱۸۱}

علی‌محمد ساکی بر اساس دیوان ملا پریشان (شاعر لر) کوشیده است تأثیر اندیشه‌های حروفیان را در منطقه لرستان نشان دهد.^{۱۸۲}

یعقوب آژند در کتاب حروفیه در تاریخ به زندگی، تعالیم و سرنوشت فضل‌الله استرابادی و چند تن از شاعران حروفی پرداخته و رویدادهای تاریخی مربوط به حروفیان را یادآوری کرده است.^{۱۸۳}

علی خادم علماء نیز در مقاله‌ای ضمن شرح زندگی عمادالدین نسیمی، تشابهات شعری نسیمی و حافظ را نشان داده است.^{۱۸۴}

مؤلف کتاب کلمة‌الله هی‌العلیا — بر اساس تحقیقات صادق کیا و هلموت ریتر — روایتی از زندگی و قتل دختر فضل‌الله استرابادی را به دست داده است.^{۱۸۵} نویسنده دیگری، حروفیه را «یک جنبش انقلابی و شیعی» دانسته و فضل‌الله را «نعمی مشهدی» نامیده است.^{۱۸۶}

ما نیز در کتاب عمادالدین نسیمی، شاعر و متفکر حروفی، زندگی، عقاید و اشعار نسیمی را مفصلاً بررسی کرده و زمینه‌های اجتماعی، مذهبی و فرهنگی پیدایش حروفیه و تعالیم فضل‌الله استرابادی را نشان داده‌ایم.^{۱۸۷}

دکتر پرویز البرز نیز در مقاله «فضل‌الله نسیمی و حروفیه» به فرقه حروفیه و زندگی و عقاید فضل‌الله استرابادی پرداخته است که حاوی اطلاعات جدیدی درباره این فرقه نیست.^{۱۸۸}

اخیراً یدالله جلالی پندری در انتشار نسخه جدیدی از دیوان نسیمی اشارات مفیدی به زندگی و عقاید فضل‌الله استرابادی و عمادالدین نسیمی نموده است. وی ترجمه کامل مقاله رضا توفیق را — برای معرفی فلسفه حروفیان — در ابتدای کتاب آورده است.^{۱۸۹}

پاریس

یادداشتها:

Browne, E. G.: "Some notes on the Literature and Doctrines of the Hurufi Sect" ۱۰۸ in: *Journal of the Royal Asiatic Society*, London, 1898, pp. 61-94; "Further Notes on the Literature of the Hurufis 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.

Gibb, E. J.W.: *A History of Ottoman Poetry*, vol. 1, London, 1900, pp. 336-380. — ۱۰۹

Huart, C : *Textes persans relatifs a sectes des Houroufis*, pp. i-xxi; — ۱۱۰
Encyclopédie de L'Islam, Tome.2, Leyden-Paris, 1927, pp. 359-360.

- Tevfiq, R. "Etude sur une religion mysterieuse fondee en Iran en 800 de l'higire," in: *Textes persans...*, pp. 219-313. - ۱۱۱
- Jacob, G: Beiträge zur Kenntnis des Derwisch-orders der Bektaschis, Berlin, ۱۱۲ 1908, pp. 33-35, 41-53, 90; "Die Bektaschiyye in ihrem verhältnis zu Verwandten Erscheinungen" in: *Adhandlungen der Philosophisch-Philologischen klass der königlich Bayerischen Akademic der Wissenchaften*, xxiv, 3, 1907-1909, pp. 1-53.
- Massignon, L: *La Passion de Halla*, Tome 2, Nouvelle ed, Gallimard, Paris, ۱۱۳ 1975, pp. 261-266.
- Babinger, F. : *Encyclopédie de L'Islam*, Tome 3, Leiden-Paris, 1939, pp. 964- ۱۱۴ 965, "Von Amurath zu Amurath," in: *Oriens*, vol.3, no:2, Leiden, 1950, pp. 247-248.
- Birge, J. K.: *The Bektashi Order of Dervishes*, London, 1937, pp. 58-62, 148- ۱۱۵ 158.
- ۱۱۶ - «آغاز فرقه حروفیه»، ترجمه حشمت مؤید، مجله فرهنگ ایران زمین، تهران، ج ۱۰، ۱۳۴۱، صص ۳۲۲-۳۹۳. نام و مرجع آلمانی این مقاله چنین است:
- "Die Anfänge der Hurufisekte," in: *Oriens*, vol.7, no.1, Leiden, 1954, pp. 1-54.
- Corbin, H.: *L'histoire de la Philosophie Islamique*, Paris, 1964, pp. 426-427. - ۱۱۷
- Bausani, A.: *Encyclopédie de L'Islam*, Tome 3, Nouvelle ed, Leyde- Paris, ۱۱۸ 1971, pp. 620-622.
- Burrill, K.: *The Quatrains of Nesimi Fourteenth Century Turkic Hurufi*, Paris- ۱۱۹ New York, 1979.
- Amoretti, B. S.: "Caractterestiche Hurufite del Divano persiano di Nesimi," in: ۱۲۰ *Studi Iranici*, Roma, 1977, pp. 267-286.
- The Cambridge History of Iran*, vol. 6, London-New York..., 1986, - ۱۲۱ pp. 623-625.
- Widengren, G.: "Macrocosmos-Microcosmos Specation in the Raša'il Ikhwan ۱۲۲ al-Safa and some Hurufi Texts" in: *Archivia di Filosofia Roma*, 1980, pp. 297-312 303-307.
- Algar, H. : *Encyclopaedia Iranica*, Edited by: E. Yarshater, vol.2, London- ۱۲۳ New York - Henley, 1985, pp. 841-844.
- ۱۲۴ - عمادالدین نسیمی: معارف و مدینت (به ترکی)، باکو، ۱۹۲۳.
- ۱۲۵ - آذربایجان ادبیاتی تاریخی، ج ۱، باکو، ۱۹۲۶، صص ۱۷۶-۱۸۵.
- ۱۲۶ - حروفیزم و نمایندگان آن در آذربایجان (به روسی)، باکو، ۱۹۷۰؛ آذربایجان ادبیاتی تاریخی، ج ۱، باکو، ۱۹۶۰، صص ۲۶۴-۲۹۳؛ مجله پیام نوین، شماره ۵، تهران ۱۳۵۵، صص ۵۱-۵۷.
- ۱۲۷ - مجله آذربایجان، شماره ۷، باکو، ۱۹۶۹، صص ۱۱۹-۲۰۴.
- ۱۲۸ - عمادالدین نسیمی اثرلری، ج ۱، مقدمه، صص ۷۹-۵؛ همچنین نگاه کنید به: مجله آذربایجان، شماره ۵، باکو، ۱۹۷۰، صص ۲۰۵-۲۰۸؛ مجله پیام نوین، شماره ۵، تهران، فروردین و اردیبهشت ۱۳۵۵، صص ۵۲-۵۳.

- ۱۲۹ - عمادالدین نسیمی، ترجمه احمد شفائی، باکو، ۱۹۷۳.
- ۱۳۰ - دیوان فارسی نسیمی، باکو، ۱۹۷۲، مقدمه، صص ۵-۲۰.
- ۱۳۱ - *Nissimi Poésie, traduit en français par: A. Karvovki, Moscou, 1973, pp. 5-13.*
- همچنین نگاه کنید به مجله پیام یونسکو، شماره ۵۳، تهران، ۱۳۵۲، ش، صص ۳۸-۴۱.
- ۱۳۲ - نسیمی، ترجمه ح. صدیق و شهین قوامی، انتشارات باغبان، تهران، ۱۳۵۳ ش.
- ۱۳۳ - از تز دکترای حسین آیان به وسیله دوست گرانمایه ام. م. ن. عثمانوف اطلاع یافته‌ام. از ایشان سپاسگزارم.
- ۱۳۴ - نسیمی، باکو، ۱۹۷۵.
- ۱۳۵ - مقاله‌هایی پیرامون زندگی و خلاقیت عمادالدین نسیمی، به کوشش رضا باغبان، انتشارات نیل، تبریز، ۱۳۵۷ ش، صص ۱۲۹-۱۴۴.
- ۱۳۶ - اسلام در ایران، ترجمه کریم کشاورز، انتشارات پیام، تهران، ۱۳۵۰، صص ۳۲۲-۳۲۵.
- ۱۳۷ - قاموس اعلام، ج ۶، استانبول، ۱۳۱۶/۱۸۹۸، صص ۴۵۷۶ و ۴۵۹۴.
- ۱۳۸ - *Türk edebiyatında ilk Mutasavvıflar, Istanbul, 1918, pp. 191-192.*
- ۱۳۹ - "Nesimi'ye dair" in: *Hayât*, No.20, Istanbul, 1927, p 2.
- ۱۴۰ - "Hurūfîlik ve Bektashîlik" in: *Büyük Gazete*, Nos: 90, 91, 92. Istanbul, 1928.
- ۱۴۱ - *Seyyit Nesimi: Hayâti ve Şahsiyeti*, Istanbul Üniversitesi, 1944-1945.
- ۱۴۲ - *Nesimi, Usulî, Ruhi*, Istanbul, 1953, pp. 3-10, 29-62; *Islam Ansiklopedisi*, vol. 9, Istanbul, 1960, pp. 206-207.
- مولویه بعد از مولانا، ترجمه توفیق سبحانی، انتشارات کیهان، تهران، ۱۳۶۶ ش، صص ۳۷۷-۳۸۵.
- ۱۴۳ - *Hurūfîlik Metinleri Kataloğu*, Ankara, 1973, pp 1-33.
- ۱۴۴ - *Türk Ansiklopedisi*, vol. 25, Ankara, 1976, pp. 202-203.
- ۱۴۵ - تاریخ العراق بین احتلالین، ج ۲، بغداد، ۱۳۵۴/۱۹۳۶، صص ۲۴۶-۲۵۴، ج ۳، بغداد، ۱۳۵۷/۱۹۳۹، صص ۴۵-۵۵؛ الکاکیه فی التاريخ، بغداد، ۱۹۴۹، صص ۵۳-۵۴، ۶۷ و ۱۰۸.
- ۱۴۶ - الآثار الاسلامیه والتاریخیه فی حلب، دمشق، ۱۳۷۶/۱۹۵۶، صص ۳۵۳-۳۵۴.
- ۱۴۷ - شهداء الفضيله، بیروت، ۱۴۰۳ هـ، صص ۱۰۴-۱۰۵.
- ۱۴۸ - احیاء حلب و اسواقها، دمشق، ۱۴۰۴ هـ، صص ۲۹۲ و ۳۶۴؛ موسوعه حلب المقارنه، ج ۷، طبع حلب، ۱۴۰۸ هـ، صص ۲۸۵-۲۸۶.
- ۱۴۹ - تشیع و تصوف، ترجمه علیرضا ذکاوتی قراگزلو، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۹ ش، صص ۱۶۹-۲۲۳.
- ۱۵۰ - ماهنامه اطلاعات، شماره ۵، تهران، ۱۳۲۹ ش، صص ۲۱-۲۳.
- ۱۵۱ - وازه‌نامه گرگانی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۰ ش، صص ۲۲-۲۶، ۲۷-۳۰، ۳۱-۳۱۳؛
- همچنین مقاله «آگاهی‌های تازه از حروفیان»: مجله دانشکده ادبیات دانشگاه تهران، شماره ۲، ۱۳۳۳ ش، صص ۳۹-۶۵؛ نقطویان یا بسپرخانیان، انتشارات انجمن ایران‌نویس، ۱۳۲۰ یزدگردی، صص ۵۷-۵۸.
- ۱۵۲ - شعر فارسی در عهد شاهرخ، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۳۴ ش.
- ۱۵۳ - لغت‌نامه، ذیل: حروفیه، نسیمی و فضل‌الله نسیمی.
- ۱۵۴ - فرهنگ سخنوران، عبدالرسول خیامپور، کتابفروشی تهران، تبریز، ۱۳۴۰ ش، صص ۶۰۱.

- ۱۵۵ - دانشمندان و سخنسرایان فارس، محمد حسین رکن‌زاده آدمیت، ج ۴، بخش دوم، انتشارات خیام، تهران، ۱۳۴۰ش، صص ۶۶۲-۶۶۵.
- ۱۵۶ - بزرگان شیراز، رحمت‌اله مهراز، انتشارات مرد مبارز، تهران، ۱۳۴۸ش، ص ۳۰۸.
- ۱۵۷ - تاریخ ادبیات در ایران، ج ۴، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۵۱ش، صص ۶۲-۶۶؛ گنجینه سخن، ج ۶، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲ش، صص ۲۵-۳۲.
- ۱۵۸ - تاریخ نظم و نثر در ایران، ج ۱، انتشارات فروغی، تهران، ۱۳۴۴ش، صص ۵، ۲۱۴، ۳۲۵، ۳۳۵-۳۳۶؛ ج ۲، انتشارات فروغی، تهران، ۱۳۴۴ش، صص ۷۶۴-۷۶۵، ۷۸۴، ۷۸۵، ۷۸۶، ۷۸۹، ۷۹۰، ۷۹۱-۷۹۲؛ کلیات قاسم انوار، انتشارات سنائی، تهران، ۱۳۳۷ش، مقدمه، صص ۷-۸، ۲۷-۲۵، ۴۹-۵۱، ۸۵-۸۹.
- ۱۵۹ - بررسی برخی جهان‌بینیها و جنبشهای اجتماعی در ایران، محل چاپ؟، ۱۳۴۸ش، صص ۳۳۳-۳۳۷.
- ۱۶۰ - شعر و ادب فارسی در آسیای صغیر، انتشارات دانشسرای عالی تهران، ۱۳۵۰ش، صص ۱۷۰-۱۷۱.
- ۱۶۱ - دیوان فارسی فضل‌الله نسیمی و عمادالدین نسیمی، به تصحیح رستم علی‌اوف، انتشارات دنیا، تهران، ۱۳۵۴ش، مقدمه، بدون شماره صفحه.
- ۱۶۲ - مجله بررسیهای تاریخی، سال ۴، شماره ۴، تهران، ۱۳۴۸ش، صص ۱۳۳-۱۴۶؛ تاریخ تبریز تا پایان قرن نهم هجری، انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۲ش، صص ۶۸۹-۷۰۲.
- ۱۶۳ - چهارمین کنگره تحقیقات ایرانی، (مجموعه مقالات)، ج ۲، به کوشش محمد حسین اسکندری، دانشگاه پهلوی شیراز، ۱۳۵۳، صص ۲۲۲-۲۳۶.
- ۱۶۴ - مجله دانشکده ادبیات و علوم انسانی دانشگاه تهران، شماره ۲-۱، ۱۳۵۶ش، صص ۲۲۲-۲۲۸.
- ۱۶۵ - روزنامه کیهان، ویژه هنر و اندیشه، شماره ۱۰۲۰۹، ۱۳۵۶ش.
- ۱۶۶ - جنبش حروفیه و نهضت پسیخانیان (نقطویان)، انتشارات نامدار، تهران، ۱۳۵۶ش.
- ۱۶۷ - حلاج، انتشارات نگاه، تهران، ۱۳۵۷ش، صص ۲۰۰-۲۱۸.
- ۱۶۸ - کوی سرخاب تبریز، انجمن آثار ملی، ۱۳۵۶ش، صص ۶۲-۶۷.
- ۱۶۹ - مجله بررسیهای تاریخی، شماره ۵، تهران، ۱۳۵۷ش، صص ۲۲۷-۲۲۴.
- ۱۷۰ - جنبش سرخ‌جامگان و نمدپوشان (حروفیان)، انتشارات پیوند، تهران، ۱۳۵۷ش، برای نقد این کتاب نگاه کنید به مقاله سید جواد صدر بلاغی: نقد تاریخ انتشارات شفق، تهران، ۱۳۵۷، صص ۱۳-۲۴.
- ۱۷۱ - تاریخ جنبش سرداران و دیگر جنبشهای ایرانیان در قرن هشتم هجری، انتشارات آزاداندیشان، تهران، ۱۳۶۰ش، صص ۳۰۸-۳۱۳.
- ۱۷۲ - حسیه در ادب فارسی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۴ش، صص ۱۲۷-۱۳۰. برای نقد این کتاب نگاه کنید به مقاله دکتر مهدی نوریان: نشر دانش، سال ۶، شماره ۱، تهران، ۱۳۶۴ش، صص ۱۶-۱۹.
- ۱۷۳ - مقاله‌هایی پیرامون زندگی و خلاقیت عمادالدین نسیمی، انتشارات نوبل، تبریز، ۱۳۵۷ش.
- ۱۷۴ - عمادالدین نسیمی و نهضت حروفیه، انتشارات ساوالان، تبریز، ۱۳۵۸ش.
- ۱۷۵ - نگاهی به تاریخ ادبیات آذربایجان، ج ۱، انتشارات کاویان، تهران، ۱۳۵۸ش، صص ۲۶-۲۸؛ تاریخ زبان و لهجه‌های ترکی، نشر نو، تهران، ۱۳۶۵ش، صص ۱۹۰-۱۹۳.
- ۱۷۶ - ایران و جهان (از مغول تا قاجاریه)، نشر هما، تهران، ۱۳۶۴ش، صص ۶۴-۱۱۲، خصوصاً صص ۱۰۱-۱۰۲.

- ۱۷۷ - دنباله جستجو در تصوف ایران، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۶۲، صص ۵۹-۵۵.
- ۱۷۸ - دیوان فارسی عمادالدین نسیمی، انتشارات روشن، تهران، ۱۳۶۶ش.
- ۱۷۹ - حافظ شناسی، به کوشش سعید نیاز کرمانی، ج ۷، انتشارات باژنگ، تهران، ۱۳۶۶، صص ۱۹۱-۲۴۰.
- ۱۸۰ - قنوس در شب خاکستر، به کوشش سید علی صالحی، انتشارات تهران، ۱۳۶۸ش.
- ۱۸۱ - مجله فلق، شماره ۲، تهران، ۱۳۶۸ش، صص ۱۱۵-۲۱۶.
- ۱۸۲ - در زمینه ایرانشناسی، به کوشش چنگیز بهلولان، تهران، ۱۳۶۸ش، صص ۳۳-۴۷.
- ۱۸۳ - حروفیه در تاریخ، انتشارات نی، تهران، ۱۳۶۹ش.
- ۱۸۴ - «نسیمی از حافظ»: کیهان اندیشه، شماره ۳۴، تهران، ۱۳۷۰ش، صص ۱۷۸-۱۸۴.
- ۱۸۵ - کلمة الله هی العلیا، معین الدین محرابی، نشر رویش، کلن، ۱۹۹۱.
- ۱۸۶ - «نسیمی مشهدی»، پرویز عباس داکانی، کیهان هوانی، شماره ۹۳۰، اردیبهشت ۱۳۷۰ش، صص ۱۶ و ۱۸.
- ۱۸۷ - عمادالدین نسیمی: شاعر و متفکر حروفی، انتشارات عصر جدید، سوئد، ۱۹۹۲.
- ۱۸۸ - پژوهشنامه دانشکده ادبیات و علوم انسانی، دانشگاه ملی (شهید بهشتی)، شماره ۸-۹، بهار و تابستان ۱۳۷۱ش، صص ۸۶-۹۹؛ شماره ۱۰-۱۱، پائیز و زمستان ۱۳۷۱ش، صص ۷۷-۹۶.
- ۱۸۹ - عمادالدین نسیمی (زندگی و اشعار)، نشر نی، تهران، ۱۳۷۲ش، صص ۳-۳۳.

نقد و بررسی کتاب

مهوش شاهق حریری

Wheeler M. Thackston

A Millennium of Classical Persian Poetry:

«هزار سال شعر کلاسیک فارسی»:

*A Guide to the Reading & Understanding of
Persian Poetry from the Tenth to the Twentieth*

راهنمایی برای خواندن و دریافتن

century, Iranbooks, Bethesda, Md.: Iranbooks,

شعر فارسی از قرن دهم تا قرن بیستم

1994. xxvi+186 pages

تألیف: ویلر م. تکستون

کتاب «هزار سال شعر کلاسیک فارسی» شامل فهرست مطالب، مقدمه، بخش اصلی و پیوست است که پیوست کتاب هم خود شامل بخش تقطیع شعر، واژه نامه و کتابشناسی است.

کتاب با این مقدمه زیبا آغاز می‌شود: «هزار سال سنت شعر کلاسیک فارسی به‌طور مستمر و بدون وقفه شکوفا بوده است. شعر فارسی از مراکز تجدّد آسیای مرکزی، بخارا و سمرقند شروع شده و قرن‌ها در آسیای مرکزی، ایران، آذربایجان، عراق، اناتولی و تمام قسمت شمالی شبه قاره هند به عنوان فرهنگ برتر باقی مانده است. پادشاه و درویش، مذهبی و غیر مذهبی به‌زبان فارسی شعر گفته‌اند. شعر فارسی با طلا نوشته شده، دهان شعرا با جواهر پر شده و ملاک پیشرفت اقوام بی تمدن به سوی تمدن، نقل قول از شعر فارسی بوده است...» الحق که در این قسمت کوتاه آقای تکستون به

موجزترین و رساترین وجهی حق مطلب را در باره شعر فارسی ادا کرده است. پس از این شروع زیبا و به‌جا، نویسنده به بحث درباره صنعت شعر و حرفه‌ای بودن شعرا در دورانهای قدیم می‌پردازد و نقل قولی از نظامی عروضی در باره شعر و شاعری. و سپس بحث کوتاهی دارد درباره خصوصیات شعر فارسی از جمله کاربرد فراوان صنایع بدیعی نظیر استعاره و تشبیه. آقای تکستون سپس اشاره می‌کند که یکی از مشکلات نوآموزان شعر فارسی، نفوذ شدید تصوف در آن است زیرا که از همان ابتدا صوفیان دریافتند که شعر برای بیان «ناگفتنیها» وسیله مناسبتری از نثر است. به دنبال این دریافت شعرا سعی کردند که برای فراتر رفتن از معانی واژه‌های شعری که تا آن زمان گرد آمده بود، بر همه آنها جامعه دیگری از تصوف نیز بیوشانند. بر شراب که نوشابه‌ای الکلی بود جامعه «شراب وحدت» پوشانند و گفتند که با نوشیدن آن صوفی «مست ازلی» خواهد شد. «ساقی» که تا پیش از نفوذ تصوف در شعر، جوان زیبایی بود برای سرخوش کردن آدمی، «شاهد» نام گرفت که نماد زیبایی کامل است. در نتیجه پس از به‌وجود آمدن شعر صوفیانه هاله‌ای از معانی مرتبط بین عشق و تصوف واژه‌های شعری را در خود پوشانند. به نحوی که این دو رود به هم پیوست و سرانجام یکی شد. مؤلف ادامه می‌دهد که بعضی از شعرا بی هیچ شکی صریحاً شعر صوفیانه گفته‌اند. مشکل تشخیص اشعار غیر صوفیانه است. برای مثال پرسش این مطلب که آیا اشعار حافظ اشعار صوفیانه است یا نه، بیهوده است. حقیقت این است که در قرن چهاردهم میلادی ممکن نبود با واژه‌های شعری در دسترس، غزلی گفت که بازتاب صوفیانه نداشته باشد. وقتی که حافظ از «ترک شیرازی» سخن می‌گوید نابجاست پرسیده شود که این ترک زن است یا مرد، ترک واقعی است یا ترکی از شیراز. «ترک» معشوق است، هر معشوقی، همه معشوقها. زیرا مطابق تعریف در غزلها، معشوق بیرحم است و ترک نیز هم. در نتیجه معشوق نیز باید ترک باشد.

پس از این، آقای تکستون به‌طور نسبتاً مفصلاً در باره عروض و قافیه و به خصوص بحور عروضی شعر فارسی گفتگو می‌کند. در آخر مقدمه، وی به دو خصوصیت شعر فارسی اشاره می‌کند: اول - محافظه کاری شعر فارسی نه تنها در حفظ سنتهای ادبی بلکه از نظر زبانشناسی هم. و در توضیح این مطلب می‌نویسد به‌غیر از یک استثنا (استعمال «را») زبان شعر فارسی از هزار سال قبل تا به امروز تفاوت عمده‌ای نکرده است به طوری که ایرانیان تحصیلکرده همه قادر به خواندن و فهمیدن آن هستند. در حالی که در زبان انگلیسی شعری که مثلاً همزمان رودکی به زبان انگلیسی شعر گفته‌اند، امروزه

شعرشان برای خوانندگان انگلیسی زبان به همان اندازه ناآشناست که اشعار آلمانی یا هلندی؛ دوم - عدم نقطه گذاری در شعر فارسی ست به‌طور اخص و در نثر به‌طور اعم. و بالاخره در پایان مقدمه می‌نویسد که این کتاب مقدمه‌ای است بر شعر فارسی برای نوآموزان و می‌افزاید که این کتاب جنگ یا گزیده اشعار نیست گرچه امیدوار است که حاوی هر دو منظور باشد.

بخش اصلی کتاب از «رودکی» شروع می‌شود و به «بهار» پایان می‌یابد. و برای هر شاعری زندگینامه‌ای کوتاه و چند نمونه از اشعار آن شاعر که معمولاً از معروفترین شعرهای اوست ارائه داده می‌شود.

و بالاخره کتاب حاوی واژه‌نامه‌ای است که می‌توان آن را بهترین و مفیدترین قسمت کتاب دانست زیرا همان‌طور که آقای تکستون هم در مقدمه اشاره می‌کند (ص بیست و شش) واژه‌های به‌کار رفته در شعر فارسی نسبتاً محدود است و واژه‌نامه‌ای که مؤلف فراهم آورده است می‌تواند شامل تمام واژه‌های مشکل شعر فارسی باشد.

کتاب «هزار سال شعر کلاسیک فارسی» با همه کوشش آقای تکستون که خور ستایش و سپاس است زیرا که ایشان در «ینگه دنیا» می‌کوشد تا زبان و شعر فارسی را به انگلیسی‌زبانان بشناساند، از خرده‌گیریهای وسواسی برکنار نیست. به‌طور کلی کتاب از نظم و ترتیبی منطقی و ادبی برخوردار نیست. یکی از مهمترین طبقه‌بندیها در شعر فارسی، طبقه‌بندی بر حسب سبکهای معروف خراسانی، عراقی، هندی و غیره است. بحث مختصری درباره خصوصیات مشترک این سبکها و تفاوتهای اساسی آنها با یکدیگر از مسائلی است که می‌باید به نوآموزان آموخت و یا حداقل به آن اشاره کرد. آقای تکستون فقط در «فهرست مطالب» کتاب، طبقه‌بندی‌ای تاریخی ارائه داده است: شاعران دوره سامانی و غزنوی، شاعران دوره سلجوقی تا حمله مغول، شاعران تعلیمی و صوفی، شاعران دوره مغول (Mongol) و تیموری، شعرای دوره صفوی و مغول (Mughal) ۲ (که منظور از مغول دوم، پادشاهان مغول هندوستان است که نام آنها را برای تفکیک از مغولان ایرانی در انگلیسی Mughal می‌نویسند در مقابل Mongol، و این تفاوت اگر در کتاب توضیح داده می‌شد برای نوآموزان بیفایده نبود). شاعران دوره افشاریه، قاجاریه، پهلوی در ایران و دوره مغولی متأخر در هندوستان. همچنان که اشاره شد طبقه‌بندی مؤلف از شعرا آن هم فقط در «فهرست مطالب» کتاب بر حسب دورانهای تاریخی بدون ذکر سبکی که آنها در آن شعر سروده‌اند چندان رهنما و رهگشا نیست.

مطلب دیگر این که در این کتاب اشعار به زبان انگلیسی ترجمه نشده است،

به طوری که حتی با وجود واژه نامه نسبتاً کامل کتاب هم دانشجو نمی‌تواند برای مثال این غزل حافظ: «سالها دل طلب جام جم از ما می‌کرد / آنچه خود داشت ز بیگانه تمنّا می‌کرد» (ص ۶۷) را بدون کمک راهنما و معلم دریابد. برای نوآموز، این کتاب وقتی کامل و مفید است که آقای تکستون خود همراه با آن حضور داشته باشد. درحقیقت با این کتاب معلّم به خانه‌ها فرستاده نشده است (اشاره به قول دکتر استعلامی که در سخنرانی^۳ مربوط به انتشار و تصحیح مثنوی مولوی اظهار داشت که من با این کارم معلّم را به خانه‌ها فرستاده‌ام) بلکه این کتابی‌ست که شاگردان بیشتری را به کلاسهای آقای تکستون روانه خواهد کرد.

انستیتیو خاورمیانه، واشینگتن دی.سی.

یادداشتها:

۱ - در مورد کاربرد «را» آقای تکستون رجوع می‌دهد به کتاب «مقدمه‌ای بر فارسی» (An introduction to Persian) تألیف خودشان ص ۱۹۷.

۲ - امپراطوری مغول (Mughal or Mogul Empire) در قرنهای ۱۵ و ۱۶ میلادی بر قسمت وسیعی از هندوستان حکمفرمایی داشت. بابر - شاهزاده افغانی - در سال ۱۵۲۶ این امپراطوری را پایه گذاری کرد و بعد از او فرزندانش اکبر شاه، شاه جهان (کسی که تاج محل به امر او ساخته شد) و اورنگ زیب سالها بر هندوستان حکم راندند. حکومت آنها نمونه‌ای شد از شکوه و جلال برای منطقه آسیا و مظهری از صلح، نظم و پایداری. مغولان فرهنگی به وجود آوردند که آمیخته‌ای بود از فرهنگ خاور میانه همراه با عوامل هندی. زبان آنها فارسی و دین آنان اسلام بود.

بعد از مرگ اورنگ زیب حکومت آنها از هم پاشیده شد. با این همه، تا استعمار هندوستان به دست انگلیسی‌ها (قرن هیجدهم) بر قسمت کوچکی از دهلی حکمرانی داشتند.

۳ - این سخنرانی تحت عنوان «برخورد مولانا با شمس» در تاریخ ۱۴ مه ۱۹۹۲ در دانشگاه تاونسون (Towson) در ایالت مری‌لند انجام شد.

توجه دریائی

Gean Kekkens
Zoroastre et L'Avesta Ancien
Quatre Lecons au College de France
Peeters Louvain, Paris (1991)
70 pp.

«زرتشت و اوستای باستانی»

تألیف جین کلنز

بیش از دو قرن از مطالعه گاهان (گات‌های) زرتشت در غرب می‌گذرد. اما مطالعات قابل توجه در این زمینه متعلق به پنجاه سال اخیر است. یکی از این تحقیقات برجسته از

آن جین کلنز (Jean Kellens) ایران‌شناس و محقق فرانسوی‌ست. وی در سال ۱۹۹۱ در کالج فرانسه درباره گات‌ها چهار سخنرانی کرد که به صورت کتاب «زرتشت و اوستای باستانی» (چهار رساله در «کالج دوفرانس») منتشر گردید. مجموعه این سخنرانیها آراء و برداشتهای متفاوت کلنز را از سایر ایران‌شناسان در زمینه چگونگی گات‌ها نشان می‌دهد. لازم به یادآوری‌ست که طی پنجاه سال اخیر چهار ترجمه ارزنده از گات‌ها صورت گرفته که هر یک با دیگری از نقطه نظر برداشت مترجمان نسبت به مفهوم سرودها و همچنین نقش کارکرد آنها در دین زرتشت متفاوت است.

در سال ۱۹۵۹ هلموت هومباخ (Humbach) ایران‌شناس آلمانی ترجمه جدیدی از گات‌ها را با استفاده از شیوه‌های شناخت «ریگ‌ودا» منتشر ساخت که گرچه روشنگر ساختار کلام و تفسیر جدیدی از این سرودها بود اما هنوز از نظر ترجمه، اثری گنگ و مبهم محسوب می‌شد. ترجمه دیگر گات‌ها توسط استنلی اینسلر (Stanley Insler) در سال ۱۹۷۵ بسیاری از نارسانیه‌های ترجمه هومباخ را رفع کرد. سومین ترجمه از جین کلنز شاگرد هومباخ بود که در سال ۱۹۸۸ منتشر شد و چهارمین ترجمه بار دیگر از آن هلموت هومباخ بود که با تجدیدنظرهای کلی در اولین ترجمه خود در سال ۱۹۹۱ انتشار یافت.

اختلاف عمده‌ای که در این ترجمه‌ها دیده می‌شود، چنان که اشاره گردید، برداشتهای متفاوت و نظرگاههای شخصی هر یک از مترجمین نسبت به گات‌هاست تا حدی که گویی هر یک از آنان کتاب متفاوتی را ترجمه کرده است. گرچه دلیل عمده این تفاوتها نامعلوم بودن قسمت زیادی از سرودهای زرتشت است، اما اختلاف نظر اساسی هومباخ و کلنز با اینسلر در چگونگی این سرودها می‌باشد. برخلاف اینسلر که گات‌ها را حاوی نگرشی معنوی و عرفانی می‌داند، هومباخ و به‌ویژه کلنز آنها را سرودهای تشریفاتی مذهبی می‌خوانند که تنها برای اجرای مراسم زرتشتی سروده شده است.

جین کلنز در کتاب خود، موفق شده است تا سرودهای اوستا را از دیدی اجتماعی - سیاسی مورد مطالعه قرار دهد. به نظر من، بعد از کتاب «دینهای ایران باستان» (*Die Religionen des Alten Iran*) نوشته نیبرگ (Nyberg)، کتاب حاضر باورهای سنتی اوستاشناسان و ایران‌شناسان را درباره زرتشت، زندگی و پیام او از بنیاد دگرگون کرده است.

نخستین بخش کتاب کلنز درباره سرودها، دومین بخش درباره خدایان، سومین

بخش دربارهٔ آداب نماز، و چهارمین بخش آن مربوط به اشخاص نامبرده در گات‌هاست. کلنز در بخش اول کتاب خود نشان می‌دهد که چگونه ابتدا متن اوستا به صورت شفاهی نقل می‌شد و سپس به کتابت درآمد. وی نظریهٔ قدیمی مبنی بر وجود نسخه‌های خطی در زمان اشکانیان را رد می‌کند و همچون کارل هوفمن (Karl Hoffman) معتقد است که متن اوستایی که امروز در اختیار ماست، نمی‌تواند متعلق به قبل از قرن پنجم میلادی باشد، زیرا اگر اوستا در آن زمان نوشته شده بود بی‌شک همچنان که در دورهٔ هخامنشیان و ساسانیان تحت تأثیر زبان روزمرهٔ فارسی قرار گرفت و تغییر کرد، تحت نفوذ زبان پارتی "Vulgate" نیز قرار می‌گرفت. کلنز معتقد است نخستین نسخهٔ خطی گاهان مربوط به سده‌های نهم یا دهم میلادی است که در غرب ایران نوشته شده و تحت نفوذ زبان روزمرهٔ فارسی قرار گرفته است و از این رو به لحاظ چگونگی تلفظ، ویژگی‌های اصیل زبان اوستا که متعلق به شرق ایران بود، از بین رفته است (ص ۱۳).

کلنز اوستای قدیم را به دلیل اختلاف زبانی به دو دوره تقسیم می‌کند. او این اختلاف را در دستور زبان و چگونگی کاربرد ضمیر و همچنین فضا و موضوع حکایات می‌بیند. او معتقد است که برخلاف گات‌ها در یسنا هپتان‌های تی، نامی از زرتشت یا از نبرد و نزاع و دشمنی برده نشده است و دیگر این که در یسنا هپتان‌های تی، از «ما» و در گات‌ها از «من» سخن می‌رود. به همین دلیل کلنز یسنا هپتان‌های تی را سرودهٔ زرتشت نمی‌داند و آن را مکتب فکری جدیدی می‌خواند که پس از زرتشت به وجود آمد (ص ۲۰).

در بخش دوم کتاب، کلنز از وجود خدایان و مسألهٔ پیچیدهٔ امشاسپندان در گات‌ها سخن می‌گوید. پیش از کلنز ایران‌شناسانی چون لومل (Lomell) و بویس (Boyce) با اتکاء بر متون پهلوی بر این عقیده بودند که هر یک از امشاسپندان، شخصیت وجودی یک عنصر طبیعی چون زمین و گیاهان و... اند (ص ۲۸). همچنین دمیزیل (Dumezil) نیز مطابق تئوری تقسیم‌بندی اجتماعی هند-اروپایی، امشاسپندان را به طبقات گوناگون متعلق می‌دانست. به طور مثال Aša و Vohu Manah متعلق به طبقهٔ مذهبی، xšaθra متعلق به طبقهٔ جنگجویان و Hauruualat و Amərətāt متعلق به طبقهٔ کشاورزان و دامداران بودند. کلنز در کتاب خود به نفی و انتقاد این نظریهٔ قدیمی پرداخته است و نشان می‌دهد که طبق آن نظریه معلوم نیست که Armaiti در کدام طبقه قرار می‌گیرد. او ضمن بازگو کردن نظریهٔ نارتن (Narten) اعلام می‌کند که در گات‌ها، امشاسپندان یک سیستم مشخص ندارند و تنها در اوستای جدید است که به سیستمی

منظم درمی‌آیند (۲۰). به‌نظر کلنز در گات‌ها تثلیث *Armaiti, Aša* و *Vohu Manah* حکمفرماست. حال آن‌که در زمان یسنا هپتان‌های‌تی و بعد از آن، یک گروه سازمان داده شده هفتی که امروزه نیز در دین زرتشتی پیدا می‌شود معمول بوده است (ص ۴۰). در بخش سوم کلنز دربارهٔ مناجات یا *Liturgie* در دین زرتشت بحث می‌کند و معتقد است که یسنا هپتان‌های‌تی و گات‌ها مانند وداها قسمتهایی از مناجات هستند. اما تفاوت آنها با وداها در نحوهٔ مناجات‌ها و مراسم و تشریفات مذهبی مربوط به قربانی کردن *Ceremonie Sacrificielle* است (ص ۵۱).

بخش چهارم و مهمترین بخش کتاب نظرات کاملاً متفاوت و افراطی کلنز را دربردارد. بنا بر عقیدهٔ او هفده سرود گات‌ها یک کتاب هماهنگ نیست (ص ۵۸). او معتقد است کلیهٔ اطلاعاتی که ما دربارهٔ زرتشت و زندگی او و اطرافیانش داریم، اسطوره‌ای بیش نیست که بیشتر در فضای ساخته و پرداخته شدهٔ شاهنامه، رواج یافته است. به‌ویژه که اوضاع اجتماعی زمان واقعی گات‌ها مطلقاً نامعلوم است. کلنز عقیده دارد شاه یا فرمانروا خوانده‌شدن کوی یا کی، گشتاسپ (ویشتاسپ) در شاهنامه و در اوستا، ساختهٔ تاریخ است و حقیقت ندارد. از لقبش *Sk. Kavi / Av. Kauui* پیداست که شخصیتی مذهبی و پسر زرتشت است (ص ۶۵).

کلنز حتی زرتشت را سرایندهٔ تمام گات‌ها نمی‌داند زیرا که معتقد است در پانزده باری که نام زرتشت آمده، تنها یک بار به ضمیر اول شخص مفرد، یک بار به صورت دوم شخص مفرد، دوازده بار به صورت سوم شخص مفرد، و یک بار نیز به صورتی که هنوز نامعلوم مانده، به کار رفته است. از نظر کلنز، گات‌ها سرودها و تشریفات یا *rituelle* می‌باشد که اندیشهٔ مشترک مذهبی گروه یا دسته‌ای خاص را نمایش می‌دهد (ص ۶۳). او زرتشت را دانشمندی می‌داند که علم الهی را به سایرین منتقل کرده است (ص ۶۵).

به یقین نظریات کلنز موجی از مخالفت را در میان ایران‌شناسان متعصب و معتقدان دین زرتشت برانگیخته است و یا برخواهد انگیزت، اما آنچه مسلم است او از محدود ایران‌شناسانی‌ست که نسبت به سروده‌های زرتشت، به‌خصوص از لحاظ دستوری و ساختار کلام احاطه و آشنایی کامل دارد. کتاب *Les-textes vieil-Avestiques* و *Le nome Le Verbe Avestique* و *Racines De L'Avesta* درک عمیق او را نسبت به اوستا نشان می‌دهد. با این همه برخی از نظرات کلنز جای انتقاد نیز دارد.

در سال ۱۹۰۲ تئوری امکان بازنوشت اوستای دوران اشکانی توسط آندرتاس (Andreas) مطرح شد. این تئوری در ۱۹۴۲ از طرف هنینگ (Henning) به این دلیل

که خط اوستائی ساخته دوران ساسانیست به طور قاطعی رد گردید. کلنز گوشزد کرده که اوستای اشکانی هرگز وجود نداشته است و اگر وجود داشت از نفوذ زبان عامیانه پارتی در امان نمی ماند، در صورتی که کاملاً روشن است که نویسندگان اوستا در دوران ساسانیان، موبدان فارسی زبان بوده اند.

چنان که قبلاً نیز گفته شد کلنز در بخش سه و چهار گفتار خود تمام گات‌ها و یسنا هپتان‌های تی را چیزی جز رسالتی که برای تشریفات مذهبی به کار می رفته اند، نمی داند. وی در ترجمه خود از گات‌ها، در هشتاد و نه مورد کلمه تشریفات یا *rituelle* را بر متن افزوده است. حال آن که روشن نیست وی بر طبق کدام دلایل و شواهد خود را محق دانسته که در آن موارد این کلمه را اضافه کند و چرا از افزودن این کلمه در موارد دیگر خودداری کرده است؟ او گاه کلمات دیگری نظیر *existence rituelle* (هستی - تشریفات مذهبی) و یا *actes rituelle* (اعمال تشریفات مذهبی) را نیز می آورد که به نظر من تا حدودی گنگ و مبهم هستند.

عده ای بر این باورند که دین هند-ایرانی چیزی جز تشریفات مذهبی نیست. بدون تردید مقدار زیادی از کتب و قوانین زرتشتی، درباره مراسم و تشریفات مذهبیست که موجب استواری این دین نیز گشته است. اما سؤال اساسی در این است که چگونه یک دسته تشریفات مذهبی صرف و خالی از هرگونه پیام معنوی و روحانی همچون دیگر مذاهب تک‌خدایی، چنان نفوذ و قدرتی داشته است که توانسته تا به امروز بخشی از مردم جهان را به خود جلب کند؟ شاید نظر ریچارد فرای (Richard Frye) مبنی بر تقسیم‌بندی مذهب زرتشت به اصول اخلاقی، تشریفات مذهبی و قوانین مربوط به نظافت و پاکی، بیش از نظر کلنز قابل قبول باشد.

آخرین مورد پرسش برانگیز در این کتاب، نظر کلنز درباره خصوصیت مذهبی کی گشتاسپ و نسبت فرزندی او به زرتشت است. اگرچه هنوز مقام و موقع و زمان حضور کوی‌ها کاملاً معلوم نیست، اما نسبت دادن کی گشتاسپ به فرزندی زرتشت از مواردیست که مطلقاً روشن نیست و پذیرش چنین ادعایی، نیازمند ارائه اسناد و شواهد دیگری از طرف کلنز است. چرا که زیربنای این فرضیه تنها بر حسب یسنا ۵۳.۲ و حرف ربط *cā* به وجود آمده است. *kauuacā vištāspō # zarathuštriš # spitāmō # fōrašaoštrascā* «وکوی ویشتاسپا، زاده زرتشت اسپتاما و فرשוشترا» (یسنا ۵۳.۲). این بخش از نظریه کلنز چندان قوی و قابل قبول نیست و به سختی می توان پذیرفت که تنها برای *cā* تمام اسطوره‌ها و داستانهای مربوط به زرتشت رد

شوند. زیرا اگر ملاک فقط حرف ربط $c\bar{a}$ باشد، با موقعیت دستوری این حرف در عبارت، فرسوشتر را نیز می‌توان زاده زرتشت خواند. به گمان من جای تردید است که ایران‌شناسان این بخش از نظریه کلنر را به آسانی بپذیرند.

بخش مطالعات خاورمیانه، دانشگاه کالیفرنیا، لوس آنجلس

سعیدی سیرجانی را از یاد نبریم

برگزیده ها

سعیدی سیرجانی

بخش برگزیده‌های این شماره را اختصاص داده‌ایم نخست به آخرین نوشته چاپ شده از سعیدی سیرجانی به صورت «مقدمه» ای بر چاپ دوم بیچاره اسفندیار، و سپس هفت قطعه از اشعاری که وی در سالهای ۱۳۳۲ تا ۱۳۴۱ سروده است.

اخطار!*

کتابی که هم‌اکنون در دست دارید و به فکر خواندنش افتاده‌اید، اثر ادبی بی‌ضرری نیست که با مطالعه‌اش تفتنی کرده باشید. برای این که راه ادعای هرگونه غبن و غرامتی را بسته باشم، عرض می‌کنم:

اولاً موضوع کتاب حاضر مربوط به مردمی‌ست از اجداد یا احفاد پادشاه واجب‌الرجمی که در جوانی راه زنی اختیار کرده و با دادن لواط^۱ به فرمانروایی ایران رسیده بوده است.

ثانیاً سراینده‌گان این سرگذشت دو شاعر بدنام فریب‌گیرند، که علاوه بر ارتکاب عمل شرعاً مکروه شاعری، اولی گبرک میخواره شاهدبازی بوده که شراب نجس جز با نغمه موسیقی البته مبتذل از گلویش پایین نمی‌رفته و در جامعه‌ای اسلامی به انحرافات خود نه تنها اعتراف که افتخار هم می‌کرده و اجداد — می‌بخشید! — بی‌غیرت بنده و شما سخنان کفرآلودش را زیر سیلی درمی‌کرده‌اند.^۲ سراینده دوم هم رافضی بدمذهبی^۳ بوده از آن دروغپردازان کلک‌زن حقه‌بازی که با توهین به مستضعفانی از قبیل ضحاک

ماردوش^۱ به تجلیل از مستکبران ستمگری چون فریدون و فرانک می‌پرداخته، و احتمالاً از عوامل خطرناک استکبار جهانی و از سردمداران کفر بین‌الملل بوده بوده است.

ثالثاً گزارشگر این اشعار [که خود بنده البته شرمند باشم] از آن جانوران هفت‌خطی‌ست که در سیزده سالگی از یک‌طرف برای تجزیه ایران با پیشه‌وری همکاری داشته و از طرفی دیگر با دکتر بقائی کرمانی طرح تأسیس حزب زحمتکشان را می‌ریخته^۲ و در عین حال عضو رسمی حزب توده و از عوامل ساواک آریامهری هم بوده است.^۳ این ملعون علیه ماعلیه [لطفاً تلفظ غلیظ «ع»ها را فراموش نفرمائید] علاوه بر عنادی که با مذهب حقّ تشیع و دین مقدّس اسلام داشته^۴ به علت مدّاحیهایش از رژیم منفور ستمشاهی، کار جسارتش به جایی رسیده بوده است که با دست درازی به اراضی موقوفه، به قرق اختصاصی «دعاگویان» تجاوز می‌کند.^۵ در حال حاضر نیز علاوه بر حواله‌هایی که از منابع مجهول خارجی مرتباً به نامش می‌رسد،^۶ اخیراً دست به کلاهبرداری عمده‌ای هم زده است یعنی همین کتاب ناقابلی را که در دست شماست در خارج از ایران چاپ کرده و به مبلغ ۵۰ دلار فروخته است.^۷ بدون این که لااقل وجوهاتش را بپردازد.

با این مقدمات کتابی که خیال خواندنش را دارید، مصداق بارزی‌ست از: می‌اندر جام زر از دست کافر. از من می‌شنوید بیندازیدش توی سطل — ببخشید — زباله‌دان تاریخ.

نمی‌شنوید؟ خود دانید و فردای قیامت و «آن مالک عذاب و عمود گران او».

سعیدی سیرجانی

یادداشتها:

- * به نقل از بیچاره اسفندیار، مقدمه چاپ دوم، تهران (ظاهراً سال ۱۳۷۲)، ص ۳-۵.
- ۱ - رجوع فرمائید به کتاب مستطاب کوروش دروغین و جنایتکار اثر تحقیقی حضرت آیه‌الله شیخ صادق خلخالی، یا مقدمه کتاب نامستطاب در آستین مرقع.
- ۲ - خود بنده خدا می‌گوید:
- دقیقی چار خصلت برگزیده‌ست ز گیتی از همه خوبی و زشتی
لب باقوت‌رنگ و ناله چنگ می چون زنگ و کیش زردهشتی
- ۳ - رجوع فرمائید به سخنرانی ملای طابرائی هنگام حمل و دفن جنازه فردوسی در متون کهن از قبیل چهارمقاله، یا مقدمه ضحاک ماردوش.
- ۴ - مستفاد از سخنرانیهای حضرت آیه‌الله خلخالی دامت افاضاته العالیه در سالهای ۵۸ و ۵۹، و نیز سخنرانیهای

بکر و محیرالمقول و البته مستند مرده و دوستانشان در امریکا.

- ۵ - رجوع فرمایید به بولتن‌های محرمانه سازمان تبلیغات اسلامی و سخنرانیهای قبل از دستور نمایندگان محترم مجلس اسلامی در سالهای ۶۹ و ۷۰.
- ۶ - رجوع فرمایید به شماره‌های پنج سال اخیر روزنامه کیهان و کیهان هوایی و دیگر جراید حکومت اسلامی و بولتن‌های محرمانه حکومتی.
- ۷ - رجوع فرمایید به متن سخنرانی ریاست محترم حزب الله چاپ شده در روزنامه سلام. و نیز سخنرانی یکی از حجج اسلام در مسجد جامع کرمان.
- ۸ - رجوع فرمایید به کیهان هوایی مورخ ۱۴ بهمن ۱۳۷۱ و نیز کیهان، چاپ تهران مورخ ۱۷ اسفند ۱۳۷۱.
- ۹ - رجوع فرمایید به مجله پاسدار اسلام، شماره ۹۴ ص ۴۵.
- ۱۰ - در این مورد خاص سهم عمده گناه بر دوش دو نفر دیگر است... که با همت و کرامتشان باعث شدند کتاب با چاپ و صحافی نفیسی منتشر گردد. امیدوارم رفقای محترم حزب‌اللهی و نویسندگان باتقوای کیهان هوایی و زمینی سهم این دو نفر را هم فراموش نکنند و حسابی خدمتشان برسند. اگر روزی اجازه نشر این کتاب در ایران اسلامی صادر شد، نام و نشانی آن ۴۱۲ نفری را هم که نسخه‌های آن چاپ را پیش خرید کردند، اعلام می‌کنم تا چوب توی آستینشان کنند. خوب شد؟

خیال او

- | | |
|--|---|
| چون شب رسد به کلبه احزان خویشتن
افسرده دل ز مردم دنیا و خسته‌جان | رو می‌کنم، شکسته و تنها، غریب‌وار
از رنج روزگار و ز ابنای روزگار |
| درها، چو چشم بخت، ببندم به روی خویش
اندیشه‌های زودگذر، جلوه‌ها کنند، | بپراکنم، به دور و بر خود، کتابها
در دیده‌ام، چو بر سر دریا حبابها |
| لختی ز شب نرفته، به ناگه ز در درون،
ببند غم فزون و ببیند چو غمگسار، | آید «خیال یار» و پرستاری‌ام کند
رحم آیدش به‌حالم و غمخواری‌ام کند |
| خندان درآید از در، و مستانه در برم
گلشن شود، ز سنبل گیسوش، کلبه‌ام | بنشاندم به مهر و نشیند کنار من
روشن شود، ز شمع رخس، شام تار من |
| گویم: ببخش! کلبه‌ام آتیره است و تنگ،
گوید: دل وسیع تو منزلگه من است، | نبود نصیب عاشق درویش بیش از این!
و آن روشن است و پاک، میندیش بیش از این! |
| پرسد که: شعر تازه چه داری؟ بیا! بخوان!
گویم که: ای خیال! تو دانی و کردگار | دشنام عاشقانه چه گفتمی برای او؟
جز ناسزا نبوده ز طبعم سزای او |

کآسودگی مباد به‌گیتی قرین او!
بنگر به‌روی من، که منم جانشین او!

آری تویی تو، یار وفادار من تویی!
کاندر شبان تیره، پرستار من تویی!

نزدیکتر شویم و ز خود بیخبر شویم
در کوچه‌ها به‌نیمه‌شبان دربه‌در شویم

در کوی و در به‌نیمه‌شب آشفته‌سر مرا
او، می‌کشد ز خانه به‌هر رهگذر، مرا

نالده‌ناز و عشوه خیالش، که: خسته‌ام!
گویم: کمر به‌خدمتت ای دوست بسته‌ام!

در سبزه‌های دامن صحرا؛ که دیدنی‌ست
«او» هرچه هست، بار خیالش، کشیدنی‌ست!

خندد به‌کار من، که: چه دیوانه شاعری‌ست!
در محفل خیالپرستی، چه محشری‌ست!

گرد طلا، به‌سبزه فیروزه‌گون دشت
بلبل به‌گوش گل برآید که: شب گذشت!

بر بستر حریر چمن، با «خیال او»
مستغنی‌ام به‌لطف خیال از وصال او!

با من قرین شود، ز رقیبان حذر کند
«درویش، هرکجا که شب آید سحر کند»!

پیوند مهر خویش گسستم، چه می‌شود؟
من شاعرم، خیالپرستم، چه می‌شود؟

تهران، ۱۳۳۳

او عهد من شکست و قرین رقیب شد
خندد «خیال او»، که: میر نام «او» دگر،

لب بر لبش نهم که: فدای تو جان من
ای مونس شبانگه از آن می‌پرستمت

کم‌کم من و خیال سبک سیر او، به‌هم
بازوی هم گرفته و خندان به‌روی‌هم

دیوانه خواندم، کسی ار بنگرد چنین
زین بیخبر که مونس جانم خیال اوست

لختی قدم ز نیم و بگردیم و کم‌کمک
آغوش خود گشایم و در بر فشارمش

بنشانمش به‌دوشم و گردانمش به‌مهر
بار «خیال او» ست، که بر دوش می‌کشم.

شب تا سحر بگردم و کم‌کم سپیده‌دم
خورشید سر کشد ز افق تا که بنگرد،

پاشد ز کوه، پرتو خورشید صبحدم
شبینم، به‌چهر غنچه زند بوسه وداع

من شادمان از این‌که شبی بگذرانده‌ام
گر «او» به‌کام بلهوسان شد، مرا چه غم

چون او، خیال او نبود عاری از وفا
شمع شب سیاه من است این، نه همچو او،

گر او ز من برید و من از مردم جهان
رفت از برم اگرچه، خیالش به‌جای اوست!

یار گمشده

دوستان قصه پر غصه من لختی از راه صفا گوش کنید
تا که زین قصه محنت فرجام غم ایام فراموش کنید

داشتم مونسِی از عهد ازل همه‌جا یار و مددکارم بود
روزگارم ز رخس گرمی داشت روشنی‌بخش شب تارم بود

دوستی بود وفادار و نبود لحظه‌ای بیخبر از احوالم
هرکجا می‌شدم اندر همه حال بود او سایه‌صفت دنبالم

هوس دیدن تهران کردم بستم از شهر خودم بار سفر
وندر این راه سفر غیر از او کس دیگر ندیدم یار سفر

مادرم گفت: عزیزم، پسر! زود باید ز سفر برگردی!
ملک ری مرکز تردامن‌هاست هان، نه با «دامن تر» برگردی!...

خنده‌ای کردم و گفتم: مادر! چشم! پند تو به‌جان بپذیرم
راه اگر چند بود دور و دراز کم ز یک ماه بود تأخیرم!...

گفتم این را و رخس بوسیدم گشت غلطان ز دو چشمش گه‌ری
دیدم اندر نگهش می‌نالید: وای کز دست بدادم پسری!

من و آن یار قدیمی، با هم راه سنگین سفر طی کردیم
خسته و مانده، غروب سوم جای در دامنه ری کردیم

روزی آن مونس من، همسفرم دور شد از من و در مردم شد
لحظه‌ای غافل از او ماندم و او اندر انبوه خلایق گم شد

گشتم آن قدر و ندیدم اثرش
به کجا رفت و چه آمد به سرش

این طرف، آن طرف، این جا، آن جا
وای بر من که ندانستم باز

این چنین واله و سرگردانم
من سودازده در تهرانم

روزگاری ست که من در پی او
مادرم چشم به راه است و هنوز

با من سوخته جان یار شوید
مردمی کرده، مددکار شوید

دوستان، مردم تهران، ز وفا
با من اندر طلب گمشده ام

گردم آمده، کنگاش کنید!
جستجو کرده و پیداش کنید!

دوستان بهر خدا، بهر خدا
یار گمگشته من، هر جا هست

غرق خون است چو مرغ بسمل
پیشه اش بلهوسی، نامش: دل

گر بخواهید نشانیهایش:
پیش از این، سینه من جایش بود

تهران، ۱۳۳۲

به نقل از: زیر خاکستر، ص ۲۱-۲۵

من و خورشید

آبشار نور جاری گردد از چرخ بلند
افکند بر گردن سیمینبران زرین کمند
چون جمال زدهشت از قلّه کوه سپند
بر فروغ ایزدی چون موبدان استا و زند
شهبواری بر فراز آنتشین پیکر سمند

بامدادان کآسمان از سر کشد نیلی پرند
یکه تاز آسمان تازد به جنگ اختران
از پس البرز گردد چهره مهر آشکار
تهنیت خوانند، بال و پر فشان، بالا پران
ناوک نورافکنان تازد به میدان سپهر

همچو من آزاده جان از خلق و تنهایی پسند
وین منم در قعر زندان طبیعت تخته بند
آن که او را و مرا در چنبر هستی فکند
او چو من، در ششدر بیداد هستی مستمند
من به بند چار عنصر، مانده با جانی نژند
او به رفتن سرگران، من در طبیعت پایبند
من به خاک پست و او بر طارم چرخ بلند

خویشتن سوز است و بزم افروز و تنها گرد روز
لیک، او بر آسمان بیکران آزاده گرد
نی، که او را هم ز آزادی، چو من سهمی نداد
من چو او در پنجه جور طبیعت مبتلا
او به ناچار اوفتاده در خم چرخ چهار
هر دو آتش خوی و دبرین پای و سنگین بو، و یک
هر دومان سوزنده جان، تنهاروان، بیهوده جوی

هر دو، چون دیوانگان زین گمراهی نگرفته بند

ریش فرزندان آدم را سزای ریشخند
دشمنیها دیده جان ناتوان دردمند

بس که زین کژدم سرششان بر دلم آمد گزند

وی تن رنجور من! این دیرپایی تا به چند؟
بیش از این بیچی؟ به بایت بیش از آن پید کند*
بنده مجبور را کوشش نیفتد سودمند
چشم درمانت چه باشد زین به زهر آلوده قند
ز آتش حرمان قرار از کف چه بازی، چون سپند

تهران، ۱۳۳۵

راه افزون رفته را از سر گرفته بارها

همچون، با آتش دل، خنده بر لب شد، که دید
همچو او مردم گریزم کز منافق دوستان

سردمهری گرم کینم، دیرجوشی زود سیر

ای دل پرشور من! این یاوه پویی تا به کی؟
ای گرفتار کمند زندگی! آرام گیر!
تن به تقدیر قضا بسپار و فرمان قدر
راحت جانت نبخشد این به نوش اندوده نیش
بعد از این با سوختنها ساختن باید، چو عود

* بیان دیگری است از این بیت:

کز کشیدن سخت تر گردد کمند

توسنی کردم ندانستم همی

به نقل از: خاکستر، ص ۱۱-۱۴

گوشه گیر

نه دل شکایت شوقی، نه لب حکایت حالی
نه جان حرارت عشقی، نه تن فراغت بالی
میان برنخ هستی و نیستی به چه حالی
نصیب بخت من آمد ز هر چه منصب و مالی
درم کسی نگشود، از غم نکرد سوالی.

سیرجان، ۱۳۳۵

بریده‌ام ز جهانی گزیده کنج ملالی
نه سینه شعله آهی، نه دیده قطره اشکی
به کنج خلوت عزلت شبی گذارم و روزی
در این زمانه متاع غم و مقام قناعت
چو باد سرد زمستان به هر دری که زدم سر

به نقل از: زیر خاکستر، ص ۱۴۵-۱۴۶

ای چشم دل سیه

کردی چرا نگاهی؟ و بردی چرا دلم؟
تا با نگاه گرم تو شد آشنا دلم
دانی، به یک نگاه چه کردی تو با دلم؟
افکنده لرزه در دل عرش خدا دلم

م، ۱۳۳۹

می‌خواستی اگر نکنی مبتلا دلم
بیگانه گشتم از همه خوبان روزگار
ای چشم دل سیه دل‌آزار دلفریب!
افزون شبا، ز هجر تو با ناله‌های زار

به نقل از: زیر خاکستر، ص ۱۰۷-۱۰۸

سوختن یا ساختن

به از پشت زی سفله خم ساختن	مرا از جهانی به کم ساختن
هنر پایبندِ درم ساختن	گناه است در کیش آزادگان
به سودای خامِ کرم ساختن	نه مردی‌ست با جور نامردمان
فرومایه‌ای را علم ساختن	به نیروی طبع سخن‌آفرین
سیاه از غم بیش و کم ساختن	دلی را که آینه ایزدی‌ست
بباید بنان را قلم ساختن	قلم، گر ستم‌پیشه‌ای را ستود
همش سوختن بود و هم ساختن	چه نازم به شمعی که در بزم جمع
که عمری به رنج و الم ساختن	مرا مرگ شیرینتر آید به کام
مرا بهتر از با ستم ساختن	به یکباره جان در ستم سوختن

بم، ۱۳۳۹

به نقل از: زیر خاکستر، ص ۷۳-۷۴

پرستش

تو را تا ابد جاودان می‌پرستم	تو را ای تمنای جان می‌پرستم
چو شام بلا دیدگان می‌پرستم	تو را ای سر زلف آشفته رنگت
خدنگ بلایم به جان می‌پرستم	تو را ای که بنشانده چشم سیاهت
در این بی‌صفا خاکدان، می‌پرستم	تو را ای کمند غمت بسته پایم
به شوق شب‌آزردگان می‌پرستم	تو را ای به رخ صبح امیدواران
که ماند جدا ز آشیان، می‌پرستم	تو را ای دلم در هوایت چو مرغی
چو پروانه جانفشان می‌پرستم	تو را ای رخت شمع شبهای تارم
که گویم تو را آن چنان می‌پرستم	پرستشگری نیست عاشق‌تر از من

تهران، ۱۳۴۱

به نقل از: زیر خاکستر، ص ۱۷۱-۱۷۲.

ماهنامه



از انتشارات بنیاد فرهنگی پر

هیأت تحریریه:

علی سجادی، حسین مشاری، بیژن نامور
نقد و بررسی کتاب، زیر نظر: کوروش همایون پور
شعر، زیر نظر: رویا حکاکیان
اخبار فرهنگی، زیر نظر: کتابیون

ماهنامه پر از آغاز سال ۱۹۸۵ تا کنون
هر ماه، بدون وقفه و بهنگام منتشر شده است

«انتشار پر تلاشی است بخاطر: ایجاد فضایی مناسب برای طرح، بحث و روشن کردن مفاهیم استقلال، آزادی، و عدالت اجتماعی (مفاهیمی که کج اندیشی درباره آنها باعث این همه کشمکشهای سیاسی و مرامی و قومی شده است) و کوشش برای تبدیل این مفاهیم به باورهای استوار فرهنگی.»

Par Monthly Journal
P.O. Box 703
Falls Church, Virginia 22046

بهای اشتراک:

ایالات متحده: یکساله ۲۵ دلار امریکایی
خارج از ایالات متحده: یکساله ۳۲ دلار امریکایی

Inscribed in Tears: On the Arab Invasion of Iran

Jalal Matini

Among the things the Iranian semi-official newspaper *Keyhān* charged the late Persian scholar Ali Akbar Saidi Sirjani with was calling the advent of Islam in Iran an "Arab Invasion," and saying that Iranians' conversion to Islam was out of fear of a head tax. The official line of the Islamic Republic of Iran on this subject, enunciated in textbooks and other writings, is that Iranians welcomed Islam with "open arms." The author examines this claim in the light of the old historical records as well as the writings of contemporary scholars.

According to the sources, the Arab armies gave Iranians three choices: embrace Islam willingly, or suffer the humiliation of a head tax, or death. He goes into detail about the eastward conquest of Iran begun under the Caliph Abu Bakr and the conquest of the rest of Iran under his successor Caliph 'Omar. Scholars point out that, after four centuries of rule, the Sāsānian empire was on the verge of collapse and had little strength to oppose any invader. History records that many submitted to the tax and continued to practice their religion; while some resisted and were killed. The Arabs gained a great deal of wealth from these incursions and sent one-fifth of their booty back to the Caliph.

On Three Iranian Words

Houshang Rahnama

This short article explores the Iranian roots of *siyāq*, *bayrām*, and *khrurā*. The first, a term that refers to the method of recording numbers in account books, is said to be Arabic in origin. The author discounts the Arabic derivation of the term. *Bayrām*, thought to be a Turkish term meaning "celebration," according to the author, is an Iranian word that goes back some two thousand years and found its way into Turkish. The last term, which means "bloodthirsty," appears as the name or attribute of a demon in the *Shāhnāme* and has such forms as *khod -o- Rāy*, *khruzān*, *khzurān*, *khzarvān*, etc. The author believes that *khrurā* is the correct form of the word.

Saidi Sirjani and the Rends' (Free-thinkers'/Bohemians') path

Ramin Ahmadi

The author focuses on the inherent contradiction posed by the person and works of Ali Akbar Saidi Sirjani. Saidi Sirjani was at once a free-thinking intellectual who professed a strong adherence to Islam. His writings and speeches reveal a scholar and free-thinker who did not try to obscure his ideas with complicated prose. For his candor he received the praise of the intellectual community of Iran. Saidi Sirjani also insisted that he was not political, but his works get to the very essence of the age-old political struggle in Iran against theocratic despotism, vicious and pious hypocrisy, and autocracy. According to the author, then, Saidi Sirjani embodied that traditional Persian cultural figure, the *Rend*. Like one of that most famous and poetic of *Rends*, Hāfez of Shiraz, Saidi Sirjani alluded to the politics of his time with instructive ambiguities in his works. After establishing the meaning of the word *Rend*, the author culls many examples of Rendism from the works of Saidi Sirjani. He also makes the similarity between Hāfez and Saidi Sirjani explicit.

On Backgammon

Mohammad Djafar Mahdjoub

This article begins with a survey of Persian prose and poetry works that mention backgammon. The author pays particular attention to the term *naqsh*, which refers to throwing a good number. He also explores the literary record on throwing doubles or "two *naqshes*." But in Persian literature, *naqsh* is sometimes preceded by "two" and sometimes by "three" (for example "three" fours and "three" sixes). Another issue is that sometimes backgammon is played with three die. The latter is puzzling because in most sources, including the *Shāhnāme*, backgammon is played with two die. Nevertheless many works use the phrase "three *naqshes*." The author examines possible explanations of the phrase and has asked readers for their suggestions.

Preliminary Notes on Saidi Sirjani's Political Ideas and Theories*

Abbas Milani

Only a few months have lapsed since the tragic death of Saidi Sirjani in the prisons of the Islamic Republic. A complete and scholarly edition of his works is yet to appear. Ours can at best be, then, conjectures about the essential contours of his political paradigm.

No discussion of this paradigm can ignore Saidi Sirjani's unique narrative style. Dense with historical and literary allusions, adorned with carefully culled anecdotes, it is a prose at once suave, supple and simple. He was a master satirist. For him, satire was not just a literary trope but a defiant ontological statement against the ogre face of Islam. He was to the Islamic Revolution what Erasmus had been to the Catholic church.

Saidi Sirjani was in fact a central figure in the social emergence of a new concept of intellectual in Iran. In modern times, the discourse on the concept of the intellectual in Iran has been permeated with a strong Promethean bent, itself shaped by both the messianic ideas of Shiism and the Russian notions about the intelligentsia. Saidi Sirjani was a new breed of intellectual.

While he was a persistent secularist, he also considered himself a Muslim. Indeed, he was deeply cognizant of the dual nature of Iranian identity. Contrary to many of the Muslim societies of today, Iran, Saidi Sirjani argued, had a well ingrained sense of ethnic identity long before the Arab invasion.

Saidi Sirjani was relentless in his defense of individual liberties and responsibilities. At the same time, weary of the credulities of the common men and women, he seemed to have little hope for pluralistic democracy. He preached and practiced critical self-introspection and because of all of these qualities, one is tempted to venture the guess that when future historians look back at this period, they might well find Saidi Sirjani one of the more important voices of our troubled times.

* Abstract prepared by the author.

Abstracts of Persian Articles *

The Works of Ali Akbar Saidi Sirjani

Jalal Matini

The lead article of this issue of *Iranshenasi*, which is devoted to the works of Ali Akbar Saidi Sirjani, examines his writings published during the period 1949-93. These writings fall into three sub-periods:

1. 1949-66: Four collections of poetry, one tale in verse and several small volumes.
2. 1966-77: several works of scholarship.
3. 1978-93: A series of remarkable essays and books on literary and historical subjects which have biting, politically dangerous and (ultimately for him) fatal sub-texts.

The works of the first period stem from his youth and student days primarily and continue into his 32nd year. The works of the second period were written when Saidi Sirjani was working for the Encyclopaedic Dictionary (*Loghat-nāmeḥ-ye Dehkhodā*) and the Iran Cultural Foundation. In the third period, we see works that are totally unlike the first two. They are and unparalleled in modern Persian literary Studies for their boldness and their unflinching attacks on theocratic pretensions and hypocrisy. All the more remarkable is the fact that Saidi Sirjani wrote them when he knew full well the political consequences of frankness and satire. It can be said that the hypocritical religious "tyranny" of the Islamic Republic acted as a catalyst to change Saidi Sirjani from an obscure poet and researcher into a writer with a singularly potent style and wit.

* All translations, unless otherwise stated, are by Paul Sprachman.

studied by V. Minorsky in the work *Jihanshah Qaraqoyunlu and His Poetry in Bulltin of the School of Oriental and African Studies*. XVI, 1954, pp. 271-297.

12. نواب ابراهيم على خان، صحف ابراهيم

See: pertsch W. *Die Persischen Handschriften der Herzoglichen Bibliothek zu Berlin*, Berlin, A. Asher (Im Auftrage der Verfassers), 1888, manuscript 663.

نصر آبادی محمد طاهر اصفهانی، تذکره نصر آبادی تهران، کتابفروشی ابن سینا، ۱۳۳۸، ص ۸-۹

13. See: Rieu C., *Supplement to the Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum (now in British Library)*, London, British Museum Publications Limited, 1977, manuscript 108 (Or 3397). حسین بن غیاث الدین محمود، خیر البیان

14. See: Sachau Ed. and Ethe H. *Catalogue of the Persian, Turkish, Hindustani and Pushtu Manuscripts in the Bodleian Library*, Oxford, Clarendon press, 1879, vol. I, p. 316, manuscript 395. سند ینة احمد على خان، مخزن الغرائب

15. See: maulavi 'Abdul Muqtadir Khan Sahib, *Catalogue of the Arabic and Persian Manuscripts in the Oriental Public Library at Bankipore*, Calcutta, the Bengal Secretariat Book Depot, 1912, vol. III, pp. 21-25.

16. See: Eskandar Beg Monshi, *History of Shah 'Abbas the Great*, translated by R. M. Savory, Boulder, Colorado, Westview Press 1978, vol. II, pp. 691-692.

17. See: Rieu C., *Catalogue of the Persian Manuscripts in the British Museum*, London, Longmans, 1881, (reprint 1966, Oxford, Alden Press), vol. II, p. 676 (Add. 7799) and

Персидские и таджикские рукописи Института народов Азии АН СССР. (Краткий алфавитный каталог), под редакцией Н. Д. Миклухо-Маклая, Москва, 1964, ч. I, с. 213, (рукопись С. 1673).

18. See: on this topic Бертельс Е. Э. Чагатайский таржибанд неизвестного автора. In Избранные труды. Суфизм и суфийская литература. Москва. Наука, 1965, сс. 469-474.

19. Машаева О. Х. Жизнь и творчество Шани Текелу (На материале рукописных источников). Кандидатская диссертация, Москва, 1987.

20. The *Vogii'* style is discussed in the book of Ahmad Golchin Ma'ani

احمد گلچین معانی، مکتب وقوع در شعر فارسی، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران (۸۱)، ۱۳۴۸/۱۹۶۹، ص ۱۷۷-۱۹۰.

Notes:

1. In any case some literati as Moshfeqi, Helali and Vasefi enjoyed and still enjoy large reputation among Tajiks and Uzbeks. Much less known they appear to be in Iran. This object was mainly of interest by former Soviet scholars in monographs such as: Айни К. С. Балриллин Хилоли, Сталинабад, Таджикгосиздат, 1957. Болдырев А. Н. Зайналлин Васифи. Таджикский писатель XVI в. (Опыт творческой биографии), Сталинабад, Таджикгосиздат, 1957. Ахрори З. Мушфики (хаёт ва эҷодӣ), Душанбе, Дониш, 1978. A general survey is provided in Усмон Каримов Адабиёти тоҷик дар асри XVI (Сарчашмаҳои адабию таърихи ва инкишофи равияҳои асосӣ). Очеркҳо аз таърихи адабиёти тоҷик. Дар зери таҳрири Расул Ходизода, Душанбе, Нашриёти Дониш, 1985.

2. The third volume of *Montakhab at-Tavarikh* of 'Abd al-Qadir Badauni is devoted to the biographies of poets, literati and scientists and offers a portrait of the social and cultural life of India during Akbar's reign. See

بدوانى عبدالقادر، منتخب التواريخ، كلكته، جلد سوم، زُبال آزياتيك ساسيتى، ص. ۱۱۲، ۱۱۶، ۱۱۹.

3. Written in XV century by Russian merchant Afanasij Nikitin who travelled in Persia and India.

4. See Алиев Г. Ю. Байрам-хан - туркменский поэт, Ашхабад, Туркменистан, 1969.

5. The historical aspects of sixteenth and seventeenth century Iran have been investigated widely: R.Savory has dedicated many essays to this argument. Safavid literature, however, has not been exhaustively investigated; up to now, the most important contribution is the article of Ehsan Yarshater "Safavid Literature: Progress or Decline?" *Iranian Studies, Studies on Isfahan*, Part I, vol. VII, n. 1-2 pp. 217-271, 1974), in which, as usual, Persian literature of Iran, India and Central Asia is considered as a whole. Consequently, the stress is on Persian literature of India which reached its peak in this period.

6. آذر لطف علی بک، آتشکده، بخش نخست، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۶.

7. see هدايت رضا قلی خان، مجمع الفصحاء، تهران، طبع سنگی با خط نستعلیق میرزا آقا کمره‌ای، ۱۸۹۰.

8. The bibliography of books and articles discussing this topic is already very rich. In the classical works of Shebli No'mani, A. M. Mirzoev, E. E. Bertels, A. Bausani, Aziz Ahmad, W. Heinz, Z. G. Rizaev this style is generally characterized by stylistically elaborated forms of expression, which often made the comprehension difficult.

9. Бертельс Е. Э. Литература на персидском языке в Средней Азии. Советское востоковедение, т. 5, Москва, Издательство Академии Наук СССР, 1948 г., с. 228.

10. He wrote in his mother-tongue Turkic. His divan was published in Italy by Turkhan Gangei: *Il canzoniere di Shah Isma'il Hata'i*, Napoli, Istituto Universitario Orientale 1959. V. Minorsky's article on "The Poetry of Shah Ismail I" (see *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* X, part 4, 1942, pp. 1006a-1053a) and reprinted in 1982, is still the most important source of information on early Shiite poetry.

11. His divan consists of Persian *ghazals* and Turkic poems which were also

OR

محبوب مرا کس ندیده‌ست خلوت‌نگه جان نشیمن اوست

nobody saw my beloved

the secret corner of the soul is her place

The only *masnawi* in Tekelu's divan consists of 626 distichs and is a Shiite composition in the following sequence of subjects: prayers to God, the Prophet, Caliph 'Ali and 'Abbās. Due to the Shiite custom, Hazrat-e 'Ali is the only Caliph. Shāni Tekelu praises and considers equal to the Prophet Mohammad; whereas in classic poems (*masnawi*), equal attention is paid to the four caliphs (Abu Bakr, 'Omar, 'Osmān and 'Ali). though Shiite concepts dominate Şufi traditions are vividly expressed as well, a fact that suggests a probable process of merging of the two traditions at the beginning of Şafavid literature.

The Ph.D. dissertation by the author of the present article was devoted to a deeper philological analysis of the style and genres of Shāni Tekelu's poetry, and can be consulted for further research on these topics.¹⁹

Finally, we can state the following:

1) We can consider three independent branches of Persian literature respectively in Iran, Central Asia and India, starting with the Şafavid dynasty. The term *Şafavid literature* has not been used for Persian literature developed in Iran during the Şafavids' reign.

2) Şafavid literature of court made an extensive use of Shiite motives, especially in the genre of *qaşideh* which, in that period, was changing into the form of *manqabat*, or eulogy of the Shiite saints. It was based upon the cult of Caliph 'Ali and the Twelve Imams.

3) The *ghazal* remains the most common lyrical composition. The features of the famous "Indian Style" that dominated Persian literature of India in the 16th and 17th centuries are not prominent in Şafavid poetry. This could be explained by the spreading of the *voqu'* style, or style of "realism" that influenced the *ghazal*.²⁰

4) For definitive conclusions, we should study in detail the artistic activity of Şafavid writers; this could be of help for a comparative analysis of the thematic and stylistic peculiarities of the poetry of that period.

rhetoric.

In spite of his great skill in the genre of panegyric, Shāni considered the *ghazal* his favorite lyrical expression, e, g,

غزلسرایم و تلخاب حسرت آشامم

I am a lyric poet drinking the bitter water of grief
or

تا چند مدح و ذمّ لثیمان کنم کجاست عشقی که باز دارد از این گفتگو مرا

How long should I praise or criticise the misers?

And where is a love that will free me from these words?

In the poet's *divan*, the number of *ghazals* is greater than that of other poetic compositions; the *ghazals* are different in ideas and subjects, ranging from love to philosophy, from religious (Şufi) and didactic topics to depiction of landscapes. The poet's *ghazal* reflects the whole choice of thematic, compositional and fiction-expressive means of classic Persian literature. We can divide Shāni's *ghazals* into secular-lyrical, lyrical-mystic (i.e. with double meaning) and those with a direct reference to Şufi mystic context. Şufi topics found their expression in *tarkibbands* and *tarji'band* as well. *Tarji'band* is the form of poetry which we have only one example in Shāni's *divān*. Its structure is characterized by several strophes (from 5 to 25, Shāni has 24 strophes), with the same metre but changing rhymes. The strophes are linked by a refrain of the same content of the other parts; thus, the subject is limited, and this is the main reason why this complex poetic structure was less diffuse than the *ghazal* or the *qaşıdeh*.¹⁸ Traditionally, the subject of the *tarji'band* is lyrical-Şufi. The refrain of this Shāni's composition starts with the words: "I sit," as in the celebrated *tarji'bands* of Sa'di and Hāfez.

Shāni writes:

بنشینم و سر زخم بزانو در پرده دل بینم آن رو

I sit and put my head on my knees

and I will see that face behind the curtain of the heart

There is also a *tarkibband* devoted to Şufi subjects, in which one *beyt* gives the key to the whole poem:

رمزی به زبان حال گویم یک شمه از آن جمال گویم

I tell of a mystery on the language of "hal"

Proclaiming only part of That Beauty

the hypocritical eulogies of the poets who made this genre their principal source of income. Before the Şafavids, in the pre-Mongol period, the subject matter of the *qaṣideh* was the praising of the emir and his environment and the description of court life with its romantic intrigues and festive parties. In the Şafavid *manqabat*, the basic theme is the praise of 'Ali Shāh-e Mardān and the Imams: in his *qaṣidehs*, Shāni Tekelu treats religious and philosophical themes and uses Şufi imagery and symbols. Shiite subjects and the cult of 'Ali and the Imams are the basic themes of his panegyrics. These compositions represent a polistructural phenomenon, with frequent subject changes: the formal expression was extremely elaborated to the prejudice of the subject. In contrast to secular panegyrics devoted to court officials, in Shiite *manqabats* the introduction (*nasib*) usually consists of scientific-philosophical consideration in the language of image symbols, which may sound monotonous and even boring: in fact they are mostly incomprehensible to an unfamiliar reader. Usually they are very long and full of abstract images and comparisons, and they give the impression that the content is a pretext for a pretentious and elaborate frame.

If we come to examine the religious beliefs, however, the language of the text appears to be more understandable: for example, here is the classical expression of a Shiite idea:

وجود احمد و حيدر چو عكس در مرآت به صورت آمده جفت و به معنی آمده طاق

The lives of Mohammad and 'Ali are like reflections in a mirror

There are two of them but actually they are one

There are some examples of Shāni's poetry in which there is a synthesis of Shiite and Sunni ideas

سرشک حسرتم از سوز فرقت نجف است که کس مباد چو من مبتلای داغ فراق

The tears of my grief are due to separation from Najaf
God forbid anybody experiences such separation

The rhetorical art of Shāni Tekelu has nothing in common with the simplicity and naturalness of early Persian poets. This is particularly evident when we compare him to the Samanid poets; not even the vocabulary is the same. In the 16th century the *qaṣideh* had become philosophically intense, and this required a more highly developed

lar was also noted by Maulavi 'Abdul Muqtadir Khān Sāhib, the author of the famous Bankipur catalogue¹⁵ The problem is actually linked with a *beyt* supposed to belong to this poem, which is quoted in all the fore-cited sources. In both the *Makhzan al-Gharā'ib* and the *Tārikh-e 'Ālamārā-ye 'Abbāsi*¹⁶ this verse is attributed to a *masnavi* dedicated to Shāh 'Abbās. Other sources, as we have seen, tell us that Shāni wrote a *qaṣideh* in honor of Caliph 'Ali and read it in a reception given by Shāh 'Abbās for the Uzbek and Turkish ambassadors. When Shani recited the verses:

اگر دشمن کشد ساغر وگر دوست بهطاق ابروی مردانه اوست

Whoever raises the cup - be he a friend or an enemy;
it is only to the arch of his brave brows!

The Shāh stopped him and ordered that the poet be given the equivalent of his weight in gold. In fact, the question to whom these words were addressed – Caliph 'Ali or Shāh 'Abbās – is still unrisolvable until the *beyt* cannot be found in the context of the whole poem.

Like the majority of Ṣafavid poets, Shāni Tekelu is not popular with either Persian literati or experts in Persian philology. His works are still unpublished; thus, in order to understand Shāni's poetry and literary life, we have to examine his manuscripts, located in many places, and all are in good condition. We have used the lists kept in London (dated 1634) and in St. Petersburg (dated 1651),¹⁷ both compiled shortly after the poet's death, probably in the Ṣafavid court upon the Shāh's order. Both lists are in good conditions, but the one in St. Peterburg is not easily readable, since the copyist omitted many diacritic marks. The list in London, which we took as the basic working one, gives a record of 10280 distichs of different genres and forms, 55 *qaṣidehs*, 6 *tarkibbands*, 1 *tarjiband*, 844 *ghazals*, 10 *qet'ehs*, 20 *roba'is* and 1 *masnavi*. Panegyrics, written in *qaṣideh* or in *tarkibband* form, dominate Shāni Tekelu's poetry, since it is in the genre of panegyric that such thematic evolution, the typical feature of this poetical genre in this period, took place. In this epoch the pure Shiite panegyrics appear, the so-called *manqabat* (from the Arabic word منقبة in the sence of praising); out of 55 *qaṣidehs*, 41 are *manqabats* devoted to Caliph 'Ali and the Imams. Shāni composed only two panegyrics in honor of his reigning patron because, as we know, the Ṣafavid rulers preferred to hear odes to the Shiite saints, rather than

works are the anthologies (*tazkerehs*) of Persian poetry compiled after the 16th century. The genre of *tazkereh* was remarkably flourishing in the Safavid period, and these works bear witness to the great number of poets and literati who lived during that period. Some of these anthologies are edited, but most of them are still in manuscript form. According to the *Ateshkadeh*, by Lotf 'Ali-beg Azar Bigdeli, the *Shohf-e Ibrāhim*, by Navab Ibrahim 'Ali-khān and the *Tazkereh-ye Nasrābādi* by Mirzā Mohammad Taher Nasrābādi, all written in the 17th century,¹² Shāni was born in Tehran in 1544, in the Turkmen family of military-nobles Tekelu. His close relatives were Emirs of Qom and Tabriz and Princes in Birjand. He was already known for his poetic gift while still in his teens. As an adult, he served the Safavid viceroy in Reyy, Khosrow Farhād. He supported Shāni who, in one of his poems, eulogized his patron as an active and energetic governor, however since other poets at that provincial court envied Shāni's privileged position, he had to look for another post. Shāni went first to Hamadān, then to Qazvin and Qom. The *Khair al-Bayān*,¹³ states that Shāni started his official service at the court of Shāh 'Abbās Safavi "since the day the Shāh ascended the throne", i.e. since 1587, although this date is not certain. Thus, Shāni became not only the official poet at the court because of his talent, but was also one of the Shāh's friends and his escort because of his social origin. He also took part in official receptions.

Another compendium which belongs to the early nineteenth century is the *Makhzan al-Gharā'ib*, the second largest anthology of Persian poetry,¹⁴ its author, Ahmad 'Ali Khān Sandilei, praises Shāni Tekelu's creative gift and considers him unique in the *ghazal* genre.

All these *tazkerehs* dealing with Shāni's life refer to the following event, which became legendary in the history of Shāh 'Abbās' reign: while in Qazvin, Shāh 'Abbās was receiving the Ambassadors from the Sunni countries of Turkey and Central Asia. In order to exalt Shiism, the Shāh ordered Shāni, who was a zealous Shiite, to improvise a poem in honor of Caliph 'Ali. Shāni, who had no equal as a panegyrist, performed his task brilliantly, and was rewarded with the equivalent of his weight in gold, an unprecedented case in Safavid history. It should be noted that, although all the sources report this event, the precious poem is not found in the list of the author's compositions which we have at our disposal. This particu-

explain what the Indian style was and whether it existed outside the sub-continent, if it was an Indian or a Persian phenomenon.⁸

In the present work, by the term Şafavid literature we mean Persian literature produced in Iran under the Şafavid dynasty: we believe that the process of differentiation into the Persian literatures of Iran, India and Central Asia began in this period. At this time, an important event was taking place, an event that in E. E. Bertels' opinion is one of the reasons for the decline of Persian literature: i.e. the birth of national literatures in Kurdish, Baluchi, Pashtu, and in other languages. In an article on Persian literature in Central Asia, this author writes:

Taking into account that from that time there is more and more interest in native languages in all the parts of the former Caliphate, especially among the most representative literati, then it becomes clear that the strength that Persian literature as "international" literature derived earlier from every direction, is now diminishing. Persian literature became weaker because of the literatures of other countries.⁹

Shah Isma'îl Şafavi, the founder of the Şafavid dynasty, was at the same time "the arbiter of Shiite poetry", known in literature by the name of Khaṭa'î.¹⁰ Before Khaṭa'î, other Shahs had been famous as poets, such as Jahān Shāh Haqīqi of the Qara-Qoyunlu dynasty (d. in 1467). V. Minorsky noted that only a careful reading of Haqīqi poetry can reveal the concealed, delicate expression of his Shiite feelings.¹¹ The percentage of Arabic-Persian words in the Turkic poems of Haqīqi and Khaṭa'î is high, and at that time they could be understood only by people who knew all three languages.

Jahān Shāh Haqīqi, as well as Isma'îl Khaṭa'î, used the Arabic poetic system *'aruz* based on metrics, i.e., alteration of long and short vowels, though the pure Turkic metric system is based on syllabic-alternation of stressed and unstressed syllables. Although *'aruz* was considered a virtually unacceptable artifice in the Turkish and Azerbaijani languages, it could be acceptable in Turkmen language which, like Arabic and Persian, has long and short vowels.

In order to better understand Şafavid poetry at the court of Shāh 'Abbās Şafavi (1587-1629), which is considered the high point of Şafavid literature, let us examine the production of the poet Vajeh ad-Din Nasaf Aghā Shāni Tekelu. The main sources on Shāni's life and

India welcomed people of different races and beliefs.

We usually speak of Persian literature in its full sense with reference to the classical period. Later on, we can still speak of Iran as the land of a literary production in Persian: it is this production which should be properly called "Şafavid literature", and not the contemporary production in Persian of India and Central Asia.⁵

Although some scholarly monographs have been devoted to Persian literature of India and Central Asia, Persian literature of Şafavid Iran has been studied very little. Why are scholars not particularly interested in this topic? Why have we only few scientific editions of texts produced in this period? In spite of this neglect, the widespread opinion among Western and Eastern scholars is that the Şafavid era underwent a decline in literature. This attitude was first expressed in Iran in the 18th century, when a group of poets and specialists in literature, led by Lotf 'Ali beg Azar (the author of the anthology of Persian literature *Ateshkadeh*),⁶ criticized the poetry of the 16th and 17th centuries; they also advised poets to return to the "clear and simple" style of early Persian literature.

In the 19th century the second phase of this criticism was initiated by the prominent philologist and poet Reżāqoli-khān Hedāyat (1800-1872). In the foreword to his famous anthology *Majma' al-Fosahā*, he described the Şafavid period as the apex of decline.⁷ The Iranian philologist's conventional point of view was supported by European scholars, such as Edward Browne and later, Jan Rypka.

E. E. Bertels, the dean of Persian literature studies in the Soviet Union, in his *Essay on the History of Persian Literature*, written in 1928, gave the final critical setback to Şafavid literature:

The prosperity of Persia during the Şafavid epoch (1502-1736) brings with it many names of poets and philologists, but there is nothing to say about them - those were rehashes of the old, miserable and weak. Without new ideas, literature lives with the old store trying to hide weak thinking under the cover of thick words, Pomposity, absence of taste and emptiness become the typical features of new Persia.

As a result of these authoritative opinions, only a few people dared to devote serious interest to the study of Şafavid literature. As mentioned above, the Persian literature of both India and Central Asia attracted researchers: there are many works which try to

were constant wars and conflicts among the khāns. In 1501, the Sheibanides established their power with Bokhārā as their capital, and the Khānāte was called the Khānāte of Bokhārā. The tumultuous political situation did not help the intellectuals of this region, and eventually it had an impact on the development of culture, in particular of literature.¹

In this period, in fact, Muslim Northern India turned out to be the flourishing area in the Persian-speaking world. This situation can be explained by the relatively peaceful political-religious situation in the state of the great Moghuls, who were, to some extent, quite free from religious or ideological limitations, a fact which facilitated the migration to India of gifted poets from Shiite Iran and Sunni Central Asia. During Emperor Akbar's rule (1556-1605), for example, Moghul India's literary life prospered. Akbar, in order to unite the ethnically and religiously different peoples under his rule, established the *dīn-e Elāhi* religion (God's religion), which planned to remove the religious disagreements of Muslims, Hindus, Persians and Jains by combining the basic elements of these faiths.² Emperor Akbar was very much interested in ancient Indian poetry. He established a special institution for the translation of ancient Indian literature into Persian. The *Ramāyānā*, the *Kalileh and Demneh* and the *Mahābharātā* were translated during this period. Poets writing in Persian increasingly used the rich resources of old Indian traditions, as in the case of the poem *Nal and Damayanti*, by Faizi. Persian also prevailed as the language of poetry at the courts of Indian rulers, both great and minor. However, Turkic was the language of the majority of immigrants, because the Turkic tribes migrated to the Indian sub-continent and, as it was also the case of Iran, the Turkic contingent often represented the ruling class. The book by Afanasij Nikitin, *The Voyage Beyond Three Seas*,³ full of Turkic phrases and expressions, testifies to the wide circulation of Turkic among merchants and artisans, along with Persian and other local languages. One of the military leaders of the Emperor Homāyun (1530-1556), the poet Mohammad Bairām Khān who was of Turkmenian origin (born approx. 1500) wrote in both Persian and Turkic.⁴

Persian literature in the Indian sub-continent begins broadly speaking - with Amir Khosrow Dehlevi and ends with Mirzā Ghāleb, two poets of Turkic origin who wrote in Persian. Thus, Northern

Persia-India-Central Asia: Critical Approaches to Post-Classical Persian Literature

by
Orazgozel Machaeva

In 1502 the sixteen-year-old Isma'il Şafavi was proclaimed Shāh of Iran in Tabriz. His first action was the introduction of Shiite *khotbeh* in the city, with prayers for the Twelve Imams and public cursing of the first three Caliphs, though two thirds of Tabriz population were still Sunni. However the process of Shiitisation had started in Iran in the pre-Şafavid period, at the time of the Ilkhanids, in the states of the Aq-qoyunlu and the Qara-qoyunlu.

Thus the Şafavids' power was established in Iran and lasted until 1736 and the takeover by Nader Shāh. The founder of the Şafavid dynasty, Shāh Isma'il (reigned 1501-1524) came from a Şufi background, belonging to the Şafaviye order in Ardabil, whose mystic character was changed during the 16th century under the influence of many Turkic Shiite tribes, which had brought them to power. Its main *credo* was *Isna 'ashari* Shiism; (Twelven Shiism).

If the Persian-speaking world before that period represented something homogeneous in terms of cultural as well as political aspects, in the Şafavid epoch the three regions Iran, Central Asia and Northern India began to diverge from each other. In Central Asia the political situation was unstable throughout the 16th century: there

THE ENCYCLOPÆDIA IRANICA

With six volumes already published and a dozen more to come, *The Encyclopaedia Iranica* has already established itself as the finest and most comprehensive general reference work on the Iranian world.

From the great Iranian philosophers and poets to the plants and animals of the Iranian plateau, from the ancient Iranian kingdoms of western China to the economies of modern Iran and Afghanistan, *The Encyclopaedia Iranica* draws on the knowledge of hundreds of scholars all over the world to treat its subjects with unparalleled breadth and precision. It is essential for libraries, scholars, and individuals interested in the Iranian cultural heritage.

The Encyclopaedia Iranica is a major project of Columbia University's Center for Iranian Studies and is supported by the National Endowment for the Humanities and the generous donations of a number of individuals and public and private institutions.

The Encyclopaedia Iranica is published by Mazda Publishers, a leading publisher of scholarly books about Iran and the Middle East.

Volumes Published To Date

Volume I: 1026 pages: \$285.00

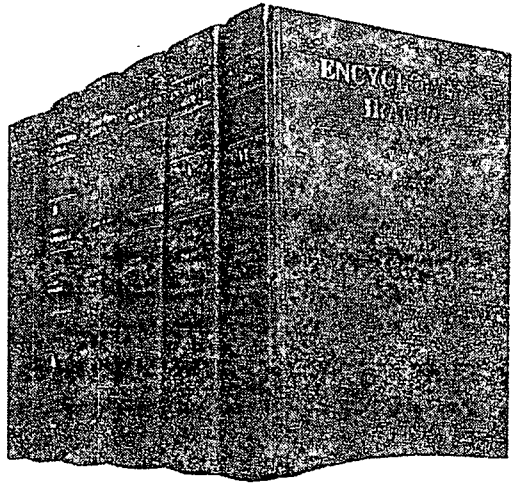
Volume II: 912 pages: \$285.00

Volume III: 912 pages: \$285.00

Volume IV: 912 pages: \$285.00

Volume V: 912 pages: \$285.00

Volume VI: 704 pages: \$195.00



ACT NOW!

Order *Encyclopaedia Iranica* for your home, office, or library today.

How To Order:

Please contact the publisher directly
MAZDA PUBLISHERS
Dept. M
P.O. Box 2603
Costa Mesa, California 92626 U.S.A.
Tel.: (714)751-5252
Fax: (714)751-4805



اعشارات مزدا

Contents

Iranshenasi
Vol. VII, No.1, Spring 1995

**Dedicated
to the Memory of Ali Akbar Saidi Sirjani**

Persian

Articles	1
Book Reviews	218
Selections	227

English

Article by:

Arazgozel Machaeva	Persia-India-Central Asia: Critical Approaches to post- Classical Persian Literature	1
--------------------	--	---

Abstracts of Persian Articles by:

Jalal Matini	The Works of Ali Akbar Saidi Sirjani	12
Abbas Milani	Preliminary Notes on Saidi Sirjani's Political Ideas and Theories	13
Ramin Ahmadi	Saidi Sirjani and the Rends' (Free- Thinkers'/Bohemian's) Path	14
Mohammad Djafar Mahdjoub	On Backgammon	14
Jalal Matini	Inscribed in Tears: On the Arab Invasion of Iran	15
Houshang Rahnama	On Three Iranian Words	15

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 \$38.00 for individuals,

\$28.00 for students, and \$75.00 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 Ali Akbar Saidi Sirjani**

Article by:

Orazgozel Machaeva

Abstracts of Persian Articles by:

Ramin Ahmadi

Mohammad Djafar Mahdjoub

Jalal Matini

Abbas Milani

Houshang Rahnama