

ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

مقاله‌ها:

همایون فولادپور - هایده ربیعی

مهدی حائری یزدی

احسان یارشاطر

شهریار عدل

حسین ضیایی

فرزین یزدانفر

سید ولی رضا نصر

احسان یارشاطر

فرزانه میلانی

برگزیده:

علی اکبر دهخدا

نقد و بررسی کتاب:

حورا یاوری

احمد کاظمی موسوی

رامین جهانگللو

سپهر ذبیح

د. آ.

نگاهی تازه به داستان مزدک و قباد

درآمدی به کتاب اسفار

برخی از ویژگی‌های مشترک شعر فارسی و هنر ایرانی

آغاز عکاسی در ایران و نخستین عکاس‌ها

مشاهده، روش اشراق، و زیان شعر:

بحثی پیرامون نظام فلسفه اشراق سهروردی

تحلیلی از شیوه نگارش آخوندزاده

فرهنگ ایران در سرزمینی دوردست

شعر نادرپور

پرومته و غربت

ظهور جدید

تأملی در «طوبا و معنای شب»

حق اقتدار و فرهنگ سیاسی در تشیع

کالبد شکافی یک انقلاب

عقاب و شیر: تراژدی روابط ایران و امریکا

شراب نیشابور

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

بنیاد مطالعات ایران که در سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱ م) بر طبق قوانین ایالت نیویورک تشکیل شده و به ثبت رسیده، مؤسسه ای است غیر انتفاعی و غیر سیاسی، بمنظور مطالعه و تحقیق درباره میراث فرهنگی ایران و نگاهانی از آن و انتقال آن به نسلهای آینده. بنیاد مشمول قوانین «معافیت مالیاتی» امریکاست.

سردبیر:

داریوش شایگان

سردبیر فنی:

داریوش آشوری

هیأت مشاوران

گیتی آذر پی، دانشگاه کالیفرنیا - برکلی

پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیویورک

راجر سیوری، دانشگاه تورنتو

ریچارد فرای، دانشگاه هاروارد

محمد جعفر محبوب

سید حسین نصر، دانشگاه جورج واشینگتن

احسان یارشاطر، دانشگاه کلمبیا

مقالات معرف آراء نویسندگان آنهاست.

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

تمام نامه ها به عنوان سردبیر مجله به نشانی زیر فرستاده شود:

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

تلفن: ۶۵۷-۱۹۹۰ (۳۰۱)

بهای اشتراک

در ایالات متحده امریکا، با احتساب هزینه پست:

سالانه (چهار شماره) ۳۰ دلار، برای دانشجویان ۱۸ دلار، برای مؤسسات ۵۵ دلار

برای سایر کشورها هزینه پست بشرح زیر افزوده می شود:

با پست عادی ۶/۸۰ دلار

با پست هوایی: کانادا ۱۲ دلار، اروپا ۲۲ دلار، آسیا و افریقا ۲۹/۵ دلار

حروفچینی کامپیوتری و تنظیم: مؤسسه انتشاراتی «بیج»، واشنگتن، دی. سی. تلفن: ۲۳۴-۲۴۷۰ (۲۰۲)

Editor:

Daryush Shayegan

Managing Editor:

Daryush Ashouri

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

A Publication of the Foundation for Iranian Studies

Advisory Board:

Guitty Azarpay, University of California, Berkeley

Peter J. Chelkowski, New York University

Richard N. Frye, Harvard University

M. Dj. Mahdjoub

S. H. Nasr, George Washington University

Roger M. Savory, University of Toronto

Ehsan Yarshater, Columbia University

The Foundation for Iranian Studies is a non-profit, non-political, educational and research center, dedicated to the preservation, study and transmission of the cultural heritage of Iran.

The Foundation is classified as a Section 501 (c) (3) organization under the Internal Revenue Service Code. It is further classified as a publicly supported Foundation under Section 170 (b) (1) (A) (vi) and Section 509 (A) (2) of the Code.

The views expressed in the articles are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the Journal.

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

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor, Iran Nameh

4343 Montgomery Ave., Suite 200

Bethesda, MD 20814, U.S.A.

Telephone: (301)657-1990

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

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

The price includes postage in the U.S. For Foreign mailing, add \$6.80 for surface mail. For air mail add \$12.00 for Canada, \$22.00 for Europe, and \$29.50 for Asia and Africa.

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

جایزه بنیاد مطالعات ایران

به بهترین رسالهٔ دکتری در رشتهٔ ایران شناسی

بر اساس طرحی که به تصویب هیئت امنای بنیاد مطالعات ایران رسیده است، از سال ۱۹۸۴ بنیاد مطالعات ایران به بهترین رسالهٔ دکتری در رشته ایران شناسی از طریق مسابقه یک هزار دلار جایزه پرداخت کرده است. برندهٔ این جایزه در سال ۱۹۸۹ خانم جنتین دیویس کیمبال از دانشگاه کالیفرنیا در برکلی است.

موضوع رساله: تناسب‌ها در هنر هخامنشی
برندگان این جایزه در سالهای قبل عبارتند از:
سال ۱۹۸۸:

آقای عباس عزیزاده از دانشگاه شیکاگو
موضوع رساله: گله‌داری متحرک و پدید آمدن جوامع پیچیده در مناطق کوهستانی ایران
سال ۱۹۸۷:

خانم الموت دگنر از دانشگاه هامبورگ، آلمان
موضوع رساله: پسوند در زبان ختنی
سال ۱۹۸۶:

خانم یگانه شایگان از دانشگاه هاروارد
موضوع رساله: ابن سینا و زمان
سال ۱۹۸۵:

خانم آن بتربیح از دانشگاه شیکاگو
موضوع رساله: «زیارت» و آداب و مراسم مربوط به آن
سال ۱۹۸۴:

خانم فرح گیلانشاه از دانشگاه ویسکانسین
موضوع رساله: نحوه برخورد ایرانیان مقیم دو شهر میناپولیس و سن‌پال با فرهنگ آمریکا

جایزه سال ۱۹۹۰ به رساله‌ای تعلق خواهد گرفت که بین اول جولای ۱۹۸۹ تا اول جولای ۱۹۹۰ به تصویب رسیده باشد و حائز دیگر شرایط مذکور در آگهی بنیاد مطالعات ایران باشد.

فهرست

سال هشتم، شماره یکم، زمستان ۱۳۶۸

مقاله ها:

- | | | |
|-----|------------------------------|---|
| ۱ | همایون فولادپور- هایدۀ ربیعی | نگاهی تازه به داستان مزدک و قباد |
| ۴۸ | مهدی حائری یزدی | درآمدی به کتاب اسفار |
| ۵۸ | احسان یارشاطر | برخی از ویژگی های مشترک شعر فارسی و هنر ایرانی |
| ۶۸ | شهریار عدل | آغاز عکاسی در ایران و نخستین عکاسها |
| ۸۱ | حسین ضیایی | مشاهده، روش اشراق، و زبان شعر: |
| ۹۵ | فرزین یزدانفر | بحثی پیرامون نظام فلسفه اشراق شهاب الدین سهروردی |
| ۱۰۷ | سید ولی رضا نصر | تحلیلی از شیوۀ نگارش آخوندزاده |
| ۱۱۱ | احسان یارشاطر | فرهنگ ایران در سرزمینی دوردست |
| ۱۱۶ | فرزانه میلانی | مجلس بزرگداشت نادرپور: شعر نادرپور
پرومته و غربت |

برگزیده:

- | | | |
|-----|----------------|-----------|
| ۱۲۵ | علی اکبر دهخدا | ظهور جدید |
|-----|----------------|-----------|

نقد و بررسی کتاب:

- | | | |
|-----|------------------|---|
| ۱۳۰ | حورا یاوری | تأملی در «طوبا و معنای شب» |
| ۱۴۲ | احمد کاظمی موسوی | حق اقتدار و فرهنگ سیاسی در تشیع |
| ۱۵۳ | رامین جهانبگلو | کالبد شکافی یک انقلاب |
| ۱۵۶ | سپهر ذبیح | عقاب و شیر: تراژدی روابط ایران و امریکا |
| ۱۶۱ | د. آ. | شراب نیشابور |

نامه ها و نظرها:

- | | | |
|-----|--|---|
| ۱۶۷ | | احمد مهدوی دامغانی، جلال خالقی مطلق،
حسین فرهودی |
| | | ترجمۀ خلاصۀ مقاله ها به زبان انگلیسی |

همایون فولادپور

هایده ریعی

نگاهی تازه به داستان مزدک و قباد

و امثال این اخبار فراوان است و تنقیح آنها به شناسایی طبایع اجتماع بستگی دارد و این روش بهترین و مطمئن ترین طریقه ها در تنقیح اخبار و بازشناختن راستی آن از دروغست و بر طریقه تعدیل راویان مقدم می باشد، زیرا به تعدیل راویان توسل نمی جویند مگر هنگامی که بداندند که خیر بذاته ممکن یا ممتنع است. و در صورتی که خیر محال باشد آن وقت مراجعه به جرح و تعدیل سودی نخواهد داشت... و... قانون بازشناختن حق از باطل درباره ممکن بودن یا محال بودن اخبار چنان خواهد بود که به اجتماع بشری یا عمران درنگریم و این مسائل را از یکدیگر بازشناسیم: کیفیات ذاتی و طبیعی اجتماع، آنچه عارضی و بی اهمیت است و آنچه ممکن نیست بر آن عارض شود.

این خلدون، مقدمه،

ترجمه محمد پروین گنابادی، ص ۶۸-۶۹

داستان خروج مزدک در روزگار قباد ساسانی (۴۸۸-۵۳۱م) و روابط او با آن شاه از

معروفترین فصل های تاریخ ساسانیان است و چهارچوب اصلی آن را تمامی پژوهشگران جدید پذیرفته اند، تا جایی که هیچ پژوهش جدی درباره تاریخ سیاسی آن دوره نیست که از ماجرای مزدک یادی نکند و بسیاری کسانی که در توضیح علتها و عاملهای سقوط ساسانیان از این داستان کمک می گیرند و آن را از مقدمات تعیین کننده دگرگونی بنیادینی می شمارند که در قرن هفتم میلادی در ایران روی داد. یعنی می توان گفت که خطوط کلی داستان مزدک و قباد موضوعی «اجماعی» است و اختلاف های پژوهشگران در این زمینه تنها بر سر جزئیات است.^۱

با این همه، جوینده ای که با نگاهی سنجشگرانه در این داستان بنگرد، هم از نخستین گام با دو مشکل بزرگ روبرو می شود و هرچه بیشتر رود بر شمار مسائل برخاسته از این دو مشکل افزوده می شود.

مشکل نخست، که از نظر روش شناسی کلاسیک در تاریخ نگاری طرح می شود، مشکل منابع است. همچنان که جلوتر به تفصیل خواهیم دید، قدیم ترین منابع صریح داستان مزدک، که به ما رسیده، دست کم سه قرن با زمان فرضی رویدادها فاصله دارد و همگی از میانه های قرن نهم میلادی (قرن سوم هجری) به بعد نوشته شده است. در عوض در آثار نویسندگانِ همروزگار قباد و خسرو اول انوشیروان (۵۳۱ - ۵۷۹ م) کمترین نشانی از نام مزدک یا حتی از شخصیتی که اندک شباهتی به او داشته باشد یافت نمی شود، و یگانه مطلبی که در این آثار به چشم می خورد و به داستان مزدک، آنچنان که در منابع بعدی آمده، شباهتی دارد، اشاره هایی است به وضع قانون هایی در زمینه زناشویی از سوی قباد. اما نام مزدک و شخصیت او و روابطش با قباد و تمامی جزئیات این داستان تنها بر نوشته های پسین، بویژه آثار مؤلفان عرب و ایرانی، استوار است.

مشکل دوم از نوع نظری است. اگر فرض را بر آن نهیم که هر چیزی در هر جا و زمانی شدنی نیست و هر جامعه و یژه منطقی دارد که امکانات آن را معین می کند و تنها رویدادهایی در آن ممکن است رخ دهد که با آن منطق بخواند، آنگاه ناگزیریم پذیریم که ساختار نظام ایران ساسانی، آنچنان که از منابع بازمانده از خود آن دوران برمی آید، منطقی داشت که سخت دشواری توانست روی دادنِ ماجرابی مانند ماجرای مزدک و قباد را تاب بیاورد.

این مشکل ها و پیامدهای منطقی آن ها ما را بر آن داشت تا با نگاهی تازه به بررسی این داستان بپردازیم و منابع موجود را از دیدگاه تازه ای بسنجیم و اگر توان پاسخگویی به

دشواربها را نداریم، دست کم برای طرح آنها بکوشیم.

منابع تاریخ حکومت قباد و خسرو اول بر دو دسته است: منابع مستقیم، یعنی آثار باقی مانده از نویسندگان همروزگار ایشان؛ و منابع غیر مستقیم، یعنی آثاری که در دوره اسلامی نوشته شده اما نویسندگان آن‌ها به منابع مستقیم دسترسی داشته‌اند، و از آنجا که برخی از منابع مستقیمی که در اختیار ایشان بوده به دست ما نرسیده، ناگزیر امروز خود این آثار «دست دوم» را نیز جزء منابع اصلی تاریخ ساسانیان به شمار می‌آورند. اما، همچنان که گفتیم، از ماجرای مزدک در منابع مستقیم هیچ نشانی یافت نمی‌شود. ناچار، بدون رعایت ترتیب زمانی، نخست قدیمی‌ترین روایت‌هایی را که نویسندگان عرب و ایرانی از حکومت قباد و ماجرای مزدک به دست داده‌اند و به ما رسیده، دسته‌بندی و به اختصار بازگویی کنیم. سپس خلاصه‌ای از تاریخ حکومت قباد را بر اساس نوشته‌های معاصران قباد و خسرو اول به دست می‌دهیم. و در بخش سوم می‌کوشیم تا در پرتو منابع اخیر ارزش روایت‌های دوره اسلامی را بسنجیم. اما از آنجا که اینهمه به درازا می‌کشد، تر بنیادی خود را در همین جا بازمی‌گوییم تا خواننده به روشنی بداند در پی چه هدفی به این کار پرداخته‌ایم و سرانجام می‌خواهیم به کجا برسیم: به گمان ما، داستان روابط مزدک و قباد، آنچنان که در روایت‌های عرب و ایرانی آمده، افسانه‌ای بیش نیست. «مواد خام» این افسانه از رویدادهای سال‌های ۴۸۸ تا ۵۳۲ دوران حکومت قباد و یکی دو سال اول حکومت خسرو گرفته شده، اما ترکیب آنها اندک‌اندک در چند دهه آخر عهد ساسانی به بعد و به گونه‌ای ناهمگون صورت گرفته و روایت‌های گوناگونی از آن پدید آمده و با گذشت زمان بر شاخ و برگ آن نیز افزوده شده است. هدف این پژوهش اثبات این فرضیه است.

در ضمن این را نیز باید یادآور شویم که ما منبع تازه‌ای نیافته‌ایم و منابع ما همان‌هاست که نولدکه و کریستنسن و کلیما و دیگران در اختیار داشته‌اند.

۱. حکومت قباد بر پایه روایت‌های عرب و ایرانی

کما بیش تمامی تاریخ نویسان عرب و ایرانی داستان مزدک را آورده‌اند، هر چند روایت‌های ایشان بسیار متفاوت و در بسیاری زمینه‌ها ناهمخوان و ناهم‌ساز است. مهم‌ترین این تاریخ‌نویسان عبارتند از: یعقوبی (نیمه دوم قرن سوم هجری/ نیمه دوم قرن نهم میلادی)، ابن قتیبه (درگذشت ۲۷۶ هـ/ ۸۸۹ م)، دینوری (درگذشت حدود ۲۸۱ هـ/ ۸۹۵ م)، طبری (درگذشت ۳۱۰ هـ/ ۹۲۳ م)، سعید بن بطریق (اوتیکئوس)

(درگذشت ۳۲۸هـ/۹۴۰م)، مسعودی (درگذشت حدود ۳۴۶هـ/۹۵۶م)، مقدسی (نیمه دوم قرن چهارم هجری/نیمه دوم قرن دهم میلادی)، فردوسی (درگذشت حدود ۴۱۱هـ/۱۰۲۰م)، ثعالبی (درگذشت ۴۲۹هـ/۱۰۳۸م). درنهایت الأرب، که گویا درنیمه اول قرن پنجم هجری (قرن یازدهم میلادی) به عربی نوشته شده و نویسنده آن شناخته نیست، و نیز در فارس نامه که در آغاز قرن ششم هجری (قرن دوازدهم میلادی) نوشته شده و به ابن بلخی نسبت داده می شود نیز نکاتی درباره داستان مزدک آمده. شهرستانی (درگذشت ۵۴۸هـ/۱۱۵۳م) در ملل و نعل شرحی از آیین مزدکی به دست داده. خواجه نظام الملک نیز در سیاست نامه قصه بلندی درباره خروج مزدک آورده که به گمان اهل فن از مزدک نامهک مایه می گیرد که گویا قصه ای بوده است به زبان پهلوی، در ردیف ماتکدانی چترنگ و بهرام نامهک، که در اواخر عهد ساسانی نوشته شده بوده و به دست ما نرسیده، اما مؤلفان دیگری چون فردوسی و ثعالبی و نویسنده فارس نامه نیز از آن سود جسته اند.

این روایت‌ها سخت گوناگون و اغلب ناهمسانند. اما، با چشم پوشی از کاستی‌های برخی روایت‌ها و از اختلاف‌های جزئی دیگری که به هر روایتی استقلال می بخشد، می توان بر بنیاد دو مسئله کلی یعنی زمان ظهور مزدک و نوع روابط او با دربار ساسانی چهار دسته روایت یا چهار «خانواده» باز شناخت که چه بسا از منبع یا منابع مشترکی مایه می گیرند. نزد طبری چند روایت ناهمخوان یافت می شود که ما آنها را به کمک حروف الفبا (طبری - الف، طبری - ب، طبری - ج) مشخص می کنیم.^۲

خانواده اول

قدیمی ترین منبعی که به دست ما رسیده و نام مزدک در آن آمده تاریخ یعقوبی است که در آن، پس از بیان کوتاه رویدادهای عهد قباد و در آغاز شرح حکومت انوشیروان، اشاره ای نیز به مزدک و اندیشه او شده است. خلاصه روایت یعقوبی چنین است:

«پس از فیروز، بلاش پسرش چهار سال پادشاه بود. سپس برادرش قباد پسر فیروز پادشاه شد و چون کودک بود تدبیر کشور را به سوخرا وا گذاشت، اما پس از رسیدن به حد بلوغ کار سوخرا را در اداره کشور نپسندید و او را کشت. آنگاه مهران را پیش داشت. سپس پارسیان قباد را از پادشاهی خلع و حبس کردند و برادرش جاماسب [جاماسب] پسر فیروز را به پادشاهی برداشتند.»^۳ قباد به یاری خواهرش از زندان گریخت و به کشور هیاطله (سرزمین هفتالیان، در نواحی شرق و شمال شرقی ایران) روی نهاد و یک سال

نزد شاه هیاطله ماند تا لشکری با او همراه کرد. «سپس به کشور خود رهسپار شد و پادشاهی را به دست گرفت و نیرومند و با شوکت شد. قباد با رومیان جنگید، شهرها ساخت و ناحیه‌ها آباد کرد. آن‌گاه فرزند خود انوشیروان را ولیعهد خویش کرد... پادشاهی قباد چهل و سه سال بود. سپس انوشیروان پسر قباد پادشاهی یافت... [او] مخالفان خود را بخشید و مزدق [مزدک] را که می‌گفت باید زنان و اموال مردم مشترک باشند و نیز زردشت بن خُرکان را که در کیش مجوسی بدعت نهاده بود و یاران این دو را کشت. مردمان بزرگ و با شخصیت را مقدم داشت...»^۴

این روایت سخت نزدیک است به طبری - ج، که در آغاز تاریخ حکومت انوشیروان آمده است. اما نزد طبری «مزدق» تنها مُبَلِّغ آیینی است که «زرادشت ابن خُرکان» نهاده است، و دعوت او به «برابری در مال و زن» پیامدهای عملی نیز دارد: «[مزدق] فرومایگان را بر ضد بزرگان برانگیخت و... راه غصب برای غاصب و راه ستم برای ستمگر باز شد و بدکاران فرصت هوسبازی یافتند و به زنانی دست یافتند که هرگز در آنان طمع نمی‌توانستند بست و مردم به بلیه‌ای عظیم افتادند که کس مانند آن نشنیده بود و کسری مردم را از پیروی بدعت زرادشت پسر خُرکان و مزدق پسر بامداد بازداشت و بدعت آنان را از میان برداشت و از آن جماعت که بر این روش ثبات ورزیدند... بسیار کس بکشت و گروهی از مانویان را نیز بکشت و آیین مجوسان را استوار کرد...»^۵

در روایت یعقوبی چند نکته هست که، گذشته از روایت‌های بسیار کوتاه و ناچار ناقص، در همه روایت‌های دیگر دیده می‌شود. این‌ها عبارت است از شخصیت سوخرا، کشته شدن او به فرمان قباد، خلع قباد و بازگشت او به سلطنت، و سرانجام معروف‌ترین اصول آیین مزدک یعنی اشتراک زنان و اموال. اما قباد از ماجرای مزدک یکسره به دور است و برکناریش از سلطنت از مبارزه قدرت در بالاترین سطوح حکومت مایه می‌گیرد. هم نزد یعقوبی و هم در طبری - ج ماجرای مزدک در حاشیه رویدادهای آغاز حکومت انوشیروان عنوان می‌شود: مزدک مُبَلِّغ یا دست بالا بدعت‌گذاری دینی است که، بنا به این روایات، کمترین رابطه‌ای با دربار ساسانی ندارد. اندیشه‌هایش با نظم موجود ناهمخوان است. (طبق طبری - ج، اندیشه‌های او آشوب‌هایی نیز برانگیخته که نه زمان آن معین شده و نه مدت آن، اما منطقاً باید اندکی پیش از به تخت نشستن انوشیروان رخ داده باشد.) شاه تازه، که هم از آغاز می‌خواهد بزرگان و روحانیون را با خود همراه کند و اقتدار خود را نشان دهد، کار پیامبر انقلابی و پیروان او را یکسره می‌کند.

اما این روایت خردپذیر و باورکردنی با روایت‌های دیگر ناهم‌ساز است. در

روایت‌های دیگرپای جنبش انقلابی و رهبران به دربار ساسانی کشیده می‌شود.

خانواده دوم:

روایت‌های ابن قتیبه، سعید بن بطریق، مقدسی و نیز طبری - ب در این دسته جا می‌گیرد. مسعودی نیز روایت ناقصی دارد که می‌توان جزء این خانواده شمرد. ابن قتیبه ده خطی بیش به حکومت قباد اختصاص نداده و ناچار روایت او از رویدادها ناقص است. آنچه سعید بن بطریق آورده صورت کامل روایتی است که ابن قتیبه نیز از آن سود جسته. خلاصه روایت ابن بطریق چنین است:

مردم («الناس») از حکومت قباد ناخشنودند و قصد جاننش را دارند، اما از وزیر او «سواخر» [سوخر] می‌ترسند، پس می‌کوشند تا شاه را به او بدگمان کنند. سرانجام قباد سواخر را می‌کشد و پس از آن مردی «مرزیک» [مزدک] نام با پیروانش بر او می‌شورد («وَتَبَّ عَلَيْهِ رَجُلٌ يُقَالُ لَهُ مَرْزِيقٌ وَاصْحَابُهُ») و به او می‌گوید: «خداوند روزی بر زمین نهاد تا به برابری میان بندگان قسمت شود چنان که هیچ کس را بر دیگری برتری نباشد؛ اما بندگان برهم ستم می‌کنند و هر کس از پی سود خویش زیان برادر می‌جوید. اما ما بر این کار نظارت می‌کنیم و از دارایان برای ناداران می‌گیریم و از آنان که بسیار دارند می‌ستانیم و به اندک داران می‌دهیم و اگر کسی از خواسته وزن و خدمتکار و کالا زیادتی داشته باشد آن را می‌ستانیم و او را با دیگران برابر می‌کنیم، تا سرانجام هیچ کس بر هیچ چیز حقی بیش از دیگری نداشته باشد.» مزدکیان بنا می‌کنند به چنگ انداختن بر خانه‌ها و زنان و اموال مردم؛ کارشان بالا می‌گیرد و نیرومند می‌شوند و قباد را در جایی که کس را بدان راه نیست زندانی می‌کنند و یکی از دایی‌های او به نام راماسف (جاماسپ) را بر جایش می‌نشانند. اما «بزرمهر» [زرمهر پسر سوخر] به یاری گروهی از بزرگان پارسی در برابر ایشان قد علم می‌کند و بسیاری از پیروان مرزیک را می‌کشد و قباد را به تخت بازمی‌آورد. اما مرزیقیانی که جان سالم بدر برده‌اند آنقدر در گوش قباد می‌خوانند تا سرانجام بزرمهر را می‌کشد. («وَلَمْ يَزَلْ مِنْ بَقِيٍّ مِنَ الْمَرْزُوقِيَّةِ يَفُوقَنَّ قِبَادَ حَتَّى قَتَلَ بَرْزَمَهْرَ»). باین کار او هنگامه‌ای در کشور برپا می‌شود و بسیاری بر او می‌شورند و قباد چون این را می‌بیند از کشتن سواخر و پسرش پشیمان می‌شود. سپس می‌میرد و پسرش کسری اتوشیروان بر تخت می‌نشیند. او رهبران مرزیقیان را از کشور می‌راند و اموالی را که هواداران مرزیک از مردم گرفته بودند به صاحبان اصلی برمی‌گرداند و با چند فرمان وضع زنان ربوده شده و فرزندان نامشروع

آنان را بقاعده می کند.^۶

در این خانواده، وجه سیاسی-اجتماعی آیین مزدکی بوجه مذهبی آن سایه می اندازد. با اینهمه، نه ابن قتیبه از گرویدن قباد به مزدک سخنی می گوید و نه ابن بطریق. مقدسی با بدگمانی به این نکته اشاره می کند. در طبری - ب نیز اشاره مبهمی به این نکته آمده است.

از طبری - ب چنین برمی آید که قباد با مزدکیان موافقتی نشان داده بود، چه روایت چنین به پایان می رسد: «قباد پیوسته از بهترین شاهان پارسیان بود تا وقتی که مزدک او را به آن کارها واداشت و ولایت آشفته شد و کارمرزها تباهی گرفت.»^۷ اما در سطور پیش تر به روشنی گفته می شود که همکاری قباد با مزدکیان از سرناچاری بود، چه او را به خلع تهدید کرده بودند. وانگهی، بی گمان از او خشنود نبوده اند، چه نه تنها او را به زندان می افکنند و برادرش را بر تخت می نشاند، و نه تنها او را گناهکاری می شمارند و از او می خواهند تا زنانش را همگانی کند، بل قصد جانش را نیز دارند و در پی آند که او را «سر ببرند و قربان آتش کنند.» در اینجا است که زرمهرپا به میدان می نهد، بسیاری از مزدکیان را می کشد و قباد را از نو بر تخت می نشاند، اما سرانجام خود نیز به فرمان قباد و به تحریک بقیه مزدکیان کشته می شود!^۸

اشاره مقدسی به مزدکی شدن قباد روشن تر از طبری - ب است، اما او نیز احتیاط به خرج می دهد و این نکته را به صورت یک نقل قول در پایان «قصه قباد و مزدک» می آورد:

گفته اند که قباد مردی روادار بود و از خونریزی و کیفر دادن پرهیز داشت. و در روزگار او... مزدک قیام کرد... و غوغا بر او گرد آمد... و کار ایشان بالا گرفت... و شاه از مقاومت با ایشان درماند و ایشان منکران خویش را می کشتند. سپس بر قباد شوریدند و او را از پادشاهی خلع کردند و به زندان افکنند و برادرش جاماسپ را به شاهی برگزیدند... آنگاه زرمهرپسر سوخرا با گروه یارانش... قیام کردند و گروه بسیاری از مزدکیان را کشتند و پادشاهی را به قباد بازگرداندند و قباد از مزدکیان کناره جست و می گویند که وی با ایشان بیعت کرده بود.^۹

خلاصه، در این دسته روایات ظهور مزدک مدت زمانی پیش از سال ۴۹۶ م (سال برکناری قباد) روی می دهد. جنبش او در سراسر کشور بلوای غربی برپا می کند و به برکناری شاه می انجامد که گرچه به کمک زرمهر دوباره بر تخت می نشیند، اما بازگشتش دشواری برای مزدکیان نمی آفریند و به رغم همه ستم هایی که بر شاه روا

داشته اند، فتنه ایشان همچنان ادامه می یابد و تنها با به قدرت رسیدن انوشیروان (سال ۵۳۱م) پایان می گیرد.^{۱۰} با اینهمه، گذشته از روایت مقدسی، در این دسته از روایات آیین مزدک در دربار هوادار نیافته است.

خانواده سوم:

روایت های دینوری، نهایه الأرب، فارس نامه، ابن اثیر و طبری - الف از این خانواده است. در اینجا قباد به مزدک می گردد و هم از این روست که به دست بزرگان و رهبران دینی از پادشاهی برکنار می شود.

طبری - الف چنین آغاز می شود: «و چون ده سال از پادشاهی قباد گذشت، موبدان موبد و بزرگان قوم همسخن شدند و او را از پادشاهی برداشتند و به زندان کردند که پیرو مردی به نام مزدک و یاران وی شده بود.»^{۱۱} اما از اینجا به بعد روایت با طبری - ب می آمیزد و هفده سطر بعد از نوبه صورت روایتی جداگانه در می آید. پس از نقل روایتی که ما طبری - ب خواندیم و از این پیش آمد، می گوید: «اما، به گفته برخی از آگاهان به تاریخ پارس، بزرگان پارسی قباد را دربند کردند از آن رو که به مزدک گرویده بود... و برادرش جاماسپ را بر جای او نشانندند»^{۱۲} ادامه روایت بی کم و کاست با روایت یعقوبی که در بالا (خانواده اول) آمد، همخوان است. یگانه تفاوت در این است که در طبری - الف مدت شهریاری جاماسپ شش سال آمده است.

روایت نهایه الأرب، با چند تفاوت جزئی، با روایت دینوری، که در زیر خلاصه آن را می آوریم، یکی است:

«شوخر» [سوخرا] لشکری بزرگ گرد می آورد تا انتقام شکست پیروز را بگیرد. خاقان ترک [شاه هیاطله] به او پیشنهاد صلح می کند و او می پذیرد و با همه اسیران جنگی و اموالی که فیروز از دست داده بود به ایران بازمی گردد. چون بلاش از پس چهار سال شهریاری در می گذرد، شوخر برادر او قباد را بر تخت می نشاند که گرچه بیش از پانزده سال ندارد، اما سخت دانا و هوشمند و گشاده دست و آینده نگر است. اما مردم چندان اعتنایی به او ندارند، چه در حقیقت شوخر است که کشور را می گرداند. قباد پنج سال خودداری می کند. سپس شاپور از خاندان مهران را به نزد خود می خواند و به دست او شوخر را به بند می کشد و می کشد.

در دهمین سال حکومت قباد، مزدک نامی اهل استخر نزد او می آید و او را به دین مزدکی می خواند. قباد می پذیرد. اما پارسیان سخت بر او خشمگین می شوند و در پی

کشتن او بر می آیند. قباد از آنان پوزش می طلبد اما پوزش او را نمی پذیرند و او را برکنار و دربند می کنند و برادرش جاماسپ را به پادشاهی بر می گزینند. قباد به یاری خواهرش از زندان می گریزد و با پنج تن از نزدیکان خود، از جمله زرمهر پسر شوخر، روی به کشور هیاطله می نهد. چندی بعد، شاه هیاطله، در برابر وعده واگذاری یکی از ایالات ایران، لشکری سی هزار نفره به او می دهد و او رو به ایران می نهد و چون به تیسفون نزدیک می شود، بزرگان که از پذیرفتن پوزش او پشیمان شده اند، همگی با جاماسپ به پیشواز او می روند و بخشش می طلبند. قباد ایشان را می بخشد و وارد کاخ شاهی می شود. سپس به جنگ رومیان می رود و چند شهر از جمله آمد و میافارقین را می گیرد و شهرهای بسیاری می سازد و انوشیروان را جانشین خود می کند و پس از چهل و سه سال فرمانروایی در می گذرد. انوشیروان چون به پادشاهی می رسد فرمان می دهد تا «مزدک بن مازیار» را بیاورند و او و پیروانش را می کشد.^{۱۳}

در فارس نامه و در روایت ابن اثیر نیز دو ویژگی اصلی خانواده سوم، یعنی گرویدن قباد به آیین مزدک و خلع او به دست بزرگان به علت این گرایش، دیده می شود، اما ادامه این روایت ها به خانواده چهارم نزدیک تر است.

در روایت ابن اثیر، مزدک پس از کشته شدن سوخرا خروج می کند و از آنجا که زنای با محارم را مجاز می شمارد و اشتراک زنان و اموال را می طلبد کارش بالا می گیرد و حتی قباد از او پیروی می کند. سپس روزی به قباد می گوید، امروز نوبت من است که از مادر انوشیروان کام بگیرم. قباد می پذیرد. اما انوشیروان نزد مزدک می رود و دست به دامن او می شود و حتی پایش را می بوسد تا سرانجام او را منصرف می کند. اوضاع زندگی مردم سخت به هم می ریزد و اغلب پدرپسر و پسر پدرش را نمی شناسد. چنین است که در دهمین سال سلطنت قباد موبدان موبد و بزرگان جمع می شوند و قباد را برکنار می کنند و جاماسپ را بر تخت می نشانند و به قباد پیشنهاد می کنند که خود را بسوزاند تا گناهانش پاک شود و چون نمی پذیرد او را به زندان می افکنند. دنباله روایت مانند روایت دینوری است.^{۱۴}

روایتی که در فارس نامه آمده بسیار داستان وارتر است. در اینجا نیز روند رویدادها تا بازگشت قباد به سلطنت، رویمرفته با بقیه روایت های خانواده سوم یکی است. اما از آنجا به بعد حتی سبک نوشته عوض می شود و صورت یک قصه مردمی به خود می گیرد و از اینجا می توان احتمال داد که نویسنده آن از مزدک ناهک بهره گرفته که به ظاهر از منابع اصلی روایت های خانواده چهارم نیز بوده که در جای خود خواهد آمد. از همین رو

از آوردن خلاصهٔ روایت کمابیش دراز فارس نامه چشم می پوشیم و به آوردن یک نکتهٔ مهم که تنها در این روایت دیده می شود بس می کنیم. می نویسد: «... از شومی این طریقت بد جهان بر قباد بشوید و از اطراف دست برآوردند و بزرگانِ فرس جمع شدند و قباد را بگرفتند و محبوس کردند و پادشاهی به برادرش جاماسب دادند و مزدک بگریخت، به آذربایجان رفت و اتباع او، لعنهم الله، بروی جمع شدند و شوکتی عظیم داشت چنانکه قصد او نتوانستند کرد...»^{۱۵} گویا نویسندهٔ فارس نامه تنها کسی است که دریافته که یک جای کار خراب است و نمی شود بی هیچ توضیحی مزدک را کمابیش سی سالی به حال خود رها کرد تا دور به انوشیروان برسد و کار او را بسازد. باری، خانواده‌های دوم و سوم در زمینهٔ گرویدن قباد به مزدک ناهمسازند، ولی هر دو زمان خروج مزدک را پیش از برکناری قباد می دانند و میان این دو رویداد پیوندی برقرار می کنند. حال آن که در خانوادهٔ چهارم چنین پیوندی در میان نیست و مزدک در طول حکومت دوم قباد ظاهر می شود.

خانوادهٔ چهارم:

در اینجا قباد به دست بزرگان و به علت کشتن سوخرا برکنار می شود و به کمک زرمهر باز بر تخت می نشیند. مزدک آیین خود را بر او عرضه می کند و او می پذیرد. مزدک در یک مناظرهٔ دینی که به کوشش انوشیروان برپا می شود محکوم می شود و به فرمان انوشیروان همراه با پیروانش به قتل می رسد. کشته شدن او در برخی روایت‌ها پیش و در برخی دیگر پس از مرگ قباد روی می دهد. از نظر صوری، ویژگی عمدهٔ این دسته روایات برجسته تر شدن جنبهٔ داستانی است. برخی از روایت‌ها بسیار دراز است و در آن‌ها تکه‌های خیالپردازانه، از جمله گفتگوهایی میان چهره‌های اصلی داستان به چشم می خورد و روشن است که دست کم یکی از منابع اصلی آن‌ها چیزی در ردیف کتاب قصه بوده. روایات ابوالفرج اصفهانی (درگذشت ۳۵۶ هـ / ۹۶۷ م)، ثعالبی، فردوسی، بیرونی (درگذشت ۴۴۰ هـ / ۱۰۴۸ م) و نویسندهٔ گمنام *مجمعل التواریخ* از این خانواده است. از سوی دیگر، این روایت‌ها نکات مشترک بسیاری دارند با فصلی که خواجه نظام الملک در سیاست نامه به مزدک و روابط او با قباد اختصاص داده و از آنجا که سراپا قصه وار است، چه بسا که از مزدک ناهک یا به هر روی از یک قصه گرفته شده باشد. اینک چکیده‌ای از روایت فردوسی:

پس از آگاهی از شکست پیروز و کشته شدن او، موبدان موبد و بزرگان و لاش را بر

تخت می نشانند. قباد که به دست هیتالیان اسیر شده است به همت «سوفرای» آزاد می شود و ولش او را به گرمی می پذیرد. سوفرای، که فرمانروای حقیقی کشور است، پس از چهار سال ولش را برکنار می کند و قباد را، که شانزده ساله است، بر جای او می نشانند. اما—

همی راند کار جهان سوفرای قباد اندر ایران نبد کدخدای^{۱۶}
تا سرانجام پس از پنج سال قباد، به تحریک اطرافیان، سوفرای را به کمک شاپور رازی در بند می کند و می کشد. اما کشتن سوفرای شورشی بزرگ بر می انگیزد:

چو آگاهی آمد به ایرانیان که آن پیلتن را سر آمد زمان
خروشی برآمد ز ایران به درد زن و مرد و کودک همه مویه کرد
برآشفته ایران و برخاست گرد همی هر کسی کرد سازنبرد
سپاهی و شهری همه شد یکی نبردند نام قباد اندکی^{۱۷}
همگی به کاخ شاهی می روند و دشمنان سوفرای را می کشند و جاماسپ را شاه می کنند و زنجیر بر پای قباد می نهند و او را به زرمهرپسر سوفرای می سپارند. اما زرمهر قباد را می بخشد و در فرار با او همراه می شود. قباد نزد خوشنواز شاه هیتالیان می رود و داستان را می گوید و خوشنواز لشکری سی هزار نفره با او همراه می کند به شرط آن که اگر قباد «گنج و کلاه» بازیابد، ولایت چغانی را به او بدهد. قباد می پذیرد و باز می گردد و در ایران فرزندانگن قوم برای پرهیز از خونریزی و باز شدن پای سپاه بیگانه به کشور، پیاده به پیشواز قباد می روند و شاه گناه همگان و از جمله جاماسپ را می بخشد و بزرگان بر او آفرین می خوانند، و

ورا گشت آن شاهی آراسته جهان گشت پرداد و پر خواسته^{۱۸}
پس از چند سال قباد که همه کار کشور را راست کرده است به دیار روم لشکر می کشد و آن مرز و بوم را با خاک یکسان می کند، جز دو شهر را که اهالی آن‌ها از او امان می خواهند:

یکی هندیا و یکی فارقین بیاموختشان زند و بنهاد دین
نهاد اندر آن مرز آتشکده بزرگی و نوروز و جشن سده^{۱۹}
مدت نامعینی پس از آن،

بیامد یکی مرد مزدک به نام سخن گوی و بادانش و رای و کام
گرانمایه مردی و دانش فروش قباد دلاور بدو داد گوش
به نزد شهنشاه دستور گشت نگهدار آن گنج و گنجور گشت^{۲۰}

تا آن که خشکسالی سختی می شود. مزدک تنگدستان را به تاراج انبارهای گندم برمی انگیزد و در برابر پرخاش قباد آیین خود را پیش می آرد که چکیده اش این است که زن و خانه و چیزبخشیدنی است تهیدست. کس با توانگری یکی ست

.....

چوبشنید در دین او شد قباد ز گیتی به گفتار او بود شاد^{۲۱}
تا روزی مزدک از قباد می خواهد تا کسری را به پذیرش آیین مزدکی وادارد. کسری به تندی سر باز می زند و پنج ماه فرصت می خواهد تا نادرستی اندیشه های مزدک را نشان دهد. سپس از هر سوموبدان و دانایان را فرا می خواند و در برابر قباد مناظره ای میان ایشان و مزدک برپا می دارد. موبدان به دو اصل بنیادین آیین مزدک حمله می کنند و پیامدهای آن را برمی شمردند:

چه داند پسر کش که باشد پدر؟ پدر همچنین چون شناسد پسر؟
چو مردم برابر بود در جهان نباشند پیدا کهان و مہان

.....

جهان زین سخن پاک ویران شود نباید که این بد به ایران شود
ز دین آوران این سخن کس نگفت تو دیوانگی داشتی در نهفت^{۲۲}
گفتار موبدان در قباد کارگر می افتد و او مزدک و یارانش، از جمله سه هزار «نامور» را به کسری می سپارد که جز مزدک همگی را در باغ کاخ خویش سرازیر در خاک می کارد و مزدک را بر فراز ایشان بردار می کشد.^{۲۳}

روایت شاهنامه با آنچه ثعالبی در غرر آورده تفاوت چندانی ندارد. اما در اینجا طبیعت رابطه قباد با مزدک تا حدودی دگرگون است و آیین تازه پیامدهای عملی وخیم تری دارد: پس از آن که خشکسالی پیش می آید و مزدک آیین خود را عرضه می کند، «سفله و غوغا» بر او گرد می آیند و دست بر اهل و مال کسان می گشایند؛ قباد بر زشت کاری های ایشان چشم می پوشد، «نخست از آن رو که مزدک رایاس می دارد و دیگر از آن رو که توان درهم شکستن ایشان را ندارد.»^{۲۴} فتنه بالا می گیرد و کشور آشفته و سیاست پریشان و ملک پایمال می شود و کار به جایی می رسد که دیگر هیچ کس مالک خانه و زن و دارایی خویش نیست و مزدکیان چنان قدرتی می یابند که به قباد می گویند، اگر دین ما را نپذیری و هر آنچه ما می خواهیم نکنی «سرت را مثل سر گوسفند می بریم» («ذبحناک ذبح الغنم»^{۲۵}) و مزدک خود به مادر قباد (!) چشم دارد اما پیرزن سرانجام او را منصور می کند. انوشیروان مناظره را برپا می کند و مزدک

محکوم می شود. پیروانش قصد جان قباد و انوشیروان را دارند. قباد از این که از آنان پشتیبانی کرده سخت پشیمان است، اما دیگر پشیمانی سودی ندارد. قدرت مزدکیان هر روز می افزاید و قدرت قباد هر روز می کاهشد تا سرانجام از اندوه بیماری شود، انوشیروان را جانشین خود می کند، و به خواری می میرد.^{۲۶}

ابوالفرج داستان مزدک را در حاشیه تاریخ شاهان حیره حکایت می کند. او از برکناری قباد و مناظره مزدک و موبدان سخنی نمی گوید. اما گذشته از این دو نکته، روایتش به روایت ثعالی نزدیک است.^{۲۷}

روایت مجمل التواریخ نیز بر سر نکات اساسی با شاهنامه همخوان است، هر چند از آن کوتاهتر است. اما در مجمل نقش دینی مزدک روشن تر است: هنگامی که «فقط افتاد مزدک بن بامدادان موبد موبدان بود.»^{۲۸} بیرونی نیز مزدک را «موبدان موبد» روزگار قباد معرفی می کند.^{۲۹}

پاره ای از همگی این روایت ها از منبعی گرفته شده است که به ظاهر منبع اصلی و ای بسا یگانه منبع نظام الملک بوده. نکات اصلی قصه دراز سیاست ناهه چنین است:

مزدک بامدادان که به روزگار قباد موبد موبدان است، نجوم نیکومی داند و از روش اختران درمی یابد که در عهد او باید پیامبری ظهور کند و او را تنها می افتد که این کس خود او باشد. پس بندگان خود را می گوید تا از جایی نقیبی بزنند که سر زمین آتشگاه برآورد. پس دعوی پیامبری می کند و می گوید که می تواند آتش را به سخن آرد تا به پیامبری او گواهی دهد. سپس یکی از کسان خود را در سوراخ زیر آتشگاه می نشاند و قباد و موبدان و بزرگان به آتشکده می روند و مزدک آتش را به زبان می آورد و قباد به او ایمان می آورد و از آن پس هر روز او را به خود نزدیکتر می کند و «مردمان بهری به رغبت و هوا و بهری از جهت موافقت پادشاه»^{۳۰} از ولایت ها و ناحیت ها روی به دربار می نهند و پنهان و آشکار در مذهب مزدک می شوند و لیکن لشکریان بیشتری رغبت نمی کنند و تنها از ترس پادشاه دم فرومی بندند و از موبدان هیچ کس در مذهب مزدک نمی شود.^{۳۱} مزدک چون می بیند که پادشاه در مذهب او آمده و مردمان از دور و نزدیک بدو می گروند، مال ها را در میان می نهد و می گوید، «مال بخشیدنی ست میان خلق... و باید که از مال یکدیگر خرج کنند.» و چون قباد و همکیشان او را به اباحت مال راضی می کند، اباحت زن را در میان می آورد و از این رو مردمان به مذهب او بیشتر رغبت می کنند «خاصه مردم عام»^{۳۲} و آیین چنان می نهد که «اگر مردی بیست مرد را به خانه خویش به مهمان بردی... این همه مهمانان یک به یک برخاستندی و زن او را به

کار داشتندی و به عیب نداشتندی.»^{۳۴} انوشیروان در نهان به موبدان کس می فرستد که «چرا در معنی مزدک سخن نمی گوید؟... اگر شما خاموش باشید مال و زنان شما رفت و ملک و دولت از خاندان ما رفت.»^{۳۵} و به بزرگان پیغام ها می فرستد که «سودایی فاسد بر پدرم غالب شده است و عقل او خلل کرده است چنان که مصلحت از مفسدت باز نمی شناسد. در تدبیر معالجت او باشید...»^{۳۶} برخی از بزرگان که قصد کرده بودند به مزدک بگروند، از جهت انوشیروان، که در آن هنگام هجده ساله بود، پای پس می کشند و مخالفت موبدان با مزدک نیز در برابر آتش سخنگو کاری از پیش نمی برد. تا روزی مزدک بیعت انوشیروان را می طلبد. اما او سرباز می زند و چهل روز مهلت می خواهد تا مزدک را رسوا کند. پس پی موبد سالخورده ای می فرستد، و چون می آید نهانی او را نزد قباد می برد و روز بعد موبد در مجلس مناظره کار را بر مزدک سخت می کند و پس از برشمردن پیامدهای آیین او، بدومی گوید: «تو آمده ای که نسل ها و مال های مردمان به یکباره تباه کنی. این ملک که بر این تخت نشسته است و پادشاه است پسر ملک فیروز است و پادشاهی از پدر میراث دارد... چون با زن ملک ده تن گرد آیند فرزندی که از او در وجود آید چه گویند آن فرزند کی باشد؟ نه نسل بریده گشت؟ و چون نسل بریده شد نه پادشاهی از این خانه برفت؟ و مهتری و کهتری در توانگری و درویشی بسته است... چون مال مباح گردد مهتری و کهتری از جهان برخیزد، کمتر کسی با پادشاه برابر باشد، بلکه پادشاهی باطل گردد. تو آمده ای که مال و پادشاهی از خاندان ملوک عجم به فنا بری.»^{۳۷} مزدک که از پاسخ درمی ماند، از قباد می خواهد تا موبد را بکشد و چون قباد نمی پذیرد کینه او را در دل می گیرد و می گوید که باید با آتش مشورت کند. روز بعد آتش تکه ای از دل و جگر قباد را می طلبد تا زور بگیرد و دوتن از پیروان مزدک بر قباد شمشیر می کشند، اما مردان انوشیروان او را نجات می دهند. سپس انوشیروان یکی از نزدیکان مزدک را می گیرد و راز سخن گفتن آتش را از زبان او بیرون می کشد و با قباد باز می گوید و شاه از مزدک برمی گردد. اما از آنجا که مزدک پیروان بسیار دارد، با او از در حيله درمی آیند. در مناظره دیگر موبد چنان وامی نماید که محکوم شده است و رو به شهر خود می نهد. انوشیروان نیز به میانجی قباد به مزدک پیغام می دهد که می خواهد به آیین او درآید و به حيله ای مزدک را وامی دارد تا «جریده ای» کند و نام جمله مزدکیان بر آن بنویسد و بدو دهد. مزدک چنین می کند و جریده پیش قباد می آورد و می شمارند. «دوازده هزار مرد برآمد از شهری و روستایی و لشکری.»^{۳۸} پس به بهانه مسلح کردن ایشان مزدک را وامی دارد تا همگی را در روز معینی به دربار فرا خواند و او

چنین می کند و می آیند و انوشیروان همگی را در میدانی سر به زیر در خاک می کارد و مزدک را بر بلندی ای تا سینه در خاک می کند و قباد را نیز نخست در خانه می نشاند و سپس بند بر می نهد و خود بر تخت می نشیند.^{۳۹}



برای پرهیز از به درازا کشیدن بیش از اندازه مطلب، در اینجا بازگویی کهنترین و مهمترین روایت های موجود از ماجرای مزدک را به پایان می بریم و از آوردن روایت های جدیدتر یا ناقص تر و کم اهمیت تر که هیچ نکته تازه ای بر این روایات نمی افزایند، چشم می پوشیم و در بخش بعدی به شرح رویدادهای برجسته حکومت قباد بر اساس منابع باقیمانده از روزگار خود او و جانشینش می پردازیم. اما پیش از آن باید نکته ای را درباره «منابع» پهلوی داستان مزدک توضیح دهیم. احسان یارشاطر ضمن برشماری منابع آیین مزدکی می نویسد: «[منابع پارسی میانه] که در قرون نهم و دهم [میلادی] نوشته شده، برخلاف انتظار اطلاعات بسیار ناچیزی در اختیار ما می گذارند...»^{۴۰} اما، به نظر می رسد که همان «اطلاعات بسیار ناچیزی» را هم در اختیار ما نمی گذارند. داستان مزدک و آیین او، در واقع، روایت موجود به زبان پهلوی ندارد.^{۴۱}

حکومت قباد بر پایه آثار همروزگاران او

در این دسته تنها دو روایت از دو نویسنده خارجی به دست ما رسیده است: یکی سالنامه (کرونیک) یسوعا (یا زروئه) معروف به استیلیت دروغین، که در آغاز قرن ششم میلادی نوشته شده؛ و دیگری تاریخ جنگ ایران و روم، نوشته پروکوپئوس که، در مقام مشاور بلیزاریوس (Blisarius) سردار بیزانسی، خود در جنگ با قباد شرکت داشته است. مالالاس، نویسنده بیزانسی نیمه اول قرن ششم، نیز تنها اشاره ای به فعالیتهای مانویان در ایران کرده است. آگاتیاس (حدود ۵۳۲-۵۸۲) همروزگار قباد نبود، اما از آنجا که به اسناد بایگانی شاهی دسترسی یافته بوده، روایت کوتاه او از حکومت قباد اهمیت اساسی دارد.

یسوعا کشیشی بود که در اواخر قرن پنجم و اوایل قرن ششم در شهر اِدِسا در بین النهرین می زیست و از نزدیک شاهد نخستین دوره جنگ های قباد با امپراتوری روم شرقی (۵۰۶-۵۰۲) بود. سالنامه او پس از پایان این جنگ، حدود سال ۵۰۷ میلادی به زبان سریانی نوشته شده^{۴۲} و بیشتر به شرح رویدادهای این جنگ اختصاص دارد اما برای راه بردن به علتها و انگیزه های لشکر کشی قباد به بین النهرین، نویسنده مطالبی نیز

در باره تاریخ اخیر ایران، از زمان پیروز به بعد، می آورد. اینک چکیده‌ای از این مطالب: پیروز کمابیش مرتب پولی از یونانی‌ها (امپراتوری روم شرقی) می گرفت و در عوض مانع هجوم کوشانیان یا هون‌ها به خاک ایشان می شد. وی سه بار به جنگ هون‌ها رفت. بار اول به چنگ آن‌ها افتاد اما زنون، امپراتور روم شرقی، با پول خود جان او را خرید و پیروز به ایران بازگشت؛ اما به رغم پیمانی که با هون‌ها بسته بود باز به جنگ آن‌ها رفت و گرفتار شد و غرامت گرانی به گردن گرفت، اما چون همه وجه فراهم نیامد، قباد را نزد ایشان گروگان گذاشت و بازگشت و با بستن مالیاتهای سنگین، مانده غرامت را فرستاد و قباد را آزاد کرد و خود برای بار سوم به سرزمین هون‌ها لشکر کشید اما باز شکست خورد و خود نیز سر به نیست شد.^{۴۳} پس از او چهار سال برادرش بلاش شاهی کرد که مردی افتاده و صلح دوست بود. او خزانه را خالی و کشور را خراب یافت و یونانی‌ها نیز، که خود درگیر جنگ بودند، کمکی به او نکردند. «پس، بلاش، از آنجا که پولی برای نگهداری لشکرانش نداشت، در چشم ایشان خوار شد. مغان نیز از و بیزار بودند چه بر آن بود تا قانون‌های ایشان را براندازد و سر آن داشت که در شهرهاشان گرمابه بسازد؛ و چون دیدند که در چشم سپاهش ارجی ندارد، او را گرفتند و کور کردند و پسر برادرش پیروز، یعنی قباد را بر جای او نشانند.»^{۴۴} قباد به امید دریافت کمک از زنون فرستادگانی راهی انتاکیه کرد، اما در این میان زنون مرد و آناستاز بر جای او نشست. پس قباد به آناستاز پیغام فرستاد که یا پول پردازیا آماده جنگ شو. «اما چون [آناستاز] سخن گستاخانه او را شنید و از کردار زشت او خبردار شد و دانست که فرقه پلید مغان را از نو برقرار کرده است که فرقه زرادشتکان خوانده می شود (ومی گویند که زنان باید همگانی باشند و باید هر که با هر که می خواهد بیامیزد) و ارمنیان زیر فرمانش را آزار داده است چون که نخواستند آتش را پرستند، پس درخواست او را نپذیرفت و پولی برای او نفرستاد...»^{۴۵} چون ارمنیان از پاسخ آناستاز به قباد آگاهی یافتند دلیر شدند و سر به شورش برداشتند و آتشکده‌هایی را که پارسیان در ارمنستان بر پا داشته بودند ویران کردند و مغانی را که در میان ایشان بودند کشتند. قباد مرزبانی را با لشکری راهی ارمنستان کرد «تا آنان را کیفر دهد و به پرستش آتش باز آورد.»^{۴۶} اما ارمنیان او و لشکرش را شکستند. سپس تمامی کادیشیان (Kadishāyē) بر قباد شوریدند و تا دیرزمانی با وی می جنگیدند. تموریان (Tamurāyē) نیز از در شورش درآمدند و راهزنی و غارتگری در پیش گرفتند. بزرگان نیز از قباد بیزار بودند «چرا که به زن‌هاشان اجازه داده بود زنا کنند.»^{۴۷} عربان، که زیر فرمان قباد بودند نیز چون آشفتگی کار کشور را دیدند سر به شورش

برداشتند و تا جایی که می توانستند در خاک ایران می تاختند و هر چه می یافتند به تاراج می بردند. در این میان در یونان نیز کارپریشان شد و گروهی بر امپراتور تازه شوریدند و سر آن داشتند که دیگری را بر جای او بنشانند. قباد به گمان آن که زمان مناسبی یافته است باز فرستاده ای در پی پول راهی دربار امپراتور کرد. اما آناستاز از پرداخت سرباززد و شورشیان را نیز درهم شکست. بزرگان پارسی در نمان هم پیمان شدند که قباد را «به جهت اخلاق ناپاک و قانون های ناپسندش» براهکنند. چون قباد ازین داستان آگاه شد، تاج و تخت خود را رها کرد و به دربار شاه هون ها گریخت.^{۴۸} برادرش جاماسپ بر تخت نشست. دختر پیروز در جنگ به چنگ هون ها افتاده و شاه هون ها او را به زنی گرفته بود و از او دختری داشت. قباد این دختر را، که خواهر زاده اش بود، گرفت و داماد شاه هون ها شد و هر روز خواهش پیش پدرنش می برد که لشکری به او بدهد تا بتواند بزرگان را بکشد و بر تخت نشیند. تا سرانجام خواهش او پذیرفته شد و با سپاه بزرگی به ایران بازگشت. جاماسپ از پیش او گریخت و او آرزویش را برآورد و بزرگان را کشت. سپس به تموریان و کادشیان پیغام داد که اگر در جنگ با یونانیان با او همراهی کنند از سرگناهانشان درمی گذرد. عربان نیز خود به یاری او شتافتند. ارمنیان بیم آن داشتند که قباد بخواهد انتقام آتشکده هایی را که ویران کرده بودند بازستاند و از این رو نمی خواستند زیر فرمان او درآیند. پس قباد با سپاهی انبوه روی به ارمنستان نهاد اما نه تنها آنجا را ویران نکرد، بل با ارمنیان عهد کرد که ایشان را به پرستش آتش نیز واندارد، به شرط آن که در جنگ با یونانیان یار او باشند.^{۴۹}

به این ترتیب، قباد زمینه نخستین لشکرکشی خود به خاک روم شرقی را فراهم می آورد و روز بیست و دوم اوت سال ۵۰۲ با تمامی لشکر پارسی و به همراهی هون هایی که با او بودند از راه شمال از مرز می گذرد و در اکتبر همان سال شهر «آمد» (Amida) در بین النهرین را محاصره می کند.^{۵۰} ادامه کتاب یسوعا شرح رویدادهای این جنگ است.

روایت پروکوپیوس (درگذشت در حدود ۵۶۰ م)، تاریخ نویس نامدار بیزانسی، تمامی حکومت قباد را در بر می گیرد و جزئیات بسیار و حتی چند قصه در آن آمده است. پروکوپیوس مورخ رویدادهای عهد یوستینیانوس (۵۲۷ - ۵۶۵) بود و از سال ۵۲۷ به بعد، مشاور فرمانده بیزانسی بلیزاریوس شد و در رکاب او در جنگ با قباد شرکت جست. مهمترین اثر او تاریخ جنگ هاست شامل هفت کتاب. چگونگی بر تخت نشستن قباد و شرح شاهی او در کتاب اول این اثر آمده است. اینک چکیده ای از روایت او:

پیروز دوباره به سرزمین هون‌های هفتالی هجوم برد. بارنخست در دام افتاد و پس از آن که در برابر ایشان سوگند یاد کرد که دیگر به کشورشان لشکر نکشد، او را گذاشتند تا به سلامت بازگردد.^{۵۱} اما به سوگند خود پایبند نماند و چندی بعد پارسیان و هم‌پیمانان ایشان را گردآورد و با همهٔ پسرانش رو به کشور هفتالیان نهاد و تنها پسر کوچکش قباد را، که نوجوانی بیش نبود، در پایتخت گذاشت. اما این بار نیز در دام افتاد و با همهٔ پسرانش کشته شد. پارسیانی که در سرزمین خود مانده بودند قباد را به شاهی برگزیدند. در آن هنگام ایران با جگزار هون‌ها شد تا آن که قباد قدرت خود را استوار کرد و دیگر باجی به ایشان نپرداخت. هون‌ها به مدت دو سال بر پارسیان فرمان رانندند.^{۵۲} «چون چندی بگذشت قباد در ادارهٔ حکومت نیرومندتر شد و بدعت‌هایی در امر سیاست نهاد و از جمله قانونی گذاشت که می‌گفت پارسیان باید با زنانشان به اشتراک بیامیزند. و این قانون به هیچ روی خوشایند عامهٔ مردم نیفتاد و همداستان شدند و بر او شوریدند و او را برکنار کردند و در زندان به زنجیر کشیدند. سپس بلاش برادر پیروز را به جای او نشانندند...»^{۵۳} بلاش انجمنی را فراخواند تا سرنوشت قباد را روشن کند. در انجمن تنها یکی از بزرگان که گشنسب نام داشت، خواهان کشتن قباد شد، اما دیگران رأی او را نپسندیدند و قباد را در «زندان فراموشی» به بند کشیدند.^{۵۴} قباد به یاری زرش و یکی از بزرگان پارسی به نام سیاوش از زندان گریخت و به سرزمین هون‌ها رفت و دختر شاه ایشان را به زنی گرفت و چندی پس از آن با لشکر بزرگی به ایران بازگشت و بدون درگیری به کاخ شاهی آمد و بلاش را گرفت و کور کرد و سیاوش بلندپایه‌ترین فرد کشور شد و «ارتشتاران سالار» لقب گرفت. «و کشور به یمن قباد نیرومند و امن شد، چرا که در کاردانی و کوشش هیچ کس بر او برتری نداشت.»^{۵۵}

اندکی پس از آن، قباد برای پرداخت پولی که به شاه هفتالیان بدهکار بود از آناستاز وامی خواست. اما او نداد. قباد به ارمنستان هجوم برد (۵۰۲ م) و در ژانویهٔ ۵۰۳ شهر آمد را گرفت که دو سال پس از آن، در برابر مقداری طلا به رومیان بازپس داد. جنگ تا سال ۵۰۶ به درازا کشید. اما از سال ۵۰۴ به بعد قباد در دو جبهه می‌جنگید، چرا که در حوالی سال ۵۰۴ هون‌ها نیز به شمال شرقی ایران حمله کرده بودند. در سال ۵۰۶ امضای پیمان صلح هفت ساله‌ای با بیزانس به قباد اجازه داد تا همهٔ نیروی خود را در شمال شرقی و شمال گرد آورد و کار هون‌ها را بسازد و «گذرگاه خزر» (در شمال ایران، در نواحی گرجستان) را بگیرد.^{۵۶}

اندکی پس از روی کار آمدن یوستینوس (اول اوت ۵۱۸)، قباد دچار نگرانی

شد، چه یقین داشت که نمی تواند هیچ یک از پسرانش را بدون دردر بر جای خود بنشانند. قانون پسر بزرگ او کاووس را مقدم می داشت، اما قباد او را دوست نداشت. پسر دوم او جم جنگاور برجسته ای بود و پارسیان نیز او را سخت می ستودند، اما از آنجا که یک چشمش کور شده بود، به حکم قانون نمی توانست شاه شود. قباد خود خواستار شهریاری پسر کوچکترش خسرو بود و چون می ترسید که پس از او پارسیان بر خسرو بشورند به یوستینوس پیشنهاد کرد که ایران و روم از جنگ دست بردارند و یوستینوس خسرو را به فرزندی پذیرد و درپناه گیرد، «چه تنها از این راه می توانست ثبات حکومت را تضمین کند.»^{۵۷} دو طرف نمایندگانی برمی گزینند که در مرز گرد می آیند تا کار صلح و پذیرش خسرو به فرزندخواندگی یوستینوس را به انجام برند. نمایندگان پارسی سیاوش و ماهبوذ (مبُدس) اند.^{۵۸} اما مذاکرات به جایی نمی رسد. سیاوش واگذاری سرزمینی به ایران را می خواهد و رومیان نمی پذیرند و شیوه ای که رومیان برای فرزندخواندگی پیشنهاد می کنند برای ایرانیان پذیرفتنی نیست. خسرو که خود تا دجله آمده تا راهی بیزانس شود با خشم بازمی گردد. پس از آن ماهبوذ نزد قباد از سیاوش بد می گوید و او را متهم می کند که آگاهانه مذاکرات را به بن بست کشانده است. دیگر دشمنان سیاوش نیز اتهام های دیگری بر او می زنند و از جمله او را متهم می کنند به این که نمی خواهد به شیوه ایران بزند و به سنتهای پارسی پابند نیست و خدایان بیگانه را می پرستد و زن خود را، که تازه درگذشته بود، به خاک سپرده است. داوران سیاوش را به مرگ محکوم می کنند و قباد، گرچه سیاوش را سخت دوست می داشت و جان و شهریاری خود را نیز وامدار او بود، پا درمیانی نمی کند چه «آنچنان که خود می گفت، نمی خواست قانون های پارسیان را زیر پا نهد.»^{۵۹}

بی درنگ پس از کشته شدن سیاوش، قباد بر آن می شود تا گرجیان را که مسیحی و زیر فرمان او بودند، به پذیرش دین خود وادارد.^{۶۰} شاه گرجیان، گرگین، نزد یوستینوس می شتابد و از او کمک می خواهد اما کمک رومیان بسنده نیست و گرگین با نزدیکانش از برابر لشکری که قباد به گرجستان می فرستد، می گریزد.

چندی بعد یوستینوس می میرد و یوستینانوس بر جای او می نشیند (اوت ۵۲۷) و جنگ ایران و بیزانس از سر گرفته می شود.^{۶۱} در میان این جنگ قباد سخت بیمار می شود (۵۳۱) و ماهبوذ را می خواند و از ترس خود در مورد جانشینی اش با او سخن می گوید. ماهبوذ به او سفارش می کند که وصیت نامه ای بگذارد و در آن خسرو را جانشین خود کند. نگارش وصیت نامه را ماهبوذ بر عهده می گیرد و پس از مرگ قباد، کاووس

در طلب حق خود به تخت و تاج برمی آید، اما ماهبوذ می گوید که شاه تازه باید با رأی بزرگان گزیده شود. «پس کاووس کار را در کف انجمنی از بزرگان نهاد، چه گمان داشت که از سوی ایشان مخالفتی با او نخواهد شد.»^{۶۲} اما در انجمن ماهبوذ وصیت نامه قباد را می خواند و بزرگان نیز «با به یاد آوردن فضیلت قباد»، یک زبان خسرو را به شاهی برمی دارند.^{۶۳}

آگائیس، شاعر و حقوق دان بیزانسی (حدود ۵۳۶ - ۵۸۲)، بر آن شد تا کار پروکوپوس را به پایان برد و رویدادهای حکومت یوستینیانوس بین سالهای ۵۵۲ تا ۵۵۸ را در تواریخ خود بازنوشت. اما این اثر او برای تاریخ ساسانیان نیز اهمیت ویژه ای دارد، چه سالنامه ای از حکومت شاهان این سلسله همراه با خلاصه ای از رویدادهای برجسته روزگار هریک از ایشان در آن آمده و این سالنامه، آنچنان که خود آگائیس می گوید، بر بنیاد اسناد بایگانی شاهی نوشته شده. به این ترتیب که سرگیوس (Sergius) نامی «که بهترین مترجم روزگار خود بود»^{۶۴} و به دربار خسرو آمد و شد داشت، به اصرار آگائیس در سفری به تیسفون از گنجوران خزانه شاهی خواهش می کند تا آثار مهم در این زمینه را در اختیار او بگذارند و آنان نیز برای آن که نام و کارهای شاهانشان در تاریخ های رومیان بیاید چنین می کنند و سرگیوس به امانت تمام این اطلاعات را از روی آن اسناد به یونانی برمی گرداند و به آگائیس می دهد. بنابراین، می توان گفت که آنچه آگائیس درباره رویدادهای عهد قباد آورده روایت رسمی حکومت قباد در عهد خسرو اول بوده است. نکات عمده روایت آگائیس چنین است:

پس از کشته شدن پیروز در جنگ با هفتالیان، بلاش، که نرم خوی و از خشونت بیزار بود، چهار سال فرمان راند و پس از او برادرزاده اش قباد بر تخت نشست. او «بارها به جنگ با رومیان برخاست و بارها بر همسایگان بربرش پیروز شد. دوران او سراسر دوره آشوب و جنگ بود. در رفتار با رعایایش سخت و سنگدل بود، نظم اجتماعی را پاس نمی داشت و در دستگاه سیاسی بدعت های انقلابی گذاشت و سنت های دیرسال آن را زیر و رو کرد. و حتی می گویند قانونی آورده بود که زنان باید مشترک باشند.»^{۶۵} و از آنجا که این قانون موجب شده بود تا در این زمینه گناه رواج یابد، بزرگان خشم خود را آشکار کردند و در یازدهمین سال شهریاری او یکپارچه بر او شوریدند و او را برداشتند و در «زندان فراموشی» افکندند و تاج را بر سر جاماسپ نهادند که «سخت نیک خوی و دادگر بود. بدین سان [بزرگان] پنداشتند که کارها را به میل خود راست کرده اند و از آن پس می توانند در صلح و آرامش بزیزند. اما دیری نپایید که قباد به یاری زنش از زندان

گریخت... و به سرزمین هفتالیان رفت و به شاه ایشان پناه برد.»^{۶۶} شاه هفتالیان او را به گرمی پذیرفت و دختر خود را به او داد و پس از چندی لشکری بزرگ به او سپرد تا به ایران بازگردد و تاج و تخت خود را بازستاند. قباد رو به ایران نهاد و با رسیدن او جاماسپ خردمندانه کناره‌گیری کرد و قباد بی دردر بر تخت نشست و سی سال دیگر نیز فرمان راند.^{۶۷}

پژوهشگران مدرن در میان منابع داستان مزدک از دو نویسنده بیزانسی دیگر نیز یاد کرده‌اند: یوهان مالالاس (Malalas) و ثوفانس (Theophanes).^{۶۸}

مالالاس (حدود ۴۹۱ - ۵۷۸) وقایع نگار بیزانسی سوری زاده، اثری دارد به نام گاهنامه (Chronographia) در هجده کتاب که رویدادهای جهان را از آفرینش تا سال ۵۶۵ یا شاید ۵۷۴ در برمی گیرد، اما یگانه نسخه باقی مانده از آن تا سال ۵۶۳ بیشتر نمی رسد. نکته‌ای که شایان توجه است این است که دانشنامه بریتانیکا (Micropaedia VI, p. 523) در شرح احوال مالالاس می نویسد که او این اثر را خود به پایان نبرد و آخرین بخش کتاب هجدهم مدت‌ها بعد به وسیله یک نویسنده ارتدکس نوشته شده است. اگر آنچه امروز مربوط به تاریخ مزدک شمرده می شود نیز در همین بخش آمده باشد، ارزش آن همچون یک سند از همان روزگار از میان می رود. باری، آنچه مالالاس نوشته و پژوهشگران مدرن آن را اشاره‌ای به داستان مزدک می شمارند، چنین است:

در همان هنگام [یعنی در روزگار امپراتوری یوستینیانوس، و در نتیجه در زمانی پس از سال ۵۲۷]، آیین مانویان از نو در سرزمین پارسیان پا گرفته بود. چون شاه پارسیان [قباد] این خبر را شنید در خشم شد و موبدان پارسی نیز به خشم آمدند چرا که مانویان اسقفی برای خود برگزیده بودند که نامش اندرز (Indarzar) بود. پس شاه بارعام داد و حکم کرد تا تمامی مانویان را با اسقفشان بگیرند و چون ایشان را آوردند، به لشکر که آماده بود فرمانی داد و سربازان شمشیر در مانویان نهادند و تمامی ایشان با اسقف و دیگر روحانیان پیش چشم شاه کشته شدند. از این گذشته، شاه تمامی دارایی ایشان را گرفت و کلیساهایشان را به مسیحیان بخشید و نیز فرمانی به سراسر کشورش فرستاد که هر مانوی‌ای که بگیرند باید در آتش بسوزانند. و تمامی کتاب‌های ایشان را نیز سوزانید. این است آنچه بستگر (Bastagar) پارسیان، که پس از تعمید تیموته (Timothee) نام گرفت، جکایت می کند.^{۶۹}

روایت ثوفانس (درگذشت ۸۱۸) کمابیش یک قرن و نیم پس از روایت مالالاس و گویا در فاصله سال‌های ۸۱۰-۸۱۴ نوشته شده^{۷۰} و گرچه اصل آن را از مالالاس گرفته

اما بر شاخ و برگ آن افزوده است. در ضمن، آنچنان که نولدکه و دیگران آورده‌اند، سال رویداد نزد مالالاس حدود ۵۲۹/۵۲۸ و نزد توفانس حدود ۵۲۳/۵۲۴ است.^{۷۱} باری ترجمه آنچه کریستنسن از قول توفانس آورده، با چند تفاوت ناچیز در جمله بندی چنین است:

«... اما قباد، پسر پیروز، در یک روز شمار بسیاری از مانویان را با اسقفشان اندرزرس (Indarzares) و مشاوران پارسی ای که به دین ایشان درآمده بودند، کشت. چرا که پسر سوم او پنشخوارگر (Phthasuarsan) را — که قباد از دختر خود زامبیک داشت — مانویان پرورش داده و او را به دین خود درآورده بودند؛ و به پنشخوارگر پیغام دادند که: «پدرت پیر شده است و اگر بمیرد موبدان یکی از برادران تو را به شاهی برمی دارند تا آیین خودشان پیروز شود. ما می توانیم با دعاهای خود در دل پدرت بیندازیم که کناره بگیرد و ترا شاه کند تا تو بتوانی آیین مانوی را در همه جا استوار کنی.» و او نیز عهد کرد که اگر به شاهی رسد چنان کند. چون این سخن به گوش قباد رسید، فرمان داد تا برای روز معینی بارعام بانگ زنند و وانمود کرد که می خواهد پنشخوارگر را شاه کند. و همه مانویان را فرمود تا با اسقف و زنان و کودکانشان در روز بارعام به دربار آیند؛ و از سوی دیگر موبدان موبد گلنناز و دیگر موبدان و نیز بازانس (Bazanes) اسقف مسیحیان را، که پزشک و ورزیده ای بود و قباد دوستش می داشت، همگی را فراخواند. و چون همگان گرد آمدند، رو به مانویان کرد و گفت: «دین شما دلنشین من است، از همین رومی خواهم در زندگی خود شاهی را به پسرم پنشخوارگر وانهم. پس در یک سو گرد آید تا او را به شهریاری برگزینید.» مانویان که از این سخن سخت دلبر شده بودند، دل آسوده از دیگران جدا شدند. سپس قباد که سر بازان را به درون خوانده بود فرمود تا تمامی مانویان را با اسقفشان پیش چشم موبدان موبد و اسقف مسیحیان از دم شمشیر گذرانند. سپس فرمانی به هر سو فرستاد که از مانویان هر که را بیابند بسوزانند و دارایی ایشان را برای خزانه شاهی بگیرند و کتاب هاشان را در آتش افکنند.^{۷۲}

تا اینجا منابع اصلی حکومت قباد و داستان مزدک را دیدیم. حال هنگام آن است که ارزش روایت‌های مؤلفان عرب و ایرانی را، در پرتو آنچه از هم‌روزگاران قباد و انوشیروان برجا مانده، بسنجیم. این کار البته ما را از سنجش روایت‌های پژوهشگران مدرن بی نیازی نمی کند. چرا که برای سنجشگری بنیادین باید به بررسی کوششهایی که در «آرایش و پیرایش» این منابع شده نیز پرداخت. اما حال مجالی برای این کار نیست و ناچاریم آن را برای آینده بگذاریم و در اینجا به چند اشاره گذرا، به مناسبت کار کنونی

خود، بس کنیم.

۳. بازسنجی ارزش روایت‌های عرب و ایرانی

می‌خواهیم بینیم روایت‌های عرب و ایرانی تا کجا با روایت‌های همروزگاران قباد و انوشیروان همخوان است. یعنی چه بخشی از نوشته‌های موجود پیرامون حکومت قباد را می‌توان بیش و کم، و با توجه به مجموع منابع، نزدیک به واقعیت شمرد. اما پیش از آن ناگزیریم در درستی این روش بحثی کنیم.

احسان یارشاطر در مقاله «آیین مزدکی» در تاریخ ایران کمبریج هم در آغاز بخش مربوط به منابع، درباره تاریخ نگاران همروزگار قباد و انوشیروان می‌نویسد: «[اینان] به دلیل بی‌علاقگی به مسائل دینی ایران خیلی کم به آموزه‌های مزدک پرداخته‌اند و آثارشان در این زمینه‌ها عموماً دیدگاه دستگاه ساسانی را باز می‌تاباند.»^{۷۳} اما ایشان برای توجیه این سخن کمترین دلیل یا قرینه‌ای به دست نداده‌اند و با یک جمله، از سویی، به مسئله سکوت منابع یونانی و سریانی در مورد مزدک پرداخته‌اند، و از سوی دیگر، درباره سندیت منابع پسین جای هیچ گفتگوباقی نگذارده‌اند. اما این حکم جای چون و چرا دارد. آگاثیاس را می‌توان بازگوینده «دیدگاه دستگاه ساسانی» شمرد. اما برچه پایه‌ای می‌توان درباره یسوعا و پروکوپوس نیز چنین سخنی گفت؟ کشیش مسیحی‌ای که در اِدِسا می‌زیست و قباد را آلت قهر خدا و از جمله بلاهای آسمانی به شمار می‌آورد^{۷۴} و چون ویرانگری ستمکار تصویر می‌کرد،^{۷۵} چرا باید بازگوینده دیدگاه دستگاه ساسانی شمرده شود؟ وانگهی گیریم چنین بوده باشد. یسوعا سال‌ها پیش از تاریخی که پژوهشگران برای مغضوب شدن مزدک به دست می‌دهند در گذشته بود. یارشاطر، همچون بسیاری دیگر، بر آن است که قتل عام مزدکیان حدود سال ۵۲۸ روی داده^{۷۶} و می‌گوید که تا چندی پیش از آن مزدکیان چنان نفوذی در دربار و بر قباد داشتند که می‌توانستند در امر مهمی همچون تعیین جانشین شاه دخالت کنند.^{۷۷} با این حساب، به چه دلیل «دیدگاه دستگاه» در سال‌های آغازین قرن باید درباره چهره برجسته‌ای چون مزدک سکوت کند؟

و اما در مورد پروکوپوس. او نه تنها در مقام تاریخ‌نگار می‌کوشید تا خود برای نگارش تاریخش اسنادی فراهم آورد، بل در مقام مشاور بلیزاریوس نیز ناگزیر از اطلاعاتی که بی‌گمان رومیان می‌کوشیدند درباره اوضاع داخلی و وضعیت سیاسی ایران به دست آورند با خبر می‌شد. وانگهی خود بروشنی می‌گوید که درباره ماجرای

خلع قباد و زندانی شدن و گریز او چند روایت در اختیار داشته است. وی پس از شرح ماجرای زندانی شدن قباد در «زندان فراموشی»، می نویسد زن او با دلربایی از زندانبان به دیدارش رفت و آندو جامه هاشان را عوض کردند و زن بر جای قباد نشست و قباد در جامه زنان گریخت و گریختنش تا دو سه روز پنهان ماند. و سپس می افزاید، «اما درباره این که پس از آشکار شدن نیرنگ ایشان زن به چه سرنوشتی دچار آمد و چگونه او را کیفر دادند نمی توانم با اطمینان سخنی بگویم، چرا که روایت های پارسیان با هم نمی خوانند. ازینرو از آوردن آن ها چشم پوشیدم.»^{۷۸}

و اما درباره مالالاس. او روایتش را از قول ایرانی ای نقل می کند که گویا ستمی رسمی داشته اما از دین رسمی برگشته و به مسیحیت گرویده بوده. چه چیزی می توانسته چنین کسی را از گفتن همه دانسته هایش بازدارد؟

اما، فراتر از همه اینها، مسئله «دیدگاه دستگاه» است. این اصطلاح حکایت از حکومت یکپارچه ای دارد که از رویدادها روایت یکدستی همخوان با منافع خود به دست می دهد و همه ارکان آن همان روایت را یکسان بازمی گویند و چه بسا بخشهایی از حقیقت را از دیگران پنهان می دارند یا منکر می شوند. اما در کشوری که سلطنت و اشرافیت و روحانیت در مقام سه نیرو با منافی جداگانه هریک بخشی از قدرت را در کف دارند و درگیری های میان ایشان در فاصله ای کمتر از نیم قرن (از شکست پیروز در ۴۸۴ تا بر تخت نشستن خسرو در ۵۳۱) به چند بحران سیاسی بسیار بزرگ می انجامد، «دیدگاه دستگاه» و روایت رسمی آیا یکی و یکسان تواند بود؟ در چنین فضای سیاسی آشفته و پرکشاکشی دستگاه ناگزیر به شمار مراکز قدرت دیدگاه دارد. یعنی اگر این منطق را تا به آخر دنبال کنیم و آنچه را که پژوهشگران مدرن درباره نفوذ مزدکیان بر شاه و درباریان می گویند بپذیریم، ناگزیر به این نتیجه می رسیم که یکی از این روایت های رسمی باید روایت خود مزدکیان می بود. یارشاطر می گوید که قباد پس از بازگشت نیز مزدکی ماند و کاووس پسر بزرگ او (و در نتیجه نخستین مدعی تاج و تخت) و سیاوش — که از بازگشت قباد به بعد فرماندهی کل سپاه را داشت — نیز مزدکی بودند.^{۷۹} چگونه می شد گروهی که دست کم یک چهارم قرنی شاه و ولیعهد و سپهسالار کشور را با خود داشتند بر «دیدگاه دستگاه» کمترین اثری نهند؟

باری، از چهار دسته روایتی که دیدیم، درباره خانواده اول جای بحث چندانی نیست. همچنان که دیدیم، در اینجا داستان مزدک همچون رویدادی فرعی در حاشیه تاریخ حکومت انوشیروان آورده می شود. مزدک پیامبری است که در آخرین سالهای

حکومت قباد یا در آغاز عهد انوشیروان اندیشه‌هایی ناسازگار با نظام موجود را تبلیغ می‌کند و هوادارانی می‌یابد و به روایتی آشوب‌هایی هم برمی‌انگیزد و انوشیروان نیز فرمان می‌دهد تا او و پیروانش را بکشند. کشتار ایشان را ایرانی‌ای که به مسیحیت گرویده - و در نتیجه به مسائل دینی دلبسته است - برای مالالاس باز می‌گوید و او نیز آن را در تاریخ خود می‌آورد. این داستان گویا در منابع رسمی نمی‌آید و آگائئاس از آن بی‌خبر می‌ماند. سکوت پروکوپئوس چه بسا به دلیل بی‌علاقگی او به مسائل دینی و فرعی بودن این رویداد و بی‌ارتباط بودن آن با زندگی سیاسی باشد. ناهمگونی روایت مالالاس با روایت بعدی یکی در ضبط نام پیامبر است و دیگری تفاوت یکی - دو ساله‌ای در زمینه زمان رویداد، و این‌ها حل‌شدنی و در مجموع ناچیز است. در این دسته روایات نکته خردناپذیری به چشم نمی‌خورد و اگر پژوهشگران مدرن از میان مجموع روایت‌های این ماجرا تنها این دسته را به جد می‌گرفتند و پای مزدک را به حوزه تاریخ سیاسی نمی‌کشیدند، دیگر جای اعتراض بنیادینی نمی‌ماند. چه روشن است که آنچه نمی‌توان پذیرفت رابطه مزدک با دربار ساسانی و نقش تعیین‌کننده او در روند رویدادهای سیاسی روزگار قباد است، و گرنه پیدایش پیامبر یا یک مصلح اجتماعی در هیئت پیامبر در دوره ساسانی به خودی خود هیچ امر شگفت‌انگیز و خردناپذیری نیست.

باری، وضع روایت‌های دسته دوم فرق می‌کند: در اینجا نیز سخنی از مزدکی شدن قباد در میان نیست، اما برکناری قباد کار مزدکیان شمرده شده و این نکته با آنچه در منابع قدیمی آمده ناهمخوان است. یسوعا و آگائئاس به روشنی می‌نویسند که برکناری قباد کار بزرگان بود. پروکوپئوس از «عامه مردم»^{۸۰} (παῖθος پلئوس) سخن می‌گوید. اما او نیز چون یسوعا و آگائئاس علت اصلی شوریدن «عامه مردم» بر قباد را قانونی می‌داند «که می‌گفت پارسیان باید با زنانشان به اشتراک بیامیزند»، و این اصل را منابع عرب و ایرانی به مزدک نسبت می‌دهند. ناگزیر باید نتیجه گرفت که قباد را مخالفان این قانون برکنار کرده بودند و نه مزدکیان که در روایت‌های عرب و ایرانی نهندگان حقیقی و خواستاران این قانون معرفی می‌شوند.

این دسته از روایتها ناهنجارترین صورتی است که از ماجرای مزدک و قباد پرداخته‌اند: هواداران یک فرقه مذهبی پادشاهی را خوار و سرانجام خلع و زندانی می‌کنند. یکی از یاران وفادار او، که پدرش را پیش‌ترها همین شاه کشته، در برابر این فرقه قد علم می‌کند و بسیاری از ایشان را می‌کشد و شاه را باز بر سر کار می‌آورد. اما او، چنان که گویی هیچ چیزی رخ نداده، فرقه کذا و رهبران را به حال خود می‌گذارد و

اینان که خواهان اشتراک اموال و زنانند، همچون گذشته اندیشه‌هاشان را به کار می‌بندند و از کشور آشفته-بازاری می‌سازند که در آن مال و ناموس هیچ کس در امان نیست. و به رغم همه آشوب‌هایی که بر پا کرده‌اند و می‌کنند و به رغم همه بلاهایی که بر سر شاه آورده‌اند باز با او چنان روابطی دارند که می‌توانند او را وادارند تا یاروفادارش را بکشد. و وضع به همین صورت می‌ماند تا سرانجام شاه می‌میرد و پسرش بر تخت می‌نشیند و کارها را به سامان می‌آورد. براستی چگونه می‌توان این روایت‌ها را چیزی بیش از افسانه شمرد آنگاه که می‌دانیم این کشوری حساب و کتابی که از آن سخن می‌رود ایران ساسانی است که از ابرقدرت‌های زمان خود بود و شاه در مانده کم خردی که در اینجا تصویر می‌شود همان قباد ساسانی است که بیش از چهل سال بر این امپراتوری بزرگ فرمان راند و آن را بسی نیرومندتر از آنکه یافته بود برای جانشینش گذاشت؟

روایت‌های دسته چهارم نیز آزمون سنجش در پرتو منابع دیرین را تاب نمی‌آورد. همچنان که دیدیم، در این خانواده ماجرای مزدک در اواخر دوره دوم حکومت قباد و در زمانی نزدیک به بر تخت نشستن انوشیروان روی می‌دهد. اما در متون باقی مانده از قرن ششم کمترین نکته‌ای نمی‌توان یافت که روایت‌های فردوسی یا ثعالبی درباره آشوب و هرج و مرج بزرگ در طول حکومت دوم قباد را تأیید کند.^{۸۱} برعکس، پروکوپیوس می‌نویسد که پس از بازگشت قباد، و به یمن قدرت او، کشور نیرومند و امن شد. آگاتیاس نیز نیرومندتر شدن قباد را تأیید می‌کند.^{۸۲} وانگهی، به شهادت پروکوپیوس، قباد از سال ۵۲۷ به بعد درگیر رشته جنگ‌های دیگری با رومیان شد که تا پایان عمر او به درازا کشید و از چندی پیش از آن نیز درگیر لشکر کشی به گرجستان بود. بنابراین، تصور این که در چنین وضعیتی درگیر آشوب‌های داخلی نیز بوده باشد خردپذیر نیست. و بویژه، نزد پروکوپیوس نکته دیگری هست که این روایت‌ها را بی اعتبارتر می‌کند. می‌گوید، رومیان و پارسیان از دیرباز عادت داشتند جاسوسانی به خرج خزانه نگاه دارند و اینان نهانی نزد دشمن می‌شدند تا ببینند در آنجا چه می‌گذرد و در بازگشت به فرمانروایان خود گزارش می‌دادند. چندی پیش از بیماری قباد، یکی از جاسوسانی که پارسیان به بیزانس فرستاده بودند خیانت کرد و «نزد امپراتور یوستینیانوس رفت و بسیاری چیزها را که در میان بربرها [پارسیان] می‌گذشت فاش کرد و بویژه این را که اقوام ماساژت برای آسیب رساندن به رومیان آماده می‌شوند تا بزودی وارد خاک ایران شوند و به سپاه ایران بپیوندند و از آنجا به سرزمین رومیان بیایند.»^{۸۳} یعنی مهمترین خبری که

این جاسوس ایرانی می دهد مربوط به قرارهای نظامی قباد است؛ اما از آشوب در ایران و آشفتگی در دربار ساسانی کلامی نمی گوید - یا اگر هم گفته چیزی درخور بازگفتن نبوده، چه پروکوپئوس کوچکترین اشاره ای بدان نکرده است. بنابراین، روایت های خانواده چهارم نیز، در زمینه نکات اصلی داستان قباد و مزدک با اسناد قدیمی ناهمخوان است.

و با اینهمه، از دیدگاهی یکسره منطقی، هماهنگ ترین و پذیرفتنی ترین روایت از این داستان همین خانواده چهارم است: در درگیری های طبیعی میان نهادهای حاکمیت، شاهی یکی از بزرگان بانفوذ را می کشد، دیگر بزرگان بر او می شورشند و برادرش را بر جایش می نشانند. او به کمک لشکر بیگانه بازمی گردد و تاج و تخت خود را بازمی یابد. اندیشه های یک رهبر دینی (در چند روایت موبدان موبد) فرصتی به او می دهد تا داد خود را از بزرگان بستاند. مردم نیز به پشتگر می شاه پا به میدان می نهند و سر رشته از کف به درمی رود، چرا که این اندیشه ها با بنیان نظام ناسازگار است. چنین است که بزرگان و روحانیان و پسر شاه دست در دست هم می نهند و رهبر دینی و پیروان او را می کشند و شورش را می نشانند و شاه را نیز به روایتی به ابزار پشیمانی می کشانند و به روایتی برکنار می کنند. (حال آن که در خانواده سوم، برخلاف عقل سلیم، مرید تاجور را می گیرند و مراد آشوبگر و پیروان فرودست ترش را تا سی سالی دیگر به حال خود می گذارند.) اما این روایت منطقی، همچنان که دیدیم، تاریخی نیست.

می ماند خانواده سوم: قباد به دست بزرگان، به جهت گرویدنش به مزدک، برکنار و زندانی می شود. اما، باز به قدرت می رسد و سی سال دیگر حکومت می کند و تنها پس از مرگ اوست که انوشیروان مزدک و هوادارانش را می کشد. ببینیم این روایت تا کجا با منابع قدیمی همخوان است.

نخستین نکته ای که بدگمانی خواننده را برمی انگیزد، مسئله نام مزدک است. در میان آثاری که به دست ما رسیده، این نام در هیچ یک از نوشته های پیش از قرن نهم میلادی (قرن سوم هجری) دیده نمی شود. پژوهشگران مدرن در برابر این مشکل معمولاً سکوت می کنند. تنها کلیما کوشیده است تا توضیحی دست و پا کند. به گمان او، انوشیروان چندان از مزدک بیزار بود که بر آن شد حتی خاطره او را نیز بزاید و فرمان داد تا در خدای نامک نیز نامی از او نبرند. سرانجام این مقفع (درگذشت در حدود ۱۴۰ هـ/ ۷۶۰ م) بود که نام مزدک را زنده کرد و در ترجمه خود از خدای نامک داستان او را آورد.^{۸۴} این توضیح البته بی پایه است: چگونه پادشاهی ساسانی می توانست

تاریخ نویسی چون پروکوپوس را، که با او می جنگید، از آوردن داستان مزدک بازدارد؟ و حتی اگر بپذیریم که آگائئاس تنها منبع رسمی را دیده بود و دوست مترجم او سرگیوس نیز چنان مرد رازدار و فرمان برداری بود که از مزدک با تاریخ نویس بیزانسی سخنی نگفته بود، و یا حتی اگر بپذیریم که خود سرگیوس نیز، به رغم آمد و شد در دربار ساسانی، نظر به سانسور خسروی چیزی از این داستان نشنیده بود، درباره یسوعا چه می توانیم گفت که سال ها پیش از بر تخت نشستن خسرو اول (۵۳۱) در گذشته بود؟ این دعوی که مزدک چنان شخصیتی نبود که نامش به گوش مورخان بیگانه برسد یا آنان آوردن نام او را سودمند بشمارند پذیرفتنی نیست. گفتار و کرداری که به او نسبت داده می شود چندان شگفت انگیز است و داستان او چنان با سرنوشت شخصی قباد و با زندگی سیاسی کشور آمیخته است که، اگر حقیقت می داشت، بی گمان آوازه او در میان ایرانیان و همه کسان می که به وضعیت سیاسی ایران اندک دلبستگی داشتند می پراکند و جاسوسان بیزانسی داستان او را به گوش فرمانروایان خود می رساندند و نویسنده ای چون پروکوپوس، که در تاریخ بارها از شخصیت های پارسی بسیار کم اهمیت تر نام می برد و در زمینه مسائل سیاسی و درباره شخصیت های سیاسی قصه های بسیار نقل می کند و حتی افسانه ای را که درباره ماهیگیر و پیروز و مروارید تاج پیروز شنیده نیز بازمی گوید،^{۸۵} بی گمان از آوردن نام چنین شخصیت تعیین کننده ای نمی گذشت و این داستان شگفت آور را ناگفته نمی گذاشت. اما مسئله تنها نام مزدک نیست. چه گذشته از نام او، هیچ شخصیتی نیز در آثار همروزگاران قباد و خسرو یافت نمی شود که از دور یا نزدیک اندک شباهتی به او داشته باشد. در قرن ششم، نه تاریخ-نویسان علاقمند به رویدادهای دربار ساسانی درباره مزدک یا چهره ای شبیه به او کمترین چیزی شنیده اند، نه سفیران و فرستادگانی که یسوعا جزء منابع خود یاد می کند،^{۸۶} نه جاسوسانی که به گفته پروکوپوس از دیرباز ایرانیان به روم و رومیان به ایران می فرستاده اند، نه در اسناد خزانه شاهی کمترین نشانی از او دیده می شود، نه سرگیوس مترجم از وجود او خبری دارد. با این حساب، ناچار باید فرض را بر آن گذاشت که در قرن ششم خرد و کلان توطئه چیده بودند که آیندگان از داستان مزدک و قباد بویی نبرند! یا باید باور کرد که تمامی ماجرای مزدک و آن آشوب ها و آشفتگی ها که می گویند همه بسیار محرمانه رخ می داد و به چشم نامحرم نمی آمد و به گوش نامحرم نمی رسید. البته مالالاس از قول ایرانی مسیحی شده ای می گوید که مانویان از نو در ایران پا گرفته بودند و اندرز نامی را نیز به اسقفی برگزیده بودند و همگی به فرمان شاه

کشته شدند. اما این همه چیزی است که مالالاس می گوید. یعنی یگانه رابطه اسقف مانوی، به روایت مالالاس، با دربار ساسانی این است که به فرمان شاه خود و پیروانش را می کشند. یکی کردن این اسقف با مزدکی که می گویند یار گرمابه و گلستان قباد شد و او را از دین به دربرد و هنگامه ها بر پا کرد و آشوب ها برانگیخت و آتش ها سوخت تنها از نیروی تخیل پُر باری ساخته است که بیشتر زینده شاعران است تا درخور پژوهشگران. برای آن که کار این اندرز را آنجا بالا گیرد که پایش به دربار ساسانی باز شود باید منتظر اوایل قرن نهم میلادی، یعنی منتظر توفانس بمانیم؛ و تازه نزد او هم هنوز پای خود شاه به بازی کشیده نشده و تنها یکی از پسرانش است که به مانویت گرویده. پس آن گاه که کلیما می نویسد که در روایت مالالاس از نام اندرز «بی گمان» (ohne Zweifel) به مزدک نظر دارد،^{۸۷} حکمی می دهد که بر هیچ پایه ای استوار نیست و اگر بنا بود تحلیل های روانکاوانه را هم در این تحقیق راه دهیم می گفتیم که این «بی گمان» را فقط برای آن نوشته که برگمان های خودش چیره شود.^{۸۸} بنابراین، اگر در منابع دست نبریم و حرف طبری و فردوسی را در دهان مالالاس نگذاریم و حدس و گمان خود را «منبع» نشماریم و به اجماع اهل فن دل نسپاریم و فقط منابعی را که داریم در نظر بگیریم، ناگزیریم بپذیریم که در منابع باقی مانده از قرن ششم کمترین نشانی از مزدک یا چهره ای همانند او یافت نمی شود.

این از خود «پیامبر پرولتاریایی».^{۸۹} حال ببینیم از پیام انقلابی او در آثار پیشینیان چه می یابیم.

آیین اجتماعی مزدک، چنانکه روایت کرده اند، دو اصل برجسته دارد: اشتراک اموال و اشتراک زنان. اما از اصل نخست در نوشته های همروزگاران قباد و خسرو هیچ اثری دیده نمی شود. از یسوعا گرفته تا آگائیاس، هیچ نویسنده ای کوچکترین اشاره ای به این امر نکرده و از قانونی که از دوریا نزدیک کمترین ربطی به چنین اصلی داشته باشد سخنی نرانده و کلامی درباره شورش های توده ای برای برقراری اشتراک اموال ننوشته. یعنی اگر تنها بر بنیاد منابعی که داریم داوری کنیم، باید بپذیریم که خواست اشتراک اموال همچون «تهمت مضاعف»، روزگاری پس از مرگ انوشیروان (نظر به سکوت آگائیاس در این مورد) بر پرونده قباد افزوده شده و مؤلفان عرب و ایرانی آن را بازگو کرده اند و از آنجا که در روزگار ما دیگر چنین خواستی نشانه جنون به شمار نمی آید، پژوهشگران مدرن همگی آن را پذیرفته و هریک وجهی برای آن تراشیده و حدودی نهاده اند. جالب اینجاست که آنچه موجب شده تا برخی از پژوهشگران مدرن

قباد را پادشاهی داد گریه شمار آورند گرو ییدن فرضی او به اصلی است که همروزگاراناش کمترین خبری از آن نداشته اند (مگر آن که فرض کنیم خبر داشته اند و بروز نداده اند). از جمله، احسان یارشاطر می نویسد: «... قباد مردی بود با گرایش های آزادمنشانه (liberal tendencies) و سودای عدالت در سر داشت...»^{۹۰} تنها منبعی که می توان برای چنین حکمی سراغ کرد یکی عبارتی است از طبری که به نقل از هشام ابن محمد کلی می نویسد: «قباد زندیقی نکوکار بود و از خونریزی بیزار بود و با دشمنان به مدارا رفتار می کرد.»^{۹۱} دیگر سخنی از حمزه اصفهانی که «می گوید سلطنت قباد به آخر رسید چرا که او در بند زندگی اخروی بود.»^{۹۲} سپس ارجاعی به مقدسی، که عین مطلب طبری را با کمی پس و پیش بازگفته است،^{۹۳} و سرانجام ارجاعی به بخش یازدهم کتاب اول پروکوپوس ("I.xi") (که ظاهراً غلط چاپی است، چه در بخش یازدهم مطلبی نیست که در این زمینه به کاری بیاید و مقصود باید بخش نهم باشد). در اینجا (کتاب اول، بخش نهم، بند ۱۹، ص ۷۵) پروکوپوس می گوید، قباد در شهر آمد و اطراف آن هیچ بنایی را ویران نکرد. اما همین پروکوپوس پیش از آن (کتاب اول، بخش هفتم، بندهای ۳۰-۳۲، ص ۵۹) گفته است که قباد چون سرانجام آمد را گرفت قتل عام بزرگی به راه انداخت تا آن که کشیش پیری سخن دلپذیری به وی گفت. پس فرمان داد تا کشتار مردمان شهر را بس کنند. اما دارایشان را به غارت ببرند و خودشان را به بردگی بگیرند و بزرگانشان را برای خود او برگزینند. ما از آنچه یسوعا درباره خشونت قباد نوشته می گذریم و عبارت آگائاس را که می گوید او با رعایایش سخت و سنگدل بود نیز نادیده می گیریم. چه همین یک خبر پروکوپوس بس است برای آن که روشن شود که قباد چگونه «از خونریزی بیزار بود» و «با دشمنان به مدارا رفتار می کرد».^{۹۴}

این از اصل اول «کمونیسم مزدکی». حال به اصل دوم پردازیم:

همچنان که دیدیم، مسئله برقراری اشتراک زنان به دست قباد در منابع قدیمی آمده است. اما جالب اینجاست که همان پژوهشگرانی که به هر شگردی می کوشند تا به دستاویز جمله ای از حمزه و عبارتی از مقدسی و بیتی از فردوسی برای اصل نیافتنی اشتراک اموال وجهی بتراشند، در اصل اشتراک زنان به بدگمانی می نگرند و می کوشند تا از بُرد آن بکاهند و حتی معنای دیگری بدان بدهند. (و البته اقرار باید کرد در این یک زمینه روش ایشان درست است.) کریستنن پوشیده می کوشد تا به این اصل معنایی کمابیش افلاطونی بدهد.^{۹۵} یارشاطر می نویسد: «با اندکی روشن بینی می توان دریافت که به کار بستن چنین اصولی ناممکن می بود.»^{۹۶} اما به جای آن که این اندیشه

را تا به آخر دنبال کند و مسئله امکان پذیرش چنین اصولی از سوی یک شاه ساسانی را پیش بکشد، می‌کوشد تا به کمک چند فرضیه به اصل اشتراک زنان صورتی خریدپذیر بخشد. ریچارد فرای مسئله را از بنیاد منکر می‌شود و می‌نویسد: «ما نمی‌دانیم مزدک تا کجا پیش رفت، چه مخالفانش او را حتی به هواداری از ایده اشتراک زنان نیز متهم کرده‌اند. و این پذیرفتنی نمی‌نماید.»^{۹۷}

این که چه قانون یا اقدامی از سوی قباد موجب شده بود تا برقراری اشتراک زنان به او نسبت داده شود، دانسته نیست. اما نگاهی به اخلاق جنسی و «حقوق خانواده» در آن دوران نشان می‌دهد که این حوزه بستر بسیار مناسبی برای دامن زدن به چنین اتهام‌هایی بوده است. در این نوشته جای ورود در جزئیات حقوقی نیست. اما اشاره‌وار یادآور شویم که حقوق ساسانی گذشته از چند زنی، دو شوهری را نیز به رسمیت می‌شناخت. و این در ماتکدانی هزار داتستان، که مجموعه‌ای از احکام حقوقی و به زبان امروز «رویه قضایی» آن دوران است، به روشنی آمده: اگر مردی به زن خود می‌گفت: «ترا سردار خودت کردم»، زن مُطلقه نمی‌شد، اما اجازه می‌یافت که همزمان به ازدواج «چکری» با مرد دیگری نیز تن دهد.^{۹۸} و در جای دیگر گفته می‌شود که مرد می‌تواند «پادشاه-زنی» خود را به همسری موقت به مردی بدهد که برای نگاهداری کودکانش نیازمند زن است، به شرط آن که نیاز او زاییده کوتاهی خودش نباشد و خواهش خود را به گونه‌ای شایسته عنوان کند.^{۹۹} این نمونه‌ها هم نرمش اخلاق جنسی در ایران ساسانی را نشان می‌دهد و هم این نکته را که هر مداخله‌ای در این حوزه می‌توانست به سادگی دستاویزی برای تهمت‌های گوناگون شود. چون در بررسی تاریخ حکومت قباد یک نکته را باید پیوسته در نظر داشت و آن کاربرد سیاسی نسبت دادن برقراری اشتراک زنان به قباد است: قشر حاکم در نیمه دوم آخر قرن پنجم زیر این پوشش دینی-اخلاقی برکنار کردن قباد را توجیه می‌کرد و از آن چه بسا برای پوشیدن انگیزه‌های حقیقی مبارزه‌ای که به چنین سرانجامی انجامیده بود سود می‌جست. می‌توان تصور کرد که تهمت «اباحه» به قباد همزاد با یک کودتا بوده است و از همین رو نمی‌توان در آن با بدگمانی ننگریست. و اگر بتوان به مترجم انگلیسی آگاتیاس اطمینان کرد، می‌توان نشانه‌های این بدگمانی را هم در قرن ششم نزد تاریخ‌نویس بیزانسی یافت.^{۱۰۰}

با توجه به این نکات، و با در نظر داشتن بستر سیاسی پیدایش این تهمت، می‌توان حدس زد که قباد به گونه‌ای مداخله‌ای در حوزه حقوق خانواده کرده بود که، گرچه به خودی خود اهمیتی نداشته، اما چه بسا بهانه‌ای به دست داده بود برای توجیه کودتایی بر

ضد او، که اگر این مداخله هم نمی بود لابد به بهانه دیگری صورت می گرفت و آن بهانه دیگر هم چه بسا دینی می بود. باید توجه داشت که مورد قباد استثنایی نیست. در طول چند دهه پس از شکست پیروز، حکومت ساسانی با چهار بحران سیاسی بزرگ روبرو می شود: برکناری و لاش، برکناری قباد، بازگشت قباد و سرانجام مسئله تعیین جانشین او که به کشته شدن سیاوش می انجامد. از این چهار مورد تنها بازگشت قباد است که با انگیزه‌های دینی توجیه نمی شود؛ چه، نیازی بدین کار نیست. قباد پادشاهی است که باز می گردد تا تاج و تخت خود را بازستاند و همین که هیچ کس در برابر او ایستادگی نمی کند نشانه آن است که کار او به خودی خود روا شمرده می شود. حال آنکه، در هر سه مورد دیگر نیروهای پیروز در مبارزه قدرت مبارزه خود را زاییده انگیزه‌های دینی و پیروزی خود را پیروزی دین جلوه می دهند. و لاش پادشاهی است که توان راست کردن کار کشور پس از شکست‌های پیروز را ندارد. او را برکنار و کور می کنند به این بهانه که قانون‌های دینی را پاس نمی داشت و می خواست در شهرها گرمابه بسازد.^{۱۱} قباد بر آن است تا قدرت نهاد شهریاری را، که پس از شکست‌های پیروز و برکناری و لاش در برابر روحانیت و اشرافیت سخت ناتوان شده، بدان بازگرداند (به یاد داشته باشیم که پروکوپوس و آگاتیاس هر دو از نوآوری قباد در امر سیاست و در دستگاه سیاسی سخن می گویند)، اما کامیاب نمی شود. پس او را برکنار و در بند می کنند و می گویند سر آن داشت که در دین بدعت نهد و زنان را به زنا وادارد. در کشاکش بر سر گزینش جانشین قباد، سیاوش که خواستار شاه شدن خسرو نیست شکست می خورد. خسرو و هوادارانش او را به محاکمه می کشانند و به مرگ محکوم می کنند به این بهانه که خدایان بیگانه را می پرستد و جسد زنش را به خاک سپرده است.

دین در روزگار ساسانی یکی از دو پایه مشروعیت قدرت سیاسی است و نقشی نزدیک به نقش حقوق در جوامع کنونی دارد. ویژگی بنیادی نظام سیاسی ساسانی — که از آن، دست کم در ایران پیش از اسلام، یک نظام یگانه می سازد — در این است که دو پایه مشروعیت دارد: شهریاری و دین. ازینرو طبیعی است که در آن اتهام‌های دینی-اخلاقی رایج‌ترین پوششی انگیزه‌های سیاسی در روند مبارزه قدرت باشد (بوژه هنگامی که مسئله برکنار کردن شاه در میان باشد که، به حکم مقامش، خود نماینده نهاد شهریاری است. برای پژوهشگری که به تاریخ آن دوران می پردازد، این گونه اتهام‌ها تنها می تواند نشانه یک درگیری سیاسی به شمار آید نه بیش. اما تاجایی که به محتوای هر اتهامی از این دست مربوط می شود، تنها در صورتی می توان آن را به جد

گرفت که از سویی با خرد راست درآید و از سوی دیگر نشانه‌های روشنی از درستی آن در دست باشد. و باز هم از این نیز می‌باید فراتر رفت و اگر نشانه‌ی روشنی نیز در دست باشد باز باید تا جایی که می‌شود کوشید تا از ساختگی و فرمایشی نبودن آن مطمئن شد. مختصر، باید در چنین اتهام‌هایی همان‌گونه بنگریم که امروزه در بیانیه‌های پس از کودتا یا در کیفرخواست‌های فرمایشی می‌نگریم. اما آن‌گاه که سنجش بر بنیاد خرد را به یک سو نسیم و به نبود نشانه‌ی روشن نیز اعتنایی نکنیم و برعکس بکوشیم تا برای آن توجیهی بیابیم و جای خالی سند و نشانه را با روایت‌های پراز تناقض چند قرن بعد پر کنیم تا به جایی که حتی کار را وارونه کنیم و روایت‌های کهن را در پرتو روایت‌های نو «تأویل» کنیم، به زبان امروز در دام تبلیغات رسمی افتاده‌ایم. تا چه رسد به آن که در آثار مردم همروزگار رویدادها آنچه را که نشانه‌ی نادرستی اتهام است نادیده بگیریم یا، بر پایه‌ی فرض درستی اتهام، آنها را خطا بشماریم.^{۱۰۲}

آری، در آثار قرن ششم نشانه‌هایی هست که روایت عرب و ایرانی قباد و مزدک را از این هم ناپذیرفتنی ترمی کند. یسوعا، در همان جا که از برقراری «فرقه‌ی پلید زرادشتگان» به دست قباد سخن می‌گوید، می‌افزاید که قباد ارمنیان زیر فرمانش را آزار می‌داد، چون نمی‌خواستند آتش پرست شوند. اما اگر قباد خود از آتش پرستی برگشته بود، و آنچنان که کمابیش تمامی منابع عرب و ایرانی می‌گویند، به فرقه‌ای مانوی گرویده بود، دیگر به چه دلیلی می‌توانست چنین کرده باشد؟ چرا باید می‌کوشید تا دیگران را به دینی درآورد که خود از آن روی گردانده بود؟ و حتی اگر با یارشاظر هم‌زبان شویم و بگوییم که مزدکیت آیینی مانوی نبود و یکی از گرایشهای زرتشتی بود، باز هم مشکل حل نمی‌شود: چرا قباد از ارمنیان نخواسته بود تا به همان «فرقه‌ی پلید» ی بگروند که خود برگزیده بود؟ کریستنن، که تناقض را دیده، می‌نویسد: «این که قباد، شاه مرتد، آنچنان که یسوعا می‌گوید، ارمنیان را به دلیل سر باز زدن از پرستش آتش آزار داده باشد، چندان واقعی نمی‌نماید.»^{۱۰۳} شگفتا، این واقعی نمی‌نماید که پادشاهی ساسانی کوشیده باشد تا با گسترش آیین دولتی خود از سویی پشتیبانی رهبران کلیسای زرتشتی را به دست آورد و از سوی دیگر پیوند معنوی دسته‌ای از رعایای خود را با نیرومندترین دشمنش، یعنی امپراتوری روم شرقی، ببرد، اما این واقعی می‌نماید که همین پادشاه به دین رسمی کشور، که یکی از دو پایه‌ی مشروعیت فرمانروایش بود، پشت کرده باشد؟

چندی بعد، این پروکوپوس است که تعصب دینی قباد را تأیید می‌کند. به گفته‌ی او،

بی درنگ پس از کشته شدن سیاوش، قباد می‌کوشد تا گرجیان («ایریا») را به گرویدن به زرتشتیت وادارد و این ماجرا در نیمه اول دهه سوم قرن ششم، یعنی پیش از تاریخی که برای قتل عام «مزدکیان» ذکر می‌کنند، و در دوره‌ای روی می‌دهد که، بنا بر بیشتر روایت‌های عرب و ایرانی و مدرن، جنبش مزدکی هنوز برپا و کوشا بود. اما، اگر برآستی چنین جنبشی وجود می‌داشت و قباد نیز به آن گرویده بود، چگونه می‌توانیم کوشش او را برای زرتشتی کردن گرجیان توضیح دهیم؟ یارشاطر که در یک پانویس به این نکته اشاره کرده، زرتشتیت را در گیومه می‌گذارد و می‌نویسد: «[به گفته پروکوپیوس] قباد گرجیان را واداشت تا از آداب (زرتشتی) پیروی کنند.»^{۱۰۴} البته معنای گیومه در اینجا روشن نیست. آیا منظور این است که قباد گرجیان را واداشته بود تا از آداب «مزدکی» پیروی کنند؟ گیریم که چنین بوده باشد. این فرصتی است که با چند و چون این آداب آشنا شویم. چرا که لابد قباد به گرجیان گفته بود که این آدابی که باید رعایت کنند چیست و چگونه است. پروکوپیوس می‌نویسد: «و هم در آن هنگام [یعنی پس از قتل سیاوش] قباد می‌خواست آنان [یعنی گرجیان] را به پذیرش آداب دین خود وادارد. و به شاه آنان، گرگین، فرمان داد تا در همه کار آنچه‌ن رفتار کنند که عادت پارسیان است و بویژه به هیچ روی مردگان خود را در خاک نکنند بل پیش پرنده‌گان و سگان بیفکنند.»^{۱۰۵} یعنی شگفت‌انگیزترین و زننده‌ترین ویژگی این «زرتشتیت» چیزی بیش از این نبوده؟ می‌بینیم که فرض کوشش قباد برای مزدکی کردن گرجیان به جایی نمی‌رسد و ناگزیریم پذیریم که در پی زرتشتی کردن ایشان برآمده بود — و بویژه آن که، به گفته پروکوپیوس، گرگین روه بیزانس می‌نهد و به یوستینوس شکایت می‌برد. و از آنجا که به طلب کمک رفته بود، اگر چیزی بر زشتی خواسته‌های قباد نمی‌افزود، بی‌گمان چیزی را از آن نیز ناگفته نمی‌نهاد. اما چگونه می‌توانیم این واقعیت را با فرض مزدکی بودن قباد آشتی دهیم؟ می‌توانیم بگوییم که در آن هنگام قباد دیگر به آیین مزدکی پشت کرده بود؟ این فرضی است که کریستنسن پیش می‌نهد و می‌گوید که در زمان محاکمه سیاوش، قباد کم‌کم از پیامدهای شوم تبلیغات مزدکی به هراس افتاده بوده و هر روز بیش از پیش از رفتار همدینان گذشته‌اش (یعنی مزدکیان) بیزار می‌شد و دیگر یکسره در کنار روحانیت زرتشتی جا گرفته بود و فشار او بر گرجیان نیز برای آن بود که خدمتی به آیین رسمی کرده باشد.^{۱۰۶} اما این فرض نیز گره‌گشای از فرض پیشین نیست. چون این پرسش پیش می‌آید که این چگونه شاه به دین بازگشته‌ای است که فرقه مرتدی را که زیر چشم و دم دستش است به حال خود می‌گذارد تا با خیال

آسوده به کارهای نفرت آور و تبلیغات شومشان ادامه دهند و خود برای خدمت به دین رسمی کار را برده‌ای از رعایای مسیحی اش سخت می‌گیرد که در سرزمینی دوردست زندگی می‌کنند؟ حال، شاه به کنار. بزرگان و جنگاورانی که باید گرجیان را به راه راست بیاورند چگونه راضی می‌شوند زن و بچه و خانه و زندگی شان را در چنگ مزدکیان (از خدا بی‌خبر) رها کنند و در پی مأموریت دینی راهی گرجستان شوند؟

البته این ایراد تنها در این یک مورد وارد نیست. در روایات دسته سوم داستان مزدک کمابیش سی سالی به درازا می‌کشد، اما آنهمه آشوبها و آشفتگی‌ها که می‌گویند کوچکترین اثری بر سیاست خارجی امپراتوری ساسانی نمی‌نهد و، به شهادت پروکوپئوس و آگاتیاس، بخش بزرگی از پادشاهی قباد در تدارک جنگ و نیز در جنگ‌هایی می‌گذرد که بیشترشان را خود آغاز کرده است. همچنان که در حوالی سال‌های ۵۰۳-۵۰۴ پیش آمده که قباد همزمان در دو جبهه در دو سوی امپراتوری بزرگش در جنگ باشد: در شرق و شمال شرقی با هونها و در غرب و جنوب غربی با بیزانث. ایران در روزگار پادشاهی قباد کشوری است تاخترگ و جنگ طلب. اما چگونه می‌توان باور کرد که کشوری از درون درگیر آشوب و انقلاب باشد و با اینهمه آشوبگران و انقلابیان درون خود را رها کند و با همسایگان از در جنگ درآید و چنین نیرو و توان جنگی نیز از خود نشان دهد؟ گیریم که قباد خود مزدکی بود؛ گیریم که چندان به مزدک و مزدکیان ایمان داشت و پشتگرم بود که، به رغم آنچه می‌گفتند و می‌کردند، می‌توانست پایتختش را به ایشان بسپارد و راهی جنگ شود. تازه در این صورت هم می‌باید بپذیریم که مزدکی بسیار بدی بود، چون به رغم آن که اصل اشتراک اموال را پذیرفته بود و اجازه داده بود تا در کشور خودش داراییهای داراییان را بگیرند، خود با سوار و پیاده به راه می‌افتاد تا سرزمینهای دیگران را بستاند و دارایی‌های دیگران را صاحب شود. گیریم که قباد نه از کشورداری چیزی می‌دانست، نه از دین، و نه رفتار منطقی داشت. اما بزرگان کشور و سران لشکر که همگی دیوانه نشده بودند. آنان چگونه می‌توانستند با او همراه شوند و دل به جنگ دهند و خانمان و کسان خود را در چنگ کسی چون مزدک رها کنند که به گفته ابن بلخی «از مال و ملک می‌سد و به ناداشتن می‌داد و زنان را رسوا می‌کرد و به دست نرود بازمی‌داد.»^{۱۰۷} اما گیریم که سران و بزرگان هم عقل درستی نداشتند و کس و کار و دار و ندار خود را بی‌سرپرست با مزدکیان می‌گذاشتند؛ مزدک و یارانش چرا از این فرصت‌های بی‌مانند سود نمی‌جستند تا کار را یکسره کنند و از جهان ره و رسم ستم براندازند! یعنی در کشور هیچ کس در

هیچ نقش و مقامی عقلش به کارش نمی رسید؟

کریستنسن که می کوشد به هر بهایی شده برای «کمونیسم مزدکی» یک وجه واقعی بتراشد، می نویسد: «ضعفی که در پی آشوبهای کمونیستی گریبانگیر امپراتوری ایران شد، ضمن آن که مانع نشد تا قباد با قدرت به جنگ با رومیان برخیزد، به حارث بن عمرو از قبیله کندی اجازه داد تا المندرسوم را از سلطنت حیره براندازد و خود پادشاهی آنجا را غصب کند.»^{۱۰۸} شگفت آشوبی که خودش در تیسفون روی می دهد و یگانه اثرش در حیره پدیدار می شود!

افزون بر آنچه گفته شد، نکته دیگری نیز هست که عمده ترین ضعف روایت های خانواده سوم است: چگونه بود که در طول این سالها کسی مزاحم مزدک و پیروانش نشد؟ چنان که دیدیم، در این خانواده از روایتها بزرگان قباد را به جهت گرویدن به مزدک برکنار و در بند می کنند، اما هیچ کاری به کار خود مزدک ندارند و او و پیروان فرودست ترش را به حال خود می گذارند. اما اگر براستی چنین پیامبری پیدا شده بود و آن کارها و سخن ها را که می گویند کرده و گفته بود، چگونه می توانست از چنین تاخت و تازی جان سالم به در ببرد؟ چگونه می شد دین او را آشوبگری چون مزدک را بگذارند تا کار خود را پی بگیرد و آیینی را بپراکند که تنها پذیرش آن بس بود برای آن که پادشاهی را به خواری از شهریاری بیفکند؟ در میان مؤلفان عرب و ایرانی تنها نویسنده فارسی نامه کوشیده تا برای این پرسش پاسخی به دست دهد. به گفته او، پس از برکناری قباد مزدک به آذربایجان گریخت و پیروانش بر او گرد آمدند و «شوکتی عظیم داشت چنانکه قصد او نتوانستند کرد...»^{۱۰۹} اما این سخن پذیرفتنی نیست. نخست از آن رو که اگر مزدکیان قدرت ایستادگی در برابر حکومت ساسانی را می داشتند نمی گذاشتند قباد را بدان سادگی برکنار کنند و حتی پس از آن نیز با چنان قدرتی نمی توانستند آرام بنشینند و زنده بودن قباد نیز انگیزه دیگری بود برای آن که سر به شورش بردارند و بکوشند تا او را برهانند. قباد نیز، اگر همدینان چنان نیرومندی می داشت، به جای گریختن به سرزمینی بیگانه، رو به آذربایجان می گذاشت. وانگهی، از یکی - دو قصه که بگذریم، همه منابع عرب و ایرانی در این نکته هم سخن اند که مزدک و پیروانش بسادگی - و به گفته برخی در یک روز - کشته شدند و هیچ ایستادگی هم نکردند. توفانس و مالالاس هم - که می گویند به «مزدکیان» اشاره می کنند - روایت می کنند که شاه دستور می دهد مانویان و اسقفشان را بیاورند و بکشند. اما اگر مزدک در همان چند سال نخست چنان «شوکت عظیمی» به هم رسانده بود که حکومت ساسانی در برابرش در

می ماند، بیگمان از پس بیست و چند سال دعوت آزادانه (و، به قولی، یافتن هوادارانی در میان اشراف^{۱۱۰}) دیگر از چرخ فلک هم زبونی نمی کشید. چگونه می شد کار او و یارانش را چنان آسان ساخت؟ این نکته به تنهایی بس است برای آن که خانواده سوم روایت های عرب و ایرانی را بی اعتبار کند.

تا اینجا تنها به بررسی منابع داستان مزدک و قباد پرداختیم و کوشیدیم تا نارسایی ها و ناهماهنگی های این منابع را نشان دهیم و پرسش هایی را پیش کشیدیم که از خود این منابع مایه می گیرد. هر چند در اینجا نیز از بسیاری از نکته ها گذشتیم و بسیاری چیزها را ناگفته گذاشتیم. حال هنگام آن است که بر آنچه گفته شد نکته دیگری نیز بیفزاییم که نه از بررسی منابع، بل تنها از تحلیل عقلی مایه می گیرد. و این نکته گرچه در پایان می آید، اما در حقیقت آغازگاه کار ما بوده است و همه آنچه پیش از این آمد، به یک اعتبار کوشش های «فنی» برای اثبات حکمی است که به حکم خرد پیشاپیش درست شمرده شده بود. ما در داستان مزدک نخست از دیدگاه امکان نگریستیم و هم پیش از بررسی همه منابع، به این نتیجه رسیدیم که این داستان در دایره امکان نمی گنجد و ناچار نمی تواند راست بوده باشد. از این دیدگاه، پرسش این است: آیا ایران ساسانی امکان آن را داشت، توانایی آن را داشت که کمابیش چهل سال به دست پادشاهی برابری خواه بگردد؟ آیا جامعه ای که بر تزدگی استوار بود می توانست اندیشه اشتراک زنان را در گفتمان^{۱۱۱} رسمی خود راه دهد و از هم نپاشد؟ آیا جامعه ای که در آن نظام طبقاتی مقدس شمرده می شد توان آن را داشت که از زبان کسی که ضامن بقای این نظام بود اندیشه اشتراک اموال را بشنود و بر پا بماند؟ در برابر چنین داستانی دو نکته را باید پیوسته در نظر داشت: ویژگی های بنیادی ایران ساسانی از سوی، و جایگاه قباد در آن نظام از سوی دیگر. ایران ساسانی جامعه ای است استوار بر خون و مالکیت. و این هر دو با هم در آن گره می خورد و می آمیزد و کارکرد و ویژه «شاه» را می آفریند که، هم از این رو، یگانه نماینده و سخنگوی نظام است و بیانگر اراده آن، چرا که نتیجه آمیزش نهادهای بنیادین آن است: شاه است چون خون شاهانه دارد و مالک (اسمی) همه چیز است: ملک از آن اوست. می تواند فرمان بدهد، می تواند قانون بگذارد چرا که از خون همگان نیست. می تواند هر چه را که می خواهد بگیرد یا ببخشد چون مال اوست. اما درست از همین رو، از آنجا که می تواند هر چه می خواهد بکند و بگوید است که نمی تواند هر چیزی را بخواهد. نظامی که در طول قرن ها بیان خواستش را به یک کس نامعین وامی گذارد، در عین حال چنان می کند که آن کس به راستی بیانگر خواست آن

باشد و پیشاپیش روشن می‌کند که آن که بازیگر نقش این کس همه-توان می‌شود در حقیقت چه چیزهایی را می‌تواند. خلاصه، نظامی که چنین جایی به یک فرد می‌دهد چنان می‌کند که او با نظام بیامیزد. یعنی کسی که به چنین جایگاهی دست می‌یابد، دیگر فرد نیست، کارکرد (fonction) است؛ شخص نیست، شاه است، و یا تنها تا جایی شخص می‌ماند که شخصیت شاه را از آن خود کند - یعنی تنها تا جایی آزاد می‌ماند که ناگزیر را باز شناسد و بدان گردن نهد. اما اگر دچار این پندار شود که می‌تواند خواست خود را بر «شاه» تحمیل کند، اگر بجای آن که دهان شاه باشد بخواهد سخن خود را در دهان شاه بگذارد، مختصر، اگر پندارد که خود مرد ره است، افسرش را می‌گیرند و افسارش می‌کنند. یعنی نه تنها پایه‌های تختش چندان زیرپایش می‌لرزد تا او را از شاهی بیندازد، بل ای بسا سرش را هم بر سر این سودای خام نهد. البته این ناممکن نیست که فردی دچار چنین پندارهایی شود. اما چنین فرد پندارزده‌ای را بیدار می‌کنند یا بیدارتی را به جای او می‌گذارند. و نظامی که نتواند چنین کند، نظامی که چندان توش و توان نداشته باشد که در برابر چنین گزندی واکنشی نشان دهد و آن را دور دارد، نظام فروپاشیده در هم شکسته‌ای است که هرگونه توان دفاعی را از دست داده است. در عوض، این ناممکن است که نظامی از آبرقدرتهای روزگار خویش باشد و چهل سال چنین کشاکشی را تاب بیاورد و نه تنها فروپاشد، بل شکوفاتر و نیرومندتر نیز بشود.

آیین مزدکی، چنان که روایت کرده‌اند، ضد شاه است. و شاه مزدکی تناقض است در مفهوم. شاه مزدکی یعنی سه گوشه گیرد! یعنی پدیده‌ای که به حکم خرد نمی‌توان پذیرفت. و این را برخی از راویان داستان مزدک و قباد آشکارا گفته‌اند. در سیاست نامه انوشیروان به بزرگان پیغام می‌دهد که «سودایی فاسد بر پدرم غالب شده است و عقل او خلل کرده است چنان که مصلحت از مفسدت باز نمی‌شناسد. در تدبیر معالجت او باشید.»^{۱۱۲} و موبد سالخورده به مزدک می‌گوید: «تو آمده‌ای که مال و پادشاهی از خاندان ملوک عجم به فنابری.»^{۱۱۳} و در روایت شاه‌نامه موبد فارس آشکارا دین مزدک را دیوانگی می‌خواند و به او می‌گوید:

ز دین آوران این سخن کس نگفت
تو دیوانگی داشتی در نهفت^{۱۱۴}

و پروکوپیوس درباره قباد می‌گوید: «کشور به یمن او نیرومند و امن شد، چرا که در کاردانی و کوشش هیچ کس بر او برتری نداشت.»^{۱۱۵} برآستی می‌توان کسی را که دشمنش از او چنین یاد می‌کند از کمترین عقل سلیم بی بهره شمرد؟

از هر دیدگاهی که بنگریم، داستان مزدکی شدن قباد برپا نمی ماند. این داستان نه منابع استواری دارد و نه با خرد راست می آید و ناچار باید افسانه انگاشته شود. درباره چگونگی پیدایش این افسانه می توان چند فرضیه پیش نهاد. از آن میان، آن که به گمان ما به واقعیت نزدیک تر می نماید این است که این داستان را خیال پردازی مردمی اندک-اندک از آمیزش دو رویداد تاریخی ساخته و پرداخته است که یکی برکنار شدن قباد است در اواخر قرن پنجم، و دیگری سرکوب یک فرقه دینی در دهه آخر حکومت او (در فاصله سال های ۵۲۳ تا ۵۲۹) یا چه بسا در یکی دو سال اول حکومت انوشیروان. درباره این فرقه و آیین و پیشوای آن چندان چیزی نمی دانیم. اما اگر بخواهیم به هر قیمت مزدک را چهره ای تاریخی بشماریم نه افسانه ای، می توانیم گفت که او پیشوای این فرقه دینی بوده است. کشش مقام شاهی و زندگی شاه، که در ایران همیشه از عمده ترین موضوع های قصه پردازی مردمی بوده، و دینی-اخلاقی جلوه دادن انگیزه های اصلی برکناری قباد به آمیزش این دو رویداد در ذهنیت اجتماعی یاری بسیار رسانده و بالا گرفتن کشاکش میان نهاد شهریاری و کلیسای زرتشتی در چند دهه آخر عصر ساسانی نیز، به نوبه خود زمینه را برای شاخ و برگ یافتن این افسانه آماده تر کرده و دور نیست که برخی از عناصری که بدان راه یافته از اتهام هایی باشد که هواداران این دو نهاد به یکدیگر می زده اند. ناهمسازی های منابع عرب و ایرانی و وجود چندین روایت ناهمخوان نیز نشانه آن است که این داستان در سنت شفاهی ریشه دارد و چه بسا صورت های دیگری نیز از آن پرداخته بوده اند که به دست ما نرسیده. و این را بویژه می توان از روایتی از حمزه دریافت که «فتنه مزدک» را از رویدادهای حکومت جاماسپ می شمارد. ۱۱۶ اما ارزیابی این فرضیه و فرضیه های دیگری که می توان در این زمینه پیش نهاد موضوع جداگانه ای است و از حدود موضوع این نوشته فراتر می شود.

• این مقاله نخست به زبان فرانسه، و همچون بخشی از یک تحقیق دانشگاهی مشترک نوشته شد. اما پس از چندی یکی از دو نویسنده به علت مشغولیت های دیگر، آن تحقیق را رها کرد و هاینه رییمی به تنهایی آن را پی گرفت و هسته اصلی نوشته حاضر را نیز با توافق دو طرف در تحقیق خود آورد. صورت کنونی نوشته کار همایون فولادپور است. اما این صورت نیز، از آن جا که به نیت درج در یک گاهنامه نوشته شده، گرجه افزوده هایی دارد، باز ناقص است و به بسیاری از مسائل در آن حتی اشاره نیز نشده و بسیاری نکته های کمابیش فرعی در آن نیامده و بویژه از وضعیت اجتماعی ایران در روزگار ساسانی در آن کمترین سخنی نرفته. رفع این کاستیها و نشانیدن این نوشته در یک بستر تاریخی می ماند برای زمانی که بنا شود به صورت کتابی درآید. تا کی دوباره فرصت و همت و خاصه رغبتی دست

دهد.

ه.ف.

پانویس‌ها:

۱. در نوشته‌های پژوهشگران مدرن، ما تنها به یک مقاله کوتاه برخوردیم که در واقعی بودن داستان مزدک تردید می‌کند. ن. ک. به: H. Gaube: "Mazdak: Historical Reality or Invention?" in: *Studia Iranica*, XI, 1982, pp. 111-122. برخی از استدلال‌های ما به آنچه در این مقاله آمده نزدیک است، باین حال ما چیزی و امدار آن نیستیم؛ این استدلالها چندان بدیهی است که، از لحظه‌ای که نگاه سنجشگرانه شود، به خودی خود و بدون کوشش فکری چندانی به ذهن می‌آید.
۲. اشاره واریادآوری شویم که روش ما در تقسیم بندی منابع همان روش کریستنسن است (ن. ک. به: حکومت شاه قباد...)، اما از آنجا که منطق کار ما از منطق او جداست، نتیجه تقسیم بندی ما نیز با نتیجه کار او در چند مورد تفاوت دارد. در مورد بازشناختن روایت‌های گوناگون طبری از یکدیگر نیز ما با آنچه کریستنسن پیشنهاد کرده موافق نیستیم، اما توضیح منطقی تقسیم بندی ما و نمایش ایرادهای نظر کریستنسن، نظر به آشفتگی روایت‌های طبری، چنان به درازا می‌کشد که ناگزیریم از آن چشم‌پوشیم.
۳. یعقوبی: متن، ص ۱۶۳-۱۶۴؛ ترجمه فارسی، ص ۲۰۱. یادآوری شویم که هر جا ترجمه فارسی متنی را در اختیار داشته ایم مطلب را از روی ترجمه نقل کرده‌ایم اما به خود اجازه داده‌ایم که برای روانتر شدن عبارت یا نزدیکتر ماندن به متن، گهگاه در ترجمه‌ها دست ببریم و ازین بابت از مترجمان ارجمند این آثار پوزش می‌طلبیم.
۴. همان، متن، ص ۱۶۴؛ ترجمه، ص ۲۰۲-۲۰۳.
۵. طبری، متن، ص ۹۹؛ فارسی، ص ۶۴-۶۵؛ آلمانی، ص ۱۵۳-۱۵۵. در ضمن باید یادآور شد که طبری - ج روایت مستقلی است از داستان مزدک، چرا که طبری نام او را در این روایت «مزدق» ضبط کرده و در روایت‌های دیگر «مزدک».
۶. سعید بن بطریق، ص ۲۰۶-۲۰۷. باید یادآور شویم که ابن بطریق از حکومت قباد دو روایت جدا به دست می‌دهد. روایت اول او (ص ۱۹۰-۱۹۲) به آنچه طبری در آغاز شرح حکومت قباد آورده بسیار نزدیک است، اما چون در این دو روایت هیچ اشاره‌ای به داستان مزدک نشده، از آوردن آنها چشم‌پوشیدیم.
۷. طبری، متن، ص ۹۲؛ فارسی، ص ۶۴۰؛ آلمانی، ص ۱۴۲.
۸. همان منابع، همان صفحات.
۹. مقدسی، متن، ص ۱۶۷-۱۶۸؛ فارسی، ص ۱۴۴-۱۴۵. به رغم احتیاطی که مقدسی در اینجا نشان می‌دهد، نزد او نکته‌های دیگری هست که مزدکی شدن قباد را تأیید می‌کند و از این رو شاید بتوان روایت او را روایت کاملاً جداگانه‌ای شمرد که در آن قباد هم به مزدک می‌گردد و هم به دست مزدکیان خلع می‌شود. در ضمن، مسعودی نیز در هروج (ص ۱۹۵) در سه خط می‌نویسد که قباد پس از بلاش شاه شد و در روزگار او مزدک زندیق ظهور کرد که نام مزدکیان از اوست «و اخباری هست درباره او و قباد» («وله اخبار مع قباد»); و بسته به این که عبارت آخر را چگونه تفسیر کنیم، می‌توان روایت او را از خانواده دوم یا از خانواده‌های سوم یا چهارم شمرد. دو خطی که او در کتاب دیگرش تنبیه پیرامون ظهور مزدک نوشته نیز کمکی به روشن‌تر شدن مسئله نمی‌کند، جز آن که در تنبیه مزدک موبد و «متأول» اوستا معرفی می‌شود و این نکته در روایت‌های خانواده چهارم نیز آمده (تنبیه، متن، ص ۱۰۱؛ ترجمه فارسی، ص ۹۵).
۱۰. یگانه استننا در این مورد ابن قتیبه است که می‌گوید پسر سوخرا با گروهی از بزرگان قد علم کرد و مزدک و

شماره بسیاری از پیروان او را کشت و قباد را باز بر تخت نشاند (ص ۶۶۳). یعنی ابن قتیبه داستان مزدک را پیش از آغاز حکومت دوم قباد به پایان می برد. اما کشته شدن مزدک به دست زرمهر در هیچ روایت دیگری نیامده است.

۱۱. طبری، متن، ص ۹۲، فارسی، ص ۶۳۹؛ آلمانی، ص ۱۴۰-۱۴۱.

۱۲. همان، متن، ص ۹۳؛ فارسی، ص ۶۴۰؛ آلمانی: ص ۱۴۳-۱۴۴.

۱۳. دینوری، متن، ص ۶۰-۶۱ و ۶۷-۶۴؛ فارسی، ص ۶۴-۶۸ و ۷۲.

۱۴. ابن اثیر، متن، ص ۲۴۱ به بعد؛ فارسی، ص ۸۱ به بعد. در ضمن یادآور شوم که این اثیر روایتی همانند خانواده دوم نیز حکایت می کند و می گوید به قولی نیز زرمهر بود که خروج کرد و مزدکیان بسیاری را بکشت و قباد را دوباره بر تخت نشاند.

۱۵. فارس نامه، ص ۸۴-۸۵.

۱۶. فردوسی، ص ۱۲۶.

۱۷. همان، ص ۱۳۲-۱۳۴.

۱۸. همان، ص ۱۴۰.

۱۹. همانجا.

۲۰. همان، ص ۱۴۲.

۲۱. همان، ص ۱۴۶.

۲۲. همان، ص ۱۵۰-۱۵۲.

۲۳. همان، ص ۱۵۲.

۲۴. ثعالی، ص ۶۰۰-۶۰۱.

۲۵. همان، ص ۶۰۱.

۲۶. همان، ص ۶۰۲-۶۰۳.

۲۷. ابوالفرج، ص ۶۳-۶۴.

۲۸. مجمل التواریخ، متن، ص ۱۳۷؛ ترجمه فرانسه، ص ۱۱۷.

۲۹. بیرونی، متن، ص ۲۰۹؛ ترجمه انگلیسی، ص ۱۹۲.

۳۰. نظام الملک، ص ۲۴۱.

۳۱. همانجا.

۳۲. همان، ص ۲۴۱-۲۴۲.

۳۳. همان، ص ۲۴۲.

۳۴. همانجا.

۳۵. همانجا.

۳۶. همان، ص ۲۴۲-۲۴۳.

۳۷. همان، ص ۲۴۷-۲۴۸.

۳۸. همان، ص ۲۵۵.

۳۹. همان، ص ۲۵۵-۲۵۶.

40. Yarshater: p. 993.

۴۱. آنچه کریستنسن تحت عنوان منابع پهلوی در حکومت شاه قباد... (ص ۲۰-۲۲) آورده بروشنی درستی مدعی

ما را نشان می دهد.

۴۲. سال نگارش آن را ۵۱۵ نیز گفته‌اند. ن. ک. به:

"Chronique de Josué le Stylite, écrite vers l'an 515" texte et trad. par l'abbé P. Martin, in: *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, herausgegeben von der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, VI/I, 1876.

43. Joshua: IX-XI, p. 7-9.

44. *Ibid.* XIX, p. 12-13.

45. *Ibid.* XX, p. 13.

46. *Ibid.* XXI, p. 14.

47. *Ibid.* XXII, p. 14.

48. *Ibid.* XXII-XXIII, p. 14-15.

49. *Ibid.* XXIV, p. 15-16.

50. *Ibid.* XLVIff, p. 36ff.

51. Procopius: I, iii; pp. 13-21.

52. *Ibid.* I, iv; pp. 21-31.

در اینجا در روایت پروکوپوس یک اشتباه بزرگ به چشم می‌خورد. او حکومت بلاش را نه پس از بیرون بل در فاصله دو حکومت قباد می‌گذارد و حکومت جاماسپ را از قلم می‌اندازد. با این همه، باید توجه داشت که خطای او را هم به یاری منابع قرن ششم می‌توان اصلاح کرد و آگاتیاس نیز به این اشتباه پروکوپوس اشاره کرده است. ن. ک. به:

Agathias: IV, xxx, 5; p. 134.

53. Procopius: I, v, 1-2; p. 31-33.

54. *Ibid.* I, v, 3-7; p. 33-35.

در اینجا پروکوپوس داستان درازی درباره زندان فراموشی می‌آورد و سپس به ماجرای قباد بازمی‌گردد.

55. *Ibid.* I, vi, 19; p. 49.

56. *Ibid.* I, vii-x; pp. 49-83.

57. *Ibid.* I, xi, 6; p. 85.

58. *Ibid.* I, xi, 25; p. 91.

59. *Ibid.* I, xi, 31-37; p. 93-95.

60. *Ibid.* I, xii, 1-4; p. 95-97.

61. *Ibid.* I, xiii, 1ff; pp. 103ff.

62. *Ibid.* I, xxi, 21; p. 201.

63. *Ibid.* I, xxi, 22; p. 202.

این شیوه گزینش شاه به آنچه در نامه نسر (چاپ مینوی، تهران، خوارزمی، چاپ دوم، ۱۳۵۴، ص ۷۳ و ۸۷-۸۹) آمده بسیار همانند است و فرض موبد بودن ماهبوذ و اشتباه نام و لقب از سوی پروکوپوس را قویتر می‌کند. نشانه‌های دیگری نیز هست که درستی این فرض را تأیید می‌کند اما برای کوتاهی سخن از آوردن آنها در اینجا چشم می‌پوشیم.

64. Agathias: IV, xxx, 4; p. 134.

65. *Ibid.* IV, xxvii, 6-7; p. 130.

باید توجه داشت که آنچه آگاتیاس درباره «آشوب و جنگ» می‌گوید مربوط به روابط خارجی است و این از خود متن به روشنی برمی‌آید.

66. *Ibid.* IV, xxviii, 2-3; p. 131.

67. *Ibid.* IV, xxviii, 4-8; p. 131-132.

۶۸. دریغ است که ما به نوشته‌های هیچ یک از این دو نویسنده دسترسی نیافتیم و آنچه در اینجا می‌آوریم از روی ترجمه‌ای است که کریستنسن در کتاب خود از روایت‌های این دو به دست داده است. اما مقایسه ترجمه کریستنسن با آنچه پژوهشگران دیگر (به ویژه نولدکه و کلیما) از قول مالالاسن و ثوفانس آورده‌اند نشان می‌دهد که، نخست، ترجمه درخور اعتماد است و، از سوی دیگر، نزد این دو نویسنده مطلب مهم دیگری در این زمینه یافت نمی‌شود.

۶۹. به نقل از کریستنسن، ص ۱۸.

70. Cf. Klima: "Über das Datum...", p. 136, n. 6.

۷۱. تولدکه، ص ۴۶۵-۴۶۶. و نیز ن. ک. به توضیحات کلیما در مقاله بالا.

۷۲. به نقل از کریستن، ص ۱۸-۱۹.

73. Yarshater: p. 993.

74. Joshua: V, p.5; XLVff, pp. 34ff.

75. *Ibid.*, XLVIII, p. 37.

یشوعا منابع خود را چنین برمی شمرد: کتاب های قدیمی، کسانی که در مقام سفیر در هر دو دربار خدمت کرده بودند، و شاهدان عینی رویدادها (بخش بیست و پنجم، ص ۱۷).

76. Yarshater: p. 1021.

77. *Ibidem.*

78. Procopius: I, vi.9; p. 45-47.

79. Yarshater: p. 1021.

80. Procopius: I, v, 1; p. 30.

۸۱. همچنان که پیش از این اشاره شد، جمله آگائاس که می گوید «دوران قباد سراسر دوره آشوب و جنگ بود» به روابط خارجی حکومت ساسانی مربوط می شود که در روزگار قباد کمابیش یکسره درگیر جنگ بود و این از بسستر عبارت آگائاس نیز برمی آید: از سویی روابط قباد است با رومیان و همسایگان دیگرش (عبارت شماره ۶) و سپس در عبارتی دیگر نوبت به روابط او با رعایایش می رسد.

82. Procopius: I, vi, 19; p. 49.

و اما در مورد آگائاس، به متن یونانی دسترسی نیافتیم تا بتوانیم از کسی برای مقابله ترجمه کمک بگیریم. عبارت مورد نظر ما (کتاب چهارم، بخش بیست و هشتم، بند ۸ ص ۱۳۱) در ترجمه چنین است: «قباد که اینک خویشتندارتر (more restrained) از گذشته شده بود سی سال دیگر نیز فرمان رانند.» سپس مترجم در پانویس درباره واژه ای که به «خویشتندارتر» برگردانده می گوید: «واژه یونانی مبهم است و می تواند «نیرومندتر» نیز معنی بدهد و مترجمان پیشین نیز آن را به نیرومندتر برگردانده اند. اما به هر روی این واقعیتی است که قباد پس از بازگشت به سلطنت سرانجام از جنبش مزدکی برید.» یعنی پیش فرض مزدکی بودن قباد است که مترجم را وامی دارد تا نیرومندتر را به «خویشتندارتر» برگرداند. که البته باز هم به کار ما می آید. قبادی که فردوسی و ثعالبی تصویر می کنند همه چیز هست بجز خویشتندار. در ضمن کریستن نیز واژه مورد بحث را به «نیرومند» (puissant) برگردانده است (ص ۱۷).

83. Procopius: I, xxi, 13; p. 197-199.

84. Klima: *Beiträge...*, pp. 43-45, 53ff.

85. Procopius: I, iv, 17ff; pp. 27ff.

86. Joshua: XXV, p. 17.

87. Klima: "Über das Datum...", p. 137.

۸۸. یارشاطر (ص ۱۰۱۳) همراه با تولدکه (ص ۴۶۲، پانویس ۳) و کریستن (ص ۱۲۳) اندرز را صورت تحریف شده «اندزگری» می داند، اما آن را نه لقب مزدک، بل لقب شروین نامی می شمارد که به روایت بغدادی از مقدسان خرمیه بوده، و می نویسد: «[شروین] احتمالاً همان اندرزگری است که بنا بر مالالاس و توفانس کلیسای مزدکی را در زمان کشتار رهبری می کرد و در جریان کشتار کشته شد.» البته مالالاس و توفانس از «کلیسای مزدکی» نامی نبرده اند.

۸۹. Proletarischer Prediger اصطلاح از کلیما است (44 p. *Beiträge...*).

درباره زبان و روش و شیوه استدلال کلیما می توان یک کتاب نوشت.

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

۹۱. طبری، متن، ص ۹۵؛ فارسی، ص ۶۴۲؛ آلمانی، ص ۱۴۹-۱۴۸.

92. Yarshater: p. 1021 n. 4.

کل روایتی که یارشاطر بدان استناد می‌کند چنین است: «پس از مندر حارث بن عمرو... به امارت رسید. سبب انتقال حکومت از لخمیان به ملوک کنده دوجیز بود: یکی چشم پوشی قباد... از اداره مملکت و [و دیگر] سستی در امور رعیت. شرح قضیه آن که بدروی فیروز با هیاطله... جنگ کرد و قباد نیز با وی بود. فیروز کشته شد و قباد اسیر افتاد. سپاهیان ایران به جنگ هیاطله رفتند و سرانجام قباد را آزاد ساختند. وی پس از آنکه آزاد شد و به پادشاهی رسید جنگ و کشتار را فرو گذاشت و به کار آخرت پرداخت، و بدین سان حکومتش ضعیف شد و ایرانیان به ارتکاب گناهان خو گرفتند و بدان شادمان شدند؛ و از سوی دیگر، زنده، که مزدک بن بامدادان موبد مردم را بدان دعوت می‌کرد، در میان ایشان رواج یافت. وی ضعیفان را گرد می‌آورد و به آنان وعده حکومت می‌داد.» (متن، ص ۱۰۶-۱۰۷؛ فارسی، ص ۱۰۸-۱۰۹). براساسی، چگونگی می‌توان به استناد چنین روایت دست و پا شکسته‌ای قباد را صلح دوست یا اهل آخرت شمرد، آنگاه که می‌دانیم که بخش بزرگی از حکومت او به جنگ گذشت؟ برای آن که روشن شود که تاچه حد باید در استناد به گفته‌های حمزه و سواس به خرج داد ما روایتی را که او در بخش ویژه شاهان ساسانی از حکومت قباد به دست داده است در اینجا می‌آوریم. می‌گوید: «قباد پسر فیروز، او را کواژ پیرا این دیش می‌خواندند. در روزگار او برادرش جاماسب، پسر فیروز، پادشاهی کرد، اما او را به سبب این که در ایام فتنه مزدک فرمان رانده بود پادشاه نشمردند. سپس قباد به سلطنت بازگشت و سالهای حکومت جاماسب داخل در سالهای قباد است. پیراهن قباد آسمان‌گون... بود.» (متن، ص ۵۶؛ فارسی، ص ۵۴). چگونگی می‌شود به استناد سخن نویسنده‌ای چنین کم اطلاع و نادقیق حرف آگائیس و پروکوپیوس را نقض کرد؟

۹۳. عبارت مقدسی چنین است: «گویند قباد بن فیروز مردی اهل مدارا و خوشبخت‌دار بود و از خونریزی و عقوبت کردن پرهیز داشت.» (متن، ص ۱۶۶؛ فارسی، ص ۱۴۴).

۹۴. کریستنسن نیز بر آن است که قباد «در اندیشه مردم رنجبر» (ص ۱۰۸) بود، اما او نیز سند محکم‌تر و یا قرینه قانع‌کننده‌تری به دست نمی‌دهد.

95. Christensen: p. 104-105.

96. Yarshater: p. 999.

97. Frye: p. 150.

در این میان تنها کلیما است که اصل اشتراک زنان را مقدم بر اشتراک اموال می‌شمرد و توضیحات شگفتی نیز می‌دهد که برای پرهیز از دراز شدن مطلب از آوردن آن می‌گذریم. ن. ک. به: *Klima: Beiträge...*, p. 149.

۹۸. ماتکدان، قسمت اول، فصل سوم، عبارت ۱۰-۱۲؛ دن. 5. Bartholomae: "Über ein s. R.", p. 5.

در مورد ازدواج چکری ن. ک.، از جمله به همین مقاله بارتولومه و نیز به:

Macuch: P. 100ff (Kommentar, II, 2)

در مورد ازدواج پاتخشایی (پادشاهی) ن. ک. به و یژه به: Macuch: P. 73ff (Kommetar, I, 4).

۹۹. ماتکدان، قسمت اول، فصل صد و یکم، عبارت ۸۴؛ در:

Bartholomae: "Zum s. R." I. p. 29-30.

۱۰۰. ترجمه انگلیسی چنین است:

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

که چندان روشن نیست و به نظر می‌آید که بازتاباننده ابهامی در اصل یونانی باشد، و گرنه احتمالاً بجای he reputed to بود he is (was) reputed to بیاید.

101. Joshua, XIX, p. 12.

۱۰۲. و وای به وقتی که به جای تردید در درستی این گونه اتهامها خود نیز چیزی بدان بیفزاییم.

پروکوپیوس می نویسد، ماهیوز سیاوش را متهم کرد که به عمد طرح صلح با بیزانس و پذیرش خسرو به فرزند یوستینوس را به شکست کشانده است. «دشمنان سیاوش نیز اتهام های بسیار دیگری بر این افزودند و او را به محاکمه کشانند. اما تمامی پارسیانی که در انجمن داوری گرد آمدند بیش از آن که در بند رعایت قانون باشند فرمانبردار حسد بودند، چرا که از نه دل مقام او [ارتشداران سالار] را ناخوش می داشتند... و از خلق و خوی او نیز تلخ کام بودند.» (کتاب اول، بخش یازدهم، عبارت ۴۲۳۱، ص ۹۳) یعنی پروکوپیوس نه تنها بستر سیاسی، بل انگیزه های روانی دست اندرکار در محاکمه سیاوش را نیز به دست می دهد. اما کریستسن بی اعتنا به این ها می نویسد: «می دانیم که سیاوش قباد را که به جهت رابطه بامزدکیان خلع و زندانی شده بودند رهاوند، و نیز می دانیم که او آیینی دشمن با آیین و نهادهای زرتشتی داشت و خدایان تازه ای را می پرستید. پس این ایده که خود او نیز از مزدکیان بود به خودی خود به ذهن می آید.» (ص ۱۲۱) یعنی مزدکی بودن را نیز بر اتهام هایی که دشمنان سیاوش از روی حسد و کینه به او زده بودند، می افزاید.

103. Christensen: p. 103.

104. Yarshater: p. 996, n. 7.

105. Procopius: I, xii, 4; p. 97.

106. Christensen: p. 121.

۱۰۷. فارس نامه، ص ۸۴.

108. Christensen: p. 124.

۱۰۹. فارس نامه، ص ۸۵.

۱۱۰. کریستسن بر آن است که کاووس، پسر بزرگ قباد، «آشکارا مزدکی بود.» (ص ۱۱۹) یارشاطر نیز همین نظر را دارد (ص ۱۰۲۱، پانویس شماره ۳). منبع اصلی این دعوی بی گمان روایت توفانس است. اما پروکوپیوس می گوید، پس از مرگ قباد، کاووس مدعی شاهی شد و چون ماهیوز بهانه پیش آورد که شاه تازه باید با رأی بزرگان برگزیده شود، «کاووس کار را در کف انجمنی از بزرگان نهاد، چه گمان داشت که از سوی ایشان مخالفتی با او نخواهد شد.» (کتاب اول، بخش بیست و یکم، بند ۲۱، ص ۲۰۱) اگر «کاووس آشکارا مزدکی بود» دیگر چگونه می توانست چنین گمانی داشته باشد؟

۱۱۱. گفتمان را [از گفت + مان پسوند اسم ساز از ریشه فعل، چنانکه در «ساختمان» و «زایمان» و «چایمان»، که تمامیت یک عمل را بیان می کند] به پیشنهاد داریوش آشوری برابر واژه فرانسوی discours آورده ایم.

۱۱۲. سیاست نامه، ص ۲۴۲-۲۴۳.

۱۱۳. همان، ص ۲۴۸.

۱۱۴. شاهنامه، ص ۱۵۱.

115. Procopius: I, vi, 19; p. 49.

۱۱۶. ر. ک. به یادداشت شماره ۹۲. عین عبارت حمزه، که ترجمه اش را در آن یادداشت آورده ایم، چنین است: «قباد بن فیروز، قبیل له کواذ پیرا این دش، و فی ایامه ملک اخوه جاماسف بن فیروز و لم یعدوه ملکاً و ذلک لانه ملک فی ایام فتنه مزدک ثم رد قباد مکانه و...» (متن، ص ۵۶).

کتابنامه

در اینجا تنها عنوان هایی آمده که در متن به آنها رجوع داده شده. عنوان ها به ترتیب حروف الفبای فارسی است.

— Agathias: *The Histories*, trans. by J. D. Frendo, Berlin - New York, 1975 (Corpus Fontium Historiae Byzantinae, Vol. II A).

ایران نامه، سال هشتم

- ابن الاثیر، الکامل، قاهره، جلد اول، ۱۹۲۹ (به فارسی: الکامل ابن اثیر، ترجمه مربوط به بخش اخبار ایران از محمد ابراهیم یاستانی پاریزی، انتشارات دانشگاه تهران، ۱۳۴۹).
- ابن بلخی، فارس نامه، به کوشش لسترینج و نیکلسون، کمبریج، ۱۹۲۱.
- Fārsnāme*, ed. G. Le Strange and R. A. Nicholson, Cambridge University Press, 1929.
- ابن قتیبه، کتاب المعارف، به کوشش ثروت عکاشه، قاهره، ۱۹۶۰.
- ابوالفرج اصفهانی، کتاب الاغانی، بلاق، جلد هشتم، ۱۸۶۸.
- Eutychius (Sa'id-ibn-e-Batriq): *Annales*, ed. de L. Cheikho, Beyrouth, 1906 (Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium, Scriptorum Arabici, Série III, T. VI).
- Bartholomae (ch.): "Über ein sasanidisches Rechtsbuch" in: *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften*, 1910.
- : "Zum sasanidischen Recht" I, in: *Ibid*, 1918.
- بیرونی، آثار الباقیه، به کوشش زاخاو، چاپ دوم، لایپزیگ، ۱۹۲۳. (به انگلیسی: Biruni: *The Chronology of Ancient Nations*, trans. by C. E. Sachau, London, 1879).
- Procopius: *History of the Wars*, ed. and trans. by H. B. Dewing, Harvard University Press, Vol. I, 1961.
- ثعالی، غرر اخبار ملوک الفرس و سیرهم، متن و ترجمه فرانسه از زوتنبرگ، پاریس، ۱۹۰۰.
- Al-Tha'alibi: *Histoire des rois des Perse*, ed. et trad. par H. Zotenberg, Paris, Imprimerie Nationale, 1900.
- حمزه اصفهانی، تاریخ سنی ملوک الارض و الانبیا، به کوشش گوتوالد، لایپزیگ، ۱۸۴۴.
- Hamzae Ispahanensis: *Annalium*, ed. I. M. E. Gottwaldt, Leipzig, 1848.
- (به فارسی: حمزه بن حسن اصفهانی، تاریخ پیامبران و شاهان، ترجمه دکتر جعفر شعار، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶).
- دینوری: اخبار الطوال، به کوشش عبدالمنعم عامر، قاهره، ۱۹۶۰ (به فارسی: اخبار الطوال، ترجمه صادق نشأت، تهران، انتشارات بنیاد فرهنگ ایران، ۱۳۴۶).
- Joshua: *The Chronicle of Joshua the Stylite*, ed. and trans. by W. Wright, Cambridge University Press, 1882.
- سعید بن بطریق (ن. ک. به: Eutychius).
- شهرستانی، الملل و النحل، به کوشش م. بدران، انتشارات دانشگاه الازهر، جلد اول، ۱۹۱۰ (به فارسی: الملل و النحل، ترجمه سید محمد رضا جلالی نائینی، تهران، چاپخانه علمی، بدون تاریخ) (شرح آیین مزدکی در متن ص ۶۳۷ به بعد و در ترجمه ص ۲۶۴ به بعد).
- طبری، تاریخ الرسل والملوک، به کوشش محمد ابوالفضل ابراهیم، قاهره، جلد دوم، ۱۹۶۱ (ذخائر العرب، ۳۰) (به فارسی: تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، جلد دوم، چاپ دوم، ۱۳۶۲) (به آلمانی، بخش مربوط به دوران ساسانی به ترجمه و تحشیه نولدکه با عنوان *Geschichte der Perser und Araber zur Zeit der Sasaniden*, Leyden, Brill, 1879).
- این ترجمه نولدکه، نظر بره حواشی بسیار مفصل آن، مأخذ مستقلی به شمار می آید و گویا به تازگی به فارسی نیز برگردانده شده است.)
- فردوسی: شاهنامه، متن و ترجمه فرانسه از مول و باربیه دمنار، جلد ششم، پاریس، (چاپ تازه) ۱۹۷۶.
- Le livre des Rois*, éd. et trad. de J. Mohl et C. Barbier de Meynard, Paris, nouv. éd., Jean Maisonneuve, T. VI, 1976).
- Frye (R. N.): "The Political History of Iran under the Sasanians" in: *The Cambridge History*

درآمدی به کتاب اسفار

آسفار نام کتابی است از صدرالدین ابن ابراهیم شیرازی (۱۰۵۰هـ/۱۶۴۰م) معروف به «ملاصدرا» و «صدرالمتألهین». اسفار جمع سَفَر به معنی راه نوردیدن و مسافرت کردن است نه چنانکه بعضی از خاورشناسان فهمیده اند به معنی «کتاب». نویسنده در مقدمه وجه نامیدن کتاب را بدین گونه شرح می دهد: «بدانکه اولیای حق و پویندگان طریق معرفت را چهار مرحله در راه پیمودن است. نخست راهی است که آنان را از خلق گسسته و به سوی حق می گرایاند. دوم راهی است که از حق آغاز می شود و در آن با حق در حق یگانه جویی می کنند. سوم، بازگشت از همان سفر نخستین است از حق و با همپایی حق به سوی خلق. چهارم، سفری است که از جهتی در برابر مرحله پیمایی دومین قرار دارد و این سفری است که با خدای آفرینش در نهاد آفرینش او ژرفا پیمایی می کنند.» (اسفار، جزء اول، سفر اول، ص ۱۳)^۲

چون به نظر نویسنده کتاب تمام جهان هستی از این چهار مرحله بیرون نیست و فلسفه هم دانشی است که از جهان هستی همانگونه که هست بحث می کند، بدین جهت او فلسفه خود را در مربع این سفرهای عرفانی و عقلانی طرح ریزی کرده است. در یک تحلیل عرفانی دیگر همین مربع را دو قوس صعودی و نزولی می داند که دو ضلع افقی آن از طرف زیرین به فنای مطلق در «قاب قوسین او ادنی» می رسد و از طرف زیرین به هاویۀ اسفل السافلین «هیولای اولی».

در این نکته که آیا این سفرهای چهارگانه جهش های عقلانی و فکری است یا سلوکهای عرفانی و یا هر دو، بحث است. آنچه از سخن خود نویسنده به دست می آید

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

— Christensen(A.): *Le Règne du roi Kawādh I et le communisme mazdakite*, Copenhagen, 1925

(*Det Kongelige Danske Videnskabernes Selskabs historisk-filologiske Meddeleser*, IX, 6, 1925.

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

Orientalis, 37).

— "Über das Datum von Mazdaks Tod" in *Charisteria Orientalia*, Prague, 1956.

— Gaube (H.): "Mazdak: Historical Reality or Invention?" in: *Studia Iranica*, XI, 1982.

— Macuch (M.): *Das sasanidische Reschtsbuch: Mātak dān i hazār Dāstān* (Teil II)

Wiesbaden, 1981 (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes. XLV, 1).

— *مجموع التواريخ*، گزیده متن و ترجمه فرانسه از مول، در روزنامه آسیایی (*Journal Asiatique*)، دوره سوم، جلد

چهاردهم، ۱۸۴۲.

— مسعودی، کتاب التنبیه والاشراف، به کوشش دگوتز، لیدن، چاپ دوم، ۱۹۶۷.

Al-Masudi: *Kitāb-at-tanbih wa'l-Ischrāf*, éd de M. J. De Goeje, Leiden, Brill, 2e éd., 1967

(*Bibliotheca Geographorum Arabicorum VIII*).

(به فارسی: التنبیه والاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۹)

— *مروج الذهب*، متن و ترجمه فرانسه از باریه دُ منار و پاوه دُ کورتی پاریس، جلد دوم، ۱۹۸۳.

(Mas'udi: *Les prairies d'or*, éd. et trad. de C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, Paris, Imprimerie Nationale, Vol. II, 1863.

— مقدسی، کتاب البدء والتاریخ، به کوشش هوارت، پاریس، جلد اول، ۱۹۰۳.

Maqdisi: *Le Livre de la Creation et de l'histoire*, éd. de Ch. Huart, Paris, E. Leroux, Vol. I, 1903

(*Publications de l'Ecole des langues orientales vivantes*, IVe Série, Vol. XVI).

(به فارسی: مطهر بن طاهر مقدسی، آفرینش و تاریخ، ترجمه محمد رضا شفیعی کدکنی، تهران، انتشارات بنیاد

فرهنگ ایران، ۱۳۴۹)

— نظام الملک: سیاست ناهه (سیرالملوک)، تهران، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، ۱۳۴۱.

— تولدکه (ن. ک. طبری)

— «نهایت الأرب فی اخبار الفرس والعرب»، به کوشش ادوارد براون، در روزنامه انجمن سلطنتی آسیایی

(*Journal of the Royal Asiatic Society*)، ۱۹۰۰.

— Yarshater: "Mazdakism" in: *The Cambridge History of Iran*, Vol. 3 (2), 1983.

— یسوعا (ن. ک. به: Joshua)

— یعقوبی، تاریخ، بیروت، جلد اول، ۱۹۶۰ (به فارسی: تاریخ یعقوبی، ترجمه دکتر محمد ابراهیم آیتی، تهران، بنگاه

ترجمه و نشر کتاب. چاپ دوم، ۱۳۴۷).

این است که سفرهای عقلانی از سلوکهای عرفانی جدایی پذیر نیست و این هر دو به یاری یکدیگر رهروان حقیقت را به سر منزل مقصود می‌رسانند. هماهنگی عرفان و فلسفه در تمام مراحل و مشاهده وجود در کتاب اسفار همان چیزی است که این کتاب را در میان همه کتابهای فلسفه اسلامی ممتاز کرده است و نویسنده نام این هماهنگی یا ترکیب تحلیلی فلسفه و عرفان را «حکمت متعالیه» نهاده است.

برای این که بدرستی از معنی «حکمت متعالیه»، که شالوده کتاب اسفار است،^۳ آگاه شویم، باید به اختصار یادآور شویم که در سیر و سلوک عرفانی، سفر اول ترقی از مرتبه «نفس» است به مقام «قلب» و از مقام «قلب» به مقام «روح» و از آنجا به سر منزل مقصود، که به زبان قرآن کریم بهشت پرهیزکاران است (سورة الشعرا، ۹۰). سفر دوم که از حق و با حق و به سوی حق است عبارت است از سلوک عارف در کمال و جمال و جلال و ذات و اسماء و صفات حق تعالی تا آنجا که فنای مطلق حاصل گردد. سفر سوم بازگشت عارف است از سوی حق و با حق به سوی خلق. در این مرحله عارفان که به فنای مطلق رسیده‌اند، به مقام «باقی به بقاء الله» نائل خواهند شد. و این هنگامی است که می‌توانند در عوالم «جبروت» و «ملکوت» و «ناسوت» سیر و شهود کنند و تمام مشاهده و مدارج وجود را از دیدگاه عارفانه خود بگذرانند. این سفر هم که به آخر رسید مرحله اخیر که سفر از حق و با حق به سوی خلق است پیش می‌آید. در این مرحله عارف نه تنها تمام جهان هستی را از آغاز تا انجام و از انجام تا آغاز با شهود ربوبی خود به صورت «یگانگی در همگانگی» مشاهده می‌کند، بلکه در مقامی است که با انوار الاهی خود بر تمام روشنائیها (وجودات) و تاریکیها (ماهیات) و همه زشتیها و زیباییها و درونیها و بیرونیهای آفرینش با همه آلودگیشان به کثرت، آگاه می‌شود. با چنین جهان بینی مطلق سالک به مقام نبوت و امامت می‌رسد و به مسند «خليفة الله فی الارض» می‌نشیند. و چون وجود او حقانی و در «صراط مستقیم» است توجهش به کثرات وجود هرگز وی را از مقام وحدت دور نمی‌سازد. او در این مرحله هم دانا و هم توانا است و هستی او در هستی خلق و هستی خلق در هستی او است. بدین جهت، حق رهبری و آمرت ربوبی و تشریح احکام و ولایت مطلق دارد. آنچه او می‌گوید و می‌اندیشد عین حق است و تمام عوالم وجود گواه راستی او هستند. اینها همه مراحل سلوکهای عرفانی است. در مسیر فلسفه نیز به موازات همین مراحل و مقامات فیلسوف با نیروی اندیشه و خرد برای دستیابی به حقایق هستی همانگونه که هست می‌کوشد و می‌کاود. در نخستین مرحله از اندیشیدن در موجودات و نظر در آفاق و انفس با دلیل «آئی»، که از معلول به

علت رسیدن است، به وجود باری تعالی و صفات جمال و جلال او رهنمون می‌شود که این خود نوعی از خلق گسستن و به حق پیوستن است. و در مرحله دوم خرد را سزد که از تفکر در وجود مبداء به وجوب مطلق و ازلی او راه یافته و از آنجا بساطت و وحدانیت و علم و قدرت و حیات و اراده و همه اوصاف جمال و جلال او را دریابد و این خود سیرو سلوک عقلانی در حق است که همطراز با دومین سلوک عرفانی است.

سپس از هستی مطلق و نظر در احدیت ذات او با دلیل «لمی»، که از علت به معلول راه یافتن است، کیفیت صدور کثرات را از منبع یگانه آفرینش به دست آورده و نظام کلی جهان را از عالم جبروت و ملکوت اعلی و اسفل گرفته تا عالم محسوسات و ناسوت با بینش عقلانی میرهن می‌سازد و این مشابه سیر از حق با حق به سوی خلق است که با سومین شهود عارفان دمساز است. چهارمین مرحله تفکر و پژوهش. اندیشه در خود آفرینش است که چگونه موجودات با یکدیگر درمی‌آمیزند و از چه روی اختلاف و تضاد پیدا می‌کنند و پایان این آمیزش و اختلاف چیست و ما خود از این سرای به کدام سرای رهسپاریم. خردمندانی که بدین مقام والای جهان بینی می‌رسند حق رهبری و کشورداری دارند زیرا این مقام شبیحی از مقام والای نبوت و ولایت است که درک حقیقت آن تنها برای عارفان کامل امکان پذیر است و تصویر ذهنی آن برای رهبران خرد و پیشروان فکر و اندیشه.

چون منظور اصلی کتاب اسفار این است که همه جا این هماهنگی عارفان و فلسفه را مدلل سازد و این کار با اختلاف و تضادی که میان این دو مشرب به نظر می‌رسد ممکن نبود، از اینرو نویسنده کتاب از پیروی روشهای متداول و معروف حکمت و کلام و مسلکهای تصوف و عرفان، که او را به گونه‌ای به اصول و مبادی خود مقید می‌ساخته‌اند، دوری جسته و بر آن شده که روش برتری را پایه‌گذاری کند که بتواند روشها و مشربهای متفاوت را با نظر تحلیل و انتقاد بررسی کند و از دنباله روی دیگران رهایی یابد. از اینرو، این گونه حکمت را «حکمت متعالیه» خوانده است. «حکمت متعالیه»، که نام دیگری است برای کتاب اسفار، به معنی روش برتر در فلسفه است که نویسنده در تمام مسائل فلسفه به کار می‌برد. این روش در اصطلاح زبان شناسی جدید «زبان برتر» (meta-language)، نامیده شده است. او در مقدمه کتاب (جزء اول، سفر اول، ص ۱۲۰) می‌گوید: «کسانی که بخواهند این کتاب را بخوانند و بفهمند اول باید در ترکیه نفس از خواهشهای آن بکوشند («قد افلح من زکیها و قد خاب من دسیها»)) و اساس معرفت را استوار سازند و از ترهات عوام صوفیه که نادانند بیزاری جویند و به گفته‌های

فلسفه بافان، هر چه باشد، اعتماد نکنند، زیرا این گفته ها فته انگیز خرد و گمراه کننده فکر است و شما از راه راستی و حقیقت جویی می لغزانند.»

کتاب اسفار بر طبق همین روش ابتکاری «حکمت برتر»، در بسیاری از مسائل فلسفه، پس از فراغت از تحقیق و بحث، از آیات قرآن کریم و احادیث حضرت محمد (ص) و ائمه اطهار (ع) گواه می آورد و با قدرت بی مانندی که در تفسیر و تطبیق آیات و روایات بر آراء و نظریات فلسفه دارد، می توان گفت که از این جهت نیز بر سایر کتابهای فلسفه و کلام اسلامی برتری یافته است. این امتیاز هنگامی جلب نظر می کند که کتاب اسفار را با نوشته های غزالی و دیگر متکلمان از طرفی و کتابهای فارابی و ابن سینا و دیگر فیلسوفان، از طرفی دیگر، مقایسه کنیم. در حالی که گروه اول مطابق اسلوب کلامی خود می کوشند با ظواهر آیات و روایات و دلایل خرد را بی اعتبار و سست بنیاد بشمارند، دسته دوم مسائل فلسفه را تنها از دیدگاه منطقی می نگرند و تنها گاهگاهی نظری به دلایل سمعی می افکنند. اما کتاب اسفار از این هر دو روش دوری جسته و هرگز آتش مناظره و جدال را میان فلسفه و دین بر نمی افروزد و بلکه، همانگونه که اشارت شد، پس از پایان بحث بر وفق روش برتر «حکمت متعالیه» به آیات و روایات به عنوان گواه صدق مدعای خود چنگ می زند تا اختلاف از میان برداشته شود. با این ترتیب، مشاهده می شود که چگونه اسفار میان عقل و دین و تصوف رابطه همزیستی و همیاری برقرار کرده و حق هر یک را به جای خود می گزارد.

نظریه «اصالة الوجود» نه تنها یکی از شاهکارهای ابتکاری کتاب اسفار است بلکه نظریه ای است که تمام سازمان حکمت متعالیه بر بنیاد آن استوار است و روی همین اصل است که صدرالمآلهین بحق بنیانگذار اصالة الوجود اسلامی شناخته شده است. بدین لحاظ برای شناخت کتاب اسفار و حل مجهول تصویری حکمت متعالیه لازم است که اگرچه به اختصار، با این نظریه آشنا شد. از این گذشته، تصویری که صدر از وجود و اصالت آن ارائه می دهد توضیح و تفسیر همان مربع هستی است که در آغاز شالوده کتاب خود را بر آن نهاده است.

خلاصه معنی اصالة الوجود این است که ما هر چه از گوناگونیهای جهان در می یابیم در تجزیه و تحلیل ذهنی به دو مفهوم متفاوت تقسیم می شود که یکی را «ماهیت» می گوئیم و دیگری را «وجود». به عبارت دیگر، یکی «چیستی» است و دیگری «هستی». بدون تردید هر یک از این دو مفهوم کاملاً قابل انطباق به واقعیت عینی است که آن را «فرد مُحَقَّق» در خارج می نامیم. بدین قرار که هم می توانیم از ماهیت شیء

گفت و گو کنیم و نیز با اشارهٔ حتی بگوییم: «این یک درخت است» و هم از وجود آن و بگوییم: «این یک هستی است». اما، در عین حال، می دانیم که آن هر چه باشد یک چیز بیشتر نیست، یعنی درخت است و مفهوم هستی از ماهیت آن انتزاع شده و یا هستی است و مفهوم درخت از این هستی خاص به دست آمده و خود در حقیقت «فرد مُحَقَّق» جداگانه ای ندارد. کتاب اسفار حکمت متعالیهٔ خود را از همین جا شروع می کند و با دلایلی نشانی می دهد که، برخلاف آنچه شیخ اشراق شهاب الدین سهروردی تصور کرده، مفهوم هستی مفهومی است که بدون شناخت هیچ چیز دیگری واسطه از «فرد مُحَقَّق» در خارج به ذهن می آید و بدون واسطه بر آن فرد تطبیق می کند و تمام اشیاء افراد حقیقی و بی واسطهٔ وجودند و ذهن ما ماهیت هر چیزی را تنها پس از شناخت و از روی شناخت وجود آن چیز می تواند درک نماید. و بنابراین، ماهیات درک دومین ذهن ما به شمار می رود. در حالی که درک نخستین و بی واسطهٔ ما از واقعیت‌های عینی اشیاء وجود است. و این درک نخستین درک حقیقی است که واقعیت اشیاء را مستقیم و بدون پیرایه به ما ارائه می دهد. اما درک ماهیات، هر گونه که باشد، بدین گونه مستقیم و بی پیرایه نیست، زیرا هر ماهیتی آنگاه قابل درک است که لا اقل در ذهن وجود یابد و چیزی که نه در خارج موجود باشد و نه در ذهن نه ماهیت است و نه چیزی دیگر که بتوان آن را تصور نمود. خلاصه آنکه ماهیت شناخت با واسطهٔ اشیاء است و وجود شناخت بدون واسطه. و بر طبق این اصطلاح، وجود اصل است و ماهیت چیزی است که از روی اعتبار وجود به دست می آید و بدین قرار «اعتباری» است؛ اما «اعتباری نفس الامری» است و اعتبار محض به معنی نام انگاری (nominalism) نیست (جزء اول، سفر اول، ص ۳۸-۳۹). صاحب کتاب در این زمینه می گوید: «اگر واقعیت هر چیزی به واسطهٔ وجود خاصی است که برای آن تحقق می یابد، پس واقعیت و اصالت وجود نیز به نحو اولویت به حقیقت وجود است. و همانگونه که سپیدی است که اولویت دارد نه آن چیزی که به سپیدی آرایش یافته است، وجود نیز از پیش خود موجود است و چیزهای دیگر از پیش خود هستی ندارند بلکه از هست و حقیقت وجود طرف هستی بر می بندند. ملاصدرا بحث خود را در همین موضوع با شیخ اشراق ادامه می دهد و سرانجام به اصالة الوجود می رسد و راه را برای دیگر مطالب اسفار، که مهمترین آنها «وحدت وجود» است، هموار می کند.

برای درک بهتر رابطهٔ میان اصالت وجود و سایر مسائل، بخصوص وحدت وجود، باید به تفسیر حاج ملاهادی سبزواری توجه کرد (اسرار الحکم، چاپ اسلامیة تهران، باب اول، مقدمهٔ اولی) که می گوید عدم یعنی «نبود» و وجود یعنی «بود» و ماهیت یعنی

«نمود بود». اگر برآستی معنی ماهیت «نمود بود» باشد پس هیچ مانعی به نظر نمی رسد که کثرات اشیاء همه نموده‌ها و تجلیات حقیقت یکتایی باشند و آن حقیقت، بدون این که یکتایی و یگانگی خود را از دست بدهد، درنمودهای گوناگون ظهور و تجلی نماید، زیرا تمام کثرات ماهیات، از عالم عقل گرفته تا ذرات زمین و آسمان، همه گوناگونیهای یک واقعیت عینی است که آن هم واقعیت یکتای بود است. اما اگر برآستی، همانگونه که نویسنده کتاب می گوید، واقعیت همه اشیاء به وجود است و وجود هم، بر اساس مسلک وحدت وجود، جز حقیقت یکتا و کثرت ناپذیر نیست، پس می باید دید که معنی «وحدت وجود» در مقابل کثرات ماهیات چیست. و دوم آنکه، آیا فلسفه می تواند این چنین ادعایی را بپذیرد؟ ملا صدرا به خاطر این که پس از اثبات اصالت وجود بتواند طریقهٔ درک منطقی وحدت وجودی را، که محصول اندیشهٔ خود اوست، بیاموزاند، نظریهٔ «تشکیک خاص» وجود را پیشنهاد می کند. بر طبق این نظریه، وحدت وجودی که به عنوان یک طرح حکیمانانه در کتاب اسفار بحث شده با وحدت وجودی که شیخ کبیر محی الدین عربی پایه گذاری کرده تفاوت کلی دارد. از نظر شیخ، وحدت وجود با هیچگونه کثرتی دمساز نیست و تمام گوناگونیهای که با مشاهدهٔ حسی یا عقلی درک می شود، هرگونه که باشد، انگیختهٔ خیال است و «کثرت بین» فرد دویین یا آحول است. علم و فلسفه هم حجابی است که دیدهٔ یکتائین عارف باید آن را به یک سوزده و خویش را از کثرت علم و عالم و معلوم رهایی بخشد. از این دیدگاه، هرگونه منطقی و حکمتی نغمهٔ فراق و جدایی سر دادن است. اما حکمت متعالیه بر آنست که آنچه را در سلوگ مشاهدهٔ حضوری می توان کرد، می توان به کرسی تحقیق فلسفه نیز نشانند. بدین جهت، وحدت وجود را با نوعی کثرت، که از طریق «تشکیک خاص» استنتاج می کند، سازش می دهد. صدرالدین در تشریح این نظریه می گوید، هر جا که نامی از کثرت به میان آید نباید آن را متناقض با وحدت پنداشت. فی المثل، کثرتی که از اختلاف مرتبهٔ شدت و ضعف یک نور، از جمله نور حسی، و همچنین کثرتی که از بیشی و کمی عدد یا درازی و کوتاهی یک خط هندسی پدید می آید، هیچ کدام منافی و مضاف با آن یکانی نیست که زیر بنا و پدید آورندهٔ آن کثرت است. زیرا همان وحدت است که در این کثرات ظهور می یابد و همان یگانگی نور است که جایی شدید جلوه می کند و جایی ضعیف و جایی دیگر میان شدت و ضعف. درازی و کوتاهی یک خط نیز به علت همان یگانگی طبیعت ریاضی طول است که اینگونه تفاوت را از خود نشان می دهد. از همه بالاتر، اعداد که ذاتاً از نوع «کم مفصل» می باشد، غیر از توسعهٔ اعتبار وحدت

نیستند و هرچه دامنه واحد گسترده تر گردد مراتب عدد افزونتر می شود. اینگونه کثرات، به نظر نویسنده کتاب، نه تنها منافی وحدت نیست بلکه مقارن آن و نشان دهنده وحدت است. آن کثرتی که منافی و مضافاً با وحدت است و نوعی از انواع «تقابل» به شمار می رود و با وحدت مانع الجمع، اختلافاتی است که از اجناس و فصول و عوارض خاص و عام ماهیات برمی خیزد. و چون اساساً وجود ماهیتی از ماهیتها نیست، در مسیر این گونه اختلافات ماهوی واقع نیست و، در نتیجه، از آسیب این کثرات وحدت شکن برکنار است. بلکه وجود تنها با کثراتی مقارن است که گواهِ صدق وحدت او هستند و از مبداء وحدت سرچشمه می گیرند. او در این مورد (اسفار، جزء اول، سفر اول، ص ۴۳۳-۳۴) می گوید: «چون دانسته شد که حقیقت وجود حقیقتی است یکتا و برکنار از هرگونه اختلاف جنسی و فصلی... به این نتیجه می رسیم که تفاوت در افراد این حقیقت یکتا به گوناگونیهای تشکیکی است، مانند برتری و فروتری، پیشی و پستی، توانایی و ناتوانی.»

بر اساس همین تحقیق، بنیان گذار اصالت وجود، به قاعده «کثرت در وحدت و وحدت در کثرت» دست می یابد که باز هم او را هرچه بیشتر به نظریه و مطلوب نهایی خود، یعنی «وحدت وجود»، نزدیک می سازد. زیرا «تشکیک خاص» او دارای این امتیاز است که، به گفته خودش، مانند نور «ما به الاتحاد آن عین مابه الافتراق است». بدین قرار، همانگونه که نور شدید و نور ضعیف فقط در حقیقت نور با هم یگانگی دارند و اختلاف آنها هم تنها در فزونی و کاهش حقیقت نور است، پس در نور بودن هم با یکدیگر متحملند و هم مختلف. بهمین گونه، افراد وجود هم در وجود با هم متحملند و هم مختلف.

قاعده «کثرت در وحدت و وحدت در کثرت»، که در فلسفه مشهور است، از زمان بسیار پیشین در میان بعضی از حکمای یونان مانند پارمنیدس و پیروان او مطرح بوده، اما چون با اصول منطق ارسطویی سازگاری نداشته و به نظر جمع میان نقیضین می رسیده، فیلسوفان بعدی آن را نپذیرفتند. هگل هم که از این قاعده گفتگومی کند، تنها بر اساس منطق موضوعی خود، یعنی «دیالکتیک»، این بحث را پیش می کشد، که دیگر فیلسوفان آن را نپذیرفته اند و او نیز نتوانسته است ایرادهای منطقیان ارسطویی را جواب گوید. اما صاحب کتاب اسفار معتقد است که علت شکست این قاعده این است که منطقیان نتوانسته اند کثرت های مقارن با وحدت را از کثرت های مقابل با وحدت جدا کنند و با یک مغالطه منطقی همه اقسام کثرت را با یک مقیاس سنجیده و همه را به حکم «جمع میان نقیضین» محکوم کرده اند. ولی اسفار مدعی است که اگر ما شرایط نقیضین منطقی

را به نحو کامل، از یک طرف، و معنی «تشکیک خاص» وجود را، از طرفی دیگر، بدانیم با همان مقیاس منطقی ارسطویی می توانیم این مغالطه را برطرف کرده و قاعده را قابل دفاع اعلام کنیم. ملاصدرا برای تکمیل شرایط تناقض بحث معروف «حمل» را پیش کشیده و یک شرط دیگر بر شرایط هشتگانه تناقض منطقی می افزاید. شرایط هشتگانه در این شعر — که گوینده آن معلوم نیست — آورده شده است:

در تناقض هشت وحدت شرط دان وحدت موضوع و محمول و مکان

وحدت جزء و اضافه، شرط و کل قوه و فعل است، در آخر، زمان

از نظر حکمت متعالیه این شرایط ضرورت دارد ولی کفایت نمی کند. «حمل اولی» و «حمل شایع صناعی» را نیز باید از جمله شرایط در نظر گرفت تا تحلیل منطقی تناقض تکمیل گردد. بر این اساس، قاعده «کثرت در وحدت» به آسانی به دست می آید و همینکه این قاعده به دست آمد، می توانیم آن را در بیان حقیقت وجود به کار ببریم و تمام عوالم هستی را با همه کثراتش به حقیقت یگانه آن بازگردانیم. باری، مقصود این است که نظریه وجود در حکمت متعالیه به گونه ای است که نویسنده فیلسوف همه مسائل فلسفه را به معیار آن بررسی می کند و این نظر چنان جامع طرح شده که هم با وحدت وجود تصوف می سازد و هم با تمام کثراتی که فلسفه و علوم را تشکیل می دهند. زیرا در اصطلاح او حقیقت وجود یک واحد مقول به «تشکیک خاص» است که تمام اشیاء و موجودات را در بر می گیرد، از علت العلل گرفته تا معلول اخیر و از وجودات حقیقی تا ذهنی و حتی موجودات تخیلی، تا آنجا که با نیروی خیال از وجود خیالی بهره مند می شوند. اینها همه نمودی از حقیقت یکتای وجودند. او در این زمینه (جزء اول، سفر اول، ص ۳۴۵) می گوید: «توجه کنید به سعه و شمول نور وجود و افاضت همگانی آن که چگونه با وجود یکتایی بر همه مفاهیم و معانی، حتی بر نقیضهای خود، که لاشیء و عدم مطلق و ممتنع الوجود است، بازمی تابد...» خلاصه اینکه، نظریه هستی صدرالمتألهین همان مربعی است که در آغاز مقاله اشاره کردیم و هیچ چیز، حتی اوهام و تخیلات و مفاهیم عدم و ممتنعات، از این مربع هستی بیرون نیست. کتاب اسفار هم نسخه نوشته ای از همین مربع است. اما با این همه، این طرح مربع در عمل بدقت رعایت نشده و تحلیل نویسنده از سفر دوم و سوم، در ارتباط با سفر از حق به سوی حق و از حق به سوی خلق، ضعیف است. سفر دوم از جواهر و اعراض بحث می کند که در حقیقت بخش طبیعیات فلسفه است و اصطلاحاً «علم مادون» خوانده شده و نمایشگر سفر از حق به سوی حق نیست، مگر این که جوهر و عرض و مباحث حرکت و عوارض جسم

طبیعی را همه از افعال باری تعالی بدانیم و از این راه بحث و اندیشه در علوم طبیعی را به تفکر در افعال حق تعالی بازگردانیم. اما این تأویل بر هیچ یک از موازین منطقی «امتیاز علوم» که به ما آموخته‌اند استوار نیست؛ زیرا فعل باری تعالی نه موضوع بحث جواهر و أعراض است و نه از أعراض بحث شمرده می‌شود. نویسنده بخش «الهیات به معنی اخص» (theology) را، که برآستی سفر از حق به سوی حق است و بساید سفر دوم بشمار آید، در سفر سوم آورده و سفر چهارم را به مباحث نفوس اختصاص داده که هم می‌تواند بازگشت از حق به سوی خلق باشد و هم سفر از خلق به سوی خلق. اما رویهمرفته باید پذیرفت که این بی‌نظمی چندان آسیبی به طرح اساسی کتاب نمی‌زند و کتاب که هدف آن طرح «مربیع وجود» است، در همان طرح ابتکاری می‌ماند و برآستی شاهکاری است در فلسفه.

شیوه بیان در کتاب اسفار:

کسانی که با زبان فلسفه آشنایی دارند می‌دانند که فیلسوفان، از سقراط و افلاطون و ارسطو گرفته تا فارابی و ابن سینا و ابن رشد و سایر فلاسفه شرق و غرب، هر کدام روش ویژه‌ای را در بیان خود اختیار کرده‌اند. کتاب اسفار هم روش «سهل و ممتنع» را پیش گرفته و همچون سقراط نوآموزان حکمت را با بیانی ساده و شیوا شیفته خود می‌سازد تا به جایی که گاه تصویری شود همه مشکلات فلسفی به آسانی در آن حل و فصل شده است. اما در این شیوایی و دلنشینی بدون تردید ترفندی نیز هست، بدین معنی که به هوشیاران می‌فهماند که درک مطلب به این آسانی و روانی هم نیست. شیوه بیان اسفار هم از روانی گفتار برخوردار است و هم به سوز و ساز عرفان آغشته، و حتی در بسیاری از مسائل پس از ادای رسالت فلسفه آموزی، راه کشف و شهود را پیش گرفته و از حکمت نظری به معراج حکمت عرش بر می‌شود. معمولاً پژوهندگان حکمت نخست به دام کشش کلام آن می‌افتند، اما آنانکه بتوانند از این شیفتگی درگذرند و با ژرفنای مسائل آن روبرو شوند، درمی‌یابند که هرچه بیشتر به کام این مسائل فرو روند مطالب کتاب را پیچیده‌تر می‌یابند و بیشتر تحقیقاتی که تا کنون در این کتاب شده متأسفانه در حدود بحث در ظواهر کلام بوده و به تجزیه و تحلیل علمی مسائل آن کمتر توجه شده است. اما از لحاظ شرح و توضیح باید انصاف داد که حواشی حاج ملا هادی سبزواری تا اکنون بهترین و سودمندترین شرحی است که بر کتاب نوشته شده است.

ابتکارات فلسفه در کتاب اسفار:

بسیاری از نظریاتی که اسفار ارائه می دهد جالب و در حدّ خود ابتکاری است. اما ابتکار همه جا بدان معنی نیست که آراء و نظریات صاحب کتاب کاملاً بی سابقه است. در بسیاری از مسائل آراء دیگران را با تصرفاتی آورده و تنها ابتکار او در لواحق است که بر آنها می افزاید. مثلاً، در بحث علم باری تعالی اساس فکر از آنّی خواجه نصیرالدین طوسی است، اما صدرالمآلهین نتایج تازه ای از همان اصل به دست می آورد که در جای خود ستودنی است. فهرست مطالبی که به نام او شهرت یافته، به ترتیب کتاب، از این قرار است: اصالت وجود در تحقیق؛ اصالت وجود در جعل؛ تشکیک خاص وجود؛ نحو اتحاد میان وجود و ماهیت؛ وجود رابط و رابطی؛ ضرورت ازلیه؛ امکان به معنی فقه؛ اعتبار وحدت عمل در شرایط تناقض؛ تفاوت حمل اولی ذاتی و حمل شایع صناعی؛ وجود ذهنی؛ تقابل میان وحدت و کثرت؛ عالم هم به حدوث زمانی حادث است و هم به قیدم زمانی قدیم؛ تساوی علم با وجود بالفعل؛ اتحاد عقل و عاقل و معقول؛ حرکت جوهریه؛ وحدت اتصالیه عین وحدت شخصیه است؛ بسط الحقیقه کل الاشیاء و لیس بشیء منها؛ نفس جسمانیة الحدوث و روحانیة البقاء است؛ نفس در عین وحدت عین کثرات قوای خود و حتی عین صورت بدنیه خود می باشد؛ قاعده وحدت در کثرت و کثرت در وحدت؛ معاد جسمانی از لحاظ اصول و قواعد فلسفه؛ علم باری تعالی به ذات خود و علم او به ماسوی؛ تفاوت میان اراده ذاتیه و اراده فعلیه.

پانویس ها:

1. Conte de Gobineau, *Les religions et philosophie, dans l'Asie Centrale*, Paris, P. 80.

۲. ارجاع به اسفار در این مقاله به چاپ شرکت دارالمعارف الاسلامیه، تهران، است.

۳. حاشیه آقا محمد رضا قمشه ای اصفهانی بر کتاب اسفار، جزء اول، سفر اول، صص ۱۶-۱۳.

برخی از ویژگی‌های مشترک شعر فارسی و هنر ایرانی

دربارهٔ ویژگی‌های هنر ایرانی بسیار نوشته‌اند. در این نوشته‌ها از دید ژمانتیک و ذوق لطیف در هنر ایرانی، لذت‌پسندی و نفاست‌جویی آن، ظرافت و رقصان بودن خط‌ها ز شکوه‌رنگها در آن و نیز زینتی بودن آن سخن می‌رود.^۱ اما، در این بحث‌ها به شعر که دستمایهٔ عظیم هنری ایران است عنایت چندانی نشده و دربارهٔ ویژگی‌های مشترک آن با هنرهای تجسمی ایران بررسی گسترده‌ای انجام نگرفته است.

شعر مهم‌ترین دستاورد هنری ایران است؛ هنری است که به دلیل وسعت دامنه و نیروی متداوم و شیوع عام آن گسترده‌ترین عرصهٔ تجلی اندیشه‌ها و احساسات و خلاقیت هنری و فکری ایرانیان به شمار می‌رود. از همین روست که اگر بخواهیم به بررسی وجوه مشترک هنرهای ایرانی در مجموع پردازیم توجه ما بیشتر از هنر دیگری باید به شعر معطوف شود.

در چنین بررسی و سنجشی، نه تنها وجوه اشتراک بلکه ابعاد اختلاف در ساخت و محتوا و گسترهٔ هنر اهمیت‌ی خاص دارد و هریک به نوبهٔ خود در تکمیل تصویر نهایی مورد نظر ما مؤثرند و، به همین دلیل، در این مقاله من نخست به وجوه مشترک و سپس به موارد اختلاف شعر و نقاشی ایرانی و مواردی که مکمل یکدیگرند خواهیم پرداخت.

شاید نخست تعریف برخی از اصطلاحات بی‌فایده نباشد. مقصود من از شعر کلاسیک فارسی شعر استادانی است که بین سدهٔ چهارم و دهم هجری، یعنی کمابیش از زمان رودکی تا جامی سروده شده و، تا آنجا که به قضیهٔ مربوط می‌شود، در آن دو مرحلهٔ جداگانه می‌توان تشخیص داد. در مرحلهٔ نخستین قصاید عموماً به نشاط و تازگی

مضامین و توجه به امیال و احساسها، همچنین به بیانی استوار و نیرومند ممتازاند. در دوران بعدی قصاید به تکلف، تصنع، و تقلید بی روح از گذشتگان می‌گیرند. اما غزل راه دیگری سپرده است. در دوران کلاسیک، غزل از طراوت و نشاط نخستین و گرایش به سوی لذات محسوس دور می‌شود و به تأمل و سیر در احوال درونی رومی آورد و نیز از عرفان مایه می‌گیرد. زبان آن نیز به موازات این تحول ظریف‌تر می‌شود و بر لطافت آن افزوده می‌گردد. حافظ در اوج این مسیر قرار دارد. کمال صورت و معنا در شعر او چنان است که راهی برای اعتلای بیشتر پس از او باقی نمی‌ماند. در حقیقت، شعر فارسی با حافظ به مرزی می‌رسد که سوی دیگر آن شیبی است که سرانجام به انحطاط می‌پیوندد. غزلیاتی که پس از حافظ سروده شده غالباً از تازگی و روانی و طراوتی که نشانگر اشعار بهتر فارسی است تهی است و نه تنها زندانی قالب‌های خشک صوری است بلکه اندیشه‌ها، استعارات، و تشبیهات آنها نیز عموماً قراردادی و تقلیدی است. در این گونه غزلیات مضمون و معنا اغلب پای بند قالب و صورتند و اوزان بی روح آنها مایه‌ای جز کلیشه‌های کهنه و فرسوده در بر ندارد.

اکنون باید به خصوصیتی از شعر فارسی پردازم که همه دورانهای ادبیات ایران را شامل می‌شود و جلوه مشخص و گویای خود را در نقاشی ایرانی و، در حقیقت، در انواع نگاره‌های هنری ایران یافته است و آن همانا جنبه ذهنی و انتزاعی شعر فارسی است. شاعر ایرانی بیشتر از آن که دلمشغول جلوه‌های عینی واقعیت باشد، دلبسته برداشت ذهنی و خیالی خود از آنست و نگاه او به اشیاء و واقعیات عینی نه به صورت فردی آنها، بلکه به صورت نوعی آنها است. شبیه سازی و تصویر فردی همانقدر از شعر شاعر ایرانی دور است که از پرده مینیاتورساز ایرانی. در انبوه غزلیات و قصاید شعرای ایرانی کمابیش محال است که بتوان معشوق یک شاعر را از محبوب شاعر دیگر باز شناخت یا تازه جوانی را که ساقی رودکی بوده است و برای او موسیقی می‌نواخته از نوجوانی که الهام بخش فرخی و مسعود سعد بوده، تشخیص داد. همین‌گونه، از پادشاهان یا فرمانروایان یا بزرگانگی که ممدوح مدیحه سرایان یا موضوع مرثیه‌های پر آب و تاب شاعران در بار و زمان خود بوده‌اند نمی‌توان از این راه چهره‌های مشخص و جداگانه‌ای به دست آورد. «واعظ ریایی» و «مفتی» و «پیرباده فروش» و «محتسب» و «رنید لابلالی»، که از شخصیت‌های اصلی حافظ و شاعران همانند او‌یند، بیش از آنکه موجودات واقعی زنده و مشخصی باشند صورت‌های نوعی و انتزاعی‌اند.

بتدریج در شعر کلاسیک، طی جریانی معکوس، مفاهیم انتزاعی چون زیبایی،

عشق، عقل، سرنوشت، مرگ، زندگی، تشخیص و فردیت می یابند و در قالب افراد زنده و ملموس در می آیند. خزانه ذهنی که، از یک طرف، یک رشته صور نوعی و، از طرف دیگر، عده ای مفاهیم فردیت یافته را شامل است، مبنای مضامین سنتی است که زمینه خلاقیت شاعر را فراهم می کند. کامیابی شاعر در آفریدن گرده های تازه از مضامین کهن و توانایی او در بارور ساختن اثرش با الهام از عواطف انسانی و اندیشه های والا است.^۲

چون به هنرهای تجسمی ایرانی برگردیم، می بینیم که برداشت هایمان از شعر در مورد آنها نیز صادق است. در نقاشی نیز ما کم و بیش با دیدی انتزاعی از جهان رو برو می شویم. نقاش بیش از آنکه تحت تأثیر صورت فردی و پدیدار چیزها باشد، با کنار گذاشتن سایه-روشن و چشم پوشیدن از ضروریات مناظر و مرایا (پرسپکتیو)، بی زحمتی به چنین صور نوعی دست می یابد. به این ترتیب و با به کار بردن چنین شیوه ساده ای است که ما ناگهان خود را در برابر جهانی می یابیم که یک پله از خصوصیات فردی و جزئی، چنانکه به چشم می آیند، دور است و در محدوده زمان و مکان خاصی نیست. چنین جهانی به مرزهای گذرا و ناپایدار اشیاء فردی و موجودات مشخص محدود نیست، بلکه از جاودانگی و پایداری ناملموس «نوع» برخوردار است. هنرمند با رهاندن خود از قید و یژگی های فردی می تواند آزادانه به آنچه که از نظر او برای هنرش مهم است، پردازد.

این فرار از طبیعت نگاری (ناتورالیسم) حالت صفا و سبکباری و آرامشی به نقاشی ایرانی می بخشد و نقاش با تجرید اشیاء و نمایاندن صورت نوعی، همانگونه که در شعر فارسی می بینیم، باز پله ای دیگر به نقاشی انتزاعی نزدیکتر می شود.

نقاشی نه تنها خود را بیشتر در چهارچوب موجودات و مقولات متعارف و نوعی مانند «عاشق»، «معشوق»، «ساقی»، «رامشگر»، «شاهزاده»، و «حکیم» محصور می کند، بلکه برای ترسیم صحنه های «شکار» و «نبرد» و «باغ» و «بزم» و «درگاه» نیز از صور نوعی و صحنه های متعارف و مکرر بهره می جوید. چنین صحنه ها و تصاویر نوعی عناصر و دستمایه های اصلی هنر نقاش اند، همانگونه که شاعر نیز در بیان احساسات و اندیشه های خود به وصف ها و استعاره ها و تشبیهات و تمثیل های محدود و مکرر نوعی روی می آورد. مضامینی چون «شکوه از رقیب» (چه بسا خیالی)، «گرو نهادن جامه در طلب باده» یا «نوشیدن می در فصل گل» همانقدر در شعر ایرانی متداول است که صحنه بزم و باغ در نقاشی ایرانی.

نقاش در اثر خود حتی از صحنه‌های نوعی که از شعر فارسی اقتباس شده بهره می‌گیرد. برای مثال، همانگونه که صحنه‌های «زادین عیسی»، «نیایش مُغان» به هنگام زایش او، و «زاری مریم» بر پیکر مصلوب او در هنر عصر رنسانس مکرر نمایش داده می‌شود، در آثار نقاشان ایرانی نیز صحنه‌های مکرری مانند «پرواندین سیمرخ زال را»، «کشته شدن سهراب به دست رستم»، «آب تنی کردن شیرین و دزدیده نگریستن خسرو او را»، «کوه کنی فرهاد در بیستون»، «فرو رفتن یونس در دهان ماهی»، «ورود اسکندر به وادی ظلمات در طلب آب حیات»، مشاهده می‌کنیم.

چهره سازی و پرداختن به حالات و جزئیات دقیق صورت، که در نقاشی دوران پس از رنسانس اروپا مقامی برجسته یافت، در نقاشی ایرانی مورد اعتنا نیست، همانگونه که افراد مشخص در شعر فارسی به چشم نمی‌خورد. البته این درست است که نقاشی ایرانی در آغاز تا حدی نمایانگر مضامینی نوگونه و گویای توجهی «بدوی» به جزئیات است که در سده‌های نهم و دهم و یازدهم بتدریج فرومی‌نشیند. این نیز درست است که، همانگونه که از نقاشهای نسخه کهن دموت (Demotte) شاهنامه برمی‌آید، نقاشی ایرانی با تصویر عواطف و ویژگیهای فردی بکلی بیگانه نیست. با این همه، روش و گرایش اساسی نقاشی ایرانی در مجموع ما را به نتایجی می‌رساند که در پیش به آن اشاره کردیم.

این تلاش مداوم برای کشیدن تصاویر و صحنه‌های نوعی، این گرایش همیشگی به تعمیم دادن جزء و مجرد کردن فرد، این پرداختن به جزئیات به جای دنیای واقعی، برخلاف نظر ماسینیون^۳ و ایتینگهاوزن^۴ که آن را نشانی از نظر منفی نسبت به دنیا و اعتقاد به ناپایداری همه چیز جز خدا شمرده‌اند، باید بیشتر ناشی از میل و رغبتی به سوی یافتن و به ثبت رساندن صور نوعی و تصویر ماندگارها و ماندنی‌ها شمرده شود.^۵ این گرایشی است برای نمایاندن مشترکات پایدار اشیاء و مردم. این میلی است به ضبط و جاودانه ساختن جوهر نوعی چیزها که هنرمند را از توجه به ویژگی‌های ناپایدار و گذرای آنها دور می‌کند.

شگفت این است که گرچه شاعر، همانند نقاش، به آنچه مشخص و ملموس و خصوصی است بی‌اعتنا می‌ماند، اما اثرش را با بهره‌گیری از عواطف و احساسهای این جهانی نیرو و نشاط می‌بخشد و گیرا می‌کند. کافی است به توصیف‌های جاندار و درخشانی که از بهار و خزان و زمستان در اشعار کهن فارسی آمده است بنگریم و یا از حضور مداوم باده در صور گوناگونش، یا از صحنه‌های دلکش باغ و بوستان یاد کنیم تا به

یاد آوریم که جهان شعر فارسی از دنیای فرش و نقاشی ایرانی هم سرشارتر و باشکوه‌تر است.

در حقیقت، آنجا که نقاش به دلیل غیبت سایه-روشن و پرسپکتیو نمی‌تواند برداشت خود از دگرگونی‌های رنگ و فضا بنمایاند، شاعر، فارغ از چنین محدودیت‌هایی، در تکمیل تصویری که مقصود نقاش است، کامیاب می‌شود. حساسیت حیرت‌انگیز نخستین شعرای کلاسیک ایران نسبت به دگرگونیا و تنوع رنگ در طبیعت که از حساسیت نقاشانی چون ترنر (Turner) و مونه (Monet) کمتر نیست، و شکوه صحنه‌های باغ و بوستانی که به نظم آورده‌اند یادآور تالو و درخشندگی اینگونه صحنه‌ها در آثار رنوار (Renoir) و بونار (Bonnard) است.

گذشته از تضاد میان تجرید پسندی، از سویی، و توجه به عواطف انسانی، از سوی دیگر، در هنر ایرانی تضاد نمایان دیگری نیز دیده می‌شود، و آن تضاد میان صورت و محتواست که سرچشمه دیگر کشش و نیروی آنست. صورت شعر فارسی را کلاسیک و برداشت و محتوایش را رمانتیک باید شمرد. شعر فارسی در صورت سخت پای بند بحرهای عروضی و قوالب سنتی است که از اعراب گرفته و در طی سالها آنها را موزون‌تر و خوش-آهنگ‌تر و استوارتر ساخته است. اما در محدوده همین قوالب انعطاف ناپذیر، شاعر در آفرینش معانی و ترکیب مضامین و تنظیم محتوا از آزادی بی نظیری بهره‌مند است. از همین روست که در یک غزل شاعری می‌تواند، مثلاً، در بیت نخست حُسن بی مثال معشوق را توصیف کند؛ در بیت دوم به هجو زاهد قشری پردازد؛ بیت سوم را به بی‌قراری خود در فراق دلدار اختصاص دهد؛ در بیت چهارم به کمک استعاره‌ای به ناپایداری زندگی اشاره کند؛ و در بیت پنجم از پیروزی رقیب شکوه سر دهد؛ و همین‌گونه تا پایان در هر بیت اندیشه و معنای تازه‌ای عرضه کند.

حتی در منظومه‌های روایی، شاعر اغلب از صراطِ مطلب اصلی دور می‌شود و از متن به حاشیه می‌رود و به توصیف اموری می‌پردازد که با موضوع اصلی داستان ارتباط چندانی ندارد، درست همانند نقاشی که در کار خود با صرف دقت بسیار در تصویر گلی یا درختی یا دیواری یا کوهی که لازمه موضوع اصلی او نیست، در حقیقت از حصر در مضمون اصلی دور می‌افتد.

این تنوع مضامین و بی‌اعتنایی ظاهری شاعر به رعایت نظم و ارتباط آنها، در غزل به اوج می‌رسد که برخی آن را «رشته‌ای از مرواریدهای ناهمگون» نامیده و پراکندگی مضامینش را حاصل صدفه و اتفاق شمرده‌اند و سبب شده است که برخی نقادان

شتابکار غزل فارسی را از هر نوع نظم منطقی مضامین و وحدت موضوع تهی بدانند. اما، همانطور که ا.ج. آبروی^۶ تأکید کرده، چنین نقادانی همگونی ظریفی را که در حال و هوای شعر ایرانی وجود دارد دریافته‌اند و توجه نکرده‌اند که رشته‌های پیوند باریکی میان مضامین و صور خیال و الفاظ غزل وجود دارد؛ رشته‌های پیوندی پنهان و ناخودآگاه که اغلب همانند پلی نامرئی ابیات یک غزل را به هم ارتباط می‌بخشد. وحدت صورتی غزل، که زاده وزن و قافیه آن است، همانند وحدتی است که در طرح فرش ایرانی می‌بینیم، که مرزی معین و طرح و زمینه‌ای منظم دارد، در قالبی به هم پیوسته. اما گذشته از این وحدت صورتی، در غزل نوعی هماهنگی ناملموس و ناپدیدار مضامین بظاهر از هم گسیخته را به یکدیگر پیوند می‌دهد.

این «وحدت در تنوع» را در کار نقاش ایرانی نیز به آسانی می‌توان دید. بر پرده نقاشی او عناصر گوناگونی چون انسان، حیوان، نبات، و بنا را می‌بینیم که به هریک از آنها، جدا از دیگری، توجهی خاص شده بی آنکه ناگزیر ارتباطی مستقیم میان آنها و موضوع اصلی نقاشی پدیدار باشد. در نتیجه، انسان منتظر نوعی ناهمگونی و ناسازی باید باشد. با این همه، نقاش به هماهنگی حیرت‌انگیزی در کارش دست می‌یابد که، بخلاف شعر، از حال و هوا و ربط پنهان تصاویر پدید نمی‌آید، بلکه محصول به هم پیوستگی و هماهنگی رنگ و طرح است. این چنین است که اشیاء و عناصر بظاهر از هم گسیخته در قالب طرحی دقیق، که نشانگر تسلط هنری نقاش است، هماهنگ و یگانه می‌شوند.

پس از ذکر گرایش انتزاعی هنر ایرانی و توجه آن به لذت حسی و بصری و وحدتی که در عین پراکندگی مضامین دارد، اکنون باید به جنبه تزئینی و آرایشی هنر ایرانی پرداخت، که پژوهندگان بحق بر آن تأکید کرده‌اند. آیا شعر در روشن ساختن این جنبه از هنر ایرانی نقشی دارد؟

ادوارد براون در تاریخ ادبیات ایران^۷ سخت کوشیده است تا ثابت کند شعر ایرانی در اساس مصنوع و زینت‌شمار نیست. چنین نظری، بی‌گمان، درباره شعرای نخستین و غزلسرایان برجسته ایرانی صادق است، چه اینان نخست به عرضه اندیشه‌ها و عواطف و انتقال معانی توجه داشتند و سپس به آرایش‌های لفظی و صنایع بدیعی.

با این همه، نمی‌توان انکار کرد که شعر فارسی مانند نقاشی و معماری و خوشنویسی ایرانی، در مسیر خود جایگاه مهمی به وجوه تزئینی و بدیعی بخشیده است، ولی نتیجه این گرایش به آرایش و زینت در شعر با نتیجه و اثر آن در معماری و نقاشی

یکی نیست.

در معماری، همچنانکه از تزئینات ساده آجری در سده های چهارم و پنجم به گچ بریهای دوران مغول و سپس به کاشیهای رنگین و خوش طرح و کاشی کاری های مُعَرَّق دوران تیموری و صفوی می رسم، می بینیم تزئینات به کارکرد بنا زبانی نمی رساند. در معماری مذهبی سده های نهم و دهم که شاهکارهایی چون مسجد گوهر شاد و مسجد شاه اصفهان را پدید آورده است، هنرمند بی آنکه به ساخت معماری آسیبی برساند، توانسته است پیچیده ترین رویه های تزئینی را بیافریند و به نمایش خیره کننده ترین نقشها بپردازد. از همین روست که مناره های رفیع، گنبد های شاهانه، شبستانهای بزرگ و صحن محاط با حجره های طاق دار همه سادگی و بی پیرایگی ساختاری خود را نگاه داشته اند.

چنین دستاورد هنری به یاری یک شگرد ساده میسر شده، و آن دوبعدی یا رویه ای بودن تزئینات و بنایی است که به هنرمند اجازه می دهد بی آنکه در ساخت بنا و کارکرد فضا دخالت کند، به ایجاد پیچیده ترین طرحها و تزئینات بپردازد. گویایی برخی از این تزئینات و بنایی در سده های نهم و دهم چنانست که گویی نقاش و کاشیکار بیشتر از معمار میدان آفرینندگی داشته اند.

در برخی از این بناها تضاد میان تزئینات شاد و دلنشین و بنایی با طرح ساده و بی آذین معماری یادآور تضاد میان صورت و محتوا در شعر پارسی است. اما، در نقاشی عنصر تزئینی جزء جدایی ناپذیر و ذاتی آن است و تکیه بر این عنصر در هنری که در آن حظ بصری مقامی عمده دارد، کاملاً طبیعی است. و گرچه گرایش بی حد به این جنبه، رفته رفته جوشش و تنش نقاشی ایرانی را از اواخر سده دهم می کاهد، اما مایه های تزئینی با چنان ذوق و ظرافتی در نقاشی ایرانی به کار رفته اند که خود به تنهایی و نه به عنوان عاملی فرعی می توانند بیننده را، چون طرحهای تزئینی فرش ایرانی، غرق در لذت کنند.

اما، طبیعت و غایت شعر فارسی تاب پیرایه های لفظی و تزئینی بیش از اندازه را ندارد. همانگونه که در بسیاری از آثار منظوم و منثور فارسی می توان دید، این پیرایه ها وقتی از حد معینی فراتر روند، از مایه شعر می کاهند، حال و هوای آن را سنگین و زبان آن را دشوار می کنند.

شعر فارسی در بهترین نوعش به تعادلی مطلوب در این زمینه دست یافته است. این تعادل را در عالی ترین وجهش در غزلیات سعدی و حافظ می توان یافت، چه در شعر آنان

میان پیرایه‌های ظریف لفظی و صنایع بدیعی با اندیشه‌های ژرف و عواطف پُرمایه ترازای برقرار است. اما در نمونه‌های نازلی شعر فارسی صنایع شعری به استعاره‌ها و تشبیهات دور از ذهن و باریک اندیشی بیش از حد و هنرنمایی‌های پرپیچ و تاب لفظی تنزل یافته‌اند. در چنین مواردی، شاعر بیش از آنکه نگران معنا و محتوای شعر خود باشد متوجه ظاهر مصنوع و آرایش آنست.

خوشنویسی نمونه‌ای دیگر از هنرهای است که در آن گاه هدف اصلی قربانی جنبه‌های تزینی می‌شود. در دوره‌های متأخر این هنر، خطاط آن‌چنان شیفته نمایش دایره‌ها و سیرمنحنی‌ها و رقص خطوط است که دیگر انتقال معنی، که غرض اصلی است، از نظر دور می‌ماند. تماشای قطعه‌ای از خط شکسته با پیچ و خمهای ظریف و لطیف بیش از اندازه‌اش، بی‌گمان تجربه‌ای سخت لذت بخش است، اما خواندن آن به دشواری حل معما است.

با آنچه که تا این جا در باره جنبه‌های مشترک شعر و نقاشی ایران گفته شد، شاید این نکته روشن شده باشد که شعر فارسی و هنرهای تجسمی ایرانی هر دو، در طی تحول خود، یک راه سپرده‌اند. تحول را می‌توان سیری از پویایی و سادگی و نیرومندی نخستین به سوی لطافت و رقت و زینت پسندی دورانهای بعد وصف کرد؛ تحولی که پیوسته با گرایش به تصویرزیبایی و کمال صوری همراه بوده است.

برای تکمیل آنچه تا کنون گفته شد، اکنون باید به برخی از وجوه اختلاف میان شعر و نقاشی پردازیم. در میان همه هنرهای ایرانی، شعر به سبب گستردگی دامنه آن از مقام ویژه و برجستگی خاصی برخوردار است. چه، نه تنها کاملترین عرصه ظهور احساسات هنری و ذوقی مردم است، بلکه گنجینه ژرف‌ترین اندیشه‌ها و احساسات آنان نیز هست. با بهره‌جویی از عامترین علایق هنری و گرایشهای فکری، شعر فارسی به صورت مهم‌ترین صحنه تجلی جهان بینی مردم ایران درآمده است تا آنجا که دیگر هنرهای ایرانی، در مقایسه با شعر، همه میدانی تنگ دارند و منظری محدود.

در نقاشی ایرانی تنها با تصویر بخشی از واقعیت روبرو هستیم. در نتیجه، این تصویر از چند جهت محدود است. یکی این که نقاش ایرانی چندان در بند تأملات فکری و برداشت‌های ندیشمندانه از زندگی نیست و از همین رو جای مفاهیم و نمادهایی که تنها از چنین برداشتهایی برمی‌آید در آن خالی است. دیگر آنکه، نقاشی کلاسیک ایرانی با انگیزه‌های مذهبی که بر آثار بسیاری از نقاشان بودایی و مسیحی سایه انداخته و آثارشان را عرصه نمادین عواطف ژرف معنوی و احساسات عمیق مذهبی

کرده، بیگانه مانده است. علاوه بر این، نقاش ایرانی کمابیش هیچگاه بدرستی در انتقال مفاهیم «تراژیک» توانا نبوده است، زیرا چنین توانایی نیازمند آگاهی ژرف از نیروها و ارزشهای همستیز حاکم بر زندگی و سرنوشت انسان است. در نقاشی ایرانی، تنها پاره‌ای از وجود انسان و بخشی از جهان و فضای آن ترسیم می‌شود، برخلاف نقاشی چینی که دیدی نامحدود از عالم دارد که در آن انسان به صورت عارضه‌ای گذرا جلوه‌گرمی شود. نقاش ایرانی تنها به این قانع است که فضایی تنگ و محصور را صحنه نمایش پدیده‌های مورد نظر خود سازد.

در چنین قالب محدودی است که نقاش ایرانی توصیف شکوه و درخشش جهان خارج را هدف خود قرار می‌دهد و می‌کوشد با بهره‌گرفتن از رنگهای دیده‌نواز، پرده‌ای دل‌انگیز بیافریند. در نقاشی ایرانی با آنگونه استاد زنگ و خط سر و کار داریم که مانند آدم خوش‌خوراک که جز به خوراکیهای لذیذ التفات ندارد، از نمایاندن روی زشت زندگی گریزان است. کارچنین نقاشی با نغمه‌های محزون موسیقی ایرانی که دردی عمیق را با تفکری درونی و آرامی بخش و صفا پرور آمیخته، اختلافی آشکار دارد. این محدودیتهایی که در مورد نقاشی برش مردم در شعر فارسی نمی‌یابیم؛ شعری که آدمی را با همه شادی و اندوهش، با همه عشق و کینه‌اش، با همه عقل و جنونش در طی حیاتی ناپایدار، در جهانی رازناک و بی‌کرانه و ناشناختنی وصف می‌کند. با جذب مایه‌های عرفانی، شعر فارسی به اندیشه‌هایی ژرفتر، به دیدگاهی وسیعتر و احساسی شریفتر دست می‌یابد. این مایه فلسفی و دید عرفانی، شعر فارسی را نه تنها عرصه تجلی احساسات و عواطف هنری انسان ساخته بلکه آن را به پناهگاهی مبدل کرده است که در آن افراد جوینده و اندیشه‌گرمی توانند هم به طلب رضا و آرامش باطن و هم به دریافت الهام و ارشاد برخیزند.

گرچه موسیقی و معماری ایرانی نیز می‌توانند بحق مدعی و یژگیهای والا و الهام‌بخش باشند، اما این شعر فارسی است که به علت غنای معنی و ژرفای بینش در طی قرون بر دیگر هنرهای ایرانی پیشی گرفته است. به سبب چنین و یژگیها و به اعتبار وسیله کار پُربارش، که کلمه باشد، گویاترین وسیله‌ای است که می‌تواند ما را به یافتن و یژگیهای مشترک هنرهای ایرانی رهنمون شود.

پانویس ها:

• این مقاله در اصل به زبان انگلیسی به «چهارمین کنگره هنر و باستانشناسی ایران» در مه ۱۹۵۹ ارائه شده است. ترجمه این متن زیر نظر نویسنده انجام شده است.

۱. نگاه کنید به:

Ernst Kuhnelt, *Miniaturmalerei im islamischen Orient*, Berlin, 1922, p. 9ff.; Sir Thomas W. Arnold, *Painting in Islam*, Oxford, 1928, p. 133 ff.; Roger Fry, "Persian Art" in *Persian Art*, ed. by E. Denison Ross, London, 1930, pp. 25-37; L. Binyon, "Painting", *ibid.*, p. 72; L. Binyon, J. V. S. Wilkinson and B. Gray, *Persian Miniature Painting*, London, 1933, pp. 4-15, 83, 92, 110, 153ff.; A. *Survey of Persian Art*, ed. by A. U. Pope, London and New York, 1938-39: see the subject index compiled by Th. Besterman, 1958; and particularly Vol. II, pp. 1258ff., 1930; Vol. III, pp. 1850ff., 1911-20; R. P. Wilson, *Islamic Art*, New York, 1957, pp. 7-11; Arthur Lane, *Early Islamic Pottery*, 4th ed., London, 1958, pp. 18, 30-31, 40-42, 46-48; O. Grabar, "Introduction," *Catalogue of the exhibition of Persian Art Before and After the Mongol Conquest*, Ann Arbor, 1959; Ernst Kuhnelt, *Persische Miniaturmalerei*, Berlin, 1959, pp. 17-18; Basil Gray, *Persian Painting*, Skira, 1961, pp. 15, 110-112.

۲. این ملاحظات در مورد شاعران نخستین ایرانی کمتر مصداق پیدا می‌کند. چه در آثار آنان، و همینطور در آثار نقاشان پیش از دوران تیموری، توجه بیشتری به فرد و چهره‌سازی از دیده می‌شود. اما بهرحال ملاحظات من ناظر به روندها و جریان‌های اصلی هنر ایرانی است تا گرایش‌های زودگذر و سبک‌های فرعی و یا با توجه به شاعران و هنرمندانی انگشت شمار.

3. Louis Massignon, "Les methodes de la realisation artistiques des peuples de l'Islam", *Syria*, 2, (1921) pp. 47-53, 149-160.

4. Richard Ettinghausen, "The Character of Islamic Art", in *The Arab Heritage*, ed. by N. A. Faris, Princeton University Press, New Jersey, 1946, pp. 251-267.

۵. برای ارزیابی این نظریه نگاه کنید به:

Mehmet Aga-Oglu, "Remarks on the Character of Islamic Art", *The Art Bulletin* Vol. XXXVI, 3 (September 1954).

6. A. J. Arberry, *Immortal Rose, an Anthology of Persian Lyrics*, London, 1948, pp. vi-vii.

7. E. G. Browne, *Literary History of Persia*, Vol. 2, Cambridge University Press, 1928 (4th printing), p. 17.

آغاز عکاسی در ایران و نخستین عکاس ها

آغاز هنر عکاسی در ایران، گذشته از ارزش هنری و یا احساسی عکسها، به دلیل آنکه مجموعه‌ای وسیع از اسناد و مدارک دربارهٔ ایرانِ عهد ناصری و دوره‌های پس از آن به دست می‌دهد، حائز اهمیت است. عکسها از نظر تحقیق دربارهٔ معماری و مردم شناسی و جز آنها ارزشمندند، بویژه که یکی از غنی‌ترین مجموعه‌های عکس در ایران در «آلبومخانه» کاخ سلطنتی گلستان در تهران به صورت فهرست شده موجود است.^۱

اولین شکل عکسبرداری در سال ۱۲۵۴ ق/ ۱۸۳۹ م به صورت داگروتیپی (daguerreotypie) در پاریس به نمایش گذاشته شد، و نخستین گزارش از کار عکاسی در ایران را میرزا محمد حسن خان اعتماد السلطنه (صنیع الدوله)، مترجم و رئیس دارالترجمه ناصرالدين شاه در مرآت البلدان (ج ۳، ص ۲۰-۲۲) می‌دهد و از آقارضا^۲ پیشخدمت یاد می‌کند که در سال ۱۲۸۰ ق/ ۱۸۶۳-۶۴ از سوی ناصرالدين شاه لقب «عکاسباشی» گرفته است. اعتماد السلطنه از اینکه با وجود فراگیر شدن فن عکاسی در ایران هنوز مردم از رموز علمی و تاریخ آن بی‌خبرند، اظهار تأسف می‌کند و

• این مقاله فشرده‌ای است از مقاله زیر:

Chahryar Adle (avec la collaboration de Yahya Zoka), "Notes et documents sur la photographie iranienne et son histoire," *Studia Iranica*, Tome XII, Fascicule 2, 1983.

که به علت محدودیت صفحات فشرده ترجمه آن را چاپ کرده‌ایم. مترجم: پروین شیبانی

تاریخچه مختصری از این اختراع همراه با اطلاعات گرانبها و جالبی پیرامون هنر عکاسی در ایران می آورد. از جمله دربارهٔ داگروتیپی^۳ می نویسد، «در اواخر عهد شاهنشاه مبرور محمد شاه غازی [۱۲۵۰-۱۲۶۴ ق/ ۱۸۳۴-۴۸] مسیوریشارخان که اکنون [۱۲۹۶ ق/ ۱۸۷۹] زبان انگلیسی و غیره مدرسه دارالفنون را معلم است با زحمات زیاد بر روی صفحهٔ نقره عکس می انداخت.» (هرآت البلدان، ج ۳، ص ۲۱)

دهسال پس از آن به سال ۱۳۰۶/۱۸۸۸-۸۹ اعتماد السلطنه در المآثر و الآثار (ص ۹۴) زیر عنوان «ترویج علم و عمل عکس» با تفصیل بیشتری می نویسد: «این فن، که از شعب علوم طبیعی است، در این عهد جاوید مهد [سلطنت ناصرالدین شاه] رواج گرفت و انتشار یافت. اگرچه نمونهٔ آن در اواخر سلطنت شاهنشاه مرحوم محمد شاه غازی به دست مسیوریشارخان سرتیپ، معلم زبان فرانسه و انگلیس و غیره ارائه شده اما اصل شیاع و رواج و تکمیل و انتشار عمل عکس، که آن را فتوگرافی می نامند، از خصایص بزرگ این دولتست و اسباب عکس را که مسیوریشارخان آورده بر روی صفحهٔ نقره می انداختند اسمش را دکراتیپی می گفتند و اینک شمارهٔ اساتید عکاسین و مواقع عکاسخانه‌ها در دارالخلافهٔ طهران و سایر بلاد معظمهٔ ایران صعوبت و اشکالی به کمال دارد...»

از مطالعات یحیی ذکاء چنین بر می آید که این محقق به عنوان یک درباری دوران ناصری، خواسته یا ناخواسته، اندکی اهمیت دوران محمد شاه را نادیده گرفته است. بر اساس نوشته‌های ژول ریشار می توان گفت که «دوربین» داگروتیپی می باید قبل از آمدن وی به ایران (۱۲۶۰ ق/ ۱۸۴۴)، به ایران آمده باشد.^۴ رویهمرفته چنین به نظر می رسد که ژول ریشار اولین کسی است که از سال ۱۲۶۰ ق/ ۱۸۴۴ داگروتیپی را در دربار محمد شاه به کار برده است. اما هم زمان و یا شاید هم پیش از او شاهزاده ملک قاسم میرزا، فرزند فتحعلی شاه، در آذربایجان عکس می انداخته است. اینجا ما به معرفی این دو پیشگام هنر عکاسی در ایران و آثار ایشان - که نزدیک به تمامی آن از میان رفته یا گم شده است - می پردازیم.

ژول ریشار، معروف به «مسیوریشارخان»، در سال ۱۸۱۶ احتمالاً در فرانسه به دنیا آمد. در اصل از روستای اوتری Autrey نزدیک گری Grey در ایالت فرانچ کونته^۵ بود. خانوادهٔ ایرانی بازمانده از ریشار می گویند که برادرش، کاردینال ریشار، اسقف اعظم پاریس بوده است، ولی ظاهراً هیچگونه نسبتی میان ژول ریشار و فرانسوا ماری بنژمن ریشارد دولاورنی de la Vergne/Lavergne (۱۸۱۹-۱۹۰۸) که در

۱۸۸۶ به مقام اسقف اعظم پاریس گماشته شد وجود ندارد. ژول ریشار سه سال در انگلستان اقامت داشته و علاوه بر فراگرفتن زبان انگلیسی با مقدمات پزشکی نیز آشنا شده است. وی در تاریخ دوم رجب ۱۲۶۰/۱۸ ژوئیه ۱۸۴۴ پاریس را به قصد ایران ترک می‌کند و از طریق بنادر ماری، استانبول، و ترابوزان، از راه تبریز، در ۱۶ شوال ۱۲۶۰/۲۹ اکتبر ۱۸۴۴ وارد تهران می‌شود و در خانه مادام عباس سکونت می‌کند. مادام عباس که از اهالی اورلئان فرانسه بوده و در پاریس کارگری می‌کرده، زنی اهل حال بوده که در ایران به خانم محترمی مبدل شده و در حرم سلطنتی نفوذ بسیار داشت. مادام عباس در ۲۴ ذی القعدة ۱۲۶۰/۵ دسامبر ۱۸۴۴ ژول ریشار را با خود به دربار می‌برد تا تصویر ناصرالدین میرزای ولیعهد را بر صفحه نقره ثبت کند.

به گفته ژول ریشار، در آن تاریخ محمد شاه دو دستگاه ثبت عکس بر صفحه فلزی داشته است که یکی از آنها را ملکه و یکتوریا و دیگری را تزار نیکلای اول به وی هدیه کرده بودند. با وجود آن که هر دو دستگاه با دستورنامه‌ای همراه بوده، گویا هیچ ایرانی و یا خارجی نتوانسته بود این دستگاهها را به کار برد. به این دلیل، پس از آن که مادام عباس به درباریان اطلاع می‌دهد که ژول ریشار از چگونگی استفاده از این دستگاهها آگاهی دارد او را دعوت می‌کنند تا از ناصرالدین میرزای ولیعهد و عزت الدوله خواهرش عکس بگیرد.

در اوایل ۱۲۶۱/۱۸۴۵ وزیر مختار و کاردار سفارت انگلیس در تهران تعدادی از داگروتیپ‌های ژول ریشار را به نظر محمد شاه می‌رساند^{۱۰} و او را در این کار می‌ستاید. محمد شاه ژول ریشار را به حضور می‌پذیرد و از او می‌خواهد که با «اسباب عکس»، باصطلاح آن زمان، از او عکس بگیرد.

در همان سال میرزا ابوالحسن خان ایلچی، وزیر امور خارجه، به ژول ریشار اطلاع می‌دهد که سفیر بخارا در دربار ایران از او خواهش می‌کند به منزل وی رفته و از او عکس بگیرد. ژول ریشار به همراه میرزا ابوالحسن خان به منزل سفیر می‌روند و سفیر از ژول ریشار دعوت می‌کند تا برای گرفتن عکس از خان به بخارا بروند. اما ژول ریشار با اشاره به اعدام و یا قتل یک افسر انگلیسی در بخارا دعوت او را رد می‌کند. ژول ریشار چندین بار تصویر محمد شاه و حاج میرزا آقاسی صدراعظم را می‌گیرد که به دنبال آن نامش در فهرست کارمندان دولت ایران ثبت می‌شود. در همان سال سفیر نیز به اروپا برای خرید اشیاء مورد نیاز خود و سفارشهای شاه می‌کند و سال بعد (۱۲۶۲/۱۸۴۶) به ایران بازمی‌گردد. نمی‌دانیم که خریدهای این سفر و سفر بعدی وی در سال بعد، تا چه

حد با عکاسی ارتباط داشته است. با وجود اختراعات و پیشرفتهای تازه در زمینه عکاسی، در ایران همچنان از داگروتیپی به موازات دیگر روشها تا سال ۱۲۷۰/۱۸۵۳-۵۴ برای گرفتن عکس استفاده می شده است و ژول ریشار نیز در بازگشت به ایران به گرفتن عکس به همان شیوه ادامه می دهد. در سال ۱۲۶۳/۱۸۴۷ محمد شاه از ژول ریشار می خواهد تا تصویر او و شاهزادگان و خدمه را بگیرد. از آن به بعد ژول ریشار هر روز برای انجام وظایف مختلف به دربار می رفته است. بی گمان در آن زمان، ژول ریشار، ملک قاسم میرزا را دست کم به نام می شناخته است، زیرا در خاطرات خود به توطئه ای که علیه حاج میرزا آقاسی طرح ریزی شده و ملک قاسم میرزا در آن شرکت داشته، اشاره می کند.

با درگذشت محمد شاه، جانشین او، ناصرالدین شاه، وابستگی ژول ریشار را به هیئت کارمندان دولت ایران دوباره تصویب می کند،^{۱۲} زیرا که عشق وی به عکاسی بی اندازه بود و سال بعد ژول ریشار را مأمور می کند تا به شیراز برود و از نقوش تخت جمشید عکسبرداری کند. اما ژول ریشار به دلیل نرسیدن پول، سفر خود را در اصفهان متوقف می کند و شاید به علت حرص بی حدش به پول مأموریت را معلق می گذارد. چند سال بعد از این واقعه، در ۱۲۷۴/۱۸۵۸ لویجی پشه (Luigi Pesce) افسر ایتالیایی، به خرج خود از تخت جمشید و پاسارگاد عکس می گیرد و به شاه تقدیم می کند. کنت دوگوبینو ژول ریشار را مرد خسیسی معرفی می کند که به انواع معاملات و از جمله عتیقه فروشی^{۱۳} دست زده، رباخواری می کرده و توانسته بوده خود را وجودی نشان بدهد که صرف نظر کردن از او مشکل بوده و به این ترتیب موقعیتی کمابیش درخشان برای خود در ایران به وجود آورده بوده است. اما فوریه از او به نیکی یاد می کند. نام او در شمار اولین استادان مدرسه دارالفنون قرار دارد و همچنین عضو وزارت انطباعات و دارالترجمه دولتی بوده و در اواخر سال ۱۲۸۸/۱۸۷۲ ناصرالدین شاه به او لقب «خان» اعطا می کند. ژول ریشار به دنبال یک حادثه ماجراجویانه بر سر یک زن در سال ۱۲۷۳/۱۸۵۷ در حضرت عبدالعظیم بست می نشیند و به دین اسلام می گروید و نام رضا را برای خود انتخاب و درخواست تابعیت می کند که درخواست او پذیرفته می شود. پس از آن با خواهر یکی از شاگردانش ازدواج می کند و از او صاحب فرزندی به نام یوسف (سپس ملقب به مؤدب الملک) می شود که او نیز راه پدر را در پیش می گیرد.^{۱۴} فرزند دیگری از ژول ریشار به نام الکساندر در فرانسه کارخانه دار بود، که در ایران ناشناخته است. ژول ریشار در سال ۱۳۰۸/۱۸۹۱ در تهران فوت می کند و در

گورستان آب انبار قاسم خان در راه تهران-شهرری به خاک سپرده می شود.

تاکنون هیچ یک از داگروتیپ‌هایی که توسط ژول ریشار گرفته شده، یافت نشده است. اما یحیی ذکاء در یادداشت‌های خود (۱۳۳۶ش/۱۹۵۷) درباره معماری ارگ سلطنتی تهران به سه تابلو نقاشی که از روی داگروتیپ‌های او کشیده شده و در کاخ گلستان موجود بوده، اشاره می کند. در زمستان سال ۱۳۶۱ش با همکاری وزارت دارایی و کارکنان کاخ گلستان برای یافتن این تابلوها کوشیدیم، ولی معلوم شد که سالها پیش هنگام بازسازی کاخ گلستان و شمس‌العماره آنها را به جای دیگری برده‌اند. اما یکی از تابلوهای محمدشاه که از روی داگروتیپ‌های او کشیده شده احتمالاً در یکی از کاخهای سلطنتی ایران موجود است. در زیر برخی از تابلوهای تصویر ناصرالدین شاه و محمدشاه که توسط کمال‌الملک غفاری نقاشی شده تصریح شده که تابلو از روی داگروتیپ‌های مسیوریشارخان نقاشی شده است. به گفته یحیی ذکاء از جمله در پای تابلویی از محمد شاه چنین نوشته شده است: «شکل شاه مرحوم است که آن را هم مسیوریشار با داگروتیپ انداخته است در سنه ۱۲۴۰ و شاه مرحوم در سن سی و هشت سالگی بوده است. عمل خانه زاد محمد غفاری ۱۲۹۸.»

شاهزاده ملک قاسم میرزا فرزند فتحعلی شاه. چنین به نظر می رسد که شاهزاده ملک قاسم میرزا نخستین ایرانی‌ای باشد که با داگروتیپی در حدود سال ۱۲۶۳/۱۸۴۷ و با فتوگرافی قبل از سال ۱۲۶۶/۱۸۵۰، همزمان با ژول ریشار آشنا بوده و با آنها کار می کرده است. و چه بسا پیش از ژول ریشار در ایران به این فن اشتغال داشته است. تاریخچه زندگی این مرد برجسته ناشناخته مانده است (بامداد در تاریخ رجال ایران، ج ۴، ص ۱۳۸، شرح کوتاهی درباره زندگی او داده است).

ملک قاسم میرزا در ۱۲۲۲/۱۸۰۷ از بیگم خانم، دختر امامقلی خان افشار ارومی متولد شد. او بیست و چهارمین پسر فتحعلی شاه بود و با گلین خانم دختر سید میرزا بزرگ قائم مقام هزاوه، خواهر میرزا ابوالقاسم قائم مقام، ازدواج کرد.

در نوجوانی نزد برادرش شاهزاده عباس میرزای ولیعهد به آذربایجان رفت. عباس میرزا اداره بخشهایی از ایالت را به عهده وی گذاشت و مأموریت‌های دیگری نیز به او سپرد. در سال ۱۲۴۵ق حاکم ارومیه بود و ظاهراً به دلیل بد رفتاریش با مردم توسط عباس میرزا معزول می شود. در ۱۲۴۸ق از آذربایجان به تهران می آید که فتحعلی شاه او

را به خراسان نزد عباس میرزا می فرستد. بازگشت او از خراسان احتمالاً پس از مرگ عباس میرزای ولیعهد در تاریخ جمادی الثانی ۱۲۴۹ ق بوده، زیرا یکسال بعد ملک قاسم میرزا در نطقه کردستان بود که جاستین پرکینز (Perkins)، مبلغ مذهبی امریکایی، با او ملاقات می کند و تحت تأثیر کوششهای میسیونرهای امریکایی در زمینه آموزش و پرورش قرار می گیرد. ملک قاسم میرزا در ۱۲۵۲/۱۸۳۷ در نامه ای به پرکینز اطلاع می دهد که مدرسه ای در شیشوان به مدیریت یک کشیش ارمنی از اهالی هند تأسیس کرده است و از میسیونر امریکایی می خواهد برای او کتاب درسی بفرستد و در ۱۲۵۳/۱۸۳۷ خود به دیدار پرکینز می رود. در آن تاریخ دوازده شاگرد در مدرسه نام نویسی کرده بودند، و خود او نیز به تحصیل زبان انگلیسی مشغول بوده است. و، به روایت پرکینز، نسبت به دو سال قبل که میسیونرها را در ارومیه ملاقات کرده بود، پیشرفت چشمگیری داشته است. وی از مستر مریک (Merrick) عضو میسیون درخواست می کند برای تدریس به شیشوان بیاید و او این دعوت را می پذیرد. ملک قاسم میرزا به این مدرسه عشق می ورزید و برای جلب توجه خانواده ها و تشویق آنها به فرستادن بچه ها به مدرسه مقرر کرده بود خانواده بچه هایی که به مدرسه می آیند از پرداخت مالیات معاف شوند و در مورد فواید آموزش تأکید بسیار می کرد. پیشرفتهای حاصل در این مدرسه بیش از حد تصور میسیونر امریکایی بود. وی در عین حال فرمانی از شاه دایر بر حمایت از میسیونرهای امریکایی می گیرد که موجب سپاسگزاری آنان می شود. محمد شاه در عین حال وی را به ریاست مدارس خصوصی آذربایجان منصوب می کند. اوژن فلاتدن ملک قاسم میرزا را مردی اهل تساهل و بلند اندیشه معرفی می کند که در امور مذهبی به آزادی فکر و مذهب معتقد بوده است.

در سال ۱۲۶۱/۱۸۴۵ ملک قاسم میرزا همراه جمعی از شخصیتهای مملکتی از جمله میرزا علی حکیم باشی و محمد ظاهرخان و کیل قزوینی، در توطئه ای علیه حاج میرزا آغاسی صدراعظم قدرتمند شرکت می کند. در آن زمان محمد شاه بیمار بود و حاجی برای بعد از مرگ شاه به سود منوچهرخان ایشک آغاسی معتمدالدوله فعالیت می کرد. حاج میرزا آغاسی توطئه را کشف می کند و به فرمان محمدشاه ملک قاسم میرزا به تبریز بازگردانده و تا مرگ شاه در ۱۲۶۴/۱۸۴۸ بدون هیچگونه شغل یا منصبی در آنجا می ماند. شاهزاده ملک قاسم میرزا در سه سال دوره برکناری بسیار آزاده خاطر و دلسرد بود. گزایو به هومر دهل (Xavier de Helle) که در تاریخ ۱۲۶۳/۱۸۴۷ با او در تبریز ملاقات می کند، می نویسد: «هرآنچه درباره ایران می گوید نشان می دهد که هیچگونه

توهمی دربارهٔ اوضاع رقت بار این کشور ندارد. اما علی رغم انتقادهای شدیدی که از اوضاع و احوال افراد می کند، بعید می دانم چنانچه موقعیتی پیش آید بتواند از آن استفاده نموده و مفید واقع شود. او طفلی است که نسبت به لذتهای زودگذر حریص است و تنها فکرش چیدن گلهای بدون دردسر زندگی است.» (دُهل، جلد سوم، ص ۸). با مرگ محمد شاه و سقوط حاج میرزا آغاسی و به تخت نشستن ناصرالدین شاه با کمک میرزا تقی خان امیرکبیر زنگهای موفقیتهای کوتاه مدت برای شاهزاده به صدا در می آید. ناصرالدین شاه پیش از ترک تبریز به قصد تهران در ۱۸۴۸/۱۲۶۴ ملک قاسم میرزا را به حکومت آذربایجان منصوب می کند و وی یکسالی در این مقام باقی می ماند.

ملک قاسم میرزا پس از برکناری به تهران بازمی گردد و بر اساس تحقیقات یحیی ذکاء در تابستان ۱۸۴۹/۱۲۶۵ همراه با ناصرالدین شاه به بیلاق جاجرود می رود و در آنجا از چادرهای سلطنتی، حرسرا و خدمهٔ شاه عکس می گیرد و یک آلبوم عکس به شاه هدیه می کند و این قدیمترین آلبوم عکسی است که در ایران از آن نام برده شده است.

پس از آن به تبریز بازمی گردد و ادیب الممالک در سال ۱۸۵۷/۱۲۷۳ چندین بار با او ملاقات می کند و در کتاب خود چندین جا از هنر شاهزاده یاد کرده است. تاریخ دقیق فوت ملک قاسم میرزا معلوم نیست اما حداکثر بایستی در حدود سالهای ۱۸۶۲/۸۰-۱۲۷۹ باشد.^{۱۶}

فلاندن در ۱۸۴۰/۱۲۵۵ دربارهٔ ملک قاسم میرزا می نویسد «او به دلیل افکار والا، میزان معلومات، کنجکاوی و توجهی که به علوم در اروپا نشان می دهد بدون شک یکی از برجسته ترین نادره های مشرق زمین است. علاوه بر فارسی به شش زبان فرانسه، انگلیسی، روسی، ترکی، عربی، و هندوستانی تکلم می کند.» (فلاندن، ج ۱، ص ۱۵۱-۵۲). کنت دوسرسی، رئیس هیئت ایرانی رایزنی لوئی فیلیپ نزد محمد شاه (۱۸۳۹-۵۶/۴۰) نیز چنین برداشتی از او دارد (سرسی، ص ۱۳۰-۳۱).

و باز گزایه هومر دُهل دربارهٔ دیداری که با ملک قاسم میرزا داشته دربارهٔ او این گونه می نویسد: «درحالی که گمان می بردم با مردی متفرعن و عبوس برخورد خواهم داشت با حیرت بسیار خودم را با شیرینی روبرو دیدم که بحق می توانست در بولوار ایتالیایی ها در پاریس قدم بزند. او فرانسه را به روانی تکلم می کند. طنز لطیفی دارد. محمد را مسخره می کند و هم گام با اروپایی ها زندگی می کند که نشان دهندهٔ عدم تعصب اوست. بسیار سربه هواست و با سهولت کامل به زبانهای بسیاری تکلم می

کند.»

ملک قاسم میرزا نه تنها اولین داگروتیپست و فتوگراف (عکاس) ایرانی که پیشگام علوم نقشه برداری و تأسیس مدارس نوین در ایران بوده، و نیز نخستین کسی است که پیش از سال ۱۸۳۷/۱۲۵۳ به تهیه قند از چغندر علاقه مند می شود. ۱۷ پس از آن که تلاشهایش در این زمینه با شکست روبرو می شود در ۱۸۳۷/۱۲۵۳ از جاستین پرکینز می خواهد تا کتابهایی در این زمینه در اختیار او قرار دهد و توجه مایسونر امریکایی را به این نکته جلب می کند که منطقه برای کشت چغندر و تهیه قند آمادگی دارد. در زمینه پزشکی هم شاهزاده اطلاعات جامعی داشته است. از او برای عیادات بیماران دعوت می شده است. در خانواده او گفته می شد که ملک قاسم میرزا که نمی توانسته صاحب فرزند شود، خود را درمان کرده و صاحب یک دختر می شود (ادیب الممالک، ص ۱۸۲-۸۳).

کنت دوسرسی درباره او می گوید، «ملک قاسم میرزا برای هر آنچه که از اروپا می آید ارزش بسیار قائل است. و از اینکه نمی تواند خود از مواهب پیشرفت و تمدن بهره مند شود تأسف بسیار دارد.» (سرسی، همانجا) فلانندن می نویسد: «اگر او در اروپا و بویژه در فرانسه، سرزمین آزادی، هم تحصیل کرده بود نمی توانست بیش از این از لحاظ اندیشه پیشرفته و در عقایدش گشاده نظر باشد.» گزاوله دهل نیز که در ۱۸۴۷/۱۲۶۳ در تبریز با او ملاقات می کند، می نویسد: «او هیچگاه از کشورش خارج نشده است. بنابراین تصور می کنم که معلوماتش در علوم پزشکی با مطالعه کتاب و به خصوص نشست و برخاست و شاگری نزد پزشک خود فرنگی (Frengui) پیرریش سفید... کسب کرده است.» وی همچنین ارتباطهای نزدیکی با دکتر لئون لوبا (Labat)، پزشک محمد شاه، داشته است.

یکی دیگر از ویژگیهای ملک قاسم میرزا عشق او به هنر نقاشی است. هنرمندی صاحب صلاحیت چون فلانندن به طور کلی در مورد ایرانیان می نویسد: «ایرانی ها اصولاً علاقه بسیاری به هنر و بویژه به نقاشی دارند. تابلوهای نقاشی که کاخها و حتی منازل مردم ساده را مزین می کنند نشانگر این علاقه است.» و می افزاید: «ملک قاسم میرزا یکی از علاقه مندترین مردمان این کشور به هنر نقاشی است. علاقه ایرانی ها به این هنر مرا بسیار شگفت زده کرده است زیرا پیش از آن مشاهده کرده بودم که همسایگان آنها، ترکها، تا چه حد هنر نقاشی را تحقیر می کنند.» (همان، ج ۱، ص ۱۵۶). علاقه شاهزاده به تصویر، نقاشی یا نقشه برداری، به اضافه شخصیت استثنایی او، وی را آماده

تجربه کردن داگروتیپی کرده بود. ملک قاسم میرزا می بایست از داگروتیپی در همان آغاز ابداع آن در ۱۸۳۹ باخبر شده باشد، زیرا برخی از مجلات فرانسوی را پیوسته مطالعه می کرد. و بعید نیست که در همان اوایل به فکر داشتن آن افتاده باشد. نوۀ او، علیقلی میرزا ملک قاسمی، فرزند امامقلی میرزا پسر ملک قاسم میرزا، در ۱۳۶۱ ش/ ۱۹۸۳ به من اطمینان داد که برادر ارشدش نصرالله میرزا در حدود بیست «صفحه نقره‌ای» بکر و همچنین چهار یا پنج «صفحه نقره‌ای» استفاده شده از جمله عکسی از پدر بزرگش را به ارث برده است. یک دستگاه داگروتیپی هم موجود بوده که بچه‌ها با آن بازی کرده و آن را از کار انداخته بودند. بر اساس تحقیقات یحیی ذکاء این دستگاه در فهرست میراث ملک قاسم میرزا ذکر شده است. این اشیاء همراه با یادگارهای دیگری از ملک قاسم میرزا در حسینیه ملک قاسمی واقع در شیشوان، ملک خانوادگی او، نگهداری می شد. این دهکده در نزدیکی عجب شیر در ۹۵ کیلومتری تبریز بر سر راه تبریز به مراغه قرار دارد. در ۲۴ بهمن ۱۳۵۷/ ۱۳ فوریه ۱۹۷۹، دوازده روز پس از انقلاب، بخشی از مردم محل حسینیه را اشغال می کنند و پس از غارت آن را به آتش می کشند. از این تاریخ به بعد دیگر از اشیاء موجود در حسینیه اثری یافت نمی شود و بعید به نظر می رسد پس از این حادثه بتوان آنها را بازیافت. خوشبختانه برای ضبط در تاریخ عکاسی، عبدالله پسر نصرالله ملک قاسمی در حدود سال ۱۳۵۵ ش/ ۱۹۷۶-۷۷ از تصویر جد خود عکسی گرفت که یک کپی از آن را بر روی کاغذ ابریشمی به عموی خود علیقلی ملک قاسمی هدیه کرده است.

نمی دانیم آیا آن داگروتیپ تاریخ گذاری شده بوده یا نه، اما به نظر می رسد که شاهزاده در آن عکس بایستی ۴۰ ساله باشد، و با توجه به تاریخ تولد او داگروتیپ باید در حدود سال ۱۲۶۳/ ۱۸۴۷ گرفته شده باشد. شاهزاده با اطلاع از عشق شاه جوان (ناصرالدین شاه) به انواع هنر و از جمله عکسبرداری در ۱۲۶۶/ ۱۸۵۰ شاید اولین آلبوم عکس را به شاه تقدیم کرده است. این آلبوم متعلق به عصر فتوگرافی (عکسبرداری) است. ناصرالدین شاه خود مقداری عکس به این آلبوم افزوده است. این آلبوم در آلبومخانه (فتوتک) کاخ سلطنتی گلستان در تهران تحت شماره ۲۳۲ ثبت شده که با شماره ۷۲۵۳ از فهرست تنظیم شده در سال ۱۳۳۰ ق/ ۱۹۱۳ مطابقت می کند. ملک قاسم میرزا بر روی این دومین ورق آلبوم نوشته است: «پیشکش بنده آستان شهرباری ملک قاسم میرزا به تاریخ شانزدهم شهر رجب المرجب سنه ۱۲۶۶.»

عشق ناصرالدین شاه به عکاسی بسیار زیاد بود و عکسهایی که می گرفت خود

آنها را ظاهر می کرد و تحت رهبری او اولین عکاسی مستند در ایران به وجود آمد و توسعه یافت. استادان دارالفنون از اولین سالهای افتتاح این مؤسسه در ۱۲۶۸/۱۸۵۱ به تجربیات مختلف فنی دست زدند.^{۲۰} خصوصاً افسران اقدام به گرفتن عکس از بناهای تاریخی کردند و یا اردوگاههای نظامی را با عکس نمایش می دادند. عکس به خدمت مطبوعات درآمد و همچنین سیاحتنامه‌ها را مزین نمود.^{۲۱} مأموریهایی برای گرفتن عکس به فرمان شاه صورت گرفت.^{۲۲} و دیگران کوشیدند از شاه تقلید کنند و یا برای خود عکس بگیرند.^{۲۳} و به این ترتیب بود که عکاسی از حالت اختصاصی متعلق به شاه و درباریان خارج شد و در تمام ایران توسعه یافت.^{۲۴}

اعتماد السلطنه در سال ۱۳۰۶/۱۸۸۸-۸۹ می نویسد، بسیار مشکل است تعداد کارگاههای فعال عکسبرداری را در ایران برآورد کرد (المآثر و الآثار، ص ۹۴). توسعه و اشاعه عکاسی در ایران همچنان نزد مردم رو به افزایش بود ولی عکاسی درباری بتدریج فروکش کرد و در زمان جانشینان ناصرالدین شاه از میان رفت. گرچه به کمک مظفرالدین شاه هنر سینماتوگرافی ایران در آغاز قرن بیستم طلوع کرد.^{۲۵}

پانویسها:

۱. در درجه اول به کوشش خانم بدری آتابای و دیگر مسئولان، از جمله سرهنگ اسکندری، آلبومهای «آلبومخانه» (فتوک) کاخ گلستان در تهران از سال ۱۳۵۲ با دقت تمیز، تعمیر و فهرست بندی شده و در اطاقهای امن قرار داده شده است. به گفته خانم آتابای در آلبومخانه ۱۰۳۹ آلبوم شامل ۴۲۱۳۲ عکس وجود دارد. آقای ایرج افشار نیز با توجه به اهمیت این مدارک، پیش از آن که مسئولیت آلبومخانه به خانم آتابای سپرده شود، از حدود پانزده هزار از آنها در سال ۱۳۳۴ نسخه ای تهیه کرده که در کتابخانه مرکزی دانشگاه تهران محفوظ است. آقای آنجلو پیه مونتز Angelo H. Piemontese به هنگام انتشار عکسهایی که در ایران در سال ۱۲۷۹-۱۸۶۲/۸۰ توسط یک هیئت دیپلماتیک ایتالیایی گرفته شده بود به اهمیت عکاسی در ایران آگاه شد (ر.ک. کتابنامه). مهمترین اثری که درباره عکاسی آن دوران تا کنون در ایران به چاپ رسیده کتاب آقای عاصمی است. این مجموعه شامل ۲۵۰ عکس است که در سال ۱۲۸۷-۱۸۷۰/۸۸ به وسیله ارنست هولتزر (Ernst Hölzter) گرفته شده و به نظر می رسد که اکثر آنها مربوط به اصفهان باشد (محمد عاصمی، ارنست هولتزر، ایران در یکصد و سیزده سال پیش، بخش نخست اصفهان، تهران، ۱۹۷۶/۲۵۳۵).

همچنین مراجعه شود به:

J. Scarce, "Isfahan in Camera, 19th Century Persia through the Photographs of Ernst Hölzter," *AARP*, April 1979, pp. 1-22.

تعدادی از عکسهایی که هولتزر گرفته قبلاً در مجله لایف منتشر شده است.

"La photographie, la lumière et la pellicule, Life, éd. révisée, 1972, pp. 112-118.

و سرانجام، L. Vaczek, G. Buckland, نیز در کتاب نفیضان عکسهای بسیاری از ایران در اواخر قرن نوزدهم و اوایل قرن بیستم را چاپ کرده‌اند. آنها به توسعه این هنر در ایران توجهی نداشته‌اند اما مدارکی که انتشار داده‌اند اطلاعات

جالبی در دسترس قرار می‌دهد.

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

۲. درباره آقارضا اقبال السلطنه ر.ک. بامداد، تاریخ رجال ایران، ج ۱، ص ۵۱۶-۵۱۳. او نقش مؤثری در تحول عکاسی در ایران داشته است.

۳. یک صفحه می‌سی که به نقره اندود بوده که با بُد آن را حساس کرده و عکس را با بخار جیوه ظاهر می‌کرده‌اند.

۴. بدری آتابای در «فهرست آلبوم‌ها» (ص ۹) می‌نویسد «دوربین عکاسی در اواخر سلطنت محمد شاه توسط افسران ایتالیایی، فرانسوی، و روسی به ایران آورده شد.» ولی هیچ مأخذی ارائه نمی‌دهد. تحقیقات ما نیز نوشته‌ها او را تأیید نمی‌کند.

۵. پسر او یوسف (مؤدب الملک) این اطلاعات را به محمد قزوینی می‌دهد. مراجعه کنید به عباس اقبال، «یادداشتهای تاریخی و تأسیسات معاصرین: از یادداشتهای استاد اعلم آقای محمد قزوینی، یادگار، دوره سوم، خرداد ۱۳۲۶، ص ۲۵۵.

۶. دکتر فوریه Fevrier، طیب فرانسوی دربار ناصرالدین شاه، می‌نویسد: «آقای ریشار هم ولایتی فرانسی کونتو (Franchchontois) من، نزدیک گیری (Grey) ... معلم زبان فرانسه است.»
(Trois ans a la cours de Perse, Paris, 1906, p. 158.)

در صفحه ۱۵۷ این کتاب عکسی از ریشار خان چاپ شده است.

۷. نیز ر.ک. یحیی ذکاء، تاریخ عکس و عکاسان.

۸. ظاهراً یادداشتهای خاطراتی به زبان فرانسه از ژول ریشار باقی مانده است که به آنها دسترسی نیافته‌ام. خلیل تقفی (اعلم الدوله) ترجمه فارسی بخشهای پراکنده‌ای از این یادداشتهار تحت عنوان «تاریخ ضبط می‌کند» در کتاب مقالات گوناگون، تهران، ۱۳۲۲ ش، ص ۴۲-۴۹، ۸۳-۱۰۱، ۱۱۳-۱۱۸ انتشار داده است. ژول ریشار به گفته خودش، هنگامی که به ایران آمده (همان، ص ۹۸) علاوه بر زبان فرانسه به زبانهای انگلیسی، ایتالیایی، اسپانیولی، آلمانی و لاتین صحبت می‌کرده اما نه به فارسی.

۹. درباره این زن رجوع شود به عباس اقبال، «مادام حاجی عباس گل‌ساز، یادگار، دوره ۳، شماره‌های ۶ و ۷، بهمن - اسفند ۱۳۲۵، ص ۱۰۶-۱۰۹ و Hommaire de Hell, Vol. 3, p. 184-85.

۱۰. ظاهراً علت این که کاردار انگلیس معرف او بوده، این بوده است که فرانسه در ایران کمتر هیئت نمایندگی دیپلماتیک فعال داشته است. ژول ریشار در ۱۸۵۰ می‌نویسد «هیچکس از فرانسوی‌ها سخنی نمی‌گوید و در واقع هیچکس به ما توجهی ندارد.» (ریشار، ترجمه تقفی، همان، ص ۹۱)

۱۱. می‌دانیم که بیش از صد نوع دانه گل و گیاه، و از جمله گوجه فرنگی، با خود آورد که حاج میرزا آغاسی را بسیار شادمان کرده بود. در یادداشتهایی که مأموران فرانسوی به وزارت امور خارجه فرانسه فرستاده‌اند از ده - یازده صندوقی که ژول ریشار برای شاه فرستاده گزارش شده است، اما از محتوای صندوقها ذکر نشده است:

۱۲. وی در همین تاریخ (رمضان ۱۲۶۶ / ژوئیه ۱۸۵۰) از این که سه سال و نیم بود که حقوق او پرداخت نشده شکوه می‌کند و قصد آن داشت که وارد کسب شود (همان، ص ۹۰).

۱۳. ناصرالدین شاه در سفرنامه سوم فرنگستان اشیاء عتیقه‌ای را که ژول ریشار در پاریس به نمایش گذارده و او در ۱۳۰۶/۱۸۸۹ از آن دیده کرده، شرح می‌دهد (سفرنامه سوم فرنگستان، باسمه چاپ میرزا محمد شیرازی ملک الکتاب، بمبئی، ۱۳۰۸/۱۸۹۰-۱۸۹۱، ص ۲۷۸. بسیاری از اشیایی که به او تعلق داشت هم اکنون از جمله در موزه ویکتوریا و آلبرت در لندن است،

۱۴. یوسف ریشار در ۱۲۸۵/۱۸۶۸ متولد و در ۱۳۵۴/۱۹۳۵ (۱۳۱۴ شمسی) فوت می‌کند و در امامزاده

- عبدالله در شهرری به خاک سپرده می شود. او به جای پدرش در مدرسه دارالفنون فرانسه تدریس می کرد.
۱۵. محمد قزوینی، «وفیات»، ص ۲۵۰. درباره آثار نوشته و ترجمه شده ژول ویوسف ریشار. ک. خانبابا مشان فهرست کتابهای چاپی فارسی، سه جلد، تهران، ۱۳۵۲ ش.
۱۶. علیقلی (پسر امامقلی میرزا امیرنویان) نواده ملک قاسم میرزا در زمستان سال ۱۳۶۱ ش/ ۱۹۸۳ به من گفت که پدر بزرگش نسبتاً جوان و در حدود ۵۵۵۰ سالگی فوت شده است، و دیدیم که وی در سال ۱۲۷۳ ق/ ۱۸۵۷ در سن ۵۰ سالگی زنده بوده است.
۱۷. در شماره ۳۷۴، مویخ ۱۶ شعبان ۱۲۷۴ / اول آوریل ۱۸۵۸ روزنامه وقایع اتفاقیه معرفی چغندر قند در ایران به دکتر پولاک نسبت داده شده است. ک. جهانداری نیز در مقدمه ای که بر ترجمه کتاب پولاک نوشته به این موضوع اشاره می کند (سفرنامه پولاک، ترجمه فارسی، ص ۵).
۱۸. پرکینز نیز از سفر او به اروپا چیزی نمی گوید، اما این موضوع تاکید شده است که شاهزاده دیرزمانی با اعضای سفارتخانه های روس و انگلیس معاشرت کرده و تقریباً اروپایی شده بوده است. این موضوع مورد تأیید ادیب الممالک نیز هست. (همان، ص ۱۸۳)
۱۹. بدری آتابای بخشی از فرمول شیمیایی محلول ظاهر کردن عکس و روشهای به کار گرفته شده را، که ناصرالدین شاه خود در ۱۲۸۶/ ۶۹-۱۸۷۰ یادداشت کرده، منتشر کرده است (آتابای، فهرست آلبومها، ص ۱۲۰).
۲۰. Krziz اتریشی مربی توپخانه اولین کسی بود که ظهور عکس را بر روی کاغذ تجربه کرد و پس از او فوکتسی (Focchetti) ایتالیایی استاد علوم طبیعی اولین کسی بود که کلودیون را به کاربرد (اعتماد السلطنه، هرات البلدان، ج ۳، ص ۲۱).
۲۱. به مناسبت هریک از سفرهای ناصرالدین شاه و گاه سفرهای رجال برجسته، آلبوم عکسی در آلبومخانه کاخ گلستان وجود دارد.
۲۲. مهمترین آنها، به نظر من، مأموریتی است که عبدالله قاجار عکاس در کومش، خراسان، استرآباد و مازندران انجام داد (۱۳۰۷-۱۳۱۱/ ۱۸۹۰-۱۸۹۴). آلبومهای ۲۹۸، ۲۴۰، ۲۹۱ در آلبومخانه، ر. ک. بدری آتابای، فهرست آلبومها، ص ۸۲، ۸۵، و ۱۰۰. علاقه ناصرالدین شاه در این زمینه به ایران محدود نمی شد. در ۱۲۷۹/ ۱۸۶۳ کنت دوگوبینو به اطلاع وزیر امور خارجه فرانسه می رساند که شاه مایل است *La Description de l'Egypte avec les plaques* را دریافت دارد (Gobineau, Les dépêches, p. 226)، که قاعدتاً بایستی مربوط به کتاب *Description de l'Egypte* باشد که به دستور دولت فرانسه در چاپخانه سلطنتی پاریس ۱۸۰۹-۲۲ دره جلد «فولیو» چاپ شده بود که عکسها در جلد دهم چاپ شده. پس از آن در حدود سال ۱۳۰۸/ ۱۸۹۰-۹۱ ناصرالدین شاه درباره پیشرفت و ترقی برای حاج سیاح سخنرانی غزایی می کند و به او اجازه سفر به هند را می دهد و می گوید «اگر پولت تمام شد تلگراف کن تا داده شود از محلهای تاریخی آنجا عکسبرداری کن و برای ما بیاور.» (ص ۹۶ از یادداشتهای هدایت الله خان رشتی که به نقل از راین در فراموشخانه و فراموشگری در ایران، ۳ جلد، تهران، ۱۳۵۷ ش، ج ۱، ص ۶۲۵).
۲۳. از جمله علی خان پسر قاسم خان والی در سالهای ۱۲۹۶-۱۳۰۷/ ۱۸۷۹-۸۹ هنگامی که حاکم بخشهای مختلف آذربایجان و کردستان بود، عکسهایی گرفته و نظریاتش را درباره اوضاع جغرافیایی و قومی در مورد مناطقی که در آنها حاکم بود در آن آلبوم نوشته است.
۲۴. اعتماد السلطنه، المآثر والآثار، ص ۹۴. ناصرالدین شاه همچنین دستور داده بود عکسهای از زندانیهای

مشهور گرفته شود که بر تصویر آنها شرح و تفسیرهای طنزآلود می نوشت، از جمله ر.ک. خاطرات حاج سیاح، به همت ه. سیاح، تهران ۲۵۳۶=۱۳۵۶/۱۹۷۷، ص ۳۶۷، ۳۶۸، ۳۶۹.

۲۵. مظفرالدین شاه در سال ۱۳۱۸/۱۹۰۰ دستور خرید یک دستگاه سینماتوگراف می دهد و آن را به میرزا ابراهیم خان عکاسباشی می سپارد. که از صحنه های تفریح و باغ وحش خصوصی شاه فیلمبرداری می کند. ر.ک. به

Le Cinéma en Iran، نوشته فریخ غفاری، تهران، ۱۹۷۳، ص ۲؛ و همچنین تحت عنوان 'Akkāsbaši' در Encyclopaedia Iranica

کتابنامه:

۱. جهانگیر میرزا، تاریخ نو، (شامل حوادث دوره قاجاریه از سال ۱۲۴۰ تا ۱۲۶۷ قمری)، به کوشش عباس اقبال، تهران، ۱۳۲۷.
۲. نادر میرزا، تاریخ و جغرافیای دارالسلطنه تبریز (افست از روی چاپ سنگی)، تهران ۱۳۵۱.
۳. محمد قزوینی، «یادداشت های تاریخی، وفيات معاصرین، از یادداشت های استاد علامه آقای محمد قزوینی»، یادگار دوره سوم، خرداد ۱۳۲۶.
۴. خلیل تقی (اعلم الدوله)، مقالات گوناگون، تهران، ۱۳۲۲.
۵. میرزا محمد تقی خان لسان الملک سپهر، ناسخ التواریخ، به کوشش ح. قائم مقامی، ۳ جلد در یک جلد، تهران ۱۳۳۷.
۶. سلطان احمد میرزا عضد الدوله، تاریخ عضدی، به کوشش ا. نوائی، تهران ۲۵۳۵=۱۳۵۵.
۷. محمد جعفر خورموجی، تاریخ قاجار، حقایق الاخبار ناصری، به کوشش خدیوجم، تهران ۱۳۴۴.
۸. یحیی ذکاء، تاریخ عکاسی و عکاسان در ایران (چاپ نشده).
۹. عبدالعلی ادیب الملک، دافع الغرور، به کوشش ایرج افشار، تهران، ۱۳۴۹.
۱۰. محمد حسن خان اعتماد السلطنه، المآثر و الآثار (چاپ سنگی).
۱۱. محمد حسن خان اعتماد السلطنه، مرآت البلدان (چاپ سنگی).

— H. de Couliboeuf de Bloqueville, "Quatorze mois de captivite chez les Turcomans, 1860-61," *Le tour du monde*, 1886.

— X. Hommaire de Hell, *Voyage en Turquie et en Perse pendant les années 1846, 1847 et 1848*, 4 vols. Paris, 1854-1860 et un vol. de pls. in fol., Paris, 1859.

— Justin Perkins, *A Residence of Eight Years in Persia*. Andover, 1843.

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

— J. E. Polak, *Persien, das Land und seine Bewohner. Ethnographische Schilderungen*. Leipzig, 1865; *Safarnāme-ye Polāk, "Irān-o-Irāniyān"*, tr. K. Jahāndāri, Téhéran 1361s/1982.

— Comte de Sercey, *Une ambassade extraordinaire, La Perse en 1839-1840*, Paris, 1928.

— L. Thornton, *Images de Perse, Le Voyage du Colonel F. Colombari a la cour du chah de Perse de 1833 a 1848*, Paris, 1981.

— L. Vazcek and G. Buckland, *Travellers in Ancient Lands, A Portrait of the Middle East, 1839-1919*, Boston, 1981.

مشاهده، روش اشراق، و زبان شعر

بحثی پیرامون نظام فلسفه اشراق شهاب الدین سهروردی

حکمت اشراق^۱، چنانکه معروف است و بسیاری از شارحان و مورخان فلسفه در جهان اسلام اشاره کرده‌اند، منابع گوناگونی دارد. از سویی ریشه در حکمت فهلوانی و خسروانی دارد و در برخی از مسائل و مطالب تمثیلی و نوشته‌های مرموز ملام از داستانهای اساطیری ایران است.^۲ از سوی دیگر، از روش فلسفی مثائی، بویژه روش برهانی «انالوطیقای دوم»، استفاده می‌کند و سخت می‌کوشد که بینش و حدس فلسفی افلاطونی را نظام پردازی کند و آن را در قالبی فلسفی درآورد. همچنین با تأویل و تفسیر فلسفی آیات بسیاری از نکات ظریف قرآنی را توضیح می‌دهد.^۳ و سرانجام، و در نهایت شناخت از کل با زبانی خاص، یعنی لسان الاشراق،^۴ که می‌توان آنرا زبانی شاعرانه نامید، به تعلیم می‌پردازد، که «تعلیم اول اشراقی»^۵ اش خوانده‌اند، و در همین مقام غایی است که خود فلسفه اشراقی به «شعر» می‌رسد.

شیخ شهاب الدین یحیی بن امیرک سهروردی، در سال ۵۸۷هـ/ ۱۱۹۱م به دستور صلاح الدین ایوبی، به جرم دعوت نبوت و فساد دردین، در شهر حلب، جایگاه حکومت ملک ظاهرشاه پسر صلاح الدین که با وی چندین سال علاقه‌ای عمیق ایجاد کرده بود، کشته شد.^۶ این اندیشه‌گر ایرانی، که او را «صاحب الأید و الملکوت»، «خارق البرایا»، و حتی «المعلم الثالث» نامیده‌اند و به «شیخ اشراق» معروف است،^۷ به این حکمت و جهان بینی ژرفی که میراث اقوام پیش از او و در بردارنده اندیشه‌ها، الهامها و حکمت‌های چندین بزرگمرد می‌بوده، ساختمانی فلسفی و سازگار داد و در این راه از روشهای برهانی و اصل متعارفی ارسطویی بهره برد و توانست نظامی اصیل بنا کند. او

آنچه را که خود «حکمت بحثی» صرف می نامد، یعنی فلسفه مشاء را، که تنها تکیه بر استدلال دارد و الهام و مکاشفه و مشاهده و حدس فلسفی را نادیده می گیرد، با حکمت ذوقی، که بر عکس، با ریاضات و مشاهده و قوه متخیله و خلاقه سر و کار دارد، به گونه ای هماهنگ و با معنا درآمیخت و از آن روشی علمی ساخت که «علم الانوار» نامیده شده است. سهروردی خود بارها به سرچشمه های تاریخی-اساطیری این حکمت در چهار کتاب اصلی ساختمان یافته و فلسفی خود «تلویحات»، «مقاومات»، «مشارع و مطارحات»، و «حکمة الاشراق» اشاره کرده و چهار گروه از حکما و شخصیت های اساطیری را در پرورش و گسترش آن سهیم دانسته است،^۸ از این قرار: ۱) سرچشمه یونانی که با طبقه ای از فلاسفه یونان چون فیثاغورت و اناباذقلس آغاز می گردد و در شخص افلاطون الهی «صاحب الاید و النور» به اوج می رسد. ۲) سرچشمه ای که آغازش با هرمس «والد الحکماء» است و نزد گروهی از هرامسه ادامه پیدا می کند. ۳) از مهمترین سرچشمه های این حکمت حکمای فهلوانی هستند که سرآغاز آنها کیومرث است و او را «مالک الطین» که ترجمه عربی همان «گلشاه» لقب شخص اول اسطوره ایرانی است. این حکمت پس از وی توسط افریدون و پس از وی توسط کیخسرو در ایران زمین به کار گرفته می شود، و به واسطه «قره کیانی» و «قره ایزدی» نهفته در این حکمت، حکومت اساطیری حکومتی عادل و در اوج کمال می باشد. ۴) سرچشمه هندی که توسط گروهی از برهمنان گستره می شود.^۹

پس از برشردن چهار سرچشمه حکمت اشراق، سهروردی حاصل آن را چنانکه به او رسیده است از سه طریق می داند: ۱) خمیره حکمت فیثاغورثیان، که آن را با استفاده از تمثیل نور بیان می کند و از طریق حکمای یونان دست به دست می گردد و به دست شخصی می رسد که سهروردی او را «برادرم اخمیم» می نامد (احتمالاً همان ذوالنون مصری است که یکی از سران طبقه اول صوفیه در طبقه بندی سلمی صاحب طبقات الصوفیه است) و توسط او به دست ابوسهل عبدالله تستری می رسد. ۲) خمیره حکمت خسروانی که از طریق شخصیت های اساطیری ایرانی دست به دست می گردد و به ابویزید بسطامی و توسط وی اول به منصور حلاج و سپس به ابوالحسن خرقانی می رسد. ۳) از آمیزش انوار حکمت فیثاغورثیان، اناباذقلس، و افلاطون الهی و انوار حکمت ایرانیان، هم از جانب شرق و هم از جانب غرب، مایه ای فراهم می آید که سهروردی را هدایت کرده و او را در جهت ایجاد «علم الانوار» و «فقه الانوار» یاری داده است.^{۱۰} پس حکمت اشراق مدون می شود و اما با توجه به نکاتی که کوتاه بیان شد، می باید

گفت که این حکمت هر چند از روش ارسطویی استفاده می کند و در بسیاری از موارد، بخصوص در جزئیات مسائل منطقی و طبیعی و برخی از مسائل الهی، مسائل فلسفه برین، با آن همانند است، اما در نهایت، و در اصطلاح، قصد فلسفی آن با غایت و قصد حکمت مشاء صرف، متفاوت است.^{۱۱} و، مثلاً، می توان چنین گفت که جهان بینی فلسفی اشراقی و مشائی متفاوتند و اگر در نهایت فلاسفه مشاء، بخصوص ابن رشد اندلسی و فلاسفه لاتینی زبان پیروی در اروپا، مبانی معرفت، اصول شناخت و مبانی طبیعی را از خود طبیعت و از محسوس می جویند، فلاسفه اشراقی همان مبانی را در اصل استوار بر بینش و کشف و شهود، و در اصطلاح بر پایه حدس فلسفی می دانند. پس از مهمترین مسائل در شناسایی چیستی اصل و هم روش فلسفی اشراقی مسئله شناخت می باشد.

خلاصه آنکه، در علم المعرفة اشراقی شناخت بر مبنای اضافه اشراقی بین موضوع مدرک و شیء مدرک حاصل می شود. این علم المعرفة بتازگی توسط استاد مهدی حائری یزدی در کتابی با عنوان علم حضوری^{۱۲} به تفصیل مورد بحث دقیق فلسفی قرار گرفته و در این مختصر مجالی برای تجزیه و تحلیل دوباره آن نیست. اما باید اشاره ای به این نوع علم کرد تا نکته ای که درباره رابطه اشراق و شعر به آن خواهیم پرداخت روشنتر شود.

در ساختمان فلسفی حکمة الاشراق احکام حدس با شناخت یکی هستند. حدس خود در رابطه با مشاهده، از یک سو، و با اشراق از سوی دیگر، حاصل می شود. پس در شناخت شناسی اشراقی حدس، مشاهده، و اشراق را باید شرح داد.

۱. حدس: سهروردی در بسیاری از قسمتهای کتابهایش «احکام الحدس» و «حکم الحدس» را استنتاجاتی صحیح می داند. آنچه ماحصل است از حدس فلسفی یقینی دانسته می شود و به آن همان مرتبه برهان داده می شود.^{۱۳} هر چند این نوع حدس به اصطلاح «اگنیویا»ی ارسطویی شبیه است، ولی سهروردی حدس را داخل روش فلسفی اشراقی می کند و به آن صرفاً به عنوان موردی منفرد از روش استنتاجی نگاه نمی کند. البته در این زمینه اندیشه ابن سینایی، که حدس را اول در رابطه با «عقل بالملکه» می داند و در نهایت منتج از «عقل قدسی»، بی گمان در اندیشه سهروردی تأثیر گذاشته است. پس حدس سبب می شود که بعضی از حکماء اکثر معقولات را، بدون امتداد زمانی و بدون نیازی به تعلیم از معلمی خاص، فراگیرند.^{۱۴}

۲. مشاهده و اشراق: مشاهده و اشراق با هم اصلی را تشکیل می دهند که از نظر

فلسفه ساختمان‌پذیرفته اشراقی در تمامی مراتب وجودی مانند «قانون» صادق می‌باشد. این اصل در مرتبه وجود انسانی، در عالم محسوس، همچون ایصار حاکم است. بر مبنای این اصل، چشم یا بصر اگر سالم باشد، شیء یا مُبَصَّر را هرگاه که «روشن» یا باصطلاح «مستتیر» باشد، چنانکه هست، می‌بیند. در مرتبه وجود محض و عالم انوار یا عالم غیر محسوس به حس ظاهر، هر کدام از انوار مجرده انوار مرتبه بالاتر از خود را مشاهده می‌کنند و به انوار مرتبه پایینتر از خود نور می‌رسانند که همان اشراق انوار بر آنها می‌باشد. در نتیجه، علم از راه مشاهده و اشراق حاصل می‌شود. هرگاه موضوع از خود آگاه باشد، و به عبارتی انانیت متعالیه خود را دریافته باشد، آن را موضوع مدرک می‌نامیم و شیء مدرک نیز چون بواسطه اشراق نور از اصل نور، که آن را نور الانوار می‌نامیم، منور شده باشد و لذا قابل درک، از «آن» یا لحظه تلاقی آن دو، علم حاصل می‌گردد. این شناخت اشراقی پایه‌های ساختمان علم صحیح را تشکیل می‌دهد. در اینجا قبل از اینکه به بیان مفصل‌تری از مسئله ایصار در حکمت اشراق پردازم متذکر می‌شوم که از اواخر قرن ششم نظام حکمت اشراق شناخته شد و حکمای مسلمان و شعرای ایران از آن بهره‌مند شدند. اینان که از بحث تنها در نظام‌های صرفاً مشائی ره به جایی نبرده بودند خواستار نظامی بودند هماهنگ با آن حکمت و جهان بینی ای که قبلاً ذکر کردم. حکمت اشراق چون مکاشفه و مشاهده و لذا الهام را طریقی مبرهن و متقن در راه یافتن به حقیقت می‌داند و نتایج حاصله از مکاشفه و مشاهده را با استفاده از تمثیل گویا می‌داند، از «کلمات مرموز» که به عبارتی زبان شعر می‌باشد، در بیان آنچه از مشاهده حاصل شده استفاده می‌کند.^{۱۵} و همین باعث می‌شود که لسان اشراق، که سهروردی آن را تنها زبان گویای ماحصل مشاهده می‌داند، در رابطه با خلاقیت قوه متخیله قرار بگیرد. و این در دید اشراقی نهایت بیان فلسفی است — یعنی شعر؛ پس شعر به صورت غایت فلسفه در می‌آید.

شناسایی چیستی مهم‌ترین مسئله فلسفه اشراق است. آنچه به «علم حضوری» معروف است بر مبنای مشاهده اشراقی حاصل می‌شود. هرگاه اضافه اشراقیه بین موضوع مدرک و شیء مدرک دست دهد علم حضوری یا شناخت اشراقی حاصل می‌گردد. مشاهده، چنانچه ذکر کردم، اگر به حس ظاهر باشد ایصار نامیده می‌شود. در بحث مختصری که به دنبال می‌آید مشخص خواهد شد که ابصار و مشاهده در روش فلسفی اشراقی به چه معنی است.^{۱۶}

مشاهده امتداد زمانی ندارد و مستلزم رابطه مادی بین مدرک و مدرک (یا عاقل و

معقول) نیست. از این رو مشاهده، در نتیجه بینش فلسفی، در فلسفه اشراق بر تفکرو تعقل صرف رجحان دارد. زیرا، در نظر گرفتن ذاتیات، فصول و اجناس، تابع زمان است. استقرار و برهان نیز تابع زمان است، ولی مشاهده در یک «آن»، که بُعد زمانی ندارد و همان لحظه اشراق است، انجام می گیرد. اهمیت تمثیل نور هم از این رو در فلسفه اشراق روشن تر می شود؛ زیرا اگر فعل ابصار را در فضای خاص خودش در نظر بگیریم، متوجه می شویم که علاوه بر مبصر و مبصر نور هم باید وجود داشته باشد تا شیء کماهی دیده شود؛ و همینطور مشاهده اشراقیه محتاج به وجود است. در نتیجه رکن اصلی هم ابصار و هم مشاهده را باید هستی نور دانست. چه نوری که در ظاهر هست و بواسطه آن با دو چشم می بینیم، و چه نور مجردی که واسطه بینش فلسفی است.

به این نتیجه رسیدیم که در رابطه با مسئله شناخت اشراقی باید فعل ابصار را (البته از دید فلسفی و پدیدارشناسی) مشخص کرد تا بتوان اصل مشاهده را به گونه ای فلسفی بررسی نمود. از این جهت، اجمالاً می پردازیم به بررسی نظریه ابصار و شمه ای از نظریات فلاسفه قبل از سهروردی را بیان خواهم کرد. مسئله هشتم کتاب الجمع بین رأی الحکیمین فارابی، معلم دوم، اختصاص به مسئله ابصار و بررسی آراء و نظریات افلاطون و ارسطو در این زمینه دارد. فارابی اصل رأی ارسطو را در باب مسئله ابصار چنین بیان می کند: «إن ارسطویری أن الابصار إنما تكون بانفعال من البصر.»؛ و رأی افلاطون را چنین می داند: «و افلاطون یری أن الابصار إنما تكون بخروج شیء من البصر و ملاقاته المبصر.»^{۱۷} فارابی معتقد است که پیروان ارسطو و افلاطون نتوانستند به معنی اصلی گفتار آن دو فیلسوف عظیم الشأن پی ببرند و در نتیجه هر دسته آراء گروه دیگری را با تعصب نگرسته و تحریف کردند. پیروان ارسطو لفظ «خروج» را بدرستی درک نکرده و پنداشتند که مقصود او خروج شیء جسمانی بوده است، که این رأی همان نظر اصحاب تعالیم مانند اقلیدس و دیگران است که گمان می بردند ابصار در نتیجه خروج شیء ای مخروطی از چشم و تلاقی آن با شیء مرئی می باشد.

این دسته از قدامتین استدلال می کردند که شیء ای که از چشم خارج می شود یا هواست یا ضوئ یا آتش، و کسانی دلایلی بر رد هر سه آوردند.^{۱۸} فارابی خود معتقد است که هر دو گروه، به علت تعصب، پی به اصل مسئله نبردند و دریافتند که افلاطون مقصودش خروج شیء از مکان نبوده و هم چنین منظور ارسطو از انفصال، استحالت یا تغییر در کیفیت نبوده است. و فارابی بر اساس نظریات ارسطو و افلاطون، چنانکه شیوه او در آن کتاب است، نظریه جدیدی را در مسئله ابصار ارائه می کند که مبتنی است بر دو

حرکت، یکی در باصر و یکی در مُبَصَّر.

نظریهٔ ابصار سهروردی از نظریاتی که ذکر کردیم کاملتر و دقیق تر است. در فلسفه اشراق مبانی ابصار صرفاً از دیدگاه علم طبیعی مورد تحقیق قرار نمی گیرد، بلکه سهروردی این مسئله را در بحث کلی معرفت قرار می دهد و قوانین حاکم بر آن را در اصل همان قوانین مشاهده می داند. یعنی مشاهده به حس ظاهر و مشاهده به حس باطن بر مبنای یک اصل کلی فلسفی تحقق می یابند. این اصل دارای سه رکن است: وجود و تکثر نور، فعل مشاهده، و فعل اشراق. ابصار مقابلهٔ شیء مستتیر با چشم سالم است. هرگاه نور وجود داشته باشد چشم می بیند و شعاع نور بر آن پرتومی افکند و فعل دیدن در مسافتی که شیء قرار دارد به وقوع می پیوندد، نه در خود چشم. فعل دیدن و فعل اشراق در یک «آن»، که بُعد زمانی ندارد، لذا «در مکانی» که به آن اشاره نمی توان کرد، صورت می گیرد؛ در همان لحظه ای که چشم مقابل شیء مستتیر قرار می گیرد - و البته در صورتی که حجاب و حایلی در میان باصر و مُبَصَّر نباشد. مشاهده به حس باطن، یعنی مشاهدهٔ اشراقی هم بر مبنای همین اصل به فعل درمی آید؛ با این تفاوت که وسیلهٔ بینش دیگر چشم سالم نیست بلکه قوای سالم باطنی است، و در پرتو نور اشراق انوار مجرده است، و نه دیگر اضواء نور محسوس در خارج.

نظری بیندازیم به شیوهٔ ساختمان دادن سهروردی به این نظریه، که اجمالاً بیان شد. در دو قسمت اول «فصل ثالث از مقالهٔ ثالثه» از کتاب حکمة الاشراق، سهروردی، چنانکه روش او در این کتاب است، آراء دیگران را که صحیح نمی داند رد می کند و سپس نظریات خود را عرضه می دارد. ۱۹ پیرامون مسئلهٔ ابصاروی ابتدا جسمیت و لونیت شعاع را رد می کند. ۲۰ شعاع را «هیئت» می داند که حاوی جنبهٔ تموجی نور است؛ البته آن قسمت از نور که ما به حس ظاهر می بینیم. او سپس رأی اصحاب تعالیم و اصحاب علم المناظر را رد می کند که می پندارند ابصار خروج شیء از چشم است به صورت مخروطی که قاعدهٔ آن بر مُبَصَّر و رأس آن در چشم می باشد (مجموعهٔ دوم، ص ۱۹ به بعد) و نیز رأی ارسطورا که ابصار را در انطباع صورت شیء در رطوبت جلیدیه می داند، به دلیل آن که انطباع صور بزرگ در جلیدیه محال است، صحیح نمی داند (همان، ص ۱۰۱). بنابراین، چون، به زعم سهروردی، دانسته شد که ابصار به مناسبت انطباع صورت مرئی در چشم نیست، و نیز به وسیلهٔ خروج شیء از بَصَر هم نمی تواند باشد، تنها در نتیجهٔ مقابلهٔ شیء مستتیر با چشم سالم تواند بود، و مقابله و تحرکی که به فعل دیدن می انجامد در صورتی تحقق می پذیرد که حجابی بین باصر و مُبَصَّر نباشد (همان، ص

۱۳۴-۱۳۵). به زعم سهروردی، حجاب مانع به فعل اندر آمدن مشاهده یا شیء حاجزی است که مانع عبور نور بشود، و یا عدم وجود نور است، یعنی تاریکی (همان، ص ۱۸۷). از نظر سهروردی، هر آینه نور وجود داشته باشد و وسیله مشاهده سالم باشد (یعنی چشم سالم، تکرار می کنم، در ابصار به حس ظاهر، و قوای باطنی تزکیه یافته و صافی شده در مشاهده اشراقی به حس باطن)، و حجاب بین مدرک و مدرک نباشد، انائیت خود آگاه، مدرک را یکباره درمی یابد و در او نسبت به آن شناخت حاصل می شود، و این همه در پرتو اشراق نور است.^{۲۱}

حال می پردازیم به بررسی اینکه وجود و تکثر نور - یعنی رکن اول مشاهده و ابصار - چگونه در فلسفه اشراق بیان می شود، و این نیز در رابطه با اساس بحث وجود در فلسفه اشراق هم قرار می گیرد و هم مبین نبوغ و دید عمیق فلسفی سهروردی است: نورالانوار مبدأ اول و سرچشمه حیات است، و از نورالانوار، که قیاض بالذات و واجد جود مطلق است، نزدیک ترین نور (النور الأقرب)، یعنی نور اول حاصل می شود. این نور به نورالانوار پیوسته است و از آن جدا نمی شود، و بنا بر آن، این نحوه صدور با نحوه صدور در نظام ارسطویی، که در آن عقول منفصل از یکدیگرند و تعدادشان متناهی است، کاملاً متفاوت است (در اصطلاح نظامی فلسفه اشراق را «پیوسته» می نامیم که انوار مجرده در این نظام بی شمارند).

نورالانوار افاضه نور می کند زیرا که «هست». انواری که صادر می شوند میانی هستی را با خود حمل نموده و مآلاً به همه جا می رسانند. بنا بر اصل اشراق و اصل قهر (رابطه حاکمیت انوار مرتبت بالا بر انوار مرتبت پایین تر) و اصل عشق و مشاهده (رابطه انوار مرتبت پایین نسبت به انوار بالا تر) تمام موجودات به ترتیب خاص خود منظم شده و حرکت نظام یافته است. هستی نورالانوار مجزاً از فعل او نیست و به واسطه افاضه انوار مجرده طولی و عرضی و کلیه انوار مختلفه دیگر، اعم از ذاتی و عرضی، فعل و هستی نور، صادر شده و در نهایت آدمیان هم آن را می توانند درک کنند. این نحوه صدور با نظریه صدور نوافلاطونی شیخ یونانی افلوطین هم تفاوت دارد. زیرا در نظام افلوطین، بنا بر کتاب تاسوعات، از «واحد» «عقل کل» صادر می شود که از او منفصل و مجزاست. اما در فلسفه اشراق، «انوار» تنها به نسبت شدت و ضعف نورانیت با یکدیگر تفاوت دارند (مجموعه دوم، ص ۱۳۱-۱۴۲).

و اکنون سخنی کوتاه در باره نحوه تکثر نور در فلسفه اشراق. نور اول نور مجردی است که از دو جهت حرکت دارد. جهت اول تحرک مشاهده و عشق است نسبت به

نورالانوار، و یک جهت تحرک قهر و اشراق است نسبت به انواری که از آن در مرتبت پایین تر هستند. این نور دارای سکونی نیز هست که برزخ و هیئت به آن متعلقند، و این دو قابل و پذیرنده نور مجرداند. پس از حضور نور اول، این نور نورالانوار را مشاهده می کند، که در لحظه مشاهده بر آن پرتومی افکند و بر اثر اشراق نور مجرد دیگری حاصل می شود، که نور دوم است. این نور دو نور می گیرد: یکی از نورالانوار بلاواسطه، و یکی با واسطه نور اول (چون نور اول و دیگرانوار مجرد «لطیف» بوده و نور کاملاً از آن ها عبور می کند، و نیز منعکس کننده تمامی آنچه «درک» می کنند هستند). سومین نور چهار نور می گیرد: یک نور بلاواسطه از نورالانوار، یک نور با واسطه نور اول، و دو نور متعلق به نور دوم را نیز می گیرد، و هم بر این اساس نور چهارم هشت نور، و نور پنجم شانزده نور، الخ. بنابراین، نحوه تکثیر نور، بر مبنای فورمول $(n-1) \times 2$ (برابر است با مرتبت نور) انجام می گیرد (همان، ص ۱۳۸-۱۴۰).

خلاصه می کنیم: نور هست، و هرگاه که شخص واجد سلامت نفسانی و جسمانی در مقابل شیء مدزک قرار گیرد و حجابی در میان نباشد و واسطه فیض از میان نرفته باشد، آن شخص (موضوع مدرک) شیء را چنانکه هست در خواهد یافت و در او شناخت حاصل خواهد شد و به این شناخت اشراقی و علم حضوری می گوئیم.

میان عاشق و معشوق هیچ حایل نیست

تو خود حجاب خودی حافظ از میان برخیز

(حافظ)

اکنون که شمه ای از جزئیات مسئله مشاهده اشراقی بیان شد جا دارد اشاره ای نیز به برخی مسائل منطقی و ساختمانی فلسفه اشراق هم بشود.

نظام های ساختمان یافته فلسفی همواره (در بیان چیستی) از مبانی منطقی — آنجا که این مبانی مربوط به اصول شناخت شناسی و علم معرفت می شوند — آغاز می شود؛ و پس از طرح مباحث منطقی صوری و اصول طبیعی سرانجام به ساختمان فلسفه برین یا متافیزیک می پردازند. فلسفه اشراق هم همین گونه است. نیز فلسفه اشراق، به معنای عام، همواره به موازات فلسفه ارسطویی حرکت می کند و یا در بعضی مسائل فلسفی — منطقی با آن در تضاد است. لذا حکمت اشراق نخست از نظر «بیان» مبانی معرفت و توضیح روش و اصول شناخت واجد ارزش اساسی فلسفی است با طرح مباحث منطقی و شناخت شناسانه در ارتباط با چیستی «معرفت» آغاز می شود. برخی از این مسائل صرفاً جزء منطقی صوری است، مانند کوشش سهروردی برای قالب ریزی گزاره ای واحد به نام

«قضیه ضروریة البتاه»، که از آن بتوان کلیه گزاره‌های دیگر منطقی را استخراج نمود (همان، ص ۲۹). نیز سعی سهروردی برای این مسئله صرفاً صوری که اشکال دوم و سوم قیاس را از شکل اول استخراج کند، و دیگر مسائل صرفاً صوری مانند مسئله استفاده از «سور» و رابطه اجزاء با کل در اندراج، استغراق، و غیره (همان، ص ۳۱-۳۶). اما شاید بتوان گفت که مهمترین مسئله بنیانی فلسفه که به گونه‌ای نو و اساسی در فلسفه اشراق مطرح می‌شود مسئله «تعریف» است که مسئله‌ای است از یک سو منطقی و از سوی دیگر در ارتباط اصولی با مباحث چستی مبانی معرفت و شناخت. همین جاست که سهروردی مبانی علم معرفت‌مثنی صرف را در راه شناخت حقیقت، کامل و بل‌گویا نمی‌داند. به زعم او، تعریف انسان، یعنی حد تام، در قالب «حیوان ناطق» و یا «حیوان ناطق دوپای فراخ ناخن» (که قولی است مؤلف از جنس بعید و فصول ذاتی، و از نقطه نظر فلسفه مشاء دال بر ماهیت شیء)، چیزی به ادراک واقعی ما از «حقیقت» انسان و از مدارج نفسانی او اضافه نمی‌کند؛ و سهروردی چنین قول مؤلف ترکیب یافته و قالب ریزی شده را صرفاً گونه‌ای نظام‌پردازی منطقی می‌داند بدون این که در واقع دال بر ماهیت شیء - در این نمونه، انسان - باشد، که به هر حال، در نسبت با وجود شیء، مقصود از تعریف اصیل است و نه بالعکس (همان، ص ۱۸-۲۱). به عبارت دیگر، سازگاری صرف فلسفی-منطقی و صوری برای سهروردی ملاکی برای ادراک و اندریافتن بشر از مراحل نفسانی و سیر به سوی حقیقت برتر و متعالیه نیست. اصولاً آنچه منطبق صوری و منطقی مادی را به هم مرتبط می‌کند تعریف است (حد تام، رسم تام، و انواع دیگر تعریف) و نیز چستی یا ماهیت اشیاء بر مبنای تعریف شناخته می‌شود؛ و چون فلسفه «کوششی است در تحقیق در باب ماهیت و حقایق اشیاء» ارزش تعریف در روش ساختمانی فلسفه ارزشی است بنیانی. و نیز تعریف مرحله نخست هر شیوه ساختمانی فلسفی است.

و نظریه سهروردی در این زمینه یکی از کاملترین نظریات فلسفی در باب این مسئله است. وی پنج نوع تعریف را که وی در نظام فلسفی خود مورد بررسی قرار می‌دهد به گونه‌ای بس استادانه و بدیع مورد تحقیق قرار می‌دهد: حد تام، حد ناقص، رسم تام، رسم ناقص، تعریف مستی به اجزاء مفهوم تام.

سهروردی نظریه تعریف ارسطویی را مورد انتقاد قرار می‌دهد و معتقد است صرف ذکر جنس و فصول ذاتی دلالت بر ماهیت شیء ندارد، زیرا، چنانکه در رابطه با نظام کیهانی اشراقی بیان کردیم، آنچه در واقع هست مجموعه‌ای را تشکیل می‌دهد متصل.

فصول ذاتی در واقع منفصل نیستند و بی شمارند.

به عقیده سهروردی، برای تعریف شیء باید کلیه «آحاد» متشکله آن و یا «اجتماع» آن دانسته و شمرده شود، و نیز باید این شیء نسبت به چیزی شناخته تر و برتر و پیشینه تر در نسبت با هم زمان و هم ذات، تعریف و سپس شناخته شود. برخلاف حد ارسطویی، تعریف اشراقی مبنی بر چیزی است که در نظام سهروردی علم الانوار نامیده می شود، یعنی مبتنی است بر نور، که شناخته ترین چیز است، و نیز مبتنی است بر دانش فطری نفسانی در رابطه با آگاهی «من برتر» یا «أناتیت متعالیه». و این یکی از ارکان فلسفه اشراق است: شناخت نه از قول مؤلف و قالب ریزی شده، یعنی حد، بلکه از درون برمی خیزد و در تناسب با مدارج نفسانی شخصی در عزیمت به سوی طریقتی برتر همواره تکامل می یابد. نور موجود در شیء، چنانکه گفتیم، بلاواسطه مشاهده می شود، و این مبنای اصل تعریف و شناخت شیء در فلسفه اشراق است. و مثلاً، همان گونه که «ظهور» در «پدیدارشناسی متعالیه» هوسرل رابطه شناخت را معین می کند، «نور» در فلسفه اشراق پایه اصلی شناخت است. چنانکه قبلاً ذکر شد، شناخت در نظام فلسفه اشراق بواسطه «اضافه اشراقی» بین موضوع مدرک و شیء قابل شناخت، یا شیء مدرک، انجام می گیرد. بنابراین، تعریف شیء در حکمت اشراق یعنی مشاهده چه چیزی آن است از جانب نفسی که توانایی مشاهده و مکاشفه یافته باشد. زیرا چگونه می توان حقیقت والای نامتناهی را از طریق صرف شمارش اجزایش دانست؟ اصلاً چنین چیزی غیر ممکن است. می باید هستی را چنانکه هست دریافت، یعنی مشاهده کرد. مشاهده اشراقی بعد زمانی ندارد و در یک آن و بلاواسطه صورت می گیرد. در اینجا متذکر می باید شد که اشراق استدلال را نفی نمی کند، مسئله فلسفی مورد بحث در این جا چگونگی درک و به دست آوردن نخستین مبنای شناخت است، یعنی تعریف اولیه آن (مانند اکتساب امور بدیهی منطقی گرایان). مشاهده و شناخت اشراقی اول شهودی است و «علم حضوری» نامیده می شود. سپس اشراق از استدلال استفاده می کند و روش برهان را به کار می برد و آن شناخت اولیه اشراقی را تحلیل می کند و سپس آن را در نظامی ساخته شده و سازگار بیان می کند. اما در اصل و در اول قدم، شناخت اشراقی حمله نیست، یعنی به این صورت نیست که بگوییم «آ» «ج» است، پس... بلکه شناخت «آ» برابر است با خود هستی آن، و نه امری مضاف بر آن.

در تناسب با آنچه تا کنون بیان کردیم و برای اینکه اکنون به رابطه اشراق و خلاقیت «شاعرانه» نیز اشاره ای کرده باشیم، نظام کلی فلسفه اشراق را در نظر می گیریم که در

آن چهار مرحله را متمایز می‌توان کرد که دربرگیرنده اساس این ساختمان پرارزش فلسفی است.

۱. نخستین قدم ضروری در راه حصول شناخت اشراقی، چنانکه سهروردی بارها و به تأکید در کتابها و رسائلش بدان اشاره کرده، مرحله تزکیه نفس و آماده شدن از برای مکاشفه و درک نور الهی است. در این مرحله فرد - موضوع مدرک و یا شاعر حکیم - از خود خویش، از من برترش، از انانیت متعالیه اش، آگاه می‌شود و بواسطه مشاهده و حدس فلسفی، که پس از ریاضات دراز قوی شده است، عالم برتر و جهان مینوی و هستی یزدانی را تصدیق می‌کند.

۲. مشاهده انوار الهی و کسب انوار اسفهبندی از جانب نورالانوار و هورخش بزرگ، خورشید اعظم، و وهومن به توسط روان بخش، که همان عقل فعال یا واهب الصور است (برابر با جبرئیل) (انواریه، ص ۱۱۷). این درک نور مبنای شناخت و علم را تشکیل می‌دهد و نفس رهرو می‌باشد که در هستی نور مستغرق شده و «می‌بیند». بینش مبنای شناخت می‌شود و به خاطر آن موضوع مدرک در «آنی» بی‌زمان، و بدون اندازه، با کل هستی می‌آمیزد. و اینجاست که بی‌نهایت در یک لمحّه با نفس محدود بشری آگاه، یا شاعری دانا، در آمیخته می‌شود و مرتبط می‌شود. نفس آگاه یا موضوع مدرک نفسی سازنده می‌شود، یعنی خلاق. از خود می‌دهد و بی‌دریغ می‌دهد. می‌دهد نه اینکه بازبستاند. از خود می‌دهد چون با هستی خود نوریکی شده و به قولی افاضه می‌کند یا واسطه فیض می‌گردد.

۳. مرحله ساختمان فلسفه و علم صحیح است. نفسی که سازنده شده، موضوع مدرک خلاق گشته، از حکمت بحثی و استدلالی منطقی و علم صوری استفاده می‌کند و «تجربیات» خود را که در مراحل ۱ و ۲ به دست آورده در نظامی ساختمان یافته و برهانی مورد تحلیل فلسفی قرار می‌دهد. یقین دست می‌دهد و ساختمان علم بنا می‌شود و پی می‌گیرد: یعنی به کار گرفتن روش ساختمانی فلسفی. حاصل دانش درست است، علم صحیح، و ساختمانی فلسفی دارای قالب و قابلیت کامل تحلیل فلسفی مطالب.

۴. مرحله تدوین نتایج فلسفی که از طی مراحل یکم تا سوم حاصل شده است، یعنی «بیان فلسفی». اهل اندیشه اشراقی نتایج تجربیات خود رایان می‌کند و مدون می‌سازد. در این مرحله دو نوع زبان یا بیان به کار گرفته می‌شود، یکی بیانی فلسفی - منطقی و دیگر بیانی تمثیلی - شعری. در همین مرحله است که می‌توانیم از نو

بگوییم که فلسفه در نهایت به شعر می انجامد. شعر و بیان شاعرانه قدرت القای خاصی دارد که بیان فلسفی-منطقی شاید هیچ گاه به آن نمی تواند دست یابد. به عبارت دیگر، نهایت و درجهٔ اعلا ی بیان آنچه بر مبنای مشاهده دریافت شده بیان شعر است. بنابراین، در خاتمه شاید بتوان با بازگو کردن چند بیت شعر مشخص تر کنیم که اشراق از تجربهٔ درونی آغاز می شود و آنچه به لوح خیال نقش می پذیرد، آنچه را که شاعر با بیانش از درونش می گوید، بیانی از حقیقت می داند:

دلی که غیب نمایست و جام جم دارد

ز خاتمی که دمی گم شود چه غم دارد

(حافظ)

«دل» بر ما عالم غیب را نمایان می کند و از تجربه ای سخن می گوید که در مکان نمی گنجد. «مکان» این تجربهٔ درونی، این مشاهدهٔ اشراقی، در امکان است، و راه به اقلیمی دارد و رای حس. این اقلیم در «ناکجا آباد است»، و رای فضای اقلیدسی است و زمانش در رابطه با امتداد مکان شناخته نمی شود. نامش «هورقلیاست» و گویی در این اقلیم همه چیز آشکار می شود:

ز ملک تا ملکوتش حجاب برگیرند

هر آنکه خدمت جام جهان نما بکند

(حافظ)

بیان این تجربه در قالب شعر، با رمز و تمثیل امکان پذیر می شود. و از جمله خصایص این زبان یکی توسل به تمثیل عشق است و رموز آن، دیگر استفاده از قالبی متضاد؛ دیگر به کنار گذاشتن عقل:

در ازل پرتو حسنت ز تجلی دم زد

عشق پیدا شد و آتش به همه عالم زد

عقل می خواست کز آن شعله چراغ افروزد

برق غیرت بدرخشید و جهان بر هم زد

(حافظ)

البته تأکید می کنم که قصد من از عنوان کردن «شعر» در رابطه با «اشراق» این نیست که بگوییم شعرا تحت تأثیر فلسفهٔ اشراق بوده اند، بلکه اینکه اشاره به مبانی فلسفی خلاقیت در شعر کرده باشم. و همین که شاید بتوان بهتر درک نمود که:

قیاس کردم و تدبیر عقل در ره عشق

چو شبنمی است که بر بحر می کشد رقی

(حافظ)

پانویسها:

۱. متون اصلی مورد استفاده در این مقاله عبارتند از: ۱) مجموعه اول مصنفات شیخ اشراق، تصحیح کرین، اسلامبول، ۱۹۴۵. در این مجموعه در بخش الهیات سه رساله مهم چاپ شده است: «المشارع والمطارحات»، «المقاومات» و «التلویحات». ۲) مجموعه دوم مصنفات شیخ اشراق، تصحیح کرین، تهران، ۱۹۵۲. در این مجموعه اثر مهم سهروردی «حکمة الاشراق»، «رسالة فی اعتقاد الحكماء»، و «قصه الغربة الغربية» با ترجمه و شرح فارسی به چاپ رسیده است. ۳) مجموعه سوم مصنفات شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، تهران، ۱۹۷۰. در این رساله مهم ترین رساله های عرفانی و فلسفی فارسی سهروردی و برخی دیگر از رسائل عربی وی به چاپ رسیده است. ۴) رساله انواریه ترجمه و شرح فارسی حکمة الاشراق، اثر نظام الدین هروی، تصحیح حسین ضیائی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۵۹.
۲. سهروردی خود به کلام رمز آمیز، که یکی از مشخصات حکمت اوائل بوده و از مشخصات نهایت حکمت اشراقی نیز می باشد اشاره کرده است، از جمله ر. ک. «مجموعه دوم»، ص ۱۰؛ «مجموعه سوم»، ص ۱۷۸؛ و نیز انواریه، ص ۸.
۳. سهروردی در رسائلی مانند «الواح عمادی»، «هایکل النور» و جز آنها همواره پس از بیان فلسفی مطلب مورد نظر از راه تأویل آیات قرآنی نیز مسائلی بس عمیق را مطرح می کند.
۴. برای مثال ر. ک. «مجموعه دوم»، ص ۴۹۴-۵۰۴.
۵. ر. ک. کرین، تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۷۴-۲۷۶.
۶. محتمرین منبع تاریخ زندگانی سهروردی کتاب نزهة الارواح وروضة الافراح فی تاریخ الحكماء والفلاسفة، اثر شمس الدین محمد شهرزوری است، تصحیح خورشید احمد، حیدرآباد، ۱۹۷۶، ج ۲، صص ۱۱۹-۱۴۳. نیز ابن ابی اصیبه، عیون الاتباء فی طبقات الاطباء، تصحیح مولر، ج ۱، ص ۱۶۸.
۷. ر. ک. نزهة الارواح، ج ۲، صص ۱۱۹-۱۲۰؛ و کرین تاریخ فلسفه اسلامی، ص ۲۷۵.
۸. ر. ک. «مجموعه اول»، ص ۵۰۳-۵۰۲، ۱۱۱-۱۱۲. هروی هم در این باره مطالبی می افزاید (انواریه، ص ۱۱-۹). نیز شارح در این زمینه اشاره ای می کند به «الحکیم الفاضل والامام الکامل زرادشت آذربایجانی فی کتاب الزند» و هم از حکمای فارسی، حکمای یونانی، و دیگران نامی برده است (انواریه، ۳۵-۳۹). و از آنان با نام «کیار الحكماء المتألهین» نام می برد.
۹. هروی درباره سرچشمه هندی این حکمت به تفصیل مطالبی می آورد و نیز به مکتب فلسفی «ادویتا» اشاره می کند: «این فقیر را با براهمة هند که اعلم زمان خود بوده اند مدتها در اسفار مصاحبت واقع شده...» (انواریه، ص ۳۵).
۱۰. «وما ذکرته من علم الاتوار وجمع ما یتنی علیه و غیره یساعدنی کلّ من سلک سبیل الله عزّ وجلّ و هو ذوق امام الحکمة و رئیسها افلاطون صاحب الأید و النور.» مجموعه دوم، ص ۱۰. و نیز: «ولا نعلم فی شیعة المشائین من له قدم راسخ فی الحکمة الالهیه اعنی فقه الاتوار.» مجموعه اول، ص ۵۰۵.
۱۱. در این زمینه عبارت خود سهروردی بسیار گویا است: «و لم یحصل لی اولاً بالفکر، بل کان حصوله بأمر آخر. ثم طلبت علیه الحجة حتى لو قطعتم النظر عن الحجة مثلاً، ما كان يشککنی فیہ مشکک.» مجموعه دوم، ص ۱۰.

۱۲. مهدی حائری یزدی، علم حضوری، (به انگلیسی)، تهران، ۱۹۸۲.
۱۳. بخصوص در رابطه با «تجارب صحیح»، ر.ک. مثلاً، مجموعه دوم، ص ۲۳۲.
۱۴. ر.ک. التلویعات، القسم الثانی، نسخه خطی، برگ ۱۶۵ و.
۱۵. مثلاً، ر.ک. انواریه، ص ۳۵ به بعد: «اذا أُعتبر رصد شخص، بطلمیوس مثلاً، او شخصین، کهومع ابرخس او ارشمیدس و غیرهما، من ارباب الارصاد الجسمانیة فی امور فَلَکِیة فکیف لا یُعتبر قول اساطین الحکمة و النّبوة علی شیء شاهدوه فی ارضادهم الزّوجانیة؟... و مأخذ انبیاء و حکمای الهی مکاشفه و مشاهده است و وحی و الهام»؛ و هروی دنیال می کند «باید که [شخص] ریاضادگی لیمه بکشد و خدمت اصحاب مشاهدات بکند تا شاید او را حالتی که انوار الهی را ادراک بکنند و ذوات ملکوبیه یعنی عقول مجزده را که حکمای سابق مشاهده کرده اند مشاهده بکنند.»
۱۶. در این باب ر.ک. به مقدمه انواریه به همین قلم.
۱۷. الجمع بین رأی الحکیمین تصحیح نصری نادر، بیروت ۱۹۶۸، ص ۹۱ و ۹۲. ارسطو در مواضع مختلفی از کتابها و رساله های خود به مسئله ابصار اشاره کرده، از جمله در کتاب جدول یا طویقا (۱۱۴ الف به بعد) و در آن کتاب، در مورد رابطه بین معلوم، محسوس، و مبصر بحث کرده است. ولی مطالب اصلی او در این باره در رساله نفس (۱۸ الف به بعد) بیان شده اند. رساله حنین فی الضوء و حقیقه، (مجله المشرق، ۱۸۹۹، ص ۱۱۰۵-۱۱۱۳) هم در حقیقت تفسیری است از آراء ارسطو در باب مسئله ابصار. از طرفی دیگر، فلوطرخس در کتاب «الآراء الطبیعیة» (چاپ شده در ارسطو طالیس فی النفس، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۵۴، ص ۱۱۸-۹۵) متذکر می شود که افلاطون قائل به خروج شیء از بصر نیست.
۱۸. ر.ک. اسکندر افرویدی، «فی الرد علی من یقول ان الابصار یكون بالشعاعات الخارجة عند خروجها من البصر» در شرح علی ارسطو مفقوده فی الیونانیة و رسائل اخری، تصحیح عبدالرحمن بدوی، بیروت، ۱۹۶۰، ص ۳۰-۲۶.
۱۹. ر.ک. مجموعه دوم ص ۹۷-۱۰۳، در «حکومه» ۸ و ۹ که در آن سهروردی آراء مختلف درباره ابصار را رد می کند.
۲۰. این مطلب را سهروردی در «المشارع و المطارحات» (بخش طبیعی، طبع نشده) مفصلاً مورد بحث قرار داده است.
۲۱. ر.ک. انواریه، ص ۱۴۱: «اما صور مرتبه که بدون مرایا در عالم شهادت دیده می شود به علم حضوری اشراقی است که حادث می شود. این اشراق در وقت مقابله جسم به بصر و صحت قوه باصره و سلامت او از خلل و غیرآن؛ اموری که از جمله اجزای علت تأمه حصول اشراق حضوری است.»

تحلیلی از شیوه نگارش آخوندزاده

نیمه دوم قرن نوزدهم شاهد تحول فکری عظیمی در ایران بود. در این دوران گروهی از متفکران که خارج از جرگه علما و متمایز از دولت مستبد قاجار و توده مردم بودند پا به عرصه وجود گذاشتند. این گروه، که معتقد بودند مسائل اجتماعی و سیاسی هسته اصلی زندگی انسان را تشکیل می دهد، درصدد برآمدند که راه‌های اصولی برای این مشکلات بیابند و این گروه علل اساسی فساد اجتماعی و بی عدالتی و ظلم رایج در ایران را نادانی توده مردم و ارزش‌های منسوخ اجتماعی می پنداشتند و تنها راه رستگاری را روی آوردن به دانش غرب و نشر و توسعه آن در میان مردم و در نتیجه بیداری و آگاهی توده می دانستند.

گذشته از سید جمال الدین افغانی، این گروه که شاهد شکست جنبش‌های شیخیه و بایه بودند، ناگزیر به مکتب‌های غیرمذهبی قرن هجدهم اروپا روی آوردند. با توجه به جو اجتماعی زمان خود تمامی این متفکران می کوشیدند که آن جنبه از اسلام را که با عقاید و مفاهیم غربی سازش پذیر بود، اقتباس کنند. اما ناگفته نماند که این متفکران هرگز درصدد تفسیر دوباره حکمت اسلامی به گونه‌ای که اصلاح طلبان مذهبی در گذشته انجام داده بودند، برنیامدند و تنها کوشیدند که مفاهیم و عقاید غربی را با اسلام سازش دهند و هدفشان اصلاحاتی در جهت جدایی مطلق و کامل امور دنیوی از امور دینی بود.

تمامی این متفکران خواهان تغییر و تحول اجتماعی بودند و خود را در برابر اجتماع خود مسئول می دانستند و هدفشان این بود که پیام عصر خود را به توده برسانند. این پیام هواداری از عقل، علوم جدید، آزادی، و پیشرفت بود. گرچه هیچکدام از این متفکران فعالانه

در جنبش های سیاسی عصر خود شرکت نجستند، اما اثر افکار و عقاید آنان را در سیر تحولی این جنبش ها و نتایج آن ها را نمی توان نادیده گرفت.

پیشکسوت این متفکران میرزا فتحعلی آخوندزاده بود که در سال ۱۸۱۲ در شهر کوچکی در غرب آذربایجان به نام نُخو، که بعدها در سال ۱۸۲۸ ضمیمه خاک روسیه شد، به دنیا آمد. جد پدریش از اهالی رشت، پدرش از اهالی تبریز و مادرش اهل مراغه بود. میرزا فتحعلی هفت ساله بود که پدر و مادرش از یکدیگر جدا شدند و وی به همراه مادرش روانه اردبیل شد. در سیزده سالگی به همراه عموی بزرگ خود که به یکی از شهرهای کوچک قفقاز منتقل شده بود، اردبیل را ترک کرد و در پی جنگ ایران و روس در سال ۱۸۲۸ خانواده کوچکش تصمیم گرفتند به نُخو، زادگاه فتحعلی، بازگردند.

در نُخو که شیعیان اکثریت داشتند، میرزا فتحعلی آموزش سنتی شیعی دید و به مطالعه علوم مذهبی، منطق، علوم اسلامی، عربی، فارسی، و ترکی پرداخت. خانواده فتحعلی وی را تشویق می کردند که به جرگه روحانیان پیوندد، ولی وی چندی بعد راه دیگری در پیش گرفت و زیر نظارت آموزگاران خصوصی و دوستان عالیشان به مطالعه فلسفه و تصوف پرداخت. در سن ۲۲ سالگی به تفلیس رفت و مطالعه زبان روسی را آغاز کرد بعد از فراگیری زبان روسی، در «دفتر کشوری فرمانفرمای قفقاز» به کار مشغول شد و این کار را تا آخر ادامه داد و به سبب رفاهی که داشت تمامی عمر خود را صرف نوشتن مقالات، نمایشنامه ها، بازنگری زبان های ترکی و فارس، و مکاتبه با دوستان خود در خارج و داخل قلمرو روسیه کرد.

اقامت در تفلیس که در آن زمان مرکز قفقاز به شمار می آمد، به آخوندزاده این فرصت را داد که با روشنفکران برجسته ارمنی، گرجی، و روسی آشنا شود. این روشنفکران که اغلب شاعران، نویسندگان، و روزنامه نگاران انقلابی بودند، وی را با عقاید فلسفی و سیاسی غربی آشنا کردند. آخوندزاده که سخت از این آشنایی تاثیر پذیرفته بود، نخست به انتقاد از جامعه عقب افتاده روسیه تزاری پرداخت. ولی چون خود را، به رغم آنکه تُرک زبان بود و جایگاهش در تفلیس گرجستان، در خاک روسیه، همواره ایرانی می نامید و ایران را وطن خود می دانست، در صدد برآمد دلایل عقب افتادگی جامعه ایران را بررسی کند و در این راه برای بیداری مردم به انتقاد از ارتجاع سیاسی و مذهبی در ایران پرداخت.

میرزا فتحعلی انتقاد اجتماعی-سیاسی خود را با کار نمایشنامه نویسی آغاز کرد.

هدف وی از نمایشنامه نویسی جز انتقاد از جامعه و در نتیجه بیدار کردن مردم نبود. شیوه واقع‌گرایانه وی در نمایشنامه نویسی، کم‌دی‌های وی را هم چون آینه‌ای ساخته که منعکس‌کننده نیک و بد و زشت و زیبای جامعه اوست. در یکی از نمایشنامه‌های خود به اسم ملا ابراهیم خلیل کیمیاگر آخوندزاده از دو شخصیت متضاد برای بیان درد اجتماع خود که همانا نادانی و جهل توده و اعتقاد پوچشان به اکسیر است، استفاده می‌کند. ملا ابراهیم خلیل شاید را در برابر حاجی نوری شاعر روشن بین قرار می‌دهد، سپس حرف اصلی خود را به این عبارت بیان می‌کند: «صنعت هر کس برای خودش اکسیر و مایه گذران اوست، دیگر چه لازم کرده پشت سر کیمیاگرها بیفتد؟»^۱ به این صورت که ابتدا صنعت و مهارت حرفه‌ای را به اکسیر تشبیه می‌کند، که این خود نشانه اهمیت است که برای فلسفه عمل قائل است، و از طرفی با استفاده از فعل «پشت سر افتادن» به پیروی بی‌جای توده از عوام فریبان اشاره می‌کند.

در کم‌دی سیاسی-اجتماعی وزیرخان لنگران، آخوندزاده به انتقاد از جامعه مردسالار ایران می‌پردازد و با استفاده از نامهای کنایه‌دار برای شخصیت‌های نمایشنامه خود دامنه انتقاد خود را وسعت می‌دهد و تضاد طبقاتی را در جامعه ایران طرح می‌کند. «نسا» (یعنی زن / طبقه زنان / طبقه استثمار شده) را در برابر «خان» (طبقه مردان / طبقه حاکمه / طبقه استثمار کننده) قرار می‌دهد و در آخر عقیده خود را از دهان «نسا خانم» به این صورت ادا می‌کند که دختر با «رضایت» خود با نامزدش ازدواج می‌کند. تأکید وی بر رضایت دختر در انتخاب همسرش دال بر عقیده وی به اعطای آزادی به زنان و ارتقاء مقام اجتماعی آنان است.

در نمایشنامه مسیوژوردان حکیم نباتات و درویش مستعلی شاه جادوگر، آخوندزاده بر جنبه سیاسی نمایشنامه بیش از جنبه اجتماعی آن تأکید دارد و با طنز نیشداری صدارت حاج میرزا آقاسی را به باد انتقاد می‌گیرد و بار دیگر از شگرد خود یعنی بیان عقیده انتقادی خود به صورت پرسشی استفاده می‌کند: «مگر دیوهای من سر بازان ایرانی هستند که مفت خدمت بکنند؟ مگر من وزیر حاج میرزا آقاسی هستم که هیچ چی به آنها ندهم جز فحش و تهدید!»^۲ به زبان عوام و با استفاده از کلمات مأنوس، آخوندزاده به زبان «درویش جادوگر» وضع اسفبار بیگاری سر بازان «بی جیره و مواجب» ایران را در زمان صدارت حاج میرزا آقاسی بیان می‌دارد.

شیوه انتقادی نثر آخوندزاده در نمایشنامه ستارگان فریب خورده یا یوسف شاه بخوبی دیده می‌شود. در این نمایشنامه آخوندزاده ماهرانه زمان وقوع داستان را عقب می‌برد،

حال آن که هدفش انتقاد از ارتجاع سیاسی و مذهبی زمان خود است. داستان این نمایشنامه که از تاریخ عالم آرای عباسی گرفته شده سرگذشت «یوسف سراج» است که علیه ملایان مردم فریب برخاسته تا مردم را برانگیزد. شاه خرافه پرست به واسطه تحریک ملایان چندی سلطنت را به یوسف سراج می سپارد تا نحوست کواکب (به خاطر انتقاد وی از ملایان) دامنگیر او شود. ولی همینکه یوسف سراج به تخت سلطنت می نشیند بساط ظلم سلطنت را برمی چیند و خوان عدل و داد می گسترده. در این حکایت ملباشی خطاب به شاه صفوی می گوید: «در مملکت اسلام موافق احادیث صریحه مالک تخت و تاج را واجب الاطاعه و شریف الذات نمی دانند. این درجه عالیه را حق امام و به نیابت امام از مجتهدین اعلم متعلق می دانند... این ملعون یوسف سراج به پیروان خویش تلقین ساخته که علمای گرام به مردمان عوام فریب می دهند... اجتهاد لازم نیست، و خمس و مال امام دادن خلاف است.»^۳ برای دفع نحوست کواکب، یوسف سراج را چندی به تخت می نشانند ولی هماندم اعلام می کند که «حالت حکام ولایات ما بسیار شبیه است به زالوهایی که خونی مکیده و گنده و کلفت شده باشند. صاحب زالوها آنها را گرفته فشاری می دهد که همه آن خونها را قی کنند، بعضی به همین جهت بمیرند و بعضی به ضعف و نقاهت بسر برند.»^۴ آخوندزاده در این حکایت با استفاده از اسم «یوسف» برای شخصیت اصلی داستان در واقع نتیجه داستان را از قبل روشن ساخته است. «یوسف» در این حکایت چه بسا اشاره ای ضمنی به «حضرت یوسف» است و داستان ستمهایی که بر او رفته و سرانجام آن پیروزی حق بر باطل است. سرانجام این حکایت نیز پیروزی یوسف شاه (طبقه ستمدیده و ضعیف) بر شاه صفوی و ملایان ارتجاعی (طبقه ظالم و قوی) است که این خود جنبه انسانی داستان را می رساند. آخوندزاده در این داستان برای بیان منظور خود به استعاره دست یازیده است. شاه صفوی و ملایان مرتجع را به زالوتشبه می کند که خون مردم را می مکند و عاقبت مردم آنان را می فشارند تا خون مکیده را قی کنند و حقوق غصب شده خود را بازستانند. جنبه دیگر داستان انتقاد شدید آخوندزاده از تشروری سیاسی مذهب تشیع دوازده امامی است. آخوندزاده با این عبارت «این درجه عالیه را حق امام و به نیابت امام از مجتهدین اعلم متعلق می دانند...» با اشاره به مسئله غیبت کبرای امام دوازدهم و رهبری مجتهدان، «مراجع تقلید» را به باد انتقاد گرفته است و عقیده خود را در آخر از زبان یوسف شاه با آوردن عبارت «... اجتهاد لازم نیست» در مورد جدایی دین از دولت و کوتاه کردن دست علمای دین از امور مملکتی بیان می دارد.



مرحله دوم در تحول فکری آخوندزاده طرح وی برای اصلاح الفبای فارسی-عربی بود. هدف آخوندزاده در این مرحله همان هدف قبلی بود. آخوندزاده که درمان درد عقب افتادگی ایران را تقلید از غرب یافته بود، طرح الفبا را برای آسان کردن رواج دانش و مدنیت غربی پیش کشید: «غرض از تغییر خط اسلام این بود که آلت تعلم علوم و صنایع سهولت پیدا کرده کافه ملت اسلام شهری یا دهاتی، حضری یا بدوی، ذکوراً یا اناثاً مانند ملت پروس به تحصیل سواد و تعلیم علوم و صنایع امکان یافته پا به دایره ترقی گذارده و رفته-رفته در عالم تمدن خود را به اهالی اروپا برساند.»^۵ در این عبارت آخوندزاده ملل اسلامی عقب افتاده را در برابر ملل غربی پیشرفته قرار می دهد. خط را به اسلام نسبت می دهد و خط اسلامی را عاملی می داند که فراگیری دانش غرب را دشوار ساخته و ملل اسلامی را از رسیدن به «اهالی اروپا» بازداشته است.

آخوندزاده در راه ارائه طرح خود برای اصلاح الفبا روشی را بر می گزیند که سبب رنجش علمای مذهبی نشود: «یقین است که این نوع تجدید هرگز مخالف شرع شریف نخواهد شد و علمای گرام در تعلیمش مخالفت نخواهند کرد، زیرا که چند صد سال قبل از این خط کوفی تغییر یافت و علما به تغییرش رضایت دادند. امید چنان است که به تعلیم این خط جدید نیز در جنب خط قدیم رضا بدهند، خصوصاً که مرام این خط جدید فایده عموم ملت است.»^۶

با اینهمه، هدف آخوندزاده از طرح اصلاحی خود نه حمایت از «شرع شریف» بود و نه جلب نظر «علمای گرام» بلکه هدف اصلی وی رواج علوم غربی در میان توده مردم بود و برای این کار ایجاد الفبای جدید را واجب می دانست، چنان که آن را به «خون تازه و گرم» تشبیه می کند که «باید به رگهای [توده مردم] که علی الظاهر نفس می کشند [ولی] در باطن مرده محسوب می شوند، ریخته شود.»^۷ در واقع، آنچه آخوندزاده را به اصرار در اصلاح الفبا واداشته بود، همانا اعتقاد وی به تحولات آموزشی در جامعه و تقدم آن بر تحولات دیگر است: «راه آهن واجب است اما تغییر الفبا واجب از آن است... به علت این که بدون تربیت ملت قوانین فایده نخواهد بخشید.»^۸

آخوندزاده شکی نداشت که الفبای جدید به رواج دانش غرب خواهد انجامید و رواج علوم غربی پیشرفت و تغییر نهادهای سیاسی و حکومت اعتدالی و دموکراتیک و برچیده شدن بازار استبداد و استبدادگران را به دنبال خواهد داشت: «مگر شما منکر این معنی هستید؟ آشکار است بعد از انتشار و ترقی علوم، دیسپوتیزم و فئانیزم و سپرستیون نخواهد

ماند.»^۹ آخوندزاده ایمان خود را در پاسخ به سؤالی که مطرح کرده است نشان می‌دهد. به عبارت دیگر، جواب خود را با «آشکاراست» آغاز می‌کند که این خود یکی از ویژگیهای آخوندزاده به عنوان اندیشمندی است که در ابراز عقاید خود تردید و تشکیک به خودش راه نمی‌دهد. از طرفی این عبارت روشنگریکی از خصوصیات شیوه نگارش آخوندزاده است، یعنی آوردن واژه‌های بیگانه با تلفظ فرانسوی یا ترکی آن. سراسر نوشته‌های آخوندزاده در زمینه‌های سیاسی و فلسفی پر از واژه‌های بیگانه است که از شیوایی نشروی (به رغم جاننداری و تعبیرهای تازه آن) کاسته است.



مرحله بعدی را آخوندزاده با نوشتن رساله‌ای به نام مکتوبات کمال الدوله آغاز کرد. آخوندزاده در این رساله انتقاد خود را از دو نهاد اصلی جامعه یعنی مذهب و سیاست به صورت مکاتبه بین شاهزاده کمال الدوله و شاهزاده جلال الدوله عنوان می‌کند. این دو اسم واقعی نیست. آخوندزاده زمان نامه نگاریها را به عقب برده است. در این رساله آخوندزاده عقاید و افکار خود را از زبان شاهزاده کمال الدوله (که نماینده روشنفکری و ترقی خواهی و خواهان تمدن غرب است) بیان می‌دارد، و این عقاید را در برابر اندیشه‌های جلال الدوله مرتجع قرار می‌دهد. سعی آخوندزاده در این است که دلایل سست و منطقی ضعیف را از آن جلال الدوله قلمداد کند. در عوض منطقی کمال الدوله را بُرا و قوی جلوه‌گر سازد، تا بدین وسیله گفته کمال الدوله در خواننده موثر واقع گردد. هدفش از این تقابل اندیشه یکی این است که جلال الدوله و طبقه‌ای را که جلال الدوله نماینده آن است به باد انتقاد و تمسخر بگیرد و از طرفی دیگر عقاید کمال الدوله را، که در واقع اندیشه‌های خود اوست، درست جلوه دهد. از اینرو، آخوندزاده در اینجا از قیاس ضدین بهره‌جسته است تا کلام خود را قوت بخشد.

در نامه اولی کمال الدوله، آخوندزاده ایران پیش از حمله اعراب را می‌ستاید و تصویر زیبای آن را برای بیان مقصود خود، که همانا سرزنش اعراب و غیر مستقیم اسلام است، در برابر ایران زمان خود قرار می‌دهد: «ای کاش به ایران نیامدمی و احوال این ملت را ندیدمی. جگرم کباب شد... ای ایران، کوآن شوکت و سعادت باستانی به عهد پادشاهان بزرگ تو؟ اگر چه آن گونه شوکت و سعادت در جنب شوکت و سعادت حالیه ملل فرنگستان و ینگلی دنیا به منزله شمعی است در مقابل آفتاب، لیکن نسبت به حالیه ایران مانند نور است در مقابل ظلمت.»^{۱۰} نثر آخوندزاده در این رساله به سادگی بیشتری گرایش پیدا کرده است. جملات کوتاه شده و گاهی به کوتاهی اصطلاح روزمره «جگرم کباب

شد» درآمده است، برای اثر کردن در خواننده به اغراق متوسل شده است و با آوردن کلماتی مانند آفتاب، شمع، نور، و ظلمت سعی می کند تضاد بین غرب و شرق را از یکطرف و تضاد بین ایران قبل از اسلام و بعد از اسلام را از طرف دیگر، هرچه بارزتر جلوه دهد. در جای دیگر آخوندزاده در ابراز حس ملی گرایی خود از یکطرف و در ابراز تنفر شدید خود از اعراب از طرف دیگر، بعد از توصیف شکوه ایران باستان، ایران را به دختر زیبای معصومی تشبیه می کند که مورد تجاوز اعراب وحشی قرار گرفته است. این تشبیه و استفاده از کلمه تجاوز و صفت «وحشی» برای اعراب میزان علاقه وی به ایران و میزان تنفر وی از اعراب (و غیر مستقیم از اسلام) را نشان می دهد و از طرفی بیانگر این واقعیت است که آخوندزاده چه بسا تحت تاثیر تئوریهای نژادپرستانه زمان خود، یعنی میانه و نیمه دوم قرن نوزدهم اروپا، بوده است. همچنین در دفاع از جامعه زرتشتیان و اشاره غیر مستقیم به ایران قبل از حمله اعراب، آخوندزاده از واژه کسوف بهره جسته است، و با استفاده از این واژه سعی دارد که سلطه اعراب را به ایران به دوره تاریکی و ظلمت تشبیه کند.

آنچه آخوندزاده را به دفاع از ایران و حمله به اعراب واداشته علاقه شدید او به این مرز و بوم است. وی خود را ایرانی می دانست: «آرزوی من این است که... ایرانیان بدانند که ما فرزندی پارسیانیم و وطن ما ایران است... ما را شایسته آن است که اسناد شرافت بر خاک مینونشان خود بدهیم.» آخوندزاده واژه وطن را در تمامی نوشته های خود به معنی کامل سیاسی جدید آن به کار برده است و در بیان متفرعات آن ترکیبات لغوی و اصطلاحات متفاوتی آورده است. «خاک مینونشان» در عبارت فوق یکی از این ترکیبات است.

آخوندزاده که علل نابسامانی وطن را در ارتجاع سیاسی-مذهبی جستجو می کند، ابتدا زبان به انتقاد از سلطان قاجار می گشاید: «پادشاه تو از پروقری [Progress] دنیا غافل و بی خبر و در پایتخت خود نشسته چنان می داند که سلطنت عبارتست از پوشیدن البسه فاخره و خوردن اغذیه لطیفه و تسلط داشتن به مال و جان رعایا و زیردستان بی حد و انحصار و رکوع و سجود کردن مردم به او و ایستادن ایشان در فرمانبرداری او مثل عبد ذلیل... پادشاه غیرتمند و صاحب ناموس از چنین سلطنت عار باید داشت و از چنین ریاست بیزار باید باشد.»^{۱۲} محتوای گفتار آخوندزاده در اینجا تحریک آمیز است. گذشته از این که بار دیگر برای بیان مقصود خود طبقه حاکمه و توده مردم را در دو قطب متضاد قرار داده است، در انتها پوشیده و سربسته شاه قاجار را تحقیر می کند و به او «غیرت و

ناموس» را گوشزد می‌کند. یعنی دو صفتی که، بنا به اعتقاد وی، شاه قاجار فاقد است. بعد از انتقاد، آخوندزاده زبان به اندرز می‌گشاید و شاه را به حکومت معتدله^{۱۳} و مبتنی بر قانون اساسی، تأسیس پارلمان و دخالت مردم در وضع قوانین ترغیب می‌کند. زیرا معتقد است که توجه طبقه حاکمه به رفاه مردم حبّ وطن را در آنان برمی‌انگیزد که این خود موجب بقای سلطنت شاه خواهد شد. ولی اطاعتی که به سبب خوف و وحشت باشد دوام و ثبات نخواهد داشت. «بالا تر از نادر دیسپوت و قهار نمی‌توان شد و بالاتر از اطاعتی که به او می‌نمودند تصور نمی‌توان کرد. عاقبت به عالمیان معلوم است که نتیجه اش چه شد.»^{۱۴} در اینجا آخوندزاده برای بیان مقصود خود از کنایه تاریخی استفاده کرده است. به عبارت دیگر، وی به سرنوشت نادر که به دست نوکران خود کشته شد. و بعد از او سلسله افشاریه رو به زوال رفت اشاره می‌کند، و سرپوشیده به شاه قاجار گوشزد می‌کند که اگر او نیز رویه نادر را پیش گیرد به سرنوشت نادر دچار خواهد شد. نکته جالبی که در انتقاد آخوندزاده از طبقه حاکمه باید گفت این است که وی گرچه دم از حکومت مبتنی بر قانون اساسی می‌زند، اما زمانی که پای برنامه‌های اصلاحی و اجرای آنها به میان می‌آید، به عنوان مثال از پطر کبیر و فردریک کبیر نام می‌برد. از طرف دیگر، در تشویق شاه به همکاری با اصلاح طلبان به مزایایی که تعلیم و تربیت توده برای بقای تاج و تخت شاه دارد اشاره می‌کند، نه مزایایی که این تعلیم و تربیت برای خود توده دارد (یعنی بیداری و آگاهی توده) و شاید به این خاطر که وی اصلاحات و انقلاب از بالا را به انقلاب مردمی ترجیح می‌دهد.

بعد از انتقاد از شاه قاجار، آخوندزاده انتقاد خود را متوجه ملایان می‌کند: «در معابر و کوچه‌ها... در هر طرف سادات با شال و عمامه سبز و آبی جلومردم را گرفته می‌گویند: من به هیزم چینی نمی‌روم، آب نمی‌آورم، زمین نمی‌کارم، کشت نمی‌روم، نعمت می‌خورم، ول-ول می‌گردم. من از اولاد آن اجداد هستم که تورا به این روز و این ذلت انداخته‌اند.»^{۱۵} در اینجا، آخوندزاده حرف را در دهان ملایان می‌گذارد تا شخصیت آنان را توصیف کند. آخوندزاده پا را از این فراتر گذاشته به تخطئه دین می‌پردازد: «الآن در کل فرنگستان و ینگگی دنیا این مسئله دایر است که آیا عقاید باطله یعنی اعتقادات دینی موجب سعادت ملک و ملت است یا این که موجب ذلت ملک و ملت است؟ کل فیلسوفان آن اقالیم متفق‌اند در این که اعتقادات دینی موجب ذلت ملک و ملت است. در هر خصوص حتی اشهرایشان از متاخرین حکیم بوقل نام که تصنیفش جهانگیر و مسلم شده است در این عقیده زیاد بر دیگران غور کرده است و از دلایلش این است که ملل تابع

دستگاه پاپ، که پیرو اقاویل کشیشان و افسانه‌گویان هستند، در علوم و صنایع آناً فاناً رو در تنزل می‌باشند. اما سایر ملل غرب که از قید اعتقادات دینیه وارسته پیرو عقل و حکمت شده‌اند، در علوم و صنایع روزبه روز و ساعت به ساعت در ترقی هستند، چه اختراعات غریبه و چه ایجادات عجیبه از نتیجه علم ایشان در عالم ظهور کرده، موجب سعادت و آسایش بنی نوع بشر گردیده است» و همه آن در سایه علم و معرفت تحقق یافته است.^{۱۶} آخوندزاده بار دیگر برای اثر کردن در خواننده خود دست به طرح سؤالی زده است. ولی خواننده قبل از این که به عبارت بعدی برسد جواب سؤال را حدس زده است، زیرا آخوند زاده با استفاده از صفت باطله برای عقاید مذهبی نظر خود را (که از قول حکمای غرب بیان می‌دارد)^{۱۷} به خواننده القاء کرده است: دین سدی در راه اشاعه تمدن در میان ملل مشرق زمین، بخصوص ملل اسلامی، است و برای متقاعد کردن خواننده، آخوندزاده از تجربه ملل غربی و رهایی آنان از سلطه قرون وسطایی دستگاه پاپ و سعادت و آسایش حاصل از آن بهره می‌جوید. راه این رهایی را آخوندزاده در پیروی از عقل و حکمت و توسل به علم می‌داند. از اینرو، می‌توان از این عبارت به دو نتیجه پی برد، یکی این که آخوندزاده خواستار اصلاح دین است، دوم این که عقل و اندیشه علمی را بر دین و ایمان صرف ترجیح می‌دهد.

هدف آخوندزاده از اصلاح دین همانا سازگار کردن آن با مفاهیم غربی و کاهش نفوذ علمای مذهبی در جامعه و سیاست است. وی که معتقد به اصالت عقل و تجربه است و پیشرفت و ترقی انسان را در پیروی از عقل می‌داند، نه پیروی از اولیای دین، اجتهاد و تقلید را به باد انتقاد می‌گیرد. چنانکه می‌گوید: «ما دیگر از تقلید بیزار شده‌ایم. تقلید خانه ما را خراب کرده است. حالا در این صدد هستیم که قلاده تقلید را از گردن خودمان دور انداخته از ظلمانیت به نورانیت برسیم و آزاد و آزاده خیال بشویم.»^{۱۸} آخوندزاده بار دیگر برای بیان مقصود خود از استعاره بهره جسته است. رستگاری توده عامی از زندان دین و رهنمونیشان به روشنایی آزاداندیشی را در شکستن یوغ تقلید می‌بیند و شکستن این یوغ را تنها در پیروی از خرد و روی آوردن به علم می‌بیند. در مصرع بیت اول در یکی از اشعار خود تحت عنوان «تقلید و اجتهاد»، آخوندزاده علم و تقلید را در دو کفه ترازو قرار می‌دهد، سپس با انتقاد یکجانبه از تقلید و اجتهاد و این که این دو سرچشمه تمامی اختلافات در ایران هستند، به نفع علم وضع می‌گیرد. آخوندزاده که دین و خرافات را یکی می‌داند، بار دیگر در نمایشنامه مسیوژوردان حکیم نباتات و درویش مستعلی شاه، که به آن اشاره کردیم، علم و خرافات (دین) را در قالب دو شخصیت در

برابری یکدیگر قرار می دهد، به گونه ای که در پایان نمایشنامه مسیو ژوردان (علم) بر درویش مستعلی شاه جادوگر (خرافات / دین) پیروزی می شود.

تأکید آخوندزاده بر اصلاح دین و برانگیختن مردم به پیروی از عقل و روی آوردن به علم، برای ریشه کن کردن جهل و ظلمت و رواج دانش غرب و در نتیجه پیشرفت است: «مادامی که علم رواج ندارد، و مادامی که بواسطه [جهل] مردم قابل نیستند که حق را از باطل فرق دهند، هر روز یک شیخ احمد بحرینی و هر روز یک باب، یک رکن رابع، ظاهر خواهد شد و به عالم فتنه و آشوب خواهد انداخت و خلق را سرگردان و بدبخت خواهد کرد. چون علم رواج یافت راه امثال اینان هم بسته می شود و خلق از جهالت و فتنه و آشوب آزاد می گردد.»^{۱۹} گذشته از اشاره ای ضمنی به «جهل» عامه و این که توده مردم بواسطه جهالت باسانی بازپچه دست عوام فریبان می شوند، آخوندزاده طنز نیش دار خود را متوجه دو جنبش شیخیه و بابیه نیز می کند و رکن رابع را با شیخ احمد بحرینی هم نشین می کند و هدفش از این کنایات تاریخی اینست که درمان درد جامعه ایران دین و مذهب جدید نیست، بلکه رواج علم و دانش و اولویت تغییر نهادهای آموزشی بر تغییر نهادهای سیاسی جامعه است.

اما شکست چه در زمینه اصلاح الفبا و چه در زمینه چاپ مکتوبات وی را دچار افسردگی نمود. این افسرده حالی در آخرین نامه ای که آخوندزاده به ملکم خان نوشته کاملاً پدیدار است:

ای مثل من غمزده و به آرزوها نرسیده و در هر جا تیر مرادش به هدف نخورده و از ناقابلی و کج فهمی معاصرین بستوه آمده.

عاقبت کمال الدوله با ترجمه روسی از چاپ بیرون شد... الفبا را نه من پیش بردم و نه شما... سواد این کاغذ مرا در کتابچه ای ثبت فرمایید که بلکه آیندگان از اخلاف ما آن را ببینند و بدانند که من و شما در این باب چه تلاشها کردیم و به جایی نرسید، بلکه ایشان این خیال را از قوه به فعل آورند، اما به ایشان نیز اعتماد ندارم.^{۲۰}

گذشته از برخی غلطهای املائی و انشایی و به رغم افراط کار بُرد ویژه های بیگانه، نثر آخوندزاده نثری است جاندار و پراز تعبیرهای تازه. نثرش شیوا نیست ولی رسا، رُک و آشکارگو است. طنزش نیشدار و بُزاست، ولی تنها برای به مسخره گرفتن نهادهای جامعه به کار نمی رود، بلکه هدفش بازگو کردن واقعیات اجتماعی است و شناختن عناصری که مانع پیشرفت هستند. طنز آخوندزاده در خلال تحولات فکریش بتدریج بهتر شده است.

نشر آخوندزاده ساده است. این سادگی بوضوح در آن نامه به چشم می خورد. استفاده از کلمات گفتاری یکی از خصوصیات بارز نثر وی است. نام نبردن از سوم شخص (که سخن درباره اوست) استفاده از استعارات و کنایات تاریخی و قیاس ضدین و در کنار هم نهادن مفاهیم متضاد از دیگر خصوصیات این نثر است. اما نوشته های آخوندزاده در پیشبرد افکار و اندیشه هایش چندان مؤثر واقع نشد و بیداری اذهان مردم به متفکران بعد از او واگذار شد و در این میان میرزا آقاخان کرمانی آنچه را که آخوندزاده ناتمام گذاشت به پایان رسانید.

پانویس ها:

۱. فریدون آدمیت، اندیشه های میرزا فتحعلی آخوند زاده، ص ۴۲.
۲. همان، ص ۴۳.
۳. همان، ص ۵۱.
۴. همان، ص ۵۱.
۵. آخوندزاده (به محرز روزنامه حقایق اسلامبول، ۱۲۹۰، نامه ها، ص ۳۰۲).
۶. آدمیت، همان، ص ۷۸.
۷. آخوندزاده، نامه ها، (نامه به علی خان مشیرالوزاره)، ص ۳۱۴.
۸. آخوندزاده، همان، ص ۲۸۸.
۹. همان، ص ۲۸۰.
۱۰. آدمیت، همان، ص ۱۲۱.
۱۱. آخوندزاده، نامه ها، ص ۲۴۹.
۱۲. آخوندزاده، مکتوبات کمال اللوله، ص ۲۲.
۱۳. آخوند زاده «حکومت معتدله» را با اصطلاحات دیگری مانند «سلطنت قونس توتسی» و یا «کونستسیون» در نوشته های خود به کار برده است که هر سه اصطلاح به معنی نظام مشروطیت است.
۱۴. آدمیت، همان، ص ۱۵۱.
۱۵. آخوندزاده، مکتوبات، ص ۴۰.
۱۶. آدمیت، همان، ص ۱۹۱-۱۹۲.
۱۷. اعتقاد آخوندزاده به برتری دانش غرب به حدی است که در بعضی از نوشته های خود گفتار متفکران غربی را دلیلی بر درستی گفتار خود قلمداد می کند. برای مثال، در انتقاد از اشعار «رومی» زمانی که مفهوم صوفیانه «فنا» را مورد بحث قرار می دهد و این که روح «قائم به ذات» نیست بلکه قائم به جسم است، برای قانع کردن خواننده ایرادهای وارده بر اشعار مولوی را نتیجه اندیشه های خود نمی داند، بلکه آنان را چکیده افکار و عقاید «حکمای مغرب» می داند.
۱۸. آخوندزاده، نامه ها، ص ۱۳۱.
۱۹. آخوندزاده، مکتوبات، ص ۱۸۳.
۲۰. آخوندزاده، نامه ها، ص ۳۳۲.

کتابنامه:

- میرزا فتحعلی آخوندزاده، القباى جدید و مکتوبات، به اهتمام پروفیسور حمید محمدزاده، تبریز، ۱۳۵۷.
- میرزا فتحعلی آخوندزاده، مکتوبات، با مقدمه و تصحیح و تجدید نظر م. صجدم، تهران، ۱۳۶۴.
- میرزا فتحعلی آخوندزاده، «مکتوبات آخوندزاده»، القبا، دوره دوم، شماره دوم، بهار ۱۳۶۲.
- فریدون آدمیت، اندیشه‌های میرزا فتحعلی آخوندزاده، تهران، ۱۳۴۹.

فهرست

۱. ...
۲. ...
۳. ...
۴. ...
۵. ...
۶. ...
۷. ...
۸. ...
۹. ...
۱۰. ...
۱۱. ...
۱۲. ...
۱۳. ...
۱۴. ...
۱۵. ...
۱۶. ...
۱۷. ...
۱۸. ...
۱۹. ...
۲۰. ...
۲۱. ...
۲۲. ...
۲۳. ...
۲۴. ...
۲۵. ...
۲۶. ...
۲۷. ...
۲۸. ...
۲۹. ...
۳۰. ...
۳۱. ...
۳۲. ...
۳۳. ...
۳۴. ...
۳۵. ...
۳۶. ...
۳۷. ...
۳۸. ...
۳۹. ...
۴۰. ...
۴۱. ...
۴۲. ...
۴۳. ...
۴۴. ...
۴۵. ...
۴۶. ...
۴۷. ...
۴۸. ...
۴۹. ...
۵۰. ...
۵۱. ...
۵۲. ...
۵۳. ...
۵۴. ...
۵۵. ...
۵۶. ...
۵۷. ...
۵۸. ...
۵۹. ...
۶۰. ...
۶۱. ...
۶۲. ...
۶۳. ...
۶۴. ...
۶۵. ...
۶۶. ...
۶۷. ...
۶۸. ...
۶۹. ...
۷۰. ...
۷۱. ...
۷۲. ...
۷۳. ...
۷۴. ...
۷۵. ...
۷۶. ...
۷۷. ...
۷۸. ...
۷۹. ...
۸۰. ...
۸۱. ...
۸۲. ...
۸۳. ...
۸۴. ...
۸۵. ...
۸۶. ...
۸۷. ...
۸۸. ...
۸۹. ...
۹۰. ...
۹۱. ...
۹۲. ...
۹۳. ...
۹۴. ...
۹۵. ...
۹۶. ...
۹۷. ...
۹۸. ...
۹۹. ...
۱۰۰. ...

گذری و نظری:

فرهنگ ایران در سرزمینی دور دست

شانگریلا (Shangri-La)، وادی افسانه‌ای رمان افق گمشده (*The Lost Horizon*) اثر جیمز هیلتون (James Hilton)، دره‌ای است بهشتی، پنهان در پس کوه‌های بلند شمال هندوستان. شیوه مردم آن زیستن به اعتدال است و عمر ساکنان آن دراز.

هیلتون شانگریلا را از سرزمینی الهام گرفته است واقع در شمال غربی پاکستان امروز، که از دو ناحیه هُنزه (Hunza) و ناگر (Nagar) — جمعیت، به ترتیب، ۵۲۰۰۰ و ۴۵۰۰۰ — تشکیل شده است. این دو ناحیه در پشت کوه‌های دشوارگذر قراقرم از افغانستان و نیز از دیگر مناطق پاکستان جدا افتاده و تنگه‌ای به نام «خون جراب» (Khūn jarāb)، مشرف به جاده ابریشم، آن را به چین می‌پیوندد. هنزه و ناگر، مانند نماینده افسانه‌ای خود، شانگریلا، دشتهایی نفوذ ناپذیر بوده‌اند و از جهان خارج دور افتاده. تا سال ۱۹۶۰ دو روزه با اسب از هنزه و ناگر به نزدیکترین شهر پاکستان می‌شد رسید و تا سال ۱۹۷۴، که شاهراه قراقرم در شمال پاکستان تکمیل شد، این دو وادی تماسی با جهان خارج نداشته و حتی به صورت دو امارت کاملاً مستقل حکمرانی می‌شدند و فقط اسمی از کشور پاکستان بر آنها بود. معروف است که مردم هنزه و ناگر تا از بازماندگان سربازان فراری ارتش اسکندر مقدونی بوده‌اند. مذهب مردم هنزه و ناگر تا حدود هزار سال پیش بودایی بوده و زبان اصلی محلی این دو منطقه بوروشکی (Burushiski) است. در حدود هزار سال پیش دو شاهزاده شیعه ایرانی منسوب به خاندان فضل الله — که به احتمال بسیار از سادات مرعشی مازندران بوده‌اند — از طریق

خراسان و سپس وِخان (واقع در افغانستان امروز) و بدخشان به هنزه و ناگر مهاجرت کردند و در این دو وادی دو حکومت جداگانه برقرار کردند. در طی قرون به همت این دو شاهزاده و جانشینان آنها و همچنین با کمک مُبَلغان شیعه، که از هندوستان زیر سلطهٔ گورکانیان و از طریق ایالت بالتستان (Baltistan) در جنوب ناگر به شمال مهاجرت کرده بودند، بوداییان این دو وادی به اسلام و تشیع گرویدند. تشیع در این دو وادی با اشاعهٔ فرهنگ ایران و بخصوص زبان فارسی همگام بوده است. با آنکه تاریخچهٔ دقیقی از سلطنت شیعه در دو امارت هنزه و ناگر در قرون نهم تا چهاردهم میلادی در دست نیست، نفوذ فرهنگی ایران در هنر معماری باقیمانده از آن دوره پدیدار است، بویژه در تالارهای قصر بالتیت (Baltit) که در قرن سیزدهم (و بر طبق برخی منابع، قرن شانزدهم) بنا گردیده و در داستان جیمز هیلتون همان جایگاه عارفان و زاهدان ساکن شانگریلا است، که ایوان آن رو به نمای افسون کنندهٔ قله‌های سر بر کشیده و دشتهای سرسبز قرار دارد و دیواره‌های آن را به شعر فارسی آراسته‌اند.

در قرن چهاردهم میلادی چند داعی اسماعیلی از پیروان ناصر خسرو به مأموریت تبلیغی از بدخشان به هنزه آمدند و به دنبال فعالیت آنان هنزه به اسماعیلیه گروید (امروز ۹۰ درصد مردم هنزه اسماعیلی و ۱۰ درصدشان شیعهٔ دوازده امامی هستند) در حالی که ناگر همچنان شیعهٔ دوازده امامی باقی ماند. گرایش هنزه به مذهب اسماعیلی به نفوذ زبان فارسی بیشتریاری داد. داعیان اسماعیلی که از خراسان و بدخشان به هنزه می‌آمدند، همگی فارسی زبان بودند و پایه‌های این مذهب را همراه با زبان فارسی در این مناطق بنا نهادند. مراسم مذهبی اسماعیلیه در مجالس و «جفاعت خانه»ها به فارسی ادا می‌شد و هنوز هم می‌شود. در هنزه تا ده سال پیش اسماعیلیان خطبهٔ عقد و نکاح را هم به فارسی می‌خواندند، اما اکنون به دستور کریم آقاخان و برای نزدیکتر ساختن اسماعیلیان به اهل سنت و جماعت، به عربی می‌خوانند. وعاظ و «خلفاء» اسماعیلی (اسماعیلیان علمای خود را «خلیفه» یا «مُکتی» می‌نامند) نیز همیشه به فارسی درس می‌گفته‌اند و وعظ می‌کرده‌اند. علامه نصیرالدین هنزوی، سرشناسترین مرجع مذهبی اسماعیلیه در شمال پاکستان، استادی در زبان فارسی و ادب ایران را افتخار خود می‌داند. اهمیت زبان فارسی در مراسم مذهبی در روستاهای دور افتاده‌تر آشکارتر است، زیرا در بسیاری موارد تمامی این مراسم به فارسی برگزار می‌شود. در ناگر شیعه مسلک نیز فرهنگ و زبان فارسی با مذهب چنان در آمیخته است که ساکنان این وادی ایران را سرزمینی مقدس می‌دانند که سرچشمهٔ تمامی معنویت و

مذهب آنان است، بویژه که پیشوای مذهبیشان (آقا خان) نیز اصل ایرانی دارد. اینجا در بیشتر مسجدها و «امام باره»ها (تکیه‌ها) سادات و علما به فارسی آشنا هستند و آشنایی به فارسی برای آنها همان اهمیت مذهبی را دارد که عربی در دیگر قسمت‌های جهان اسلام. در بسیاری موارد موعظه‌ها و مرثیه‌های شیعیان به فارسی ادا می‌شود. بطور کلی، مذهب در هنزه و ناگرپشتیان و رواج دهنده زبان فارسی بوده است.

فرهنگ عامه هنزه و ناگر هم ارتباط مستقیمی با زبان فارسی دارد. بسیاری از ساکنان هنزه و ناگر از نوادگان مهاجران و خان و بدخشان‌اند. گویش فارسی در هنزه و ناگر همان فارسی منطقه هزاره افغانستان امروزی است. در ضمن، دست کم از چهارصد سال پیش، تا آنجا که شواهد اجازه بررسی می‌دهند، زبان فارسی در مدرسه‌های هنزه و ناگر در کنار زبانهای محلی تدریس می‌شده است. تحصیلات خواص، چه طلاب دروس مذهبی و چه شاهزادگان، همگی به فارسی بوده است و تا حدود سی سال پیش همینگونه بوده است، یعنی تا یک قرن پس از برافتادن حکومت گورکانیان هند و جایگزین شدن زبان انگلیسی به جای فارسی به عنوان زبان رسمی شبه قاره هند، و حدود ده سال پس از برقرار شدن حکومت پاکستان. هنوز در کوچه‌ها و بازارهای هنزه و ناگر کسانی هستند که کم و بیش به فارسی سخن می‌گویند. با آنکه از ادبیات فارسی چندان چیزی نمی‌دانند، اما فهم زبان فارسی برایشان نشانه تشخیص فرهنگی و اجتماعی است و بدون شک در زبان محلی نیز تأثیر داشته است.

سفر به مشهد و عتبات برای زیارت در میان شیعه‌های دوازده امامی نفوذ فرهنگ ایرانی را در این مناطق حفظ کرده است. تا قبل از سال ۱۹۶۰ زایران با دشواری زیاد مسافتهای درازی را طی می‌کردند تا خودشان را برای زیارت به مشهد و یا با طی عرض ایران به عراق برسانند. امروزه نیز با اینکه جاده‌ها بهتر شده، هنوز اکثر زایران از طریق زاهدان خود را به زیارتگاهها می‌رسانند. اهمیت زیارت در فرهنگ عامه ناگر و برخورد با فرهنگ ایران در طی این مسافرتها تأثیر مستقیمی در فرهنگ ساکنان هنزه و ناگر داشته است. کم‌تره و یا آبادی در ناگریافت می‌شود که در آن چندین «مشهدی» ساکن نباشند. بسیاری از این زایران در طی مسافرت خود در ایران با زبان فارسی آشنایی بیشتری پیدا کرده‌اند.

حکومتها در هنزه و ناگر نیز از زمان امارت برادران فضل الله تا ادغام رسمی این دو وادی در پاکستان در سال ۱۹۷۴ (و در نتیجه پایان قدرت سیاسی امارات هنزه و ناگر) خود حامی فرهنگ ایران و زبان فارسی بوده‌اند. تماسهای این دو امارت با دربار

گورکانیان از طریق بالتیستان سبب ترویج زبان فارسی به عنوان زبان دربار هنزه و ناگر گردید. بعلاوه، شواهدی در دست است که دلالت از تأثیر حکومت‌های غزنویان و صفویه و افشاریه در امارات هنزه و ناگر می‌کند. تأثیر صفویه بخصوص قابل توجه است، زیرا ناگر شاید آخرین نمونه سلطنت شیعه بر طبق اسلوب صفوی بوده است که تا سال ۱۹۷۴ تداوم یافته است. تأثیر فرهنگ ایران بر امارات هنزه و ناگر در روزگاران اخیرتر نیز آشکار است. لباس رسمی آخرین امیر هنزه خیلی شبیه لباس شاهان قاجاریه است. در مورد آخرین امیر هنزه نیز می‌گویند که در زبان و ادب فارسی استاد بوده است. به دیوارهای قصر امیر هنزه در کریم آباد عکس‌هایی از دیدارهای دو شاهپور پهلوی (علیرضا و عبدالرضا) آویخته است. نفوذ مستقیم جمهوری اسلامی نیز در این دو وادی چشمگیر است، چنانچه که در هر «امام باره» و خانه و مغازه‌ای عکسی از آیت الله خمینی بر دیوار دیده می‌شود. در ضمن تمامی کتابهای تاریخ هنزه تا به آخرین آن، که در سال ۱۹۶۰ نوشته‌اند، به فارسی بوده است.

جست‌جو به دنبال شانگریلای جیمز هیلتون و آرمانشهر معنویت مشرق‌زمین، این سالک را در آن سرزمینهای دور افتاده با چنین بازتابی از فرهنگ ایران روبرو کرد که شاهدهی است از قدرت فرهنگی ایران زمین و در عین حال شاهدهی از کوتاهی ایرانیان در روزگاران اخیر برای حفظ نفوذ فرهنگی خود در آسیا.

مجلس بزرگداشت نادرپور

به مناسبت شصتین سال تولد نادر نادرپور و برای بزرگداشت مقام او در ادب معاصر فارسی در ماه ژوئن سال ۱۹۸۹ مجلسی به همت جمعی از ایرانیان دانشگاه U.C.L.A. در کالیفرنیا برگزار شد که در آن تنی چند از استادان و صاحب نظران درباره نادرپور و شعر او سخن گفتند. در زیر دو سخنرانی این مجلس که سخنرانان به صورت مقاله به ما سپرده اند به چاپ می رسد. ایران نامه به نوبه خود چاپ این دو مقاله را ادای سهمی در بزرگداشت این شاعر گرانقدر می داند.

احسان یارشاطر

شعر نادرپور

خانمها و آقایان! هموطنان عزیز:

بنده هم مثل همه شما بسیار خوشحالم که در بزرگداشت شاعر برجسته معاصر ایران آقای نادرپور شرکت می کنم، شاعری که با شعرهای شیوا و خوش آهنگ و بسیار نغز خود کیفیت زندگی ما را رونق بخشیده. حال نزدیک چهل سال است که ما از اشعار آقای نادرپور برخورداریم. چهل سال است که ما - اقل آنهايي که نشان اجازه می دهد - اشعار ایشان را می خوانیم و از اشعار ایشان لذت می بریم و زندگی درونی خود را در اشعار ایشان منعکس می بینیم.

می گویند بهترین نعمت های زندگی رایگان است، مثل هوا و آب. در حقیقت باید گفت که شعر خوب و موسیقی خوب هم از این جمله است. ما یا برایگان و یا با پرداختن

مبلغ مختصری می توانیم از بهترین نغمه های موسیقی بهره مند بشویم، می توانیم از اشعار حافظ و فردوسی و سعدی و خیام و مولوی و از اشعار شعرای خوب معاصرمان لذت ببریم. چرا این شعرا اینقدر نزد ما عزیزند؟ چرا ما هر وقت بخواهیم احساس سربلندی کنیم، هر وقت بخواهیم به دیگران فخر بفروشیم، هر وقت بخواهیم بگوییم که ما هم در فرهنگ و تمدن دنیا سهمی داشته ایم و سهم بزرگی هم داشته ایم، از شعرای بزرگمان اسم می بریم و بی اختیار صحبت از فردوسی و سعدی و حافظ و مولوی و دیگران می کنیم و حال آن که همه می دانیم و شاید هم درست گفته اند که شعر از ضروریات زندگی نیست. بی شعر هم می شود زندگی کرد و در حقیقت بسیاری هستند که بی شعر زندگی می کنند، ولی آیا واقعاً ما هرگز می خواهیم از آن دسته مردمانی باشیم که در زندگی شان شعر محلی ندارد؟ درست است، شعر ضروری نیست، ولی بشر هم یک خصوصیتی دارد که تنها به خور و خواب، تنها به برآوردن نیازهای اولیه اش خرسند نمی شود. ماورای خورد و خوراک و مسکن همه ما محتاج یک مقصود بزرگتری هستیم. مقصود گسترده تری، وسیع تری، فراگیرنده تری، مقصودی که زندگی درونی ما را رونق و ارزش ببخشد.

اصولاً هیچ یک از هنرهای زیبا ضروری نیست، ولی در عین حال آنچه را که همه ما به آن مباحثات می کنیم، آن چیزی را که ما به عنوان نمونه های والای تمدن بشری اسم می بریم همان چیزهایی است که «ضروری» نیست، یا به نظر ضروری نمی آید. کمتر اتفاق می افتد که از کسانی که کاخهای بلند برآورده اند یا از کسانی که با حشمت و جاه زیستند، از کسانی که زندگی مادی خودشان را به بهترین صورتی آراستند یاد کنیم یا از آنها نامی ببریم. غالباً نمی شناسیم که اینها چه کسانی بوده اند. اگر تندی چند را در دوره معاصر خودمان بشناسیم از ثروتمندانی که در روزگار گذشته زیسته اند و غذاهای رنگین خورده اند خبری نداریم. نام آنها را تاریخ به دست فراموشی سپرده است. ولی همه می دانیم که هنرمندان بزرگ ما که غالباً با تنگدستی زندگی کرده اند چه کسانی بوده اند. اسم بهزاد را می بریم، از باربد یاد می کنیم، شعرا و نویسندگان بزرگمان را نام می بریم.

چرا اینطور است که ما از کسانی که به ظاهر امری ضروری برای زندگی انجام نمی دهند این همه قدردانی می کنیم؟ اینقدر به آنها مفتخریم؟ شاید یکی از عللش این باشد که آنطور که به نظر می آید و آنطور که معروف است شعر و سایر هنرهای زیبا غیر ضروری نیستند مگر اینکه منظور ما از زندگی یک زندگی بی نور و بی رونق و محدود

باشد به برآوردن نیازهای نخستین و مایحتاج بدنی. ولی امید ما اینست که پس از آنکه نیازهای نخستین خود را برآوردیم از آن مرحله فراتر رفته باشیم و متمدن شده باشیم و به امور دیگری توجه کرده باشیم که نزد ما ارجمندتر و والاتر از خور و خواب است.

چرا شعر هنر برجسته ایران است و هیچ یک از هنرهای دیگر ایران از نقاشی و معماری و موسیقی و خطاطی با آن پهلونمی زند. چرا شعر اینقدر نزد ما گرامی است. آیا غیر از این است که شعر دریچه‌ای به زندگی نهفته ماست؟ آیا غیر از این است که شعر در حقیقت ما را به خودمان برمی گرداند؟ وقتی که شعر خوب می خوانیم با خودمان خلوت می کنیم و به وجود اصلی خودمان برمی گردیم؛ به احساسهای درونیمان، نگرانیها و سوزهای باطنی مان، به آن چیزهایی که زندگی نهانی ما را تشکیل می دهد، آن چیزهایی که هر روز و هر دقیقه با ما است، ولی بر حسب آیین زندگی، بر حسب قیود اجتماعی، و بر حسب ریای ناگزیری که دامنگیر ماست، هیچوقت از آنها نام نمی بریم. به هم که می رسیم حالت چطور است؟ جواب هم می دهیم که بد نیست. خوب است. سؤال را متقابل می کنیم، همین جواب را می شنویم. ولی اگر درست دقت کنیم می بینیم که چقدر سؤاها داریم از هم که هرگز نمی کنیم. از عواطف و احساساتی که در درون ما می جوشد، از مهرها، از کینه‌ها، حسدها، از حسرتها، از غمها و سوز و گدازهایی که در درون ماست غالباً نه نامی می بریم و نه از دیگران جو یا می شویم. زندگی درونی و خصوصی ما پوشیده است. این شعر است که ما را با زندگی واقعی و درونی خودمان آشنا می کند، ما را به خودمان برمی گرداند، خلوتی با خودمان برای ما ترتیب می دهد. مثل ذره بینی که نور را در نقطه‌ای متمرکز و سوزان کند شعر هم با نیروی نافذ خیالش نور در تاریکخانه خاطر ما می اندازد، با نیروی آفرینندگی احساسات ما را که گاهی بی شکل است و گاهی پراکنده و مبهم و گاه برای خود ما هم درست روشن نیست، روشن می کند، درخشان می کند، سوزان می کند. به خود ما آشکار می کند که زندگی درونی ما واقعاً چیست. بنابراین، بیپوده هم نیست اینکه ما شعرا را اینهمه قدر می شناسیم و به آنها مباحثات می کنیم و وجود آنها را اینقدر والا می شماریم.

چه بسا اتفاق می افتد که ما به علت حجب یا به علت نخوت کاذبی و یا باز به علت آداب و قیود اجتماعی محبت خود را به کسانی که واقعاً آنها را دوست داریم آشکار نمی‌کنیم. وقتی زیباییان از برابر ما می گذارند به حکم خودداری و ادب فریاد تمنا را در گلو می شکنیم. به پدرمان نمی گوئیم که واقعاً چقدر او را دوست داریم، به مادرمان نمی‌

گوییم، به برادران و خواهران و دوستانمان بروز نمی دهیم. تصویری کنیم که شاید در دلشان می دانند. ولی بعدها که فرصت از دست می رود چه بسا تأسف می خوریم که چرا دلمان را باز نکردیم و نگفتیم که چقدر در زندگی نسبت به آنها محبت داشته ایم. در مورد شعرا هم حقیقت همینطور است. من امروز که با خودم فکرمی کردم، دیدم که من شخصاً سالهاست که از شعر نادر پور به تمام معنی لذت برده ام. در حقیقت، برای شخص من اینطور است که اگر قرار باشد یک دیوان شعر از شعرای معاصر با خودم بردارم و هیچ کتاب دیگری بر ندارم و در جزیره ای سکنی کنم، اگر دیوان نادر پور یکجا چاپ شده بود من مسلماً آن دیوان را برمی داشتم و حال که چاپ نشده (و امیدوارم کلیات ایشان تا چهل سال دیگر هم به چاپ نرسد) منتخبی از اشعار نادر پور را برمی داشتم.

چرا شعر نادر پور در نظر من بطور کلی مطبوعترین شعر معاصر ایران است؟ شعری است که پس از نیما سروده شده و آب و هوای تازه دارد و شاید برای ما بی نظیر. ولی اینها هم کهنه شدنی نیست هم متعلق به دنیا و دوران دیگری است. اگر بخواهیم از شعرهایی که امروز سروده شده، شعری که جوابگوی نیازهای درونی امروزی ما باشد، شعری که خیال تازه را به زبانی مفهومی و خوش آهنگ در الفاظی خوش تراش و جمله‌هایی شیوا و رسا نشانده باشد انتخاب کنیم، من برای شعر نادر پور نظیری در میان اشعار شعرای معاصر نمی شناسم. نه اینست که من با شعر شعرای خوب دیگر معاصر پیوندی نداشته باشم و از آنها لذت نبرم. برعکس، ولی هیچکدام از آنها را نمی شناسم که این خصوصیات را با هم جمع داشته باشد. برخی بت شکن و نوآورند و بحق نام آورند. چند تن تصاویر بسیار بدیع شاعرانه آورده اند. عده ای راهگشا بوده اند، دوسه تن حماسه های مؤثر سروده اند. ولی غالب آنها یکدست نیستند. بعضی ها هنوز در راه روشنی قرار نگرفته اند و هنوز در پی تجربه اند و برخی پیوسته از نگرانی تقلید، از وزن و قافیه گریزانند. هنوز در بند نفی اند. استقلال خیالشان به درجه ای نیست که از وزن مطبوع و لفظ خوش آهنگ و قافیه بجا زیان نیند.

گفته ای در زبان انگلیسی هست که ترجمه اش به مضمون اینست که «کسانی که به تحول راه نمی دهند انقلاب را اجتناب ناپذیر می کنند.» بعضی از شعرای ما به تحول اکتفا نکردند، انقلاب کردند، وزن و قافیه و گاهی دستور زبان و معنی را هم کنار گذاشتند و شعرهایی گفتند که گرچه بعضی مفهومی است و گاهی هم انسان شراره ای از هنرمندی و شاعری در آنها می بیند، ولی مصرّند در اینکه آذین های مفید شعر را به زیان اثر خود دور بیندازند. شاید این انقلاب در آغاز لازم بود برای این که ما بهر حال از قید

شعرهایی که دیگر متعلق به زمان ما نبود و بخصوص از تصاویر و تعبیرات و تشبیهات بیات و فرسوده آنها فارغ شویم. ولی این، به نظر من، نباید به این معنی باشد که ما جز سنت شکنی کاری نکنیم و یا این که سنت شکنی فی نفسه خوب است. اگر خوب است برای اینست که راهی به شعر تازه و نو بدهد و منظور من از شعر نو شعری است که جوابگوی نیازهای امروزی ما باشد. معنی این نیست که کسی اهمیت موسیقی را در شعر منکر بشود و یا این که از آن فارغ بماند. موسیقی همیشه در تمام نقاط دنیا با شعر توأم بوده، زیرا نه تنها اثر آن را تقویت می کند، بلکه یکی از اجزاء اساسی شعر است.

همینطور معنی شعر نو این نباید باشد که انسان بری از ادب و فرهنگ خودش و خالی از میراث فرهنگی شعر بگوید. گرچه در حال زندگی می کنیم و رو به آینده داریم، قسمتی از حال و آینده ما در گرو گذشته است. هیچ کس نمی تواند از گذشته خودش فارغ باشد، بخصوص از گذشته ای که پر از میراث های هنری و بارور از میراث های ادبی است. حسن شعر نادرپور این است که اینقدر استقلال فکری و هنری داشته که با کمال آشنایی با شعر شعرای متقدم و آثار استادان کهن هیچوقت پای بند و بندی آنها نشده تا شعر او تابع شعر قدیم بشود. شعر نادرپور به نظر من همیشه تازه بوده و هست در عین این که پیوند خودش را با میراث ادبی ایران و با شعر استادان کهن حفظ کرده. در مجموعه تازه ای که به اسم خون و خاکستر از نادرپور منتشر شده به یک غزل بسیار لطیفی برخوردم که ایشان تازه سروده اند و اگر درست به یاد مانده باشد، اینطور شروع می شود:

مرا عشق تو در پیری جوان کرد

دلَم را در غریبی شادمان کرد

به آفاق شیم رنگ سحر داد

مرا آینه دار آسمان کرد

و بعد در آخر آن بیستی از حافظ نشانده اند که برای من تداعی مخصوصی داشت. مدتی پیش بعد از سه سال تجربه کم حاصل برانتمایی و لطف دوست صدیق و فاضلی به یکی از خطاط های بسیار خوب تهران، آقای اخوین متوسل شدم تا عنوان شاهنامه و اسم فردوسی و سایر عباراتی که باید در صفحه اول چاپ جدید انتقادی شاهنامه بیاید — شاهنامه ای که دکتر جلال خالقی مطلق عمری در تصحیح آن صرف کرده است — و جلد اولش به چاپ رسیده، بنویسد. وقتی خط به دست من رسید بقدری کلمه شاهنامه و اسم فردوسی و سایر عبارات را قشنگ نوشته بود که من تا حال مکرر این صفحه را جلو چشم گرفته ام و تماشا کرده ام و از آن همان لذتی را برده ام که از موسیقی بسیار خوب و

از شعر اعلی می توان برد. چنان فریفته این خط شدم که از همان دوست خواهش کردم و سیله شود تا اخوین بیتی از حافظ را برای من بنویسد که من به یادگار نگاه دارم. از تصادف بیتی که اول انتخاب کردم همان بیتی است که نادرپور در آخر شعرش تضمین کرده:

غم تنهاییم در قصد جان بود

خیالت لطف های بیکران کرد

بینید شعر نو با شعر کهن چطور در هم آمیخته و ما چطور از این وحدت حس می کنیم که شعر امروز می تواند هم با شعر قدیم پیوند و هماهنگی داشته باشد و هم از بهترین اشعار امروز باشد. بنابراین، برای بنده جای کمال خوشوقتی است که می بینم چنین استقبال گرم و شایانی از شعر نادرپور می شود و بطوری که این مجلس گواهی می دهد، شعرا و چنین در دلها جای دارد و ارزش آن چنین شناخته شده است.

فرزانه میلانی

پرومته و غربت

طعم گس غربت را همه چشیده ایم و همگی می دانیم فضای آن فقط دوری از یار و دیار نیست. غربت از هم گسیختگی است. تعلیق در زمان است. از ریشه کنده شدن است و در باد کاشته شدن. از محیط مأنوس و مألوف آباء و اجدادی بریدن است و سرگردان میان ناآشنا و ناخواسته ماندن. غربت گذشته را به بند و آینده را به زنجیر می کشد و غریب را حلق آویز زمان حال می کند. مغلوب اکنون، از گذشته گسسته و به آینده پیوند نخورده. وصله ای ناجور بر پیکر آداب و رسوم. وقفه ای در تداوم و تسلسل.

و این از هم گسستگی در مورد ما ایرانیان دوچندان می شود. از سویی در قرن بیستم میلادی زندگی می گذرانیم و از دیگر سو پیوندمان با قرن چهاردهم هجری نگسسته. و این دو تاریخ هر چند همزمانند ولی همانند نیستند. شاید جدال نسلی نمونه بارز و بیرونی این ناهمگونی درونی باشد. من مهاجر، در حقیقت، و به مفهوم سنتی فاصله نسلی، نه دخترِ مادرم هستم و نه مادرِ دخترم. فاصله میان من و آن دو بیش از فاصله معقول دو نسل است. و این جدایی وقتی از فاصله یک نسل درمی گذرد به مراتب نمایان تر می شود و عمق و

گسترده‌گی ای پیدا می‌کند که گاه دردناک است. دختران و پسران ما و مادران و پدران ما هرچند همزمانند و هم زبان، ولی اغلب نه زبان یکدیگر را می‌فهمند و نه متعلق به عصری واحدند. فاصله میان آنها فقط فاصله چند دهه نیست. شکاف دو جهان بینی متفاوت و گاه متعارض است. روایت ناسازگاری دو مفهوم از زندگی است. حدیث بیگانگی است.

با این همه، هجرت برای ما ایرانیان پدیده جدید و ناآشنایی نیست. زندگی قومی ما شاهد هجرت‌های فردی و گروهی بوده است و شاید بیپرده نیست که تقویمان هر سال از طرفی فرا رسیدن بهار را جشن می‌گیرد و از دیگر سوی آدآور این واقعیت می‌شود که مبداء تاریخ ما آغاز هجرتی است از مکه به مدینه.

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

نماز شام غریبان چون گریه آغازم	به مویه‌های غریبانه قصه پردازم
به یاد یار و دیار آنچنان بگرم زار	که از جهان ره و رسم سفر براندازم
به جز صبا و شمال نمی‌شناسد کس	غرب من، که بجز باد نیست همرازم

غربت در شعر نادرپور هم معنای خاصی پیدا کرده که فقط به مرزهای جغرافیایی ارتباط ندارد و همچون رشته‌ای آثار آغازین او را به مجموعه خون و خاکستر پیوند می‌زند. گویی این درد در نهانی‌ترین لایه‌های ضمیر شاعر نفوذ کرده و چنان در نهاد او نشسته که بخشی از خصوصی‌ترین احساسات و عواطف او شده است. غربتی که پوشیده یا آشکار بر دردی معنوی و فلسفی استوار است و ناگزیر به مراتب عمیق‌تر و گسترده‌تر از غربت به معنای متداول آن است، غربت از نوع خانگی‌ش. غربتی که چون خوره روح را می‌خورد و جان را می‌کاهد ولی در ضمن مایه الهام اشعاری بدیع و ممتاز نیز می‌شود. به شعر «گیاه و سنگ نه، آتش» در مجموعه‌ای به همین نام توجه کنید:

با شکوه شور بختی ام،

با سرشت خاکی و طبیعت درختی ام

در کویر خشک غربت زمینیان

از سلاله نجیب آفتاب زاده ام

با سکون سنگ و با تلاش باد

با شتاب آتش و شکیب آب، زاده ام

زیر گنبدِ طلاییِ غروب
دستها به سوی آسمان گشوده ام
در جلالِ شامگاهی کویر
آخرین مسافر پیاده ام.

(ص ۱۰۵)

کلمه «غربت» را — همانطور که آقای نادرپور هم بارها اشاره کرده اند — ما از عربی وام گرفته ایم و در آغاز اشاره ای بوده به هجرت روزانه خورشید از مشرق به مغرب. خورشید به نظر مسافر آسمان گردی می آید که غربتش به وسعت آسمان است و هویتش در گرو غربت. سرگردانی که هر سپیده از زادگاهش دور می شود تا در ظلمت شب پنهان شود و در غرب غروب کند. این مهاجر همیشه در راه، سرنوشتی جز بی قراری ندارد و از آوارگی گویی گریزش نیست. خورشید است، یعنی منبع حیات و نور و روشنائی؛ ولی تا زمانی که خورشید است، و شاید درست به حکم ماهیت خورشیدی اش، محکوم به دربه دری در ذهن آدمی است. و جالب آن که ویژگیهای این آواره معلق بر سقف آسمان برای نادرپور چنان شناخته شده و ملموس است که در شعر کوتاه ولی پر وسعت از «نقطه تا دایره» شاعر خود خورشید می شود:

لحظه ای چند به خورشید نگه کردم

پس از آن

دیده را بستم

زیر پلک من

نقطه ای گرد و سیاه

چرخ زد، چرخ زد و چرخ زد و دایره شد

مثل سنگی که در آب اندازی

و ازو دایره ها برخیزد

و ازو دایره ها بگریزد،

نقطه ای گرد و سیاه

چرخ زد، چرخ زد و چرخ زد و دایره شد.

چشم واکردم و خورشید شدم.

طبیعی است که یکی از خواص شعر خوب و والا چند لایه بودن آن است و مشکل بتوان شعر زیبا و پرمایه‌ای از این دست را زندانی قاب و قالب تنگ یک مفهوم و یک برداشت کرد. کلمات درهم تنیده و تصاویر نقش در نقش این شعر «چرخ زنان» همچون سنگی که در آب بیفتد، به گمشده‌ترین و پیچیده‌ترین لایه‌های ذهن و دل راه می‌یابد و دایره بیان و معنا را چنان فراخ می‌کنند که شعر سیالیتی می‌یابد و پذیرای تعبیرهای گوناگون می‌شود. ولی با این همه در فضای افسونگر و افسانه‌ای این چند خط که نقطه‌ای دایره می‌شود و شاعری خورشید، تناسخ حیرت‌آوری روی می‌دهد که شاید به حکم دو سرنوشت مشترک و مشابه باشد. زیرا آفتاب هم بظاهر، بسان انسان در لحظه زایش، نقطه زوال خود را در بردارد و غربت و غروب جاودانه‌اش از سویی یادآور سقوط انسان در جهان مادی و تبعیدش از بهشت است و از دیگر سو حدیث ناپایداری هستی و گذشت بی‌امان لحظات: روایت دو هجرت اجباری، یکی در زمان و دیگری در مکان. یکی از فردوس و دیگری از بهشت کودکی. یکی به حکم گناهی ناکرده و دیگری به خاطر تولدی ناخواسته. و هر دو نادلخواه و هر دو ناگزیر. به قول آقای نادرپور، «هر آدمیزادی که دوران کودکی را ترک می‌گوید و به مرحله بلوغ پا می‌گذارد، همان آدم ابوالبشر است که طعم (گندم) یا (سیب) را می‌چشد و از بهشت بی‌تضاد کودکی به زمین پرتضاد بلوغ رانده می‌شود و چنین است که آدمی نیز در این خاکدان غریب است و شاعر در این مقام مظهر تمام بشریت است.»

بخشی از شعر زیبای «نقاب و نماز» نمونه بارز این احساسی است که از انسان فانی سلب آرامش و آسایش می‌کند و «حصار هستی» اش را پر از «هول نیستی»:

و من درآینه، تصویر خویش را دیدم:

حصار هستی ام از هول نیستی پُربود

هوار حسرت ایام بر سرم می ریخت

و من، چو برج خراب از هراس ریزش خویش

به زیر سایه نسیان پناه می بردم

وزان دریچه — که از عالم غربی من

رهی به سوی اقصای آشنایی داشت —

بدان دیار مه آلوده راه می بردم.

بدان دیار مه آلوده،

که آفتاب در آن نورِ لاجوردی داشت
و برگ و ساقه گلها به رنگ باران بود،
پناه می بردم:

(گیاه و سنگ نه، آتش، ص ۹۰)

و در این برهوتِ خاکی که بنیادش برباد است و سوار بر چرخِ تیز پای خود کامه به پیش می تازد، انسانها — چه زن چه مرد — محکوم به غربت ناگزیر دیگری نیز می شوند. غربتی که آغازش جدایی زن و مرد است و انجامش عقیم ماندن روابط. غربتی که هر چند آغشته به التهاب و اشتیاق است ولی در نهایت آوار دیوارهای عشق و دلباختگی است. غربتی که از هم گسستگیِ دو نیمه در آغاز پیوسته است. دو نیمه ای که در پی یافتن گمشده خویشند ولی اغلب جستجویشان عبث می ماند. به اعتقاد نادر پور، همچنان که در اساطیر یونان نیز آمده —

در آغاز آفرینش هر فرد انسان هم مرد بوده و هم زن، آنچه که امروز همافرودیت [hermaphrodite] می گویند. و این آمیزه های نرو ماده آنقدر نیرومند شدند که سر به طغیان برداشتند و خواستند خدایان المپ را از جای خودشان فرود بیاورند. خدایان به زئوس، خدای خدایان، روی کردند و از او چاره جستند و او هم دستور داد که اینان را از میان به دو نیمه کنند تا نیرویشان کاهش پیدا کند. از آن پس نرو ماده از هم جدا شدند و به همین سبب است که در همه روزگاران مرد یا زن جفت خود را می جوید تا کامل شود.

«از نطفه الهام تا تولد شعر، گفت و گوی فرزانه میلانی با نادر نادر پور»، رهاورد، شماره ۲۳، بهار و تابستان ۱۳۶۸، صص ۱۰-۲۲.

و بدینسان، انسان نیمی از وجود خود را به خشم خدایان می بازد و به صورت زن و مرد، سرگشته و تشنه، محکوم به عمری جستجو برای یافتن نیمه دیگر خود می شود. جستجویی که اغلب ناکام می ماند، زیرا وصال راستین کمتر دست می دهد. این از هم گسیختگی و جدایی که در بسیاری از ۳۲۷ شعر چاپ شده نادر پور نیز به چشم می خورد، در شعر «دو پیکر» سخت نمایان است:

تکرار لفظ «نیمه» را در طالع بنگر

تا نیک دریایی که من هم نیمی از خویشم —

در جستجوی نیمه دیگر

اما، غم آن نیمه خواهد داد بربادم.

من نیمه ای دارم که با من نیست

آن نیمه، آیا در کدامین قرن

یا در کدامین فصل

یا در کدامین شب، کدامین روز خواهد زیست؟

(صبح دروغین، ص ۹۸)

و اگر شعر نادرپور آمیخته به غربت معنوی و فلسفی است، غربت دیگری نیز در کلمات آن موج می زند. غربتی که شاید بتوان آن را «غربت سیاسی» نامید و ناشی از ردّ مقولات و روشهایی است که سالها از اعتباری بی چون و چرا در کار تفسیر و تعبیر و حتی تغییر جامعه برخوردار بودند. مرادم بیشتر مقوله «تعهد ادبی» است که سالهای دراز با پذیرفتگی حیرت آوری بر صحنه ادب معاصر ما حکمروایی جابراه کرده. نادرپور هرگز بر گرد اندیشه این مراد طواف نکرد و عنان فکر و احساس خود را به دست «تعهد ادبی» به مفهوم محدود کردن آن نسپرد. نه به پسند عام دل بست نه پذیرای سنجه های صرفاً سیاسی می روز شد. او همواره می دانست که تعهد تحمیلی دشمن جان آفریندگی هنری است و پیچیدگیها و لایه های هزارتوی واقعیت را نمی توان فدای منطق خشک و از پیش ساخته این یا آن ایدئولوژی کرد. زمانی که بسیاری از روشنفکران ما زیر علم «تعهد سیاسی-ادبی» سینه می زدند، نادرپور شانه از زیر بار این ضوابط دست و پا گیر خالی کرد و به اشعارش تنوع چشم اندازها و سلیقه های مختلف بخشید. او پیوسته از دیدگاه مستقل خود به جهان نگریست و به سیر انسان به سوی انسان تر شدن دل بست، و به تعهد ادبی عمق و معنایی دیگر داد. شعر برای نادرپور تفننی از سر هوس نبود که در خدمت این یا آن درآید و وسیله القای خطّ مشی سیاسی خاصی شود. نیازی بوده عمیق. حاجتی بوده معنوی و فلسفی. نهیبی که از درون دلش چون آتش زبانه می کشد و شعله ورمی شود. به گفته خود او:

تعهد شاعر در روزگار ما بازاری گرم دارد و منظور از آن، توجه و یا موضع گیری شعر نسبت به مسائل سیاسی و اجتماعی است... اگر منظور از «تعهد» پرداختن به مسائل زودگذر سیاسی و حوادث روزانه اجتماعی باشد، ناچار با رسالت شعر که درهم شکستن دیوارهای زمان و دست یافتن به جاودانگی است، مغایرت دارد. اما اگر غرض از «تعهد» توجه به مواضع تاریخی و فضایل اساسی انسان است، به اعتقاد من، شعر اصیل فارسی همیشه متمهد بوده است و خواهد بود. (گیاه و سنگ نه، آتش، مقدمه)

و هرچند اکثر اشعار نادرپور مایه و ملاط خود را از جزئیات زندگی روزمره شاعر

گرفته‌اند، ولی در حقیقت بازآفرینی تجربه صادقانه و درونی یک دوره تاریخی‌اند، از منظری بدیع. تبارنامه فکری و احساسی یک نسل‌اند نه یک فرد، نسلی که رخداد‌های تاریخ مسیر زندگی‌اش را بارها عوض کرد. عصری که شاید تنها قاطعیتش عدم قاطعیت بود و به علت آشفتگی و درهم ریختگی بنیادش عده‌ای را سرخورده و گروهی دیگر را به ناحق سردمدار کرد. شعر «نامه‌ای به نصرت رحمانی» مصداق بارز این احساس در بدری و کلافگی است.

ما نان به نرخ خون جگر خوردیم

زیرا که نرخ روزندانستیم

شعر از شعور رو به شعار آورد

ما فهم این سخن نتوانستیم.

ما خفتگان بیخبر دوشین

امروز را — ندیده — رها کردیم

در انتظار دیدن فرداییم

درهای چاره بردل ما بسته ست:

مصداق «رانده از همه سو» ماییم

(صبح دروغین، ص ۸۹)

و چنین است که با وجود اختلاف آشکار و تکامل گاه حیرت‌آور شعرهای نادر پور، میان اولین مجموعه اشعار و آخرین آنها همه جا نوعی احساس غربت وجود دارد. قلب این اشعار آکنده از درد «از همه سورانگی» است. شعری است انباشته از اندوه و اضطراب و سرگردانی؛ شعر نسلی است شاهدی در هم شکستن و فروریختن بسیاری از مرزها و معیارها در میدان اخلاقیات و معنویات؛ شعر نسلی دردمند و روزگاری پر آشوب. شعر شاعری آواره و غریب. بی سبب نیست که در آثار نادر پور پرمته نمادی (سمبل) شاعری شود.

من مگر آن دزد آتشم که سرانجام

خشم خدایان مرا به شعله خود سوخت

بر سر این صخره شکسته تقدیر

چار ستونم به چار میخ بلا دوخت.

بردل من آرزوی مرگ حرام است

گرچه بجز مرگ چاره دگر نیست
بر سرم این سرنوشت کرکس پیری است
طعمه او غیر پاره جگرم نیست.

موم تنم را در آفتاب بسوزان
مغز سرم را به کرکسانِ هوا ده
آب دو چشم مرا بر آتش دل ریز
خاک وجود مرا به باد فنا ده!

(شعر انگور، ص ۱۱۹)

پرومته، بنا به روایت اساطیر یونانی، نیمه خدایی بود که به جای تسلیم در برابر خدایان سرنوشت بشر را دگرگون کرد. او خشم شهریار ایزدان (ژئوس) را به هیچ گرفت و خودسرانه بذر آتش را از خدایان ربود و نثار آدمیزاد کرد. کيفر این یاری و مهرورزی به انسان سرگردانی و غربت بی پایان شد. او نه تنها از آسمان بلند، از جایگاه خدایان، به خاکدانی زمین رانده شد که تنهایی و دوری از همگان نیز نصیبش شد. این دزد آتش و بخشاینده خرد و دانش به فرمان خدایان با زنجیر بر صخره ای دور از آدمیان به بند کشیده شد تا پیوسته بیدار و بی آرام برپای بایستد و کرکسی آزمند بر خوان تنش به بزم نشیند و از جگرش تغذیه کند؛ جگرگری که به اراده خدایان عمر جاودانه یافت تا جاودانه طعمه کرکسان شود. ولی پرومته، یگه و تنها، در تبعید جانکاهش، با چنگالهای زنجیر برتن و منقار و پنجه کرکس بز جگر، در برابر خدایان قدرتمند بار عصیان خود را به دوش کشید و هرگز خم نشد. او نه تسلیم استدلالی خدایان شد نه از تهدیدشان هراسید. دانایی بود که زبونی و یأس را نپذیرفت و به مبارزه با غربتش برخاست، همچنانکه نادر پور شعرش را وسیله رهایی از غربت کرد، غربتی به وسعت شعرو به عمق زندگی؛ غربتی که ریشه دیرینه دارد و مهاجرت تنها بُعد جغرافیایی جدیدی بر آن افزوده است. شاید به علت همین آشنایی دیرین با غربت است که نادر پور در هجرت نه تنها عقیم نماند و دل و قلم به یأس و سکوت نسپرد که بعضی از پراوازه ترین آثارش را نیز سرود و به یمن کوشش و همتی که در راه اعتلای هنر خود کرد بار دیگر نقاب از رخ اندیشه نادرست دیگری برداشت که هر چند غربت در آغاز یادآور دوری خورشید از زادگاهش بوده و غروبش در غرب، ولی خورشید را در نهایت غروبی نیست، همچنانکه شعر نادر پور را فنا. و مگر آتشی که پرومته ربود و ارمغان انسان کرد آفتاب نیمشب نبود، همچنانکه شعر

ظهور جدید*

اگر به یک مسلمان ایرانی بگویند: مؤمن! آب دماغت را بگیر. مقدّس! چرکِ گوشت را پاک کن. دشمنِ معاویه! ساق جورابت را بالا بکش. کار به این اختصار برای این بیچاره مشقت و مصیبت بزرگی است!

اما اگر بگویی: آقا سید! پیغمبر شو. جنابِ شیخ! ادعای امامت کن. حضرت حجة الاسلام! نایب امام باش. فوراً مخدومی^۱ چشمها را به حالت بُهت به دَوْران می اندازد، چهره را حالت حزن می دهد، صدایش ضعیف می شود، و بالاخره سینه اش را سپر تیر شمات^۲ محجوبین^۳، منافقین، و ناقضین^۴ عصر می سازد. یعنی تمام ذرات وجود آقا برای نزول وحی و الهام حاضر می گردد. منتها در روزهای اول صدایی مثل دَبیب نَمَل^۵ یا طنین نخل^۶ به گوش آقا رسیده بعد از چند روز جبرئیل را در کمال ملکوتیش به چشم سَر می بیند.

عجب است. با این که امروز مزایای دین حنیف اسلام بر همه دنیا مثل آفتاب روشن شده؛ با اینکه آیات مُحکمه و اخبارِ ظاهره در امر خاتمیت^۷ و انقطاع وحی بعد از حضرت رسالت پناهی (صم) وارد گردیده؛ با اینکه اعتقاد به تمام این مراتب از ضروریات دین ماست؛ باز تمام این پیغمبران دروغی، امامان جعلی و نُواب کاذبه همه دنیا را می گذارند و در همین یک قطعه خاک کوچک که مرکز دین مبین اسلام است نزول اجلال می فرمایند.

* برگرفته از مقالات دهخدا، جلد دوم، چاپ دوم، ۱۳۶۸، به کوشش محمد دبیرسیاقی.

یک نقطهٔ اولی^۸، یک جمالِ قدم^۹، یک صبحِ ازل^{۱۰}. یک مَنْ یَظْهَرُهُ اللهُ^{۱۱} و یک رُکْنِ رابع^{۱۲} در هیچ یک از کوهستانهای فرنگستان و در هیچ یک از دهات امریکا به امر قانون و به حکم عمومیت معارف، قدرت ابرازیکی از این لاطائلات را ندارد و اگر هزار دفعه جبرئیل برای اظهار بعثت امر صریح بیاورد از روی ناچاری جواب صریح می گوید. اما، ماشاء الله خاک پر برکت ایران! در هر ساعت یک پیغمبر تازه، یک امام نو، بلکه نعوذ بالله، یک خدای جدید تولید می نماید و عجب تر آنکه [کار] هم بزودی پیش می رود، و هم معرکه گرم می شود.

علت چیست؟

علتِ تحریک خیالی مدعیان هر چه باشد، علت قبول عامه و پذیرایی خلق ایران دو امر بیشتر نیست: یکی جهل؛ و دیگری عادت به تعبد^{۱۳}.

در مدت هزار و سیصد سال با آنهمه آیاتِ بینات، با آنهمه اوامر صریحه و با آیهٔ وافی هدایهٔ «والذین یجاهدون فینا، الخ»^{۱۴} چنان ما را به تعبد و قبول کورکورانهٔ اصول و فروع مذهب خودمان مجبور کردند و چنان راه غور و تأمل و توسعهٔ افکار را به روی ما سد نمودند، که امروز در تمام وسعت عالم اسلامی ایران یک طلبه، یک عالم، و یک فقیه نیست که بتواند اقلاً یک ساعت بدون برداشتن چماق تکفیر — که آخرین وسیلهٔ غلبه بر خصم است — با یک کشیش عیسوی، با یک خاخام یهودی و با یک حشیشی مدعیِ قطیبت^{۱۶}، اقلاً یک ساعت منظم و موافق اصول منطق صحبت کند.

اطفال ما از تمام اصول متقنهٔ اسلامی فقط به حفظ یک شعر مُغلق «نه مرکب بود و جسم و نه جوهر نه عَرَض، الخ»^{۱۷} اکتفا می کنند که در سن هشتاد سالگی هنوز از عهدۀ کشف اغلاق^{۱۸} همین یک شعر بر نمی آیند.

طُلاب و علمای ما به خواندن یک شرح بابِ حادی عشر^{۱۹} که وحدانیت را به سورۀ توحید^{۲۰} ثابت می کند قناعت می نمایند. و اگر خدای نکرده یک نفر هم از تحقیقات ابوحنیفه^{۲۱} دست کشیده و برخلاف معنی مجعولی که به حدیث شریف «الحکمة ضالة کُلِّ مؤمن»^{۲۲} می بندند به خواندن حکمت و کلام جسارت نماید آنوقت بیچاره تازه در یک منجلاب وهم و ورطۀ خرافات می افتد که جز اعانت و عطوفت الهی برای رهایی او چارهٔ دیگر نیست.

حکمت و کلام ما معجوننی است مضحک از خیالات بنگیهای هند، افکار بتپرستهای یونان، اوهام کاهنهای^{۲۳} کلد،^{۲۴} و تخیلات رهبانین^{۲۵} یهود. پیشوایان پرستندگانِ گنگ^{۲۶}، علمای عابدینِ لاما،^{۲۷} و رؤسای عناصر پرستان هند هر یک اقلاً

یک یا دو کتاب مختصر و مفصل در فلسفه مذهب باطل خود نوشته در میان ملت و اُمت خویش انتشار می دهند اما در هزار و سیصد سال شهوت ریاست، لذاتِ اصواتِ نعال^{۲۸}، و حرصِ قُربِ سلطان، به علمای ما فرصت نداد که فلسفه اسلامی را از این مزخرفات جدا کرده و یک رسالهٔ مختصر مشتمل بر حکمت طریقهٔ حقهٔ خودشان به زبان عوام نوشته منتشر کنند.

ملت ما بقدری از اسلام پرستی و غیرت دینانی همین آقایان امروز از معنی و حقیقت اسلام دور مانده اند که کمال بی غیرتی و نهایت بی عرضگیست اگر یهودیها در فکر رواج مذهب خود نیفتند، امریکاییها دُعای مذهبیهی به هر ده خراب ما نفرستند، و هر گوساله ای در یک گوشهٔ ایران در صدد اختراع مذهب جدیدی بر نیاید.

هفته ای نیست که یک کاتالگ^{۲۹} ادنی^{۳۰} کتابخانهٔ فرنگ، یک روزنامهٔ خیلی پست امریکا، اعلان چندین کتاب در ردِّ اسلام به تازگی نهد. یک نفر از علمای ما نیست که نه برای ابطال مذاهب غیر حقه بلکه اقلّاً برای دفاع از مذهب حنیف اسلام یک رسالهٔ دو ورقی چاپ کند.

بلی! اینانند اولیای امر؛ اینانند ورثهٔ انبیاء^{۳۱}؛ و اینانند جانشینان ائمهٔ دین، و اینانند اشخاصی که هنوز باز می خواهند امین نفوس و دماء^{۳۲} و اموال و ناموس ما باشند. برای اثبات همهٔ این مراتب دلیلی واضح تر از این مکتوب نیست که از رشت رسیده و هر مسلمان صاحب غیرت را دوچار حیرت می کند:

سید جلال و کیل، معروف به شهر آشوب، چندی قبل در رشت بواسطهٔ ارتکاب خلافی در حبس حکومت بود و زن و اطفالش با قرآن به انجمن ملی رشت آمده و خلاصی او را خواستگار شدند. وکلای انجمن برای رحم به اطفال صغیر او محبوس را از حکومت خواسته و پس از اثبات تقصیر به مجازات خودش رسانده مرخصش کردند. سید استدعا کرد حالا که انجمن ملی مرا از حبس رهایی داده باید در تمام عمر در خدمت همین انجمن باشم. وکلا هم اجازه داده، سید مدتی مشغول خدمات انجمن رشت بود. تا اینکه در لشت نشای^{۳۴} جناب امین الدوله رعایا بواسطهٔ فقر و فلاکت به شورش و هیجان مجبور شدند. از طهران تلگرامی برای سّد جلویی نظمی به انجمن رشت شد و جناب حاجی میرزا محمد رضا که طرف اطمینان انجمن اند و قبولیت عامه دارند به رفع غائله مأمور شدند. و سید جلال و کیل مزبور را نیز همراه بردند. پس از آنکه اندک سر و صورتی به کارهای آنجا دادند حاجی میرزا محمد رضا به رشت مراجعت کردند و سید جلال برای اینکه از امنیت آنجا کاملاً مطمئن شود در لشت نشا ماند که بعد از چند روز مراجعت

کند.

همینکه حاجی میرزا محمد رضا مراجعت کردند سید شهرآشوب خوابی می بیند که امام علیه السلام فرموده اند: «توناب من هستی و در مدت هفت سال که هنوز از غیبت من باقی است از جانب من رئیس و پیشوای امتی. قول تو قول من، کرده تو کرده من است.»

کاغذ خیلی مفصل است ولی خلاصه مطالب این است که سید در مدت چند روز دوازده هزار مرید و معتقد پیدا کرده و مالیات هفت ساله را هم به اهالی آنجا بخشیده و وعده داده است که عنقریب خود حضرت ظهور می کند و آنوقت دیگر هر چه فرمودند همان طور رفتار خواهید کرد. چندین دفعه از انجمن رشت کاغذهای سخت به شهرآشوب نوشته اند، در جواب گفته این کاغذها معنی ندارد و به اطمینان حُمقاء^{۳۴} دلگرم است. و هر دفعه هم امر کرده است که پنج تومان به حامل رقعہ بدهند و عجب آنکه به محض فرمودن این یک کلمه، صد نفر هر یک با پنج تومان حاضر می شوند که به حامل کاغذ پردازند و بریکدیگر در اطاعت امر آقا مسابقت بورزند. (انتهی)

بلی، این است حال یک ملت بدبخت که از حقیقت مذهب خود بی خبر و به اطاعت تعبدی و کورکورانه مجبور است و این است عاقبت اُمّتی که علمای آن جز نفس پرستی و حب ریاست مقصدی ندارند!

• مقاله با عنوان «ظهور جدید» مندرج در شماره ۴ صور اسرافیل، پنجشنبه ۸ جمادی الاولی ۱۳۲۵ هجری قمری، ۵ بهمن ۱۲۷۶ یزدگردی، ۲۰ ژوئن ۱۹۰۷ میلادی.

- ۱ - مخدومی، (مخدوم = سرور+ی، علامت تقخیم و بزرگداشت).
- ۲ - شامت، سرزنش.
- ۳ - محجوبین، جمع محبوب، آنکه در پرده است. آنانکه از درک حقایق بازداشته اند.
- ۴ - نافضین، جمع ناقض، پیمان شکنان.
- ۵ - دیب نمل، رفتار نرم مورچه.
- ۶ - طنین نحل، وزوز زنبور عسل.
- ۷ - خاتمیت، ختم بودن پیغمبری بر حضرت محمد (ص) و خاتم پیامبران بودن ایشان.
- ۸ تا ۱۲ - به ترتیب صفاتی است که پیشوایان فرقه های بایته، ازلیه و بهائیه و شیخیه به خود می داده اند.
- ۱۳ - تعبد، بندگی کردن.
- ۱۴ - (قسمتی از آیه ۵۴ از سوره ۵ مائده) یعنی: و کسانی که خدعه و فریب به کار می برند دربارهٔ ...
- ۱۵ - خاخام، عنوان روحانیت یهود است.
- ۱۶ - قطبیت، قطب بودن، مرشد و پیر و راهبر بودن.
- ۱۷ - بخشی از شعری است سروده ابونصر فراهی در نصاب الصبیان که در آن به صفات ثبوتیه خداوند اشاره شده

است.

- ۱۸ - اغلاق، پیچیدگی، دشواری، مفلق، پیچیده و مشکل.
- ۱۹ - شرح باب حادی عشر، شرحی است با نام «التافع لیوم العشر فی شرح باب حادی عشر» از فاضل مقداد بر کتاب باب حادی عشر علامه حلی.
- ۲۰ - سورة توحید، سورة اخلاص، سورة ۱۱۲ قرآن کریم.
- ۲۱ - ابوحنیفه، نعمان بن ثابت (۸۰ تا ۱۵۰ ه.ق.) موسس فرقه حنفیه از مذاهب اربعه اهل سنت و جماعت.
- ۲۲ - یعنی: حکمت و دانش گمشده هر مؤمن است.
- ۲۳ - کاهن، پیشگو.
- ۲۴ - کله، دولتی قدیم در سرزمین بین النهرین کنونی.
- ۲۵ - رُهابین، جمع رهبان، راهبان. زاهدان ترسا، مبالغه کنندگان در اعراض از دنیا.
- ۲۶ - گنگ، رودی در هند که نزد هندوان مقدس است.
- ۲۷ - لاما، روحانی سرزمین تبت.
- ۲۸ - نعال، جمع نقل، توسماً کفش خاص روحانیون اسلام، نعلین.
- ۲۹ - کاتالگ catalogue، لغت فرانسه است به معنی فهرست، صورت ریز، سیاهه.
- ۳۰ - ادنی، ناچیزترین، پست ترین.
- ۳۱ - اشاره است به حدیث «العلماء ورثة الانبياء» دانشمندان وارثان و ارث بران پیامبرانند.
- ۳۲ - دماء، جمع دم، خونها.
- ۳۳ - لشت نشا، از نواحی تابع رشت. مرکز آن شهر نور است.
- ۳۴ - حمقا، نادانان.

یادداشت: در اشاره به آیه قرآنی «والذین یجاهدون فینا، الخ» در این مقاله گویا لغزشی رخ داده و مقصود اشاره به آیه «والذین جاهدوا فینا لنهذبتهم سُبلنا...» (سورة عنکبوت، آیه ۶۹) است. آیه ۵۴ از سورة ۵ (مائده) که آقای محمد دبیر سیاقی، و یرایشگر مقالات دهخدا، در حاشیه به آن اشاره کرده، اینست: «فسوف یأتی الله بقوم... یجاهدون فی سبیل الله...» و اگر مقصود همان آیه باشد، در معنی آن هم در حاشیه اشتباهی رخ داده است. آیه سورة عنکبوت به معنای «آنان را که در راه ما کوشیدند به راه خود هدایت می کنیم...» و آیه سورة مائده به معنای «خدا قومی را برمی انگیزد که... در راه خدا جهاد کنند...» است. — ایران نامه.

نقد و بررسی کتاب

حورا باوری

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

پس پیرا گفتم

— درخت طوبی چه چیز است و کجا باشد؟

گفت:

— طوبی درختی است عظیم، هر کس که بهشتی

بود چون به بهشت رود آن درخت در بهشت بیند.

گفتم:

— آن را هیچ میوه بود؟

گفت:

— هر میوه ای که تو در جهان بینی در آن درخت باشد.

سهروردی، عقل سرخ

طوبا که «درختی است در بهشت و شاخه هایش در خانه حضرت پینمبر... و تمام خانه ها» نام زنی است که در کتاب تازه شهرنوش پارسی پور در پی دریافت راز ظلمت و معنای شب است. قصه دلکش زندگی یک زن است با همه زیرو بم ها و پیچیدگی های آن که آغازش سالهای پرغوغای مشروطیت است و رویارویی اذهان بکر مردم آن روزگاران با فرهنگ و چیزهایی که فرنگی ها می آوردند و پایش سالهای پیش از انقلاب اسلامی، سالهایی که گاه گاه صدای تیری سکوت سنگین خیابان ها را در هم

می شکند. طوبا در این عمر دراز مثل نخی که از دانه‌های تسبیح رد می شود از میان سالها و سالها می گذرد، آینه دار زیر و بالا شدن خانه و زندگیش می شود و استخوان ترکاندن شهر و دیارش. طوبا و معنای شب کتابی شگفت و درخور تأمل است. آمیزه‌ای است سازگار از خیال و واقعیت، زمان و بی‌زمانی، جرئیت و کلیت، این سو و آن سوی هستی. درباره آن سخن بسیار می توان گفت. زبان و شیوه نگارش آن؛ وجوه همسانی و ناهمسانی آن با نوشته‌های نویسندگان دیگر، مثلاً، گابریل گارسیا مارکز، نیکوس کازانتزاکیس و، از همه آشکارتر، صادق هدایت؛ بازتاب رویدادهای سیاسی و اجتماعی در کتاب، دست کم سه واقعه بزرگ تاریخی - انقلاب مشروطیت، اشغال ایران به وسیله متفقین در شهریور بیست، و همه آنچه به انقلاب اسلامی انجامید - و زمینه‌های بسیار دیگر که گفتگو درباره آنها مجال دیگری طلبد. این نوشته تأملی است در ساخت کتاب و بافت زنجیره‌ای و درهم تنیده‌ای که شخصیت‌های کتاب را به هم پیوند می دهد.

طوبا و معنای شب در هستی این جهانی شخصیت‌های اصلی کتاب متوقف نمی شود، بلکه کثرتی برخاسته از وحدت و در جستجوی وحدت را بازمی گوید. آدم‌های کتاب هم این جهانی هستند هم آن جهانی. در نمود جزئی خود طلوعی دارند و غروبی، آغازی و پایانی و متعین در زمان و مکانی مشخص. اما در گذر از این لایه‌های درهم پیچیده به یک اصل کلی می رسیم؛ به پیوستگی آغازین و به صورت‌های مثالین.

داستانی این چنین لایه-لایه و درهم تنیده را نمی توان به رویدادهای پراکنده و بی پیوند فروکاست. اما برای کنار زدن حجابهای فرفر افتاده بر شخصیتها راهی جز عبور از سنگلاخ صورت‌های نمودینشان در کتاب نیست. باید در گنم زندگی این جهانی آنها در کمینشان نشست تا چهره کنند و راز خود را بنمایند. راه خواننده طوبا و معنای شب راه خود طوبا در سیر و سلوک است.

پدر طوبا، حاجی ادیب، «فخر عالم بشریت بود» که اعتقاد داشت «آسمان شوهر زمین است». او «بانوی خفته زمین، این بانوی پاکیزه و آرام و ساکن را دوست می داشت... در غوغای جنگ هرات و سیل فراریان و گرسنگی و گرانی ارزاق می اندیشید که اگر بشود فقط یک آن بدنش را چنان بگستراند که تمامیت زمین را در بر بگیرد... و عاشقانه بر او مسلط شود، مردم آرام می شوند و هیچگاه قحطی نخواهد شد.» حاجی ادیب دخترش را، طوبا خانم را، زیر ناودان طلای خانه دعا کرده بود تا عمرش به درازی عمر نوح باشد و طوبا عمری دراز کرد. یک روز حاجی ادیب تصمیم گرفت همه آنچه را

که می داند به طوبیا، «با آن گیسوان طلائی و با آن هوش و پرسش های شگفت» بیاموزد. از قرآن شروع کردند و همراه با آن الفبا، و در جوارش گلستان خواندند. طوبیا آموخت که انگلستان یک جزیره کوچک در ته دنیا است که مردمش مثل او صاحب موهای طلایی اند ولی بوی بدی از آنها به مشام می رسد. اروسیان هم بومی دادند. اما اهل پروس را خداوند خوشبو آفریده بود. فرانسوی ها نه بومی دادند و نه بومی دادند، و «مریم عذرا - که حتی بارداریش در بکارت محض رخ می داد - عین زمین، همسر آسمان، نمونه کامل زنان مقدس است.» طوبیا که همزمان با غوغای مشروطیت می بالید، وقتی در دوازده سالگی پدرش مرد، خندیدن را برای همیشه فراموش کرد و در آرزوی «مسیح زاییدن» ساعت های دراز به پشت می خوابید و منتظر می ماند «تا فرشته خداوند بر او ظاهر شود و نطفه الهی را در دلش بنشانند.»

طوبیا در چهارده سالگی با حاجی محمود، پسر عمویش، که پس از مرگ حاجی ادیب خانواده او را اداره می کرد و «برای بستن دهان مردم» می خواست با مادر طوبیا ازدواج کند، عروسی کرد. در این سالها باران نمی بارید و در بیرون از خانه طوبیا قحطی و وبا بیداد می کرد. یک روز که طوبیا، خواب زده، جسد پسر بیچۀ شش ساله ای را که تا دو سه ساعت پیش «روی زمین نشسته بود و سرش مثل آونگ ساعت به جلو و عقب می رفت و هر بار با آهنگ یکنواختی می گفت: گشمنه، گشمنه» به گورستان رساند، آقای خیابانی را دید - که گویی «حضور یکسره تنیده از نور بود، از نور خورشید که به زمین گرما و روشنایی می داد» - و عاشق وجود «نورواره» او شد. همانروز بود که «اندیشید بچگی در عمق وجودش آرام-آرام رنگ می بازد و گفت: بزرگ شده ام.»

طوبیا و شهر و دنیا با هم بزرگ شدند. طوبیا از حاجی محمود طلاق گرفت و به خاطر موهای طلایش که «عین سماور برنجی بود»، و علم و کمالش، که «از پدرش حاجی ادیب به ارث برده بود»، با شاهزاده فریدون میرزا که «یک جفت چشم عملی زیبا در قالب صورتی کاملاً مردانه و جذاب داشت»، عروسی کرد و صاحب سه دختر و یک پسر شد و سالهایی را به ناز و نعمت گذراند و یاد گرفت که تار بزند.

رویداد شگفت زندگی طوبیا در این سالها دیدار شاهزاده گیل، «شگفت انگیزترین موجود دنیا» بود، که «گویی غیب می خواند»، در همه جا حضور داشت، به هر زبانی سخن می گفت و عمرش نه عمربیک آدمیزاد که افزون از هزاره ها بود. شاهزاده گیل زنی داشت «لیلا» نام، همان «لیلی» داستانی که مردان جز روی او نمی دیدند و در چشم عاشقان بیشمارش جلوه همه جهان بود. اما شاهزاده گیل «در یکی از ده کوره های شهر

ری» پیدایش کرده بود.

وقتی فریدون میرزا با محمد علیشاه به روسیه گریخت، یا وقتی دوباره خشکسالی شد و آسمان از باریدن دریغ کرد، طوبا دوباره به زیرزمین خانه و دارهای قالی پناه برد. در همین سالها بود که در بلاد فرنگ هم جنگ بین الملل آغاز شده بود. شاهزاده که از روسیه برگشت «رؤیای ویلهلم امپراتور پروس را در ذهن طوبا نشانید و طوبا باور کرد که با ویلهلم باران خواهد آمد.» باز هم در همین سالها بود که با شلوغی آذربایجان پای آدمهایی که طوبا هرگز ندیده بود به خانه او باز شد و طوبا با آنها آموخت که به موجودات جدیدی به نام «بلشویک» ها فحش بدهد و در پایان آخرین رکعت هر دو نمازپیشانی را به مهر بچسباند و از خدا بخواهد که شر اجته بلشویک را از سر مردم کم کند و ویلهلم را برساند تا باران بیارد و سفره ها رونق بگیرد. روزی که طوبا شنید آقای خیابانی با بلشویک ها، همان بلشویک هایی که «زن ها را قسمت می کردند»، سر و سری دارد همه پایگاههای روحیش را از دست داد و فهمید که اگر به زیارت آقا - حضرت گدا علیشاه - نرود، حالی پشت دار قالی نشستن، و به کار هشت و نه زندگی رسیدن را نخواهد داشت. در کرمانشاه، خسته و بیمار و تب زده، از دهان آقا شنید که «هنوز جوان است و باید راه درازی پیماید تا در حضور حضرت حق نه صدا، نه ضربه، و نه هیچ چیز دیگر را دریافت ندارد.»

وقتی که شاهزاده در آذربایجان دوباره زن گرفت و «خانه درمه خاکستری اندوه فرو رفت»، میرزا ابوذر و خواهر کم حواسش و دو تا بچه هایش - ستاره سیزده چهارده ساله و اسماعیل هشت-نه ساله - دواطاق بالاخانه طوبا را گرفتند و آنجا ماندگار شدند. سحرگاه شبی که طوبا تصمیم گرفت طلاق بگیرد و تنها زندگی کند، در کورسوی نوری درپاشیر آشپزخانه، و در هق-هق گریه ای تلخ، میرزا ابوذر را باز شناخت که یک پایش بر طره گیس های بافته شده ستاره بود و خون از شکم جر خورده ستاره بیرون می زد. «آبستن بود خانم. من چه خاکی ب سرم می کردم... بلشویک ها.» طوبا در روشنایی سحری که تازه آغازیده بود تصمیم گرفت این جسد سبک و پاکیزه را به درخت انار خانه بسپارد و در خانه را برای همیشه به روی باغبان و بنا و میراب ببندد و باور کرد که با روح دختر بچه در زیر درخت انار رابطه برقرار کرده است. رؤیای دور دست مسیح زایدین طوبوی در آبستنی دختر مرده تحقق پیدا می کرد. دختر را می دید که در حیاط راه می رود، شکمش بالا می آید، سالها می گذرد و نمی زاید. بخشی از حیاط خانه طوبا حریم ستاره و شکم بزرگش شده بود.

در همین سالها احمد شاه به فرنگ رفت و دیگر بزرگشت. رضا خان سردار سپه به سلطنت رسید، خیابانها اسفالت شد، زمزمه کشف حجاب در گرفت، دو دختر بزرگ طوبی - منظرالسلطنه و اقدس الملوک - عروسی کردند و پشت سر آنها حبیب الله میرزا و مونس، پسر و دختر کوچک طوبا. طوبا با اسماعیل تنها ماند و خانه شد حریم ستاره و طوبا هم متولی این حرمت. وقتی پشت دارقالی می نشست ستاره می آمد و طوبا هرچه را که بردل و ذهنش می گذشت از او می پرسید. «ستاره، بچه منظرالسلطنه دختر است یا پسر؟» «دختر». همین طور هم می شد. رازی در جهان وجود داشت. دختر باروری در زیر خاک بود که می توانست روزی از هر علفی دوباره جوانه بزند.

دو سال بعد مونس برگشت. شادی دیدن مونس «مثل مورچه های ریز روی بدن اسماعیل راه می رفت.» خیلی زود، دور از چشم همه و طوبا، با هم عروسی کردند. شب بیست و نهم اسفند سال ۱۳۱۷ اسماعیل را گرفتند. طوبا از شنیدن خبر بلشویک بودن اسماعیل چنان ضربه ای خورد که سرگیجه گرفت.

رضاشاه که از ایران رفت اسماعیل هم آزاد شد. همانشب بود که طوبا مونس را از اطاق بیرون کرد، راست در چشمان اسماعیل نگریست، دستش را به طرف درخت انار گرفت و گفت: «خواهرت آنجاست، ستاره» و دید که روح اسماعیل در تنش قوز کرد و همیشه همانطور ماند.

تمام سالهای پر اُفت و خیزِ دهه بیست را طوبا در خانه ای که دیوارهایش در حال پوسیدن بود گذراند. در همین سالها سروکله مرد پنجاه ساله ای - با سه تا بچه ریز و درشت - در خانه طوبا پیدا شد. بچه ها خیلی زود جای خودشان را باز کردند. مریم شد دختر مونس و اسماعیل، و کریم هم مونس طوبا. با طوبا آرزو کرد که مثل آقای خیابانی از آب دربیاید و با طوبا نماز خواند. اما کمال، برادر بزرگتر، رام شدنی نبود و حتی «در خلوت به صورت خواهر و برادرش تف کرده بود که می خواهند نوکر این خانم و آقا بشوند.»

سالها تند و تند گذشتند. طوبا و شهر و دنیا، با هم و زمانی دور از هم پوست انداختند. کمال در راهی بود که کسی از آن سر در نمی آورد. وقتی مریم هم از خانه رفت، طوبا ماهها در حیاط راه رفت و به خانه اندیشید. شاید اگر خانه را تعمیر کرده بود بچه ها از خانه نمی رفتند. اما با جسد ستاره چه می کرد؟ یک شب تابستان که ستاره بسیار روشنی از لابلای برگهای درخت انار چشمک می زد و آسمان مخمل سیاه را می مانست، از خیابان صدای چند تیر آمد. کمی بعد در خانه را کوبیدند. مریم بود با شکم

برآمده و تفنگی در دست. بدون آنکه صدایی از دهانش بیرون بیاید مُرد و اسماعیل گفت «باید همین جا خاکش کنیم» و درخت انار را نشان داد. مریم را درست آنجایی که سی-چهل سال پیش ستاره را چال کرده بودند خاک کردند و چند گل شمعدانی روی گورش کاشتند. صبح روز بعد مونس و اسماعیل برای همیشه از آن خانه رفتند و کریم هم در مناجات بعد از نماز صبح، بلند-بلند گفت که «قاتلش را در هر کجای دنیا که باشد می کشم.» طوبا هم رفت پیش حضرت گداعلیشاه تا برایش بگوید که «سالیان درازی است که متولی خانه ای است که زیر خاک های باغچه اش اجسادی نهفته است و چراه، او، طوبا، باید تمام عمرش را به حفاظت خانه بگذراند و هرگز نتواند آنطور که در جوانی آرزو داشت در کوه و دشت به دنبال حقیقت راه بیفتد و حالا، بعد از این همه سال می خواهد بداند که حقیقت چیست.» آقا گفت که «حقیقت همیشه جلوی چشمان طوبا بوده است» و طوبا که ناچار بوده متولی یک خانه بماند از دیدن آن محروم مانده است. آقا گفت، «گردی بر سر شهرپاشیده می شود و گیاه ناشناسی جوانه می زند»، «پرده دیگری بالا رفته است، طوبا خانم.»

همه چیز در ذهن طوبا انعکاسی وهمی داشت. دو-سه سالی بود که راه می رفت که ناگهان دهان خندانِ انارِ ترک خورده ای بر جای ایستاندش و طوبا اندیشید که حقیقت همین دانه های انار است. درخت انار بار حقیقت داده بود و زیر بار سنگینش نفس-نفس می زد. دانه های خونین آن از آفرینشی درپوسیدگی، از زندگی برخاسته از مرگ خبر می داد. طوبا اندیشید که باید حقیقت را به کوچه و خیابان ببرد. انارها را چید، تار شکسته اش را برداشت، در خیابان نشست و انارها را میان مردم قسمت کرد. بعد سعی کرد از تار شکسته اش و از حلقوم گرفته اش صدایی برآورد. نشد. سیل کلمات در ذهنش می جوشید. چندبار دستهایش را به هم کوفت. چیزی از دهانش بیرون نمی آمد. مردی دستش را گرفت. «خانه ات کجاست؟ مادر»، «خانه بی خانه! من باید حقیقت را بگویم.» مرد گفت «بگو!» پیرزن سرش را بالا گرفت و به چشمهای مرد خیره شد. شاهزاده گیل نبود، اما حالتی از نگاه شاهزاده را داشت. پیرزن لال شد.



طوبا و معنای شب به اشاره ها و نشانه های بسیار، نوعی «دوگانگی» در بافت و ساخت را نشان می دهد. این دوگانگی که، به کلام کوتاه، مفتاح داستان است، در کتاب به صورتهای گوناگون چهره کرده است. شخصیت های داستان نیز «دوگانه» و «دوگانه» اند. یکی آنان که این جهانی اند و همانند که می نمایند؛ و دیگر آنان که از

نمود جزئی خود بسیار فراتر می‌روند و از کلیتی ازلی و مثالین نشان دارند. و در همین «کلیت» هم «دوسویه» و «دورویه» اند، هم آسمانی و قدسی، هم زمینی و فربیکار، هم پاکیزه و اثیری، هم زشت خو و زشت‌رو. گزینش نام «طوبا» که در حکمت اشراق «درخت سیمرغ» است و سیمرغ پرتو جاودانه و پیوسته او، اشاره‌ای به همین معنا دارد. در «رشن یشت» می‌خوانیم، «اگرچه توای رشن پاک، بر فراز آن درخت سیمرغ، که میان دریای فراخکرت [است] باشی، درختی که دارای داروهای نیک و شفابخش است و آن را ویسپوبیش خوانند و در آن تخم همه گیاهان نهاده شده است...»^۱ در عقل سرخ، سیمرغ که «آشیانه بر سر طوبا دارد، هر بامداد از آشیانه خود بدرآید و پربرزین گستراند»^۲ و زمین که سر بر کشیده از چاه ظلمت است، به برکت سیمرغ باروری شود و فرزندان خود را که آمیزه نور و ظلمت اند، می‌زاید و می‌پروراند.

ریشه این اعتقاد که موجود ازلی الاهی هم نرینه است و هم مادینه، به دوران پیش از تاریخ و به جامعه‌های آغازین می‌رسد. این موجود کامل خود را به دو موجود نیمه-کامل نرینه و مادینه بخش می‌کند؛ دو نیمه از هم گسسته که در کشی ناآگاه و بی‌گسست، پیوستگی آغازین را آرزو می‌کنند. این دوگانگی برخاسته از یگانگی، کثرت ناشی از وحدت، که در شعر و هنر و فلسفه به هزار چهره روی نموده و در مثنوی زبان نی را به شکایت از جدایی‌ها گشاده است، در روانشناسی یونگ (Jung) با تعریفی که از قلمرو ناخودآگاه ذهن در برابر ساحت آگاه آن به دست می‌دهد، اهمیتی تمام دارد.

یونگ در مبحث «آرکی تایپ»^۳ ها که، بنا به تعریف به ساحت فعالیت‌های غریزی متعلقند و اشکال موروثی رفتارهای روانی را بازمی‌نمایند، دوگانگی خودآگاهی و ناخودآگاهی را به زبان دیگری بازمی‌گوید. «در وجود هر انسان نرینه روانی زنانه (anima) و در هر انسان مادینه روانی مردانه (animus) هست.»^۴ قلمرو آنیما و آنیموس ساحتی است که ناخودآگاهی جمعی را از خودآگاهی فردی جدا می‌کند و کشش و کوشش آنها تقصا و یر ناخودآگاهی جمعی را به جهان خودآگاه پیوند می‌زند.

آنیموس یا روان مردانه در وجود مادینه یادآور (logos) یا وجه نرینه آگاهی است. این جزء جدا مانده از کل مثل شاخه آفتابگردان به سوی نور و روشنایی میل می‌کند. همین گونه در جنگل ذهنی هر مرد نیز خاطره‌ای دور و گنگ از زنی مثالین نهفته است که تصویری است زنانه از اصل ازلی چهره مثالینی که در همه تجربه‌های نسلهای پیشین از زن نشانی دارد. «هم جوان است و هم پیر، هم مادر است و هم معشوق. هم زمینی است و هم آسمانی... شیرینی آغوشش پادزهر همه تلخی‌هاست و فربها همه از او می‌

زاید. «... من این (بزرگ-بانوی روح) ۶ را آنیما نامیده‌ام.» ۷ «هنگام دیدار آنیموس شمشیر می کشد و آنیما زهر فریب و وسوسه می پاشد.. و این همان عشق در نگاه نخستین است.» ۸ تمنایی برای پیوستگی آغازین.

این هجران ازلی در شوق و شوریده حالی طوبا در سیر و سلوک، در کشش ذره وارش به «دیدار» نور در ژرفنای ظلمت و دریافت راز شب، به بهترین وجهی بازتافته است. جهان ناپدیدار طوبا در دنیای پدیدار او که دمی از دگرگونی باز نمی ایستد، «همیشه همان» است. زندگی به چهار «حضور» نورانی به «دیدار» چهار مرد، نمودهای گوناگون لوگوس، متبرک است - حاجی ادیب، آقای خیابانی، شاهزاده گیل، و حضرت گداعلی‌شاه. چهار فصل کتاب که چهار فصل زندگی او هم هست. تمامی پیچ و خمهای منحنی زندگی در این فراخوانی های قدسی شکل می گیرد که همه دیدار است و پرهیز، فراخواندن است و پس زدن. در همین شوریده حالی ها، در همین «شگفتی های مطلق» است که برایش روشن می شود که «برای این مردان ذهنی همیشه سهم زنده ای از حیات خود را قائل بوده است.» ۹

طوبا هم نمود زنی خاص است در زمان و مکانی خاص و هم تشخیص انسان کلی نمادین که در آمیزش و جدایی وقفه ناپذیر با «مهر» جهان را از انگاره های هستی زوال ناپذیر خود می آکند و پسرانی می زاید که «از آنها می ترسد». پسرانی که هر یک وجهی از روان مردانه مادر را باز می تابند. «پسری که همانند عقاب اندیشه پرواز به قله ها [را در سر] داشت» (ص ۵۰۴)، پسری که کاشتن دانه را از مادر آموخت و عاشق زمین - رستگاه همه رویدنی های نیک و شفا بخش - شد و «راز گندم» را دریافت. طوبا «به دلیلی که برای خودش روشن نبود، شاهزاده گیل را محرم می دید.» (ص ۱۲۷)، شاهزاده را در ژرفنای چشمان همه فرزندان نرینه خود - بسیاری تن یافته از یک تن - باز می شناسد. «نگاه کمال گاه به گاه شبیه چشمان آن مرد می شد» (ص ۳۲۷). «زن یگه خورد.. چشمان آقا به چشمان کمال می مانست... در جایی نسب به هم می رساندند.» (ص ۴۷۳). «مرد از طوبا خواست حقیقت را برای او بگوید.. شاهزاده نبود، اما حالتی از نگاه شاهزاده در چشمانش بود.» (ص ۴۹۵).

شاهزاده گیل، در کتاب به نشانه های بسیار، «بی زمان» و «بی مکان» است. «ارکی تایپ» بيمرگی و جاودانگی است. در هند و روم و چین دیده می شود، هر زمانی به هستی و جامه ای. «به او گفتم [فرانسه] و آلمانی و روسی را هم خوب حرف می زدم و از آن گذشته فارسی و ترکی و عربی و همه زبان های دیگر را.» (ص ۱۷۳) «شاهزاده

روی نیمکت وسط بولوار نشسته بود. لباس جاهل های محل را به تن داشت. پاشنه کفش هایش را خوبانده بود. کلاهش را عقب سر گذاشته بود. انگار عمری لوطی بوده است... (به طوبی گفت) فقط اینجا نشسته تا زنی لگاته اش را ببیند. (ص ۴۷۶)

بیمرگی و جاودانگی، گذشته از شاهزاده گیل و نمودهای جزئی چند گانه او در کتاب، در لیلیا، وجه دیگری از صورت نمادین طوبا و فرار او از «زمان» بازتافته است. «یک سالته، ده هزار سال، هفت هزار سال، نه هنوز به دنیا نیامده ام» (ص ۱۲۶)

«مرده ای؟ من نمی توانم بمرم... شاهزاده؟... او نیز مردن نتواند.» (ص ۵۰۱).

لیلا از نیروی جنبشی مادر لبریز است. با صد هزار جلوه رخ می نماید و مردان با صدهزار دیده آینه دار روی او بند. «فریدون میرزا [شوهر طوبا] دستش را زیر سر طوبا گذاشته بود. اما گوشش پی صدای آن زن [لیلا] بود. اگر آن شب با زنش آمیخت تنها در لیبکی بود که به صدای دور زنی رؤیایی ذهنش می گفت.» (ص ۱۳۶) «اسماعیل باور کرد که در زندگیش زنی به زیبایی او ندیده است... مثل گل رازقی که سحرگاه شبم بسته باشد.» (ص ۲۴۷)

شاهزاده گیل، فرزند نرینه «بزرگ-بانوی روح»، که مرگ نمی شناسد، همه جهان را در جستجوی زنی ازلیش، که تصویری از او را در ذهن دارد، زیر پا می گذارد. یک بار او را در میخانه ای در روم می بیند که می رقصد و مردان عاشقانه سر برپایش می ساینند. و چون باز رودها و کوهها، از چین و مقولستان، می گذرد و به سرسبزی ابدی جنگلهای هند می رسد - آنجا که مردان در پای یک گل آفتابگردان دهانشان از شوق و حیرت باز می ماند - در معبدی باز می شناسد. «خس کردم او را می شناسم، در جایی در دور دست ذهن من زندگی می کرد.» (ص ۲۵۷) و بار دیگر در ری «روح او را در جویباری که از قله ها می آمد و ذرات تنش را حل شده در خاک رس» می بیند. (ص ۲۰۹)

همان شب، کسی، قوم و خویش دوری، شاید یک «عموی فراموش شده» گلدانی به او می دهد «طرح روی گلدان دیوانه ام کرد. همان زن بود. کنار جویباری ایستاده بود و گلی به پیرمردی هدیه می کرد.» (ص ۲۵۹) «نیمه شب که زمین کنار جویبار را حفر کردم، چمدانی یافتم. جسد زن قطعه-قطعه شده در آن قرار داشت. تکه های جسد را کنار هم گذاشتم. بیرون رفتم که دستهایم را بشویم. باز که گشتم آن زن پشت در نشسته بود. همین لیلیا.» (ص ۲۶۰)

لیلا که شاهزاده گیل در ری باز می گیرد، تمثیلی از زن ازلی «بی زمان» است. طوبا، همه نیروی جنبشی خود را به لیلیا واگذارده است تا روح باد را بخواند و تمامی

قطره‌های باران را بنوشد و با پسران او در چشمه سارها بیامیزد. «طوبا به یاد می آورد که من و تو یکی بودیم. از رقص باد در میان درختان لذت می بردیم. از آب چشمه‌هایم - خوردیم و پسرانی که توزاییده بودی مردانی بودند که در آغوش می گرفتند و توشادمانه با آنها می خفتی.» (ص ۵۰۳) «دوگانگی» در هستی شفاف دو سویه لایلا که تاریکی و روشنایی با هم است، جلوه‌ای آشکار دارد. لایلا هم در رقصی به سبکی باد و موج، در میخانه‌ها، مردان را می بیند که همه «بی سرنده و یکسره آلت» (ص ۵۰۹) و هم یکسره به نماز اندر است و صورت صاف و زیبا و پاکیزه‌اش میان زمین و آسمان معصومیتی جاودانه را باز می‌تابد. گوهر شجرچراغ داستانهای عامیانه است که نیمی از آن همواره به فروغ مهر-طوبا نورانی است. «ماه عرفانی» عقل سرخ است، «گوی گرد روشنی»^۱ که گاه بدر است و گاه هلال، گاه چهره نهان می دارد و گاه رخ می نماید. «به وزش باد آرام و نسیم می مانست. به پیچک شبیه بود و به ماه آرام بالا رونده.» (ص ۲۲۹)

نهفتگی و آشکارگی این گوهر شب افروز، که ظلمات به نورش نورانی است، شیشه عمر سالک است. باغ سبزی پایان عشق است و درخت همیشه-بهار. به یادهای کهنه ازلی ذهن پسران طوبا - پسران خودش - نزدیک می شود. با آنها در تیغه‌های نور آفتاب و تهی آسمان یکی می شود و هستی را به برکت عشق بهاره می کند. لایلا، در نیمه پاکیزه دست نخورده‌اش «شاهزاده گیل را می ترساند»، «نجابتش شاهزاده را هلاک می کند.» (ص ۴۹۸) «شاهزاده عشق نمی دانند... از زایش متفر است و از مرگ ترسان.» (ص ۴۹۹) شاهزاده نمی داند که هفتصد سال پیش از این از دست مغولان به روم گریخته بود، یا رفته بود که جان پیرش را برهاند - که عاشق و شیدا، ایمان و عافیت بر کف دست، کابین دختری ترسا را خوکبانی می کرد. اما به یاد می آورد که در تاریکی سرپناه خانه‌ای دشنه‌ای را بالا برده بود تا در قلب دخترک فرو کند، که دیرهنگام شب از رقص در میخانه‌ای باز می‌گشت، که صدای پیر بر جایش می‌خکوب کرده بود. «چه می کنی؟ ای پسر آدم!»... شاهزاده آن «گوی گرد روشن» را هرگز در رویه نورانش ندیده است و «اقبال مرشد شدن» ندارد.

شاهزاده گیل طوبا را - مادر خود را - به یک نگاه بازمی شناسد و در بارگاه مادر و معشوقه ازلی خاطره روزهای دوری را فرا می خواند که دشنه خود را تا دسته در قلب دختران طوبا فرو کرده است. گریز دیوانه وارش را از مغولها به یاد می آورد و امین، پسرک چوپانی را که نگاهش را هفتصد سال بعد در چشمان موروب بلشویک جوانی بازشناخته بود. «اسم کاملش یادم نمانده، اما اسم کوچکش ایوان بود.» (ص ۱۷۴)

«ایوان برای آخرین بار به من نگاه کرد و من امین را در چشم هایش باز یافتم.» (ص ۱۹۳)

بدین ترتیب، قصه طوبا و شب دیرپای هستی او هم قصه «پراز آب چشم» یک زن خاص است و هم تصویری از صورت مثالین «انسان کلی» که مردان و زنان کتاب انگاره هستی از او برگرفته اند. همه یک «تن» اند و تمثیلی از آرزوی وحدت و جاودانگی و بازگشت به اصل. این صورت مثالین همه انگاره های خود را لبریزی کند و در هیچ یک از آنها نمی گنجد. نموده های مادینه این هستی زوال ناپذیر که در آمیزش و گریز از پسر و معشوق ازلی گاه معصومند و گاه روسپی، گاه در آسمان و گاه در زمین، و گاه برده و گاه آزاده، همه از وجود او نشان می دهند. به یک کلام، همه عالم مبتلای اوست.

اشتیاق بازگشت به اصل در آرزوی سالهای کودکی طوبا برای «مسیح زائیدن» نیز بازتافته است. تولد کودک الهی تمثیلی از ازدواجی متبرک است بین «من» آگاه و ناخودآگاه. همانگونه که در ازدواج های جادویی سالک طریقت از خود بارداری شود و به جهان وحدت و یگانگی می رسد. طوبا مسیح نمی زاید، اما منحنی زندگی با رگه هایی همگون و همگره، با جوهی همانند و ناگزیر به «نور» میل می کند. راهش همان است که راهدان آموخته است. دلش می خواهد از بند خانه که زندانبان حواس اوست برهد. هوای قاف عرفانی در سر دارد و «آشیان شاهباز سدره نشین» که «در بعضی اخبار چنانست که شجره منتهی (سدره) و شجره طوبا یکیست.»^{۱۱}

— «و مسافت؟

— «بی پایان! چندان که می روی باز به جای نخستین می رسی.»^{۱۲} طوبا، می خواهد به چشمه زندگانی تن بشوید.

— «ای پیر، این چشمه زندگانی کجاست؟

— «در ظلمات، اگر آن را می طلبی، خضروار پای افزار در پای کن و راه توکل در پیش گیر تا به ظلمات برسی.

— «نشان ظلمات چیست؟

— «سیاهی و تو خود در ظلماتی... و آن روشنایی نوری است از آسمان بر سر چشمه زندگانی.»^{۱۳}

و این لیلست، تشخیص روان زنانه موجود نرینه، جهان ناخودآگاهی و تاریکی، که مادر خود را به ظلمات، به اعماق می برد. «عمق تاریکی، تاریک تر از تاریکی،

سنگین تر از سنگینی.» (۵۰۳) طویبا از ژرفترین لایه‌های ظلمت و سکوت عبور می‌کند. فریادها و ناله‌های دختران خود را می‌شنود که بیزبان مرده‌اند و خود را در هستی ازلی او واگومی کنند. و دخترانی دیگر، که پسرانش، نمودهای ارزشهای نرینه، از آسمان به زمین کشیدند.. و بعد «شاخه نوری هویدا شد.» لایلا گفت، «آگاهی است.» (ص ۵۰۳)

لایلا — نطفه ازلی و ابدی رستن و از نو شکفتن — در ژرفترین لایه‌های ظلمت، راز سر به مهر هستی را از چشمان مادر می‌رباید و در وجه انجامین تجلی خود زنی می‌شود که در بیابانی بین طویبا و لایلا، بین او و مادرش، نشسته است. زنی دیگر که در دستی سلاحی دارد و در دستی دیگر مشتی خاک مرطوب را می‌فشارد. طویبا چهره مریم را باز می‌شناسد و می‌اندیشد که «در پایان تلاش هفت هزار ساله اش صبحی دیگر آغازیده است.» (ص ۵۱۲)

پانویس‌ها:

۱. ادبیات مزدیسنا، یشت‌ها، جلد اول، تفسیر و تألیف پورداد، انتشارات انجمن زرتشتیان، بمبئی، ۱۹۲۸.
۲. شهاب الدین یحیی سهروردی، «عقل سرخ»، مجموعه فارسی آثار شیخ اشراق، تصحیح سید حسین نصر، تهران، ۱۳۴۸.

۳. archetype

۴. *Psyche & Symbol, A Selection From the Writting of C. G. Jung*, edited by Violet S. de Laszlo, Anchor Books, Double day, 1958, p. 12.

۵. همان، ص ۱۳.

۶. "my lady soul"

به کار گرفته است

۷. *The Portable Jung*, edited by Joseph Campbell, Penguin Books, 1971, p. 151.

۸. همان، ص ۱۵۲.

۹. شهرنوش پاریس پور، طویبا و معنای شب، چاپ دوم، تهران، ص ۲۶۱.

۱۰. رساله عقل سرخ.

۱۱. تفسیر ابوالفتح رازی، ج ۱، ص ۳۴۱-۴۲، به نقل از حافظ نامه، بهاء الدین خرمشاهی، تهران، ۱۳۶۷.

۱۲. رساله عقل سرخ.

۱۳. رساله عقل سرخ.

*Political Culture and
Authority in Shi'ism*
Editor, S. A. Arjomand
New York University Press, 1988.

بازشناسی مفاهیم شیعه با روش تحقیقی جدید کار بی سابقه‌ای در جهان غرب نیست. ولی پیاده کردن اصول سیاست و جامعه‌شناسی غربی به روی این مفاهیم و بازنشانیدن آنها در بوته‌های آزمون نوین کار کم سابقه‌ای است که در عین آموزنده بودن خطر تحمیل قوالب و در نتیجه دور شدن از واقعیت را نیز دربر دارد. آقای سعید امیر ارجمند که طرز برداشت جامعه‌شناسانه‌اش را ما از کارهای گوناگونش از جمله: «عملکرد سیاسی و سلطه مشروع در ایران شیعه» در نشریه اروپایی جامعه‌شناسی (۱۹۷۹)، و همچنین از کتاب *سایه خدا و امام غایب*، (۱۹۸۴) می‌شناسیم، این بار به گسردآوری و پرداخت رشته مقالاتی دست زده است که بررسی مفاهیم شیعه را، توأم با طرز تلقی و منابع سنتی مسائل، بر پایه‌ای به مراتب متوازن‌تر و راهوارتر از گذشته هدف قرار می‌دهد.

زمینه اصلی کتاب را بررسی «حق اقتدار» از دید تاریخی و رابطه‌اش با «قدرت»‌های حاکم و نحوه نهادی شدن آن در چند مقطع از زمان تشکیل می‌دهد. می‌دانیم در شیعه آن قدر که از حق اقتدار گفتگو شده از چگونگی کسب و نهادی کردن آن سخن نرفته است. از اینرو، جالب می‌نماید ببینیم اندیشه اقتدار در فرهنگ سیاسی تشیع چگونه زاده می‌شود و چه مسیری برای نهادی شدن می‌پیماید. امیر ارجمند این کار را نه تنها با جدیت که با صمیمیتی که در سوداگری دانشگاهی غرب کمیاب است، انجام می‌دهد. از لغزشهای ناگزیر که بگذریم، امیر ارجمند توان خوبی در راه بردن به دستاوردهای اندیشه و تجربه غربی مسائل در کوچه-پس کوچه‌های سنتی شرق نشان می‌دهد.

در جستجوی عنصر اصلی اقتدار در نظام فکری شیعه، امیر ارجمند پس از مروری مختصر در یک رشته از مفاهیم اسلامی چون «اطاعت»، «مُلک» و «سلطان» و «دولت» که درونمایه حق اقتدار برای دارندگانش چون امام، خلیفه، امیرالامراء، و علما

می پرورد، عاقبت تکیه را روی عنصر «علم» به عنوان مهمترین عامل تکوین مشروعیت و حقانیت امام، می گذارد. در این رابطه امیر ارجمند از تحقیقات فاضلانۀ اتان کلببرگ در مقاله «امام و اُمت در دوره پیش از غیبت» سود می برد. اتان کلببرگ در بررسی ابعاد علم امام: لدنی، ارثی، و مُلهم از تماس با ملائک یا حاصل درس و مطالعه، به تبع منابع شیعه، علم را به صورتی جزئی از مقامات معنوی امام مطرح می سازد؛ در حالی که امیر ارجمند یک گام جلوتر گذاشته و فره مندِ (charisma) امام را پیوسته در رابطه با علمش می بیند.

این مقدمه را امیر ارجمند برای این می چیند که با هموار کردن کار نقل بخشی از علوم ائمه (علم به حلال و حرام) به علماء، زمینه را برای نظر نویافته اش، یعنی تلقی حق اقتدار بر اساس علم امام و سپس اجتهاد علما برای رسیدن به آن علم در زمان غیبت، فراهم سازد. این نحوه برداشت — که البته متأثر از انقلاب اسلامی ایران است — اگر به عنوان جزئی از مراتب معنوی رهبر در تشیع نگریسته شود، به نظر می رسد که کارآیی کافی برای پاسخگویی به بسیاری از مسائل شیعه راداشته باشد. اما منفرد کردن آن، یعنی جدا نگریستن به آن فارغ از مُلازِماتش و همچنین مطلق انگاشتن آن اشکالاتی به بار می آورد که ما به پاره ای از آن اشاره خواهیم کرد.

آقای کلببرگ در آخر قسمت دوم مقاله خود می گوید: «وکلا و نواب خاصه امام [غایب] وظایف علمی واداری امام را در شخص سفیر متحد کردند و از نظر مقام مُقدم بر دیگران بوده اند.» (ص ۴۰) حال آن که چنین مقام علمی یا قفاهتی برای سفرای چهارگانه در منابع شیعه دیده نمی شود. این سفرای مُبلّغ پیامهای امام بوده اند نه مجتهد و فقیه. اگر ما به پاسخ ابوسهل اسماعیل نوبختی (متوفی ۳۱۱ هجری) به این سؤال که چرا او — که ریاست امامیه را در آن زمان در دست داشت — بجای حسین بن روح نوبختی (سومین سفیر) به نیابت خاصه از امام معین نشده، توجه کنیم، می بینیم که صفاتی چون امین و رازدار بودن مهمتر از عالم بودن برای نایب خاص امام لازم شمرده شده است.^۱

با تربیتی که امیر ارجمند امامت را روی علم بنا می کند، بناچار در زمان غیبت برای ادعای اقتدار علما هیچ محمل و مبنایی جز اجتهاد نمی بیند. از اینرو تکیه را روی اجتهادی می گذارد که از اواخر قرن هفتم هجری از حوزه حله آغاز شد. امیر ارجمند برای این اجتهاد خط سیری رو به رشد و سلطه گر تعیین می کند که سرانجام سر از انقلاب اسلامی ایران در می آورد. این پنداشت، به نظر نگارنده، بدون این که بکلی خالی از حقیقت باشد، بر اساس فرضیات و منابع خود گزیده ای بنا شده که نیاز به بررسی

و محک زدن دارد. ما در اینجا، بدون آنکه منکر زحمات محققانه و برداشتهای اغلب عالمانه نویسندگان این کتاب باشیم، به نقد و تحلیل خطوط اصلی کارشان با بیانی که لازمه گویایی «نقد» است، می پردازیم.

امیر ارجمند مرز و محتوای «اجتهادی» را که وسیله انتقال اقتدار امام به مجتهدان قرار می دهد (ص ۹) روشن نمی کند و همین امر باعث تکیه بیش از حد او به عنوان «مجتهد» و جدا کردن آن از بُعد فتره مندش، یعنی نیابت امام، می شود. امیر ارجمند در گوشه و کنار اشاره می کند که علمای دوره های نخستین اجتهاد را طرد و فقهای حوزه خله آن را باز پذیرفتند. ولی ماهیت اجتهادی را که طرد شد (اجتهاد الرأی) و اجتهادی را که از نو پذیرفته شد (اجتهاد الظن) توضیح نمی دهد. اجتهادی که در نهایت اطلاقش یک «ظن» شرعی به بار می آورد، چگونه با وجود آیات کریمه ای چون ان الظن لایقنی من الحق شیئاً می تواند جانشین علم آنهاست علم امام معصوم شود؟ این کار نمی شود مگر آنکه مبنای اجتهاد و مجرای نیابت از امام دوش به دوش هم قرار گیرند. آقای امیر ارجمند با آنکه کلمات مکتوبه ملا محسن فیض کاشانی را در دست دارد، مدعی می شود که در دوره صفوی عنوان نایب امام رواجی نداشته، بلکه مقام مجتهد زمان دارنده حدّ اعلای اقتدار مذهبی بوده است (ص ۸۲). حال آنکه در همین کتاب، ملا محسن فیض اشارات کافی به بُعد معنوی اقتدار دینی در شخص انسان کامل، ولی و خلیفه الله، دارد که باید واسطه فیض حق به خلق باشد.^۲

برخلاف نظر آقای امیر ارجمند، عصر صفوی عصر رونق فقهای اخباری و حکمای الهی است، که هر دو دسته مبنای ظن شرعی و اجتهاد را رها کرده و راههای دیگری برای وصول به علم و فتره مندی امام جستند. اغلب علمای این دوره چون محمد امین استرآبادی، محمد تقی مجلسی، حرّ عاملی، ملا محسن فیض و سید نعمه الله جزایری مشرب اخباری داشتند. تازه در گفته های شیخ بهاء الدین عاملی، محمد باقر مجلسی و شیخ حسن عاملی، که شاید شاخص ترین اصولیان این دوره باشند، عنوان مجتهد منفرد از نایب امام نیست.

در دوره صفوی ما بیشتر از اجتهاد فقها با اقتدار بلکه قدرت عملی آنها رو برو هستیم. از این رو، امیر ارجمند در این مقطع بنای کار را روی نهادهای شبه دولتی زمان چون «ملا باشی»، «صدر»، و «شیخ الاسلام» از یکسو، و «اصل تقلید»، که بعداً با اجتهاد ملازمه پیدا کرد، از سوی دیگر، می گذارد. شکی نیست که یافته های امیر ارجمند درباره منصب ملاباشی، که عمر کوتاهی داشته، جالب توجه است ولی خالی از

مبالغه نیست. این مبالغه در رابطه منصب «ملاباشی» با سیر ارتقائی اجتهاد قرار دارد که امیر ارجمند از آن به عنوان «یک مرحله میانین برای نهادی کردن اقتدار مذهبی» یاد می کند. خواننده دلایل نفی چنین رابطه ای را در متن مقاله بیشتر می یابد تا اثبات آن. چون امیر ارجمند با نشان دادن اینکه محمد باقر مجلسی ملاباشی نبوده است، ماهیت وابسته و فرمایشی منصب «ملاباشی» را روشن ترمی کند که ناگزیر کمتر جایی در سیر اقتدار مجتهدان و مقتدایان انام پیدا می کند.

ترجمه بخشی از زبده البیان مقدس اردبیلی برای نشان دادن اینکه اجتهاد و تقلید چگونه لازم و ملزوم شده اند، بسیار سودمند است ولی برای استنتاج گسترده ای که در پیش است، رسا به نظر نمی رسد. بهتر بود این بخش از زبده البیان لا اقل با بخش «اجتهاد و تقلید» معالم الاصول نوشته شیخ حسن عاملی شاگرد مقدس اردبیلی مقایسه می شد تا بینیم تأثیر نظر مقدس در معاصرینش چگونه بوده است؛ و آنگاه آن را در سیر ارتقائی اجتهاد در عصر صفوی تعیین کنیم. صاحب معالم — که کتابش هنوز متن درسی و معیار اصول شناسی در حوزه های شیعه است — در اینجا از «جواز» نه «وجوب» تقلید از قول اکثر علما سخن می گوید و از تقلید به عنوان «اذن در استقصاء» برای عوام یاد می کند.^۳

جالب است با آنکه ادعای نیابت از امام عادل برای علما در شیوه برداشت آقای امیر ارجمند چندان اقتداری به بار نمی آورد، چنین ادعایی در مورد سلاطین صفوی بی اشکال مشروعیت بخش و اقتدار آورتلقی می شود. در اینجا یادآوری چند نکته ضرورت دارد. نخست آنکه، صفویها ادعای نیابت از امام را به آن صراحتی که ادعای نیابت کردند، نداشتند. در گفته های شاه اسماعیل ما بیشتر «مأموریت از جانب امامان» می بینیم تا نیابت. دوم آنکه، رابطه کاربرد نواب (به فتح یا صَم نون که به هر دو صورت از باب صیغه مبالغه، و به صَم نون از باب جمع مُکسر وجه دارد) با نیابت از امام (ص ۸۰) مشخص نیست (بهتر بود آقای امیر ارجمند سند این ارتباط را مشخص می فرمود)؛ چون نواب در جاهای دیگر مثل فارسنامه ابن بلخی نیز به معنای فرمانروای مطلق به کار رفته است. سوم آنکه، با آنهمه شأن و شکوهی که مردم در آن زمان برای امام قائل بودند و آقای گلبرگ به جنبه «علم و الهام» آن اشاره کرده، مخاطبان پادشاهان صفوی، که در میانشان علما هم بودند، چطور می توانستند ادعای دو کودک سلحشور (شاه اسماعیل و شاه طهماسب) را به عنوان حاملان علم ائمه، حقانیت بدهند؟

در همین فرمان شاه طهماسب برای شیخ علی محقق ثانی — که آقای امیر ارجمند با

استادی آنرا ترجمه کرده است - ما بیش از اصطلاح مجتهد زمان به اصطلاح «مقتدی الانام» بر می خوریم. حتی خود شاه در حاشیه از شیخ کرکی به عنوان «مقتدی الانام» یاد می کند. پیداست شاه در سال ۹۳۹ هجری که هنوز جوانکی بیش نبوده، می خواهد با «دستیاری دانشوری و دین گستری این خاتم المجتهدین و وارث علوم سید المرسلین و نایب الامام رفع تیرگی جهل از خواطر اهل تقلید بکند.» به عبارت دیگر، شاه نه تنها ادعای نیابت به مفهومی که برای محقق کرکی قایل است، برای خود ندارد؛ بلکه می خواهد مسئله اقتدا و تقلید شرعی را از سر خود وا کند و رسماً به عهده او بگذارد.

نکته دیگر که در نامه شاه طهماسب جلب نظر می کند اینست که شاه محقق کرکی را از رفتن به استقبال الزامی حکام و امرا و حضور اجباری در مجالسشان معاف کرده است. این نشان می دهد که شیوه اقتدار مذهبی - اجتماعی در فرهنگ آن زمان مسیر بخصوص خود و جدا از آمیختگی نزدیک با حکومتگران داشته است. این شیوه پرهیز به خودی خود مسیری نیست که سر از منصب «ملاباشی» دریاورد؛ بلکه این راهی است که از اقتدای انام به مرجعیت تقلید می رسد.

اینک می رسمیم به بخش چهارم کتاب، یعنی «تعیین جایگاه رهبری روحانی در تشیع نوین: بین مدرسه و بازار» نوشته آقای عباس امانت. آقای امانت از آغاز به دنبال یک سلسله مراتب شسته - رفته ای که درخور «هرم کامل» complete pyramid، مورد اشاره در صفحه ۱۰۱) باشد، می رود و بناچار به جایی جز آنچه خود هرج و مرج (anarchic dicipline) و فلج ساختاری (structural handicap) (ص ۹۸) می نامد، نمی رسد.

پرسش برانگیز است که اینهمه تحقیقات جدید درباره سرشت کشدار (plastic) و طبیعت غیر رسمی (informality) نهادهای اجتماعی خاورمیانه شده^۴، چرا تأثیر چندانی در روش کار دانش پژوهان اسلامی ما نداشته است؟ ما همچنان در الگو قراردادن انگاره های ناهمساز پا می فشاریم.

در جستجوی تعریف دقیقی از اعلیّت، آقای امانت با یک رشته اشکالاتی روبرو می شود که بیشتر ناشی از شیوه برداشتن است. نهاد مرجعیت گرچه زائیده تحولات فقهی و اجتماعی جامعه شیعه است، ولی هرگز یک پدیده فقهی یا نظری نبوده تا در تعریف عناصرش معیارهای دقیق فقهی در دست داشته باشیم. سابقه اعلیّت را می توان در کتابهای علم کلام و علم اصول در فرمولهایی چون «فضل الفاضل علی المفضول»، «الاعلم فالاعلم» پیدا کرد. لکن اعلیّت به گونه ای که بر پایه حجیّت ظن مجتهد و

تقلید الزامی از این ظنّ مطرح گردید، ساخته و پرداختهٔ وضع اجتماعی-مذهبی اوایل قرن سیزدهم هجری است که البته پیدا کردن سرخ این کلافی که سردرگم به نظر می‌رسد، آسان نیست. بهرحال، از جهت نظری غیر از اعلمیت و حجیت ظن مجتهد، اصولی چون نیابت امام و ولایت فقیه (خواه در موارد خاصه یا عامه) هم در شکل گرفتن مرجعیت مؤثر بوده‌اند.

آقای امانت از میان اصول مذکور فقط اعلمیت را مورد بررسی قرار می‌دهد و البته آن را یک معیار قطعی برای تشکیل مرجعیت تشخیص نمی‌دهد. در جستجوی عوامل پیدایش مرجعیت، آقای امانت پس از اشاره به «سرپرستی عوامی» تکیه را روی ریاست، و در واقع «حُبّ ریاست فقها» می‌گذارد. در اینجا لازم به یادآوریست که واژه «ریاست» در کتابهای تذکره لزوماً به معنی اقتدار مرجعیت یا نیابت بکار نرفته و نمی‌رود. برای بسیاری از بزرگان امامیه چون ابوسهل اسماعیل نوبختی نیز اصطلاح «ریاست مذهبی» به کار رفته که البته دلیل بر مرجع تقلید بودن آنان نیست.

خوشبختانه آقای امانت در اینجا به کتابهای تذکره بس نمی‌کند و مسئلهٔ چگونگی افزایش ارتباط فقها و بازار را پیش می‌کشد. افزایش این ارتباط یکی از دلایل ازدیاد اقتدار فقها در چند سدهٔ اخیر است. می‌دانیم تا اواسط دورهٔ صفوی بازاریان و اصناف ایران ارتباط بسیار نیرومندی با اهل تصوف از طریق نهاد فتوت و آیین جوانمردی داشتند. در واقع، رهبری بازار و پیشه‌وران با اقطاب صوفیه و پیروان فتوت بود. از اوایل قرن یازدهم این رابطه به نفع علما تغییر کرد. البته فقها مدتها بود که از جهت نظری روی مفاهیم «خمس» (بخصوص قسمت سهم امامش)، «ردّ مظالم» و «دست برگردان» کار کرده بودند؛ ولی چنین تغییری عوامل اجتماعی-مذهبی دیگری دارد که ریشهٔ آن را باید در ماهیت تعینی و عامه فهم فقه شیعه از یک سو، و عرفانی شدن، به عبارت دیگر، بیش از پیش «خاصه فهم» شدن تصوف و انحطاط فتوت اسلامی در ایران، از سوی دیگر، جست. پیروزی تشیع صفوی که جای خود دارد.

آقای امانت با آنکه در آغاز بدرستی حرکت علما از مدرسه به سوی بازار را بخوبی نشان می‌دهد، ولی سرانجام تکیه را روی شرح زندگی فقهای چون حجة الاسلام شفتی و شیخ جعفر نجفی، به استناد کتابهای تذکره، می‌گذارد و با همه توجهی که به ریاست طلبی و ارتباط نیرومند دو فقیه مزبور با بازار دارد، این مسئله را در مقاله مطرح نمی‌کند که چگونه این دو فقیه با داشتن بیشتر شرایط و قُرب عهد به مقام مرجعیت نرسیدند؛ مقامی که نویسنده به شیخ انصاری می‌دهد، یعنی کسی که بهیچ روی

ریاست طلبی آن دو فقیه و پیوند آن دورا با بازار نداشته است. مسئله اینست که چگونگی شکل گرفتن و عملی شدن مرجعیت در این مقاله مورد تحقیق قرار نمی گیرد. خواننده فقط به حدس درمی یابد که شیخ انصاری اولین «مرجع تقلید» نامیده شده است. نحوه عملی شدن مرجعیت را باید در چگونگی پرداخت شهریه طلبه ها (که اصطلاحاً «پول نان طلاب» گفته می شد) جستجو کرد. این پرداخت خود عامل اصلی رسمیت بخشیدن به مقام صاحب حوزه بوده است؛ تا آنجا که در نسل میرزای شیرازی از پرداخت شهریه طلبه ها به عنوان «تاج گذاری مراجع» یاد می کرده اند. در سالهای بین ۱۲۶۰ تا ۱۲۶۲ هجری - که آقای امانت نیز به این سالها اشاره دارد - تعداد زیادی از صاحبان حوزه های علمی چون محمد مهدی طباطبایی و شیخ حسن کاشف الغطاء در نجف و سید ابراهیم قزوینی در کربلا، فوت می کنند. در نتیجه شیخ محمد حسن نجفی اصفهانی یگانه بازمانده آن علما و تنها پرداخت کننده شهریه طلبه ها در عتبات می شود. این پیشامد با توجه به اینکه حوزه های اصفهان، کاشان، و قم نیز متصدیان ذی نفوذ خود را در سالهای پیشتر از دست داده بودند، حیثیت و موقعیت ممتازی برای «صاحب جواهر» فراهم می آورد که از او به عنوان «تنها مرجع تقلید» یا «مرجع تامه» یاد می کنند.^۶

منحصر شدن مسئولیت حوزه عتبات به «صاحب جواهر» یک رویداد پیش بینی نشده و غیررسمی بود و عملاً به انتظارات در جهت تمرکز اقتدار مذهبی در فرد مرجع فتوی و تقلید، و مهتر از آن، مرجع وجوهات با عناوین شرعی، پاسخ گفت. چنین تمرکزی با آنکه شالوده آن بر اساس اعلمیت و تقوی و نیابت از امام عادل از خیلی وقت پیش ریخته شده بود، به علت رقابتهایی که میان فقها، علما، و عرفا وجود داشت هیچ وقت جامه عمل نپوشیده بود.

تمرکز اقتدار علما و افزایش نقش سیاسی واجتماعی آنها در دوره قاجار بهر حال بدانجا نمی رسد که بشود گفت ساخت اقتدار سیاسی را در جامعه تغییر داده است. آقای امیر ارجمند، بر اساس معیارهای ماکس وبر، ماهیت اقتدار را در دوره صفوی بر پایه قیصریت، به بیان دیگر، کسرویت، برآورد می کند؛ در حالی که برای اقتدار سیاسی در زمان قاجاریک ساختار دوگانه بر مدار مبادله مشروعیت و اقتدار بین علما و پادشاهان قایل می شود. این برآورد گرچه خوش نما می آید ولی با واقعیت های تاریخی سخت بیگانه است. اشکال اساسی اینجاست که آقای امیر ارجمند، اولاً، باز روابط پادشاهان و مجتهدان وابسته به دولت را (که نمونه اش را قبلاً در مورد «ملا باشی» دیدیم) ملاک ارزیابی اقتدار و احترام خودجوش علما قرار داده؛ و ثانیاً، به استثنائی بودن سیاست

مذهبی فتحعلیشاه، که حتی برای پادشاهان پس از او هم ایجاد سنت نکرده، توجه ننموده است.

میان سلسله‌های صفوی و قاجار دو سلسله دیگر داشتیم، افشار و زند، که می‌باید جایگاه این دو در چنین تحول بزرگی روشن شود. نمی‌شود به گفتن اینکه افشار و زند به سیاست مذهبی و علما توجه نداشتند، بسنده کرد. چون می‌دانیم هم مذهب و هم علما در آن زمان وجود داشتند و تحول مذهبی بزرگی چون جنبش بازگشت به علم اصول و اجتهاد در همین دوره پیدا شد. در آغاز قاجاریه، آغامحمد خان را داریم که می‌دانیم داعیهٔ چنگیزی در سر داشت و برای هیچ کس جز «خانِ قاجار» حق اقتداری نمی‌شناخت. فتحعلیشاه درست است که ادای ققاهت در می‌آورد و شیفتگی فراوانی نسبت به اهل کشف و کرامت نشان می‌داد، ولی در عمل پادشاهی خود کامه و پراقتدار بود که برایش اصولی یا اخباری و یا شیخی فرقی نمی‌کرد. نحوهٔ مجذوبیتش به شیخ احمد احسانی و سید محمد اخباری تفاوتی با نوع ارادتش به شیخ جعفر نجفی و ملا احمد نراقی نداشت. اجازهٔ سلطنت یا اذن ولایتی که در دورهٔ حکومت فتحعلیشاه باب شد یک ضرورت تاریخی یا اقتضای اجتماعی بر اثر فشار مردم یا علما نبود. بلکه این کسب اجازه‌ها جملگی به درخواست خود شاه و اغلب از سر تقنن صورت می‌گرفت.^۷ در قضیهٔ فتوای جهاد علما برای شروع جنگ دوم علیه روسیه، بررسی‌های تاریخی نشان می‌دهد که نه علما، بلکه عباس میرزا مبتکر و جمع‌آوری کنندهٔ این فتاوی بوده است.

جانشینان فتحعلیشاه هیچ یک سیاست اخذ اذن سلطنت و فتوای جهاد او را ادامه ندادند. البته مجتهدان و مشایخ صوفیه میان مردم از احترام و نفوذ بسیار برخوردار بودند، ولی سرشت استبداد عشایری قاجار مجالی برای دوگانگی اقتدار باقی نمی‌گذاشت. محمد شاه به دست حاج میرزا آقاسی از هیچ اهانتی به مجتهدان کوتاهی نکرد؛ با اینهمه چشمداشتش به معجزه‌گری («هو») یکی صاحب نفسی، شیفتگی شاه و بسیاری از مردم زمانه را به یک قره‌منید اهل کرامت و عادل می‌رساند.

ناصرالدین شاه همین شیفتگی به اهل کرامت را هم نداشت. نامهٔ حاج ملا علی کنی به میرزا عبدالوهاب آصف الدوله (که ظاهراً آقای امیر ارجمند زیر تأثیر همین نامه اجتهاد را در چند جا معادل با اقتدار قرار داده)، همان‌طور که حاج ملا علی در صدر نامه تصریح می‌کند، ناظر بر امور شرعیتهٔ فرعیته است. از این نامه نمی‌توان این‌طور نتیجه گرفت که چون علما قوهٔ اجتهاد دارند (قطع نظر از ابعاد دیگر، چون نیابت از امام عادل و بیعت مردم برای انشاء ولایت) پس حق اقتدار سیاسی هم دارند. اگر چنین بود استاد

حاج ملا علی کنی، شیخ مرتضی انصاری - که به حق از لحاظ تکنیک اصولی می باید مجتهدترین عالم شیعی شناخته شود - می بایست بیش از همه برای خود حق اقتدار قایل می شد.

گردن نهادن ناصرالدین شاه به فتوای میرزای شیرازی یک اجبار موقت بود. نفوذ کلمه میرزا در قالب رهبری «مخالفت» (opposition) درخور مطالعه است. آقای امیر ارجمند در مقاله «انقلاب عقیدتی در شیعه» خود به نقش «مخالفت» علما در زمان قاجار اشاره دارد؛ با این همه، برخلاف نظریات پیشین خود، در این کتاب آن را به پایه مشارکت در اقتدار سیاسی می رساند.

در قیام مشروطیت در زمان مظفرالدین شاه و فرزندش محمد علی شاه نیز علما رهبری مخالفت را به دست گرفتند که آقای عبدالکریم لاهیجی در بخش ششم ضمن مقاله «مشروطیت و اقتدار علما» آن را به حد یک «نقش مؤثر» (ص ۱۴۴) کاهش می دهد.

منشأ اقتدار علما، خواه نیروی علمی اجتهاد و یا نمایندگی از امام عادل باشد، به هر صورت در همناوایی آنان با مخالفتی است که عامه مردم علیه ظلم و ستم حاکمان وقت داشتند. ما قبلاً در اشاره به مناصب شیخ الاسلام، صدر، ملا باشی، و امام جمعه دیدیم که این مقامات به علت بستگی بسیار به دولت و نداشتن نقش «مخالفت» از حمایت مردم بی بهره ماندند و عمر و نفوذ چندانی نیافتند. مرجعیت نیز، از زمانی که همسویی خود را با خواست عامه در قالب مخالفت با نفوذ خارجی در قضیه تحریم تنباکونشان داد، بعد سیاسی و انشائی کشورگیری یافت که اثرات خود را بیش از آن در قیام مشروطیت آشکار کرد. در انقلاب اسلامی ایران مرجعیت به عنوان تنها نهادی که توان «مخالفت رسمی» داشت، محملی شد برای به قدرت رسانیدن مخالفت «مذهبی»، علی رغم سهم بسزایی که مخالفت «روشنفکری» نیز داشت.

ناگفته نماند که آقای امیر ارجمند انقلاب ۱۳۵۷ را از یک نظر کامل کننده انقلاب فکری شیعیان در پذیرش اصل اجتهاد در سده های میانی می داند (ص ۱۷). چنین سخنی این سؤال را پیش می آورد: اگر پذیرفتن یک اصل فقهی چنین تأثیر شگفتی به دنبال می توانست داشته باشد، پس چرا حرکت علمای مصر، بویژه شیخ محمد عبده، در بازپذیرفتن اصل اجتهاد نزد اهل سنت، اثرات مشابهی به بار نیاورد و موقعیت اجتماعی و احترام مفتیان سنی پس از فتح باب اجتهاد با پیش از آن چندان تفاوتی نکرد؟

نکته این است که علویان و علمای شیعه پیوسته از احترام و نفوذ اجتماعی بیشتری در میان شیعیان برخوردار بودند تا علمای اهل سنت در میان پیروانشان. علت آن را، چنانکه

قبلاً اشاره کردیم، می باید در حیثیت مضاعفی دانست که عنوان نایب امام و نمایندگی سلطان عادل به بار می آورد. داشتن این موقعیت منحصر به مجتهدان نبود. علمای اخباری چون محمد تقی مجلسی، حکمای الهی چون ملا محسن فیض و حاج ملا هادی سبزواری و مشایخ شیخی چون شیخ احسانی نیز از چنین شأن و نفوذی برخوردار بودند. احترامی که مردم برای حاج ملا هادی، مثلاً، قایل بودند برای این نبود که حاجی خوب فتوی می دهد و نیکو حکم صادر می کند، بلکه از آن جهت بود که «اهل کرامت» است و چه بسا دسترسی به امام غایب دارد.

بطور کلی، احساسی که از مطالعه کتاب حق اقتدار و فرهنگ سیاسی در تشیع به این نگارنده دست داد، اینست که هنوز شکاف بزرگی بین مطالعات مربوط به تشیع در محیط سنتی و جهان غرب وجود دارد. به بیان دیگر، این دو اغلب بیگانه با یکدیگر هریک به راه خود می روند. البته استادان انگشت شماری را می شناسیم که با داشتن احاطه بر فرهنگ تشیع و ایران اینک در دانشگاههای شمال امریکا به تدریس مشغولند؛ ولی می بینیم این استادان کمتر خود را درگیر تحلیل انتقادی از کار جوانترها می کنند. حضور مقالات استادانی چون دکتر محبوب و محمد تقی دانش پژوه و همچنین ترجمه بخش هایی از کتابهای مرجع، بسیاری از کمبودهای کتاب را می پوشاند ولی تغییری در مسیر اصلی آن نمی دهد.

مسئله اینجاست که پژوهشگرانِ خطّ سیر اقتدار در فرهنگ سیاسی تشیع، آنطور که در بند آگاهی از آخرین کارکردهای تحقیقی غرب هستند، در بند آشنایی با کلیه منابع اصلی و همچنین تحقیقات تازه ای که در داخل ایران می شود، نیستند. بعضی از مطالب کتاب آنچنان شگفت می نماید که گویی فقط برای انگلسی زبانان گفته شده و برای آنان معنی خاص خود را می دهد که قابل نقل و وفق به زبان فارسی نیست؛ گو اینکه اصل ماجرا در فضای فارسی اندیشیده شده باشد. برخی از مسائل طبیعی و بدیهی در کتاب به فرضیه سازی برگذار شده که برای کسی که در حال و هوای محیط سنتی نفسی کشیده باشد، نیازی بدان احساس نمی شود.

سخن آخر آنکه کتاب حق اقتدار و فرهنگ سیاسی در تشیع بیش از آنچه در این مرور مختصر گفته شد نیاز به نقد دارد. نویسندگانی که شور شناخت تشیع و فرهنگ ایران را، بدان گونه که هست نه آنطور که باید باشد، در سر دارند، می باید به دنبال انتقاد بیشتری از کار خود باشند.

در پایان به چند اشتباه چاپی که اصلاح آن بر سودمندی کتاب می افزاید، اشاره

می کنیم: در صفحه ۱۰۱ بجای «الأعلم فالأعلم»، «الأعلم فی الأعلم» درج شده است. در صفحه ۱۰۴ آنجا که از شهرت عام ملا مهدی نراقی صحبت می شود، می باید منظور ملا احمد نراقی باشد، چون می دانیم ملا مهدی در زمان شهرتش اقامت طولانی در کاشان نداشت و هرگز به پایه معروفیت پسرش نرسید. در صفحه ۱۰۷ «رَقَبَات نادری» با ضمّ راء چاپ شده که می باید به فتح راء باشد. در صفحه ۱۱۹ اسم داماد میرزای شیرازی سید علی اکبر فال اسیری است نه فلاسیری. در صفحه ۱۲۵ اسم رسالة التاج العجج با شَدْ جیم آمده که بهتر است این شَدْ برداشته شود.

پانویسها:

۱. رک. شیخ الطائفه محمد بن حسن طوسی، کتاب الغیبه، تصحیح شیخ آقابزرگ تهران، نجف، ۱۳۸۵ق، ص ۲۴۰.
۲. محمد محسن فیض کاشانی، کلمات مکتونه من علوم اهل الحکمة والمعرفة، تهران، مطبوعاتی فراهانی، ۱۳۴۲، صفحات ۱۸۶ و ۲۱۸.
۳. نگاه کنید به شیخ حسن بن زین العابدین عاملی، معالم الدین وملاذ المجتهدین، قسمت دوم به اهتمام دکتر مهدی محقق، تهران، انتشارات علمی و فرهنگی، ۱۳۶۲، ص ۲۷۳.
۴. از جمله نگاه کنید به:

James A. Bill, "The Plasticity of Informal Politics: The Case of Iran", *The Middle East Journal*, Spring 1973, pp. 131-151.

۵. درباره ارزش گزارشهای کتاب تذکره ای چون قصص العلماء، نگاه کنید به حاشیه انتقادی آقای حسن نراقی بر مقاله این نگارنده در نشر دانش، خرداد ۱۳۶۳.

۶. از جمله نگاه کنید به:

Ahmad Kazemi Moussavi, "The Establishment of the Position of Marja'-i Taqlid," *Iranian Studies*, Vol. XVIII, Winter 1985, pp. 35-53.

۷. یکی از محکم و مستندترین اجازه ها متعلق به شیخ جعفر نجفی است که ما در زیر آن را از بخش جهاد کتاب کشف الغطاء ترجمه می کنیم: «چون کسب اجازه از مجتهد به احتیاط سازگارتر و به خشودی پروردگار و بندگی و ناپیروی و فروتنی به درگاهش نزدیکتر است، از اینرو چنانکه من از اهل اجتهاد باشم و شایستگی نیابت از سادات زمان (ائمّه معصوم) را داشته باشم، به سلطان پسر سلطان، خاقان پسر خاقان، نظر کرده خدایگان متان، فتح علیشاه، که خدا سایه اش را بر سر مردم پایدار بدارد، اجازه می دهم که آنچه را که لازمه بسیج سپاه و سرکوبی اهل کفر و طغیان و دشمنی است از خراج سرزمین های دست یافته شده و نظایر آن و همین طور از زکوة طلا و نقره و جو و گندم و خرما و کشمش و شتر و گاو و گوسفند برداشت کنند. و بر هر مسلمانی واجب است که فرمان سلطان را [در این زمینه ها] امتثال کند.»

بطوریکه از لحن نوشته جعفر نجفی برمی آید مسئله الزام و ایجابی برای شاه در کار نیست؛ بلکه بیشتر جنبه نزدیکی به پروردگار و احتیاط را دارد. به هر صورت این شیوه عمل فتح علیشاه در نظام حکومتی ایران ایجاد رویه نکرد و منحصر به خود او باقی ماند.

کالبد شکافی یک انقلاب

Firouzeh Nahavandi
Aux sources de la revolution iranienne
 édition L'Harmathan
 Paris, 1988

کتاب تازه‌ای است دربارهٔ پیدایش انقلاب ایران و موفقیت نیروهای مذهبی در بهمن ۱۳۵۷ به قلم فیروزهٔ نهاوندی. شکست اقتصادی و معنوی نظام سلطنت پهلوی و خالی بودن صحنهٔ سیاست ایران از نیروهای دموکرات، موضوع اصلی مباحث مختلف کتاب است. مسئلهٔ توسعهٔ اقتصادی جامعهٔ ایران که به از هم پاشیدن بافتهای سنتی آن انجامید، صف آراییی نیروهای سیاسی در دوران سلطنت پهلوی، و سرانجام، نقش مذهب و ایدئولوژیهای مذهبی در دوران قبل از انقلاب عمده‌ترین بخشهای کتاب را تشکیل می‌دهد. کتاب فیروزهٔ نهاوندی، که بخشی است از رسالهٔ دکتری وی در زمینهٔ علوم اجتماعی از «دانشگاه آزاد بروکسل»، کوشش تازه‌ای است در معرفی و شرح عناصر به وجود آورندهٔ یکی از پیچیده‌ترین انقلابهای دوران اخیر جهان. نویسنده نگرشی توکویلی (toquevillian) در تحلیل انقلاب دارد. (توکویل در پیش گفتار کتاب خود، رژیم کهن و انقلاب (L'ancienne régime et la révolution) می‌نویسد: «من اطمینان داشتم که فرانسویان نادانسته، به یاری امیال و عادات و عقایدی که از رژیم کهن به ارث بردند، انقلابی را به هدف رسانند که عاقبت موجب نابودی این رژیم شد، بدون آن که خواسته باشند از اجزاء رژیم منحل شده در بنای جامعهٔ جدید سود جویند. از این رو، برای درک انقلاب و اثر آن باید لحظه‌ای این فرانسه را که پیش روی داریم از یاد برد و به فرانسه‌ای پرداخت که در گور خفته است.»)

فیروزهٔ نهاوندی می‌کوشد تا با دیدگاهی نوتر صفحات تاریخ نیم قرن اخیر کشورمان را ورق بزند و به افراد و نقش آنان و حوادث انقلاب ایران با نگاهی دیگر بنگرد. نتیجه اینک، کتاب خالی از هرگونه جهت‌گیری سیاسی است که این خود ارزش بسزایی به تحقیق خانم نهاوندی می‌دهد. نویسنده کوشیده است که بدون پیشداوری، با تجربهٔ تاریخی یک ملت، که خود نیز به آن تعلق دارد، برخوردی بی‌غرضانه و بیطرفانه داشته باشد و دورنمایی از ساختمان اجتماعی ایرانِ دوران شاه و چگونگی دگرگونی و شکل‌جانشینی مذهبی آن را برای خواننده بروشنی ترسیم کند. بعلاوه، آنچه به کتاب ارزش بحث می‌دهد، سواى دقت عالمانه‌ای که در طرح و ارزیابی مباحث به کار رفته،

موشکافی و وسواسی است که نویسنده در نوشته خود به کار برده است. به عنوان مثال، استفاده دقیق از آمار سازمان برنامه و سازمان ملل متحد و منابع دیگر جهت تشریح و ارائه مسائل و دشواریهایی که ایران در امر توسعه و نوآوری با آن رو برو بوده است، نشانه بارزی است از جدی بودن پژوهش مؤلف.

به نظر نویسنده، یکی از دلایل مهم انقلاب ایران را باید در مجموعه عناصری جست که انقلاب سفید شاه به وجود آورنده واقعی آنها بود. از سویی اصلاحات ارضی با برهم زدن ساختار روستایی جامعه ایران موجب دگرگونی اقتصاد ایران و سرازیر شدن دهقانان به سوی شهرها شد و، از سوی دیگر، ناکامی برنامه های اقتصادی رژیم سابق، که نشانه های شکست آن در سالهای قبل از انقلاب آشکارا دیده می شد، موجب شد که بخش عظیمی از تحصیل کردگان از رژیم شاه روی گردان شوند، کسانی که چه بسا خود به شکرانه سیاست سواد آموزی رژیم پهلوی به تهران و شهرهای بزرگ ایران آمده بودند (نکته جالبی است که بیشتر مخالفین اسلامی رژیم شاه که از نخستین اعضای سازمان مجاهدین خلق بودند برای ادامه تحصیل در دانشگاهها از دولت بورس دریافت می کردند. برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به آخرین کتاب آبراهامیان به نام اسلام رادیکال). ولی مهمتر از همه اینکه، حکومت پهلوی با شتاب دادن به تغییرات اجتماعی در جامعه ایران روابط جدیدی میان افراد این جامعه به وجود آورد که تمرکز قدرت و ثروت را از دست عناصر سنتی جامعه و از جمله روحانیان خارج ساخت و این خود سبب شد که این قشر برای حفظ منافع فرهنگی، اقتصادی و حتی حقوقی خود به مبارزه ای سیاسی و ایدئولوژیک علیه حکومت شاه دست زند. در این مبحث شاید بهتر می بود که خانم نهانندی بخش بیشتری در کتاب خود به مسئله خلاء سیاسی در جامعه ایران دوران شاه اختصاص می دادند. البته، به گفته خود ایشان، لازمه این کار داشتن اسناد کافی در مورد احزاب و نهادهای سیاسی ایرانی است. ولی، بطور کلی علت نبود بدیل سیاسی غیر مذهبی راه، که در مسیر انقلاب ایران می توانست نیروی تجهیز کننده باشد، می توان در سیاست استبدادی رژیم پهلوی جستجو کرد (اضافه کنیم که خانم نهانندی حکومت محمد رضا پهلوی را به دو دوره بخش می کند: نخست حکومت پادشاهی جوان و لیبرال و سپس حکومت امپراتوری درگیر جنون عظمت و مستبدی روشن اندیش). هر چند که صف آرایی مردم در حمایت از رهبری مذهبی در انقلاب ایران تنها به دلیل شرکت مستقیم روحانیان در سیاست علیه رژیم شاه و یا مطرح کردن خود به عنوان تنها بدیل انقلابی نبود، ولی شیوه استفاده مذهبیان از فرهنگ اسطوره ای، که قرنها در اذهان مردم

ایران شکل گرفته بود، اهمیت بسیار داشت. به نظر نگارنده، جالبترین و جذابترین بخش کتاب خانم نهاوندی بی شک آخرین بخش است تحت عنوان «چرا؟» که در دو فصل نوشته شده است، «نقش مذهب در جامعه ایران» و «ظهور رهبری الهام یافته». نویسنده در اینجا با شناساندن عناصر اسطوره‌ای شیعه‌گری خواننده را برای درک جوهر و مایه انقلاب ایران آماده می‌کند و در تحلیلی که از نقش رهبر و رابطه او با توده‌ها در فصل دوم به دست می‌دهد، این مایه و جوهر آشکار می‌شود. فیروزه نهاوندی این بار با استناد به نوشته‌های متفکران مکتب روانشناسی توده‌ای به کالبد شکافی روحیه ملت ایران در دوران انقلاب می‌پردازد. در اینجا، به قول نویسنده، مسئله فقط نارضایتی قشرهای گوناگون جامعه ایران از رژیم محمد رضا پهلوی نیست، بلکه بیش از پیش تبدیل این نارضایتی به عنصر کینه و نفرتی است که خود مهمترین محرک روانی و گردهم آورنده توده‌ها در یک وضعیت انقلابی است. اشاره فیروزه نهاوندی به نازیسم و شخصیت هیتلر بی مورد نیست، چون با وجود تفاوت بین دو فرهنگ ایران و آلمان، رابطه بین رهبر و توده‌ها و استفاده از عنصر کینه و نفرت نسبت به قوم، نژاد، و یا فرد در هر دو دوران تاریخی گویای کشش روانی به سوی توتالیتاریسم است. تصویری کنم که رجوع به آثار اندیشه‌گرانی چون برونو بتلهایم، ماکس شلر و هانا آرنت می‌توانست این بخش از پژوهش خانم نهاوندی را پربارتر سازد. به عنوان مثال، خانم نهاوندی می‌توانستند با بهره جویی از کتاب انقلاب هانا آرنت، سنجش بین انقلاب ایران و نمایش تعزیه را دقیق‌تر کنند. به گفته هانا آرنت —

کسانی که در انقلاب فرانسه دست داشتند و عاملان آن بودند، در تشبیه به زبان تئاتر متوسل می‌شدند. شاید بهترین گواه معنای دقیق استعارات فراوانی که از تئاتر گرفته شده است، واژه لاتین «پرسونا» (persona) و سابقه کاربرد آن باشد. کلمه «پرسونا» به مفهوم مضاعف ماسکی که صدای انسان از خلال آن به گوش برسد، به صورت استعاره درآمد و زبان تئاتر وارد زبان حقوقی شد. در روم قدیم، فرق بین یک شخص حقوقی و یک شهروند رومی در این بود که شهروند یک «پرسونا» یا به اصطلاح ما، «شخصیت حقوقی» داشت... اما مردان انقلاب فرانسه تصویری از «پرسونا» نداشتند و احترامی برای این شخصیت حقوقی، که به وسیله سازمان سیاسی جامعه اعطا و تضمین می‌شود، قائل نبودند... به دیگر سخن، شکار پایان ناپذیر ریاکاران و شورنقاب برگرفتن از چهره اجتماع موجب گشت که مردان انقلاب نادانسته نقاب «پرسونا» را هم نابود کنند. بدین سان، حکومت وحشت به نتیجه‌ای کاملاً مخالف آزادی و برابری رسید، زیرا همه را برابر کرد اما

بدین مفهوم که همهٔ ساکنان کشور متساویاً از حمایت قانون که فقط ممکن بود با نقاب یک شخصیت حقوقی تأمین شود، بی بهره مانندند.

(انقلاب، ترجمهٔ فارسی عزت‌الله فولادوند، تهران، ۱۳۶۱، صص ۱۴۷-۱۵۱)

به عبارت دیگر، اگر از بازی سمبولها و نقش کاریسما (که فیروزهٔ نهاوندی با استاد به آثار ماکس وبر بدان رجوع می‌کند) در انقلاب ایران بگذریم، یکی از مهمترین کمبودهای کتاب توجه نکردن به دیدگاه حقوقی اسلام و ضدیت مخالفان مذهبی رژیم پهلوی با نظام قضایی و نهادهای عرفی است. مسئلهٔ دیگری که خانم نهاوندی از اشاره به آن غافل مانده‌اند و امری اساسی است، «شخصیت حقوقی» شهروند ایرانی است. وقتی صحبت از سیاست زمان پهلوی می‌کنیم، مهم این است که ببینیم سرانجام شهروند ایرانی در دورهٔ اخیر تاریخ ایران «پرسونا» داشت یا نه. همچنین باید دید که اگر انقلاب ایران قصد داشت تا نقاب از چهرهٔ اجتماع عصر پهلوی بردارد تا چه حدی این نقاب «پرسونا» را هم از میان برد؟ غرض از دراز دامن شدن این بحث نشان دادن این نکته است که تحلیل انقلاب بدون تحلیل نهادهای حقوقی و سیاسی جامعهٔ دوران شاه و بدیل حقوقی و سیاسی‌ای که خود را جایگزین آن ساخت امکان‌پذیر نیست. بدین جهت، به نظر نگارنده، کوشش خانم نهاوندی در تشریح و ارائهٔ نهادهای سیاسی دوران محمد رضا پهلوی کامل نیست، بوژه که ایشان در این بخش از نوشتهٔ خود هیچ اشاره‌ای به نقش افسانه‌ای سازمان چریکهای فدایی خلق و مجاهدین خلق در انقلاب ایران نمی‌کنند. اهمیت این موضوع در کامیابی سیاسی این سازمانها نیست (چون آنها در عمل نشان دادند که ناتوانند) بلکه در شیوهٔ قهرمان‌سازی و راه و رسم شهادت طلبی و بوجود آوردن آن فضای ذهنی است که پروراندۀ خواب و خیال برای میلیونها نوجوان ایرانی بوده است. شاید گره از کار سیاست ایران نیز آن روزی گشوده شود که از این رؤیا بیدار شویم.

بر روی هم باید گفت که کتاب فیروزهٔ نهاوندی برای کسانی که به شناختن انقلاب ایران علاقمندند یا پیرامون آن پژوهش می‌کنند بسیار آموزنده و در عین حال خواندنی است. کتاب به زبان فرانسه است و ما امیدواریم که هرچه زودتر به زبان فارسی ترجمه شود و در دسترس ایرانیان علاقمند قرار گیرد.

James A. Bill
*The Eagle and the Lion:
 The Tragedy of American-Iranian Relations,*
 Yale University Press, 1988.

سپهر ذبیح

بی تردید در میان ایرانشناسان امریکایی که در بیست سال گذشته صاحب نام و نشانی شده‌اند، پرفسور جیمز بیل جای خاصی دارد. اما اینکه آخرین کتابش چیزی بر شأن و اعتبار این نام می‌افزاید مایهٔ سوآلی است که فقط با خواندن کتابش روشن خواهد شد. این کتاب روابط ایران و امریکا را از سالهای بعد از جنگ جهانی اول تا انقلاب ۱۳۵۷ و بعد مورد بررسی قرار داده است. مؤلف در سه قسمت و یازده فصل جزئیات این روابط را در این مقطع زمانی طولانی مطالعه کرده است و در پایان کتاب رهنمودهای مختلفی به مسئولان سیاست خارجی امریکا بخصوص دربارهٔ ایران ارائه داده است. این کتاب همچنین شامل کتابشناسی و زیرنویسهای مشروحی می‌باشد.

آنچه مسلم است آنست که این کتاب مفصل تحقیق بیطرفانه و منصفانه‌ای دربارهٔ موضوع نیست، بلکه اغراض شخصی مؤلف رهنمای تمام برداشتها و انتخاب حوادث و وقایع است. کتاب در واقع کیفرخواست دادستانی است که در دادگاه تاریخ سیاست امریکا را بخصوص در سالهای ۱۹۷۳-۷۸ محکوم کرده است. همانطور که در سیستم قضایی امریکا متداول است، وظیفهٔ دادستان اثبات جرم متهم است حتی اگر خودش معتقد به تقصیر متهم نباشد. به این جهت خوانندهٔ این کتاب نباید توقع انصاف، بیغرضی و بیطرفی داشته باشد.

دربارهٔ انقلاب ایران در ۱۹۷۹ و نقش امریکا در آن معمولاً سه نظریه رایج است: عده‌ای با نقش امریکا بشدت مخالفند و سیاست خارجی این کشور را موجب اصلی انقلاب می‌دانند. مؤلف یکی از نمایندگان این مکتب است. اما چون با رژیم جمهوری اسلامی در مجموع موافق است، برای خواننده این سؤال پیش می‌آید که چگونه می‌توان از سیاست امریکا ایراد گرفت ولی نتیجهٔ آن را ستایش کرد. البته ممکن است نظر مؤلف این باشد که امریکا می‌بایست مرحوم خمینی را زودتر تقویت می‌کرد تا بتواند ماهها بلکه سالها زودتر به قدرت برسد.

نظریهٔ دوم اینست که تأکید بی‌اندازه بر نقش امریکا ارزش تلاشهای طرفداران انقلاب را کاهش می‌دهد. به این عبارت که انقلاب ماهیت و روند مستقلی داشت و اعم از اینکه مقامات امریکایی اطلاع دقیق‌تری از حوادث داخلی ایران می‌داشتند یا نمی‌داشتند، سیلاب انقلاب با جوش و خروش پیش می‌رفت.

نظریهٔ سوم اینست که اگر قبول کنیم که روابط ایران و امریکا تراژدی متقابلی بوده، طرفهای این تراژدی تنها دولتهای دو کشور نیستند. مهمترین قربانی این تراژدی مردم ایرانند که با هزاران امید در نهضت فراگیر ۱۹۷۹ شرکت کردند و امیدهاشان بزودی بر باد رفت.

در واقع، مردم امریکا، جز بر سر گروگانها، از گسست روابط با ایران چندان صلحه‌ای ندیدند و به یقین با تراژدی مواجه نشدند. در اینکه مرحوم خمینی مورد تقدیر مؤلف است جای شبهه نیست. در صفحه ۲۷۳ از درایت سیاسی، وجهه مردمی، درستی و علائق مذهبی او یاد می‌کند و مشخص‌ترین امتیازاتش را حکمروایی به سنت شیعه می‌داند.

علاوه بر تنگنای قضاوتی که مؤلف خود را در آن اسیر کرده، از نظر تحقیقات تاریخی نیز کتابش نقایصی دارد. مثلاً، درباره قیام سی تیرماه ۱۳۳۱، که مرحوم دکتر مصدق را دوباره به قدرت برگرداند و شاه را پس زد، کلمه‌ای سخن نمی‌گوید. اهمیت این قیام نه تنها در این بود که همه نیروهای غیر مذهبی و مذهبی تحت رهبری دکتر مصدق ائتلاف فراگیری ایجاد کردند، بلکه بخلاف قیام مذهبی خرداد ۱۳۴۲ موفق شدند هدف خود را بر شاه تحمیل کنند. به همین طریق، در بررسی وقایع آذربایجان در ۱۳۲۵-۲۶ مؤلف غالباً به منابع دست دوم و تکراری تکیه کرده است، در حالی که به آسانی می‌توانست با آشنایی که با زبان فارسی دارد از منابع متعدد ایرانی، بخصوص چند رساله مرحوم دکتر ارسنجانی استفاده کند. چون کتاب بیشتر جنبه کيفرخواست علیه امریکا را دارد و همه حوادث در این چهارچوب بررسی شده است، مثلاً قضیه کردها و جریان بارزانی در سال ۱۳۵۴/۱۹۷۵ به عنوان خیانت امریکا تعبیر شده است (ص ۲۰۷)، آیا مؤلف جداً معتقد است که امریکا می‌توانست به رغم ایران و عراق کردهای بارزانی را در تلاش برای خودمختاری یاری کند؟ آیا تاریخ نشان نمی‌دهد که تمام دولتهای منطقه نسبت به کردها رفتار مشابهی دارند؟ مگر شوروی رژیم دست‌نشانده خود را در ۱۹۴۷ فدای مصلحت ملی خود نکرد و برادران قاضی را به دست مرگ نسپرد؟ مگر همین رژیم کنونی جنبش کردها را سرکوب نکرد؟ اینها فقط نمونه‌هایی از حقیقت تاریخی است که پوشاندنی نیست. در قضیه بارزانیها اگر خیانتکاری وجود می‌داشت دولتهای ایران و عراق بودند نه حکومت امریکا.

در جای دیگر از نقش مرحوم کاشانی و بهبهانی در سقوط مصدق در ۱۳۳۲/۱۹۵۳ به اجمال یاد می‌کند (ص ۹۵). همکاری علنی و مصرانه کاشانی را با شاه (از جمله عریضه معروفش درباره سفر موقت شاه در همان سال) نادیده می‌گیرد و از آن فقط به عنوان همکاری ساکت یاد می‌کند، چه اگر حقایق را می‌گفت به ادعای او درباره ضدیّت همه آخوندهای سیاسی با شاه لطمه می‌خورد. درباره سوابق مرحوم ارسنجانی حقایق مهمی را یا نادرست گفته یا ناگفته گذاشته است. رد اعتبارنامه او در مجلس

پانزدهم به علت صغر سن (داشتن ۲۸ سال) بود. در قیام سی تیر ۱۳۳۱ ارسنجانی به صف مخالفان مصدق پیوست و حتی در کابینه چند روزه قوام سخنگوی اصلی آن دولت شد. قیام مذهبی خرداد ۱۳۴۲/۱۹۶۳ به بررسی دقیقتری از آنچه مؤلف کرده (ص ۱۴۸) نیاز دارد. مخالفت جبهه ملی و سایر نیروهای غیر مذهبی، از جمله حزب توده، با این قیام، نقش ارتش و بخصوص در قیاس با انقلاب ۱۳۵۷/۱۹۷۹ می توانست مورد بحث تطبیقی و آموزنده ای قرار گیرد.

چند نمونه دیگر از اشکال روند تحقیقی مؤلف قابل ذکر است. در صفحه ۱۸۴ قتل یک آخوند ضد دولتی را «شهادت» می شمارد، اما مرگ دیگران را به دست گروههای چریکی یا به وسیله رژیم اسلامی «قتل» بیان می کند. غالب صاحب نظران می دانند که اطلاق صفت شهید ناشی از اعتقاد نویسنده به این اصل مهم مکتب شیعه است. اما اگر این صفت به صورت نقل قول به کار رفته بود به نویسنده ایرادی نبود.

نمونه دیگر گفته های اغراق آمیز درباره آیت الله محمد برقی است (ص ۱۹۵). این مرد که لقب «آخوند سرخ» گرفته بود، در سالهای دوره مصدق مورد قبول هیچ یک از مراجع شیعه نبود چه خود را آلت دست حزب توده کرده بود تا این که آن حرکت هم مثل جبهه ملی بتواند ادعا کند که آخوندهای «روشنفکر» با آن همصدا هستند. معلوم نیست که پرفسور بیل چگونه ایشان را به مقام یکی از رهبران برجسته مذهبی بالا برده است! با آنکه هدف اصلی مؤلف محکوم کردن سیاست امریکاست، به حوادث انقلاب هم اشاره کرده است. در این مورد نیز اغراض رهنمود اوست. می گوید «درزد و خورد قم در ژانویه ۱۹۷۸ بیست و چهار نفر از رهبران مذهبی به قتل رسیدند» (ص ۲۳۵) اینها چه کسانی بودند و چگونه آمار تلفات را می داند؟ جالب اینجاست که آنها خودشان از کشتن دوتاسه طلبه در اندرونی خانه مرحوم شریعتمداری صحبت کرده بودند (روزنامه اطلاعات، ۹ ژانویه ۱۹۸۲)

نقص دیگر فصول کتاب درباره انقلاب مسکوت گذاشتن یا کوتاه آمدن در مورد حوادث بسیار مهمی مثل شورش روز نوامبر و پیام معروف شاه درباره شنیدن «صدای انقلاب مردم» است. همه نویسندگان و ایرانشناسانی که روند انقلاب را بررسی کرده اند می دانند که این پیام در واقع پایان حکومت پهلوی بود.

اما از سیاست دیگری که می توانست امریکا را از این مصیبت نجات دهد نامی نمی برد. اصل مهم اینست که نویسنده می خواهد در هر مرحله، چه قبل و چه بعد از انقلاب، ثابت کند که ایالات متحده توانایی درپیش گرفتن سیاست صحیحی را درباره ایران

نداشته است. حمایت مؤلف از توصیه جرج بال در مورد تغییر رژیم (ص ۲۵۲) نمونه بارزی از توصیه سیاست مداخله در امور ایران است که خود مؤلف در فصلهای نخستین کتاب بشدت آن را محکوم می‌کند. اگر موضوع ضد و نقیض به نظر می‌رسد شگفت آور نیست، زیرا محک قضاوت نوع رژیمی است که مؤلف طرفدار سقوط آنست. به این جهت مداخله در امور داخلی مملکت برای او وسیله‌ای جهت رسیدن به هدف است. نمونه‌های دیگری از خصومت مؤلف با دولت امریکا: عملیات مختصر و محکوم به شکست آوریل ۱۹۸۰ را برای رهایی گروگانهای امریکایی درست مثل سخنگویان افراطی رژیم «تجاوز نظامی» توصیف می‌کند (ص ۲۷۵). به نظری، در نه ماه اول روی کار آمدن رژیم اسلامی، واشنگتن یک رشته سیاستهای غلط درپیش می‌گیرد که کار را به گروگانگیری می‌کشاند (ص ۲۸۷). از جمله این اشتباهات توجه امریکا به عناصر میانه روی رژیم بوده است. با اینکه نخستین علت گروگانگیری را بدرستی ورود شاه به امریکا می‌داند، حتی قطعنامه مجلس سنای امریکا را در اعتراض به اعدامهای بی‌محاکمه رژیم انقلابی مورد انتقاد قرار می‌دهد، زیرا این کار زمینه گروگانگیری را فراهم کرده است (ص ۲۸۴). همینطور به نظری، بازرگان و یزدی اشتباه کردند که با برژینسکی در الجزیره دیدار کردند. با اینکه شاه در ژوئیه فوت کرد، مؤلف کلمه‌ای در انتقاد از گروگانگیری بعد از رفع علت اصلی آن نمی‌نویسد، چه ایراد به این عمل موافقت با موقعیت امریکاست و این کاری است که ظاهراً مؤلف نمی‌خواهد.

یکی دیگر از نکات عطف مؤلف اینست که امریکا در تمام سالهای بعد از انقلاب نتوانسته است انقلاب ایران را درک کند (ص ۳۱۳)، اما نمی‌گوید معنی این «درک» چیست و از درک درست چه نتیجه‌ای می‌توان گرفت. نتیجه اینست که خواننده اشتباظ کند که در واقع منظور مؤلف درک نیست بلکه حمایت است که نمونه‌های صفحات قبل آن را گاهی پنهان و گاهی آشکارا نشان می‌دهد.

بعضی از رهنمودهای او درباره سیاست خارجی امریکا معقول به نظر می‌رسد. در صفحه ۴۱ می‌گوید، امریکا نباید خود را در محدوده خاصی اسیر کند ولی نمی‌گوید چه نوع چارچوب خاص عملی و پذیرفتنی است. در مورد شرکت ناوگان امریکا در خلیج فارس و نقش قاطع آن در پایان دادن به جنگ ایران و عراق بحثی نمی‌کند. برای خواننده این سوال پیش می‌آید که آیا رویه امریکا را در خلیج باید مؤثر و مثبت تلقی کرد یا اینکه چون به هرحال به رژیم اسلامی آسیب می‌رساند مردود شناخت؟

پرفسور بیل در جای دیگر از نهضت‌های مذهبی و مردمی که به قول او خاورمیانه،

افریقا، آسیا، و امریکای لاتین را فرا گرفته است صحبت می کند و به امریکا توصیه می کند به عوض توجه به نقش شوروی در دنیای سوم به این جنبشها توجه کند. تا آنجا که واقعیتها نشان می دهند، جز ایران، مملکت دیگری نیست که در سلطه نهضت مذهبی مردمی قرار گرفته باشد. جنبشهای دمکراسی طلب عمومیت بیشتری در سالهای اخیر پیدا کرده اند.

توصیه دیگر او اینست که مأموران دولت امریکا باید با تمام طبقات اجتماعی محل مأموریت خود تماس داشته باشند (ص ۴۴۴). معنای این توصیه یک نوع دخالت در امور داخلی کشورهای خارجی است. نگاهی به اسناد سفارت امریکا و افشاگرهای اشغالگران سفارت نشان می دهد که هسته اصلی عناد با امریکا درست همین نوع تماسهایی است که پروفیسور بیل توصیه می کند. نویسنده این کتاب را از دید ایرانشناسی بررسی کرده است، از این جهت شاید زیاد منفی به نظر برسد و خوانندگان عام که شائق انتقاد از سیاست امریکا هستند آن را جامع و جالب بیابند.

The Wine of Nishapur
A photographer's promenade
in the Rubaiyat of Omar Khayyam
 Shahrokh Golestan
 Calligraphy by Nassrollah Afje'i
 New English Rendering by Karim Emami
 Souffles, Paris, 1988.

چاپهای آشنای رباعیات خیام با تصویرها و طرحها یا مینیاتورهای خود همیشه کوشیده اند دنیای «ایرانی» و «خیامی» را در خود منعکس کنند، معمولاً با نشان دادن پیرمردی دستار بر سر و عبابوش در کنار ساقی کمرباریکی با جامه بلند گریبان چاک در کنار شاخ تاک و سبوسو و صراحی و دیگر اسباب طرب. اما شاهرخ گلستان با این کتاب به جنگ این برداشت «سنتی» رفته و می خواهد با هنر عکاسی خویش در کنار رباعیات، گوهر جهانی رباعیات و ربط همیشگی آنها را با زندگی و تجربه های بشری نشان دهد. گلستان در این کتاب زیبا که با قطع رحلی و چاپ و صحافی عالی منتشر شده است، عکسهای رنگی خود را که حاصل گشت و گذار او در شهر و طبیعت است در کنار رباعیات خیام نشانده تا زبان تصویری خود را با زبان شعری او همنوا کند. گلستان در دیباچه کتاب شرح می دهد که چگونه به این ایده رسیده است:

سه یا چهار سال پیش بود که به فکر این کتاب افتادم. من بودم و دوربینم و ذهنی تأثیر گرفته از اندیشه‌ها و گفته‌های جادویی خیام. راه می افتادم و هر جا که چیزی می دیدم که در آن اندیشه یا سخنی از خیام را می شد احساس کرد میخکوب می شدم:

چادرهای قرمز کافه کنار خیابان: چون لاله به نوروز قدح گیر به دست
برگهای زرد و نمناک پائیزی: بلبل به زبان پهلوی با گل زرد/ فریاد همی کند که
می باید خورد

جای اره بر تنه درختی در پارک: اسرار ازل را نه تودانی و نه من.
سایه بلند و سرگردان یک رهگذر که گویی خود انسانی از آغاز تاریخ است: این آمدن
از کجا و رفتن به کجاست؟ یا ای کاش که جای آرمدن بودی.
تابش خورشید واپسین بر قطرات باران روی شیشه تالار فرودگاه: از سلخ به غرم.. یا از
غره به سلخ یا فانوس خیال یا ما چون صوریم کاندور گردانیم.

من دنبال این جور عکسها بودم. عکسهایی از این دست به اعتقاد من در خواننده
کتاب شوق جستجو و تفکر می آفریند، و نیروی اندیشه او را در فضای سرشار و گسترده
رباعیها به پرواز در می آورد. و باشد که عرضه این شراب کهنه در جامی نوشینگان
تازه‌ای را به جمع سرمستان بکشاند!

با این ایده تازه است که گلستان با شور و شوقی فراوان بارپدید آوردن این کتاب زیبا را
بر دوش کشیده است و با هنر عکاسی و دید هنرمندانه از پشت دوربین کوشیده است
بعدی تازه و زندگانی تجربی تازه‌ای به رباعیات بدهد. انواع قطعه‌ها، رقعها، و لوحه‌های
خوش نویسی نیز کتاب را از جهتی دیگر چشم نواز کرده است. رباعیها و عکسها در
این مجموعه می کوشند در جوار هم فضا و «حال» خاصی را القا کنند.

گلستان رباعیها را خود از میان مجموعه‌های موجود برگزیده و می گوید: «من برای
شراب نیشابور هفتاد و دو رباعی برگزیده‌ام. بیش از آن یا در مفاهیم تکراری بودند و یا از
روحیه کتاب خارج می شدند. اما خواننده لااقل می تواند مطمئن باشد که این هفتاد و
دو رباعی همگی از اصیل‌ترین رباعیهای عمر خیام هستند.» در این مورد به نظر
می رسد که گلستان بهتر آن بود که اساس کار خود را بر مجموعه‌های سنجیده و
پژوهشگرانه رباعیات خیام، از نوع کار هدایت، فروغی، یا دشتی می گذاشت و
مسئولیت ادبی کار را خود به گردن نمی گرفت. در این مجموعه در برخی رباعیات
اشکالهایی هست که در مجموعه‌های ناسنجیده به چشم می خورد، مانند این بیت: «این

کهنه جهان به کس نماند باقی/ رفتیم و رویم و دیگر آیند و روند.» بی گمان، مصراع دوم باید «رفتند و رویم...» باشد، یعنی با اشاره به گذشتگانی که پیش از ما «رفتند». و یا در این بیت: «اینجا به می و جام بهشتی می ساز/ کآنجا که بهشت است رسی یا نرسی.» مصراع اول دردمی با خیام (دشتی) آمده است «اینجا زمی لعل بهشتی می ساز» که صورت بهتری به نظر می رسد. باری، با توجه به فراوانی «رباعیات سرگردان» (رباعیاتی که به چندین شاعر— عطار، بوسعید، سنائی، مولوی و دیگران و همچنین به خیام — نسبت داده شده اند) و پژوهندگان اروپایی و ایرانی بسیار بر روی آنها کار کرده اند، قولی اینکه رباعیات این مجموعه «همگی از اصیل ترین رباعیهای عمر خیام هستند»، می تواند جای تأمل داشته باشد.

ترجمه رباعیات به زبان انگلیسی از مترجم معروف کریم امامی است. در دیباچه کتاب جای توضیحی از سوی مترجم رباعیات به زبان انگلیسی (کریم امامی) درباره روش کار خود خالی است، بخصوص از جهت اهمیت این کار و یا ضرورت آن در قیاس با آنچه تا کنون شده است. امامی کوشیده است ترجمه ای تا حد ممکن دقیق و مطابق با متن فارسی تک تک رباعیات ارائه کند و با اصطلاح به متن وفادار باشد. در واقع، با این ترجمه مضمون رباعیات چه بسا دقیقتر از ترجمه های پیشین به انگلیسی نقل شده، اما ارزش شاعرانه زبان ترجمه چیزی است که انگلیسی زبانان باید درباره آن نظر دهند. ولی باید گفت که ناویراستگی متن فارسی رباعیات گهگاه مترجم رباعیات به انگلیسی را نیز لغزنده است. و یا گهگاه می توان در مطابقت ترجمه تأمل کرد، مانند این مورد: «از جمله رفتگان این راه دراز/ باز آمده ای کو که به ما گوید راز» که به این

صورت ترجمه شده است:

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

در این رباعی به نظر می رسد مقصود از «رفتگان»، «رفتگان خاک» باشد یا کسانی که از این جهان به آن جهان رفته اند، و سخنی از سلوک و سالک و زیارت در میان نیست. به هر حال، به نظر نمی رسد که ترجمه این بیت به دقت با متن مطابقت داشته باشد.

مصراع دوم یک رباعی، «در صحن چمن روی دل افروز خوش است»، «دل افروز» در آن به صورت «دلفروز» نوشته شده است که به وزن شعر آسیب می زند و نادرست است.

با اینهمه، کتاب در مجموع یک اثر زیبا و ابتکاری است که خواننده فارسی زبان را

باردیگر با زیبایی و تراشیدگی معجزه‌آسای رباعیات خیام روبرومی کند. همت شاهرخ گلستان در این کارستودنی است. د. آ.

Nosratollah Rastegar

*Zur Problematik einiger handschriftlicher
Quellen des neupersischen Namenbuches,*
Verlag der Österreichischen Akademie der
Wissenschaften, Wien, 1989.

نصرت‌الله‌رستگار، دانشیارپیشین دانشگاه‌های گیلان و تهران، که اکنون در دانشگاه وین در کار تدریس زبان و ادبیات فارسی است، با «بخش ایرانشناسی آکادمی علوم اتریش» نیز در تألیف کتاب نامهای ایرانی *Iranisches Personennamenbuch* همکاری دارد، در این رساله که به صورت جزوه‌ای در ۴۸ صفحه منتشر شده است، پس از شرحی درباره این پروژه پژوهشی، به بحث درباره منابع گوناگون پژوهش درباره نام‌شناسی *onomastics* در فارسی نوین می‌پردازد. مؤلف از منابع تازه نام‌شناسی که در دوره‌های اخیر تألیف شده است و هدف از آنها فراهم کردن نامهای ایرانی برای نامگذاری نوزادان است، نام می‌برد و آنگاه، به منابع دیگر برای این کار مانند لغت نامه دهخدا می‌پردازد. وی سپس به معرفی منابع اصلی کهن یعنی حماسه‌ها و منظومه‌هایی می‌پردازد که حامل داستانها و نامهای ایرانی هستند و مهمترین آنها شاهنامه فردوسی است و سپس ویس و رامین فخرالدین اسعد گرگانی، گرشاسپ نامه اسدی طوسی، و خسرو و شیرین، هفت پیکر، شرفنامه، اقبالنامه از نظامی و همچنین آثار کم اهمیت‌تر و درجه دوم مانند برزنامه، فرامرزنامه، بهمن نامه، کوک کوهزاد، از سرایندگان گم‌نام و نیز چند اثری که تکه‌هایی از آنها مانده است مانند بانوگشپ نامه، شهریار نامه، آذربرزین نامه، و مشخصات این منابع و نسخه‌ها و چاپهای آنها را به دست می‌دهد.

R. W. Ferrier (ed.),

The Arts of Persia,

Yale University Press, New Haven and London, 1989.

هنرهای ایرانی کتابی است نفیس در قطع رحلی با کاغذ گلاسه و عکسهای رنگی و صحافی عالی که دانشگاه ییل منتشر کرده است. در این کتاب بیست و یک تن از خبرگان هنر ایران در باب زمینه‌های مختلف مقالاتی نوشته‌اند و هر مقاله آراسته به

عکسهای رنگی و سیاه و سفید و طرحهای مربوط به خود است. عنوانهای فصلها عبارتست از: پیشگفتار تاریخی؛ هنر روزگاران نخستین؛ هنر هخامنشی؛ هنر پارسی؛ هنر ساسانی؛ معماری؛ چند ساختمان بومی در فلوات؛ قالی؛ پارچه؛ فلزکاری؛ گوهرگری؛ سکه؛ نقاشی؛ نقاشی بعد از صفویه؛ هنرهای کتابگری؛ لاک کاری، سرامیک، کاشی کاری، شیشه، خوشنویسی. چنان که از عنوانها برمی آید، کتابی است جامع درباره هنر ایران که به صورتی زیبا عرضه شده است.

کتابها و نشریات رسیده به دفتر ایران نامه و بنیاد مطالعات ایران

- حجازی، فیروز، گل آفتابگردان (مجموعه چهار داستان کوتاه)، انتشارات ایران بوک (مربلند)، ۹۴ صفحه، ۷ دلار.
- احسانی، محمد تقی، یادی از کاروانسراها، رباطها و کاروانها در ایران، لوس آنجلس، ۱۹۸۹، ۱۳۰ صفحه، ۱۰ دلار.
- برمک، حسن، ایران حلقه مفقوده، نگاهی سریع به عوامل سرنوشت ساز ایران از آغاز قرن نوزدهم... نیویورک، ۱۹۸۹، ۴۶۱ صفحه، بها؟
- ملکشاهی، حسن، حرکت و استیفای اقسام آن، چاپ دوم، انتشارات سروش، تهران، ۱۳۶۳.
- صبیری بیگ شیرازی، مظهر الاسرار، تصحیح ابوالفضل هاشم اوغلی رحیموف، مسکو، ۱۹۸۶، ۲۸۰ صفحه.
- R. W. Ferrier (ed.), *The Arts of Persia*, Yale University Press, New Haven and London, 1989, 334 pages, Price \$80.
- *Islam et societes au sud du Sahara*, Cahiers annuels pluridisciplinaires, No. 3, Mai 1989.
- Nosratollah Rastegar, *Zur Problematik einiger handschriftlicher Quellen des neupersischen Namenbuches*, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Wien, 1989, 48 Seiten.

مجله ها و نشریه ها:

کورش بزرگ، شماره نهم - دهم، ۱۳۶۸ (محل نشر: کالیفرنیا)

کتاب نیما، از انتشارات کانون فرهنگی نیما، شماره ۲، زمستان ۱۳۶۷ (محل نشر: کالیفرنیا)

صوفی، فصلنامه خانقاه نعمت اللهی، شماره ۴، پائیز ۱۳۶۸ (محل نشر: لندن)

علم و جامعه، شماره ۷۸، آذرماه ۱۳۶۸ (محل نشر: الکساندریا، ویرجینیا).

کتابت‌های چاپ شده در مجله

۱. ... (محل نشر: ...)

۲. ... (محل نشر: ...)

۳. ... (محل نشر: ...)

۴. ... (محل نشر: ...)

۵. ... (محل نشر: ...)

۶. ... (محل نشر: ...)

۷. ... (محل نشر: ...)

مجله علمی و ادبی

... (محل نشر: ...)

نامه‌ها و نظرها

در باره مقاله «تأملی در کلیدر»

در شماره اول سال هفتم ایران نامه مقاله ای از آقای دکتر حشمت مؤید تحت عنوان «تأملی در کلیدر» به چاپ رسیده است که به نظر قاصر این ناچیز لازم آمد در دو مورد از مندرجات آن مقاله مطالبی ابراز شود.

مقدمه عرض کنم که این بنده کلیدرا نخوانده است و مطلقاً اظهارنظری درباره این کتاب و نویسنده مشهور آن نمی کند، مضاف بر این که اصولاً بنده فاقد صلاحیت نقادی یا تقریظ-نویسی و نکته گیری بر چنین کتابهایی است. پس، کتاب کلیدر از موضوع این عرایض بکلی خارج است و آنچه عرض می شود فقط در مورد همان مقاله آقای دکتر مؤید است و ربطی به کلیدر ندارد، زیرا، همچنانکه عرض کردم، من بنده به جهات گوناگون (و از جمله ناتوانی چشم جراحی شده ام برای مطالعه قریب سه هزار صفحه مطالبی که از قبیل «قصه سکندر دارا» است) کلیدر را نخوانده ام، ولی از بابت شهرتی که این کتاب پیدا کرده است در همین اواخر از بعضی از اهل نظر که آن را خوانده بودند و غالب آنها جایزه درجات عالیّه علمی از قبیل دکتری در

ادبیات فارسی و یا در جامعه شناسی و یا در روانشناسی و یا در فلسفه می باشند، و ضمناً «گرد جهان گردیده و بسیار خوبان دیده» اند و کلیدر را هم خوانده، درباره کلیدر استعلام نظر کردم و دیدم عجب اختلاف نظری درباره این کتاب وجود دارد. برخی گفتند نویسنده محترم و چیره دست کلیدر «سخنی چون دُر» زده و برخی گفتند که «خشتی پُر» زده است. بهر حال، بنده نه با آنها که «لیلای» کلیدر را با دیده «مجنون» می بینند و آن را «چیز دیگری» می دانند حرفی داشته ام، و نه با آنها که به «عین رضا» و دیده قبول در آن نمی نگرند، بحثی کرده ام، چرا که به قول ما خراسانی ها «سُلُغ-سُلُغ» است (یعنی سلیقه ها مختلف است). بنابراین، بنده از این کتاب مشهور پر حجم و پرفروش و پر ماجرا نه تمجیدی می کند و نه خدای نخواستہ تنقیدی. اما شکی نیست که این کتاب با حفظ حدود مصداقی از مفهوم بیت شاعر بزرگ عرب مُتَبَتَبِی است که در مقام مفاخره به شعر خود و خطاب به ممدوح قدرناشناسش سیف الدوله حمدانی (ان شاء الله که حروف چین محترم حمدانی را به خیال آنکه منسوب به همدان خودمان است

موضوع رساله های دکتری قرارگیرد، برایشان حرجی نیست و آزادند که عنان قلم خود را رها سازند و هیچ «آداب و ترتیبی» نجویند و هرچه دل شادشان می خواهد بگویند. در آرزوی توفیقی که برای نیل به جایزه نوبل جهت آقای دولت آبادی کرده اند این بنده نیز شریکم و از خدا می خواهم این نویسنده چیره دست خراسانی به این افتخار نایل شود زیرا آن افتخار و موفقیت به ملت شریف ایران و زبان گرامی فارسی نیز تعلق خواهد یافت.

اما از دو مطلب نامطلوب آن مقاله که آقای مؤید یکی را در متن مقاله و دیگری را در ضمن یادداشتهای آن بیان کرده است نمی توان بی تفاوت گذشت، و این دو مطلب ابداً تماس و ارتباطی با کتاب کلیدر و شخص آقای دولت آبادی ندارد.

اول، آقای مؤید پهلوان داستان کلیدر را، که همان «گل محمد» باشد، بی هیچ اشکال و دقت و ملاحظه ای به سرور آزادگان و پیشوای پاکبازان عشق الهی حضرت سید الشهداء حسین بن علی، صلوات الله علیهما، تشبیه کرده و پایان داستان کلیدر را با واقعه کربلا مقایسه نموده است. نمی دانم آقای مؤید که شخصاً «اندیشه زیربنای آن داستان را که حقانیت مرام چنگر، در آن مقطع سخت بحرانی تاریخ ایران» دانسته است (ص ۱۱۸) آیا مطمئن است که خود آقای دولت آبادی با این تشبیه و مقایسه موافق است یا نه؟ بهرحال، یقین است که نه تنها هر ایرانی شیعه و مسلمان، بلکه هر فرد متدین به هر مذهبی که اعتقاد به مبداء و معاد از اصول آن مذهب باشد و خود آن فرد نیز پای بند به احترام به مقدمات مذهبی خود و عارف به حق آن باشد، از این تشبیه بسیار آزاده و مکدر می شود و

«شذو سنا» نکند و با هاء هوز نچیند) چنین می فرماید: «انام ملاء جفونی عن شواردها و یسهر الخلق جزاها و یختصم» که ترجمه به مضمون و معنای آن (و نه ترجمه تحت اللفظی آن) چنین است «شعری می سرایم و آسوده به خوابی سنگین می روم، ولی خلق خدا به خاطر درست فهمیدن شعر من شب تا صبح بیدار می مانند و با یکدیگر مخاصمه می کنند (و به سر و کله هم می زنند)». اینک هم آقای دولت آبادی نویسنده بزرگ این کتاب راحت و آسوده و در اندیشه پرداختن و ساختن قصه های دیگری خواهد، و در هزاران کیلومتر فاصله مردمان از عالم و عامی به خاطر آن کتاب با هم مباحثه و مجادله می کنند. خداوند آقای دولت آبادی را سلامت و موفق و این کیف و لذت را — که شاید بهترین لذت و والاترین مزد معنوی ای است که به یک نویسنده عاید می شود — بر او گوارا بدارد.

مقاله آقای دکتر حشمت مؤید، که با یادداشتهای ضمیمه آن در قریب چهارده صفحه مجله چاپ شده است، مقاله ای است که اصولاً (و ظاهراً) برای تقریظ و تمجید کتاب کلیدر فراهم آمده است، و این حق مسلم هر اهل قلمی است خاصه آنکه «بخش نقد و بررسی کتاب» هم در مجله ای «زیر نظر» او باشد و بنابراین اگر آقای مؤید به نظر خود آن کتاب را در آن حد از عظمت و فخامت و فصاحت و بلاغت یافته اند که چنان مبالغات عجیب و غریب را (آنهم بقول خودشان، «با فروتنی کامل» — و پناه بر خدا اگر شکسته نفسی نمی فرمودند و بی «فروتنی» مطالبی بیان می داشتند چه ها که نفرموده بودند!) بر قلم بیاورند و یا آینده نگری کنند و اطمینان دهند که در آینده تحقیق درباره دقایق و رقایق ادبی و داستانی و اجتماعی این کتاب

نهایت انزجار را از آن دارد.

شدن حاج حسین چارگوشلی، برای توقیف آنها آمده باشند، و بصرف خیالی واهی، می کشند و اجسادشان را در چاه ذغال سوزی می افکنند و اسبها و تفنگهاشان را هم صاحب می شوند، و بعد از چندی گل محمد و خان عمو و یارانشان، همان علی اکبر را که پسر خاله گل محمد است نیز می کشند، و این هنوز از «نتایج سحر» پهلوانی های گل محمد است و پس از ماجراهای بسیار «صبح دولتش می دمد» و با دار و دسته ای که گرد آورده به یاغیگری می پردازد، و مآلاً کشته می شود. النهایه در پایان کار و «در آخرین صفحات کلیدر می گوید: این آخربها بود که فهمیدم دست به کاری زده ام که از چند و چونش و در واقع از مقصدش خبری ندارم.» (نقل از مقاله خانم یآوری در ایران نامه شماره اول، سال ششم، ص ۱۴۵). کدام مسلمان و خاصه شیعه ایرانی (و حتی کدام غیر مسلمان مطلع از تاریخ) روا می دارد که این ششول بند سفاک و جانی بی باک را با امام معصوم پاکی مقایسه و تشبیه نمایند؟ امام الشیء یعمی جهات فارقه گذشته، لابد آقای مؤید هم می دانند که لااقل، امام حسین علیه السلام از ساعت اول می دانست که چه می خواهد و مقصدش کجاست، و با آنکه می دید لبه تیغها و نوک نیزه های بنی امیه و مزدورانشان در انتظار اوست، خود و یاران باوقایش، که «بر جریده عالم دوام آنها ثبت است» با چشم باز و در راه عشق به خدا جان می بازند و اگر هم در دفاع مشروع از خود تیغی می زنند، «از پی حق می زنند و نه به مأموریت و میل تن». کدام شخص شریف و با عافه و صاحب دلی روا می دارد که آن زنان بی آرم و هند جگر خواره های همدست گل محمد و خان عمو با دختران معصوم اهل

«گل محمد»، یعنی پهلوان داستان کلیدر، کیست؟ از دونفر از آنها که کلیدر را خوانده بودند و مجملی از آن را برایم حکایت کردند شنیدم: «مدیار» که دایی گل محمد است خاطر خواه دختریتیم (و نسیب مالدار) به نام «صوقی» است که خواهر زاده «حاج حسین چارگوشلی» و در زیر سرپرستی و قیمومت اوست، و حاج حسین «صوقی» را برای نادعلی پسر خود می خواست و نادعلی نیز خواهان صوقی بود، ولی صوقی دل داده مدیار است، و چون مدیار به سهولت نمی تواند به وصال صوقی برسد، شبی به همراه گل محمد و پسر خاله گل محمد به نام علی اکبر، و خان عمو و داماد خان عمو، پنج نفری، برای ربودن «صوقی» به خانه حاج حسین هجوم می آورند. آشوبی به پا می شود و زد و خورد مسلحانه صورت می گیرد و از دو طرف تیراندازی می شود، و از اینطرف «مدیار» که «دست از طلب» نداشته بود، بی آن که تنش به جانان رسد، جان از تنش بر می آید. و از آنطرف هم حاج حسین قییم صوقی هلاک می شود. صوقی از خانه بیرون می دود و به مهاجمین که نعلش مدیار را با خود می برند التماس می کند که او را نیز با خود ببرند. آنها او را با سرزنش و دشنام به داخل خانه باز می گردانند، ولی بعد از چند لحظه از اینکه او را زنده باقی گذاشته اند پشیمان می شوند و متأسف می گردند که چرا صوقی را هم که آنها را شناخته است نکشتند! پس از مدتی، و باز در نیم شبی، گل محمد و خان عمو (که این آخری گاه گاه راهزنی هم می کند) با همدستی چهار زن (یعنی مادر گل محمد و دو همسر او و دختر خان عمو)، دو تن امنیه مفلوک را، از ترس آنکه مبادا بر اثر کشته

بیت پیغمبر اکرم صلی الله علیه وآله وسلم همانند شمرده شوند؟ (...)

آیا محبت و شیفتگی زاید‌الوصف آقای مؤید به کلیدر سبب شده است که به مقتضای «حب الشیء یعمی و یقسم»، چون چشم و دل دکتر مؤید مسخر و مسحور این محبت شده است صد حجاب از دل به سوی دیده ایشان کشیده شده و چشم بصیرتشان را تاری ساخته است، تا چنین «مغفل» وار به آن کتاب «آفرین» گنند؟ (...)

و اما مطلب دوم که از جهتی از مطلب اول زننده تر است، آنست که آقای مؤید در آخرین قسمت یادداشت‌های مربوط به متن مقاله، مطلب دیگری را به خیال خود با کمال مهارت (...)

عنوان نموده و چند جمله‌ای که بظاهر دفاع از ادب فارسی و قرآن مجید است، پرداخته و آن را حسن ختام و در حقیقت افاده مرام مقاله خود ساخته است که:

«... در یکی از غزل‌های مولانا این بیت خنده‌آور را در وصف بهار می خوانیم:

سنبلی (کذا) با یاسمن گفت سلام علیک

گفت علیک السلام در چمن آ ای فتا

اشتباه «گوته» و این بیت آخوندی مولانا یک سر مواز شهرت و محبوبیت و عظمت این دو شاعر بزرگ کم نکرده است، لغزشهای کلیدر هم نباید در ارزیابی اهمیت کم نظیر آن جایی به حساب آید. ضمناً از یاد نبریم که عیبهای صرفی و نحوی بر کتابهای آسمانی و از جمله قرآن مجید هم بسیار گرفته اند.» (ص ۱۲۵) (پایان نقل عبارت دکتر مؤید که پایان سخن او هم هست.)

ظاهراً در این چند جمله آقای مؤید خواسته است تیری به چند نشان بزند، غافل از آنکه این تیر در حکم... است (چون نمی خواهم آنچه را که در زبان فارسی در این مورد مصطلح و مثل است

ایران نامه، سال هشتم

بنگارم معادل رایج فرنگی و — ظاهراً فصیح — آن را که گویا «بومرانیگ» Boomerang است بکار می برم).

اولاً، بنده به عنوان یک ایرانی فارسی زبان فارسی خوان دقیقاً بعد از چهل سال تدریس فارسی و عربی هرچه در این بیت «مولینا»، رحمة الله علیه، به دقت می نگرم و درباره آن می اندیشم ابداً نه آن را «خنده آور» می یابم و نه «آخوندی» (البته «آخوندی» را به همان معنای نادرست و سبکی که آقای مؤید در نظر دارد می گویم، و نه به معنای والا و واقعی آن. و نمی دانم آیا در نسخه دیوان شمس متعلق به آقای مؤید به جای «سنبلی» سنبلی چاپ شده و ایشان به رعایت امانت آن را عیناً نقل کرده و ناموزونی صورت منقول را خنده آور دانسته است یا این «ی» در چاپخانه به «سنبلی» الحاق شده و غلط مطبعی است؟ همچنان که در نسخه دیوان مورد مراجعه این بنده نیز این کلمه بقلط «سنبله» ضبط شده است) به چند دلیل:

الف: مولانا پیشاپیش راست و صریح (و البته نه با «فروتنی کامل» آقای دکتر مؤید) می فرماید:

قافیه اندیشم و دلدار من

گویدم مندیش جز دیدار من

حرف و صوت و گفت را برهم زنم

تا که بی این هر سه با تو دم زنم

(دفتر اول مشنوی)

و از این لحاظ، از همان اول، با اصطلاح گربه ملاقطی های ظاهری بین و لفاظان صنعت پرداز را بر دم حجله عروس آراسته و دوشیزه فکر بکرو والای خود کشته، و راه وصال به معانی دلکش اشعار خویش را بر روی چنان مدعیان بسته است. پس اساساً استشهاد به شعر مولینا در این مقام صحیح و مؤثر نیست و لابد آقای دکتر مؤید

ایشان نمی دانند که از بدو ظهور اسلام تا کنون شعار مسلمین سلام علیکم یا علیک، و علیکم السلام یا علیک السلام بوده و بیش از یک هزار و دو بیست سال است که همین دو عبارت سرآغاز مکالمه هر فارسی زبان در همه جای عالم

است؟ آیا هموطنان ما در ایران و صدها هزار نفر ایرانیان دیگر هم که در خارج از مملکت زندگی می کنند چه در موقع ملاقات و چه در مذاکره تلفنی اول سخنی که می گویند و می شنوند جز همین سلام علیکم و علیکم السلام است؟ ما هنوز هم با کسی که آشنایی نداریم می گوئیم: «سلام و علیکی نداریم» و اگر با کسی مختصر آشنایی در میان باشد ولی رفاقت و صداقت تامی در میان نباشد می گوئیم «ای، مختصر سلام و علیکی با او داریم». و خلاصه هر فارسی زبان، خواه ایرانی یا افغانی باشد خواه از یک یا پاکستانی، و نیز همه مسلمانان عالم دیدار و مکالمه خود را با همین دو عبارت آغاز می کنند. و بنده نمی فهمم کجای این عبارت به صورت مفرد، و یا در وقتی که در کلام و بیت شعری قرار می گیرد خنده آور و آخوندی می شود و چرا این رسم و عادت و لفظ و عبارت بسیار رایج فصیح و جا افتاده به چشم دکتر مؤید «عیب» نرسوده است. شاید ایشان متوقعند که مولینا در قرن هفتم این اصطلاحات مستحدث و ترجمه گونه^۳ از زبانهای خارجی، مثل «صبح به خیر» و «روز به خیر» یا «به امید دیدار» و امثال آنها را در شعر خود استعمال می فرمود و از کلمه عربی «فتی» هم با همه لطافت‌های پنهانی که در آن است پرهیز می کرد و می گفت:

سنبل یا یاسمن گفت که صحبت بخیر

گفت که روزت نکو، در چمن آ، ای جوان!
و البته آنوقت این بیت «خنده آور» و «آخوندی»

آنقدر از منطق می دانند که تشخیص دهند این استشهاد و استدلال به اصطلاح منطقیها «مصادره بر مطلوب» است و باطل. زیرا دلیل اقامه شده از طرف آقای مؤید عین مدعای خود حضرت مولینا است.

ثانیاً، گرچه شاید تمامی اشعار موجود در دیوان چاپ شده به نام دیوان شمس گفته مولینا نباشد، هم چنانکه صاحب نظران بیان فرموده‌اند، غزلیات یا ابیات الحاقی در آن کم نیست (رجوع فرمایند به فرمایشات محققانه مرحوم استاد علامه فروزانفر، رحمة الله علیه، در مقدمه و موخره دیوان شمس چاپ دانشگاه طهران و نیز مقدمه فاضلانه آقای دکتر شفیعی کدکنی بر منتخب دیوان شمس). ولی غزل شیوا و دل انگیزی که این بیت در آن است گلابی است که بوی گل مولینا را می دهد و الحاق کنندگان احتمالی بعض ابیات یا غزلیات به دیوان شمس کوچکتر از آنند که چنان غزل لطیف و دلکش و عالمانه و عارفانه‌ای بسرایند، ولی بهر صورت، به ضرر قاطع و با دقت و صراحت کامل باید گفت که بیت مورد نظر، کلاً و کاملاً و مطلقاً از کلیه عیوب لفظی و معنوی، و قلب و حذف و حشو و تعقید و دیگر نقایص شعری مذکور و شروح در کتب ادب و نقد الشعر منزه و میری است و اگر کسی مدعی مُعیب بودن آنست باید عیب آن را بطور صریح و دقیق و مستند بیان کند نه با لحن تمسخر و تمبیرات شوخ و بی ادبانه‌ای چون «خنده آور» و «آخوندی»^۲ (...)

شاید از آنجا که آقای دکتر مؤید قسمت اعظم عمر و تحصیلاتشان را در خارج از ایران گذرانیده‌اند (... و از اینرو دو عبارت «سلام علیک» و «علیک السلام» را به زعم خود «آخوندی» و «خنده آور» شمرده‌اند (... آیا

نمی شد!

و به فرض آن که سخن مولانا به معنی درست و شریف کلمه «آخوندی»، و نه به معنای مبتذل و سخیفی که این ایام به آن منصرف شده است، باشد، چه استبعاد و یا به قول آقای دکتر مؤید چه «عیبی» می تواند داشته باشد؟ مولانا شاعری است که تمامی شعرش از قرآن و حدیث و کلمات مشایخ گرفته شده است و بسیار مطلوب و مستحسن که همان عبارات و الفاظ و اصطلاحات معهود را بیان فرماید. شگفتا که کلمات ساده و مستعمل «سلام علیک» و «علیک السلام»، که در محاوره و مکاتبه هیچ مرادف دقیقی ندارد، در شعری که در قرن هفتم هجری سروده شده است به نظر آقای مؤید «عیب» می نماید، ولی کلمه نامأنوس و خشن «عرقوب» و اصطلاح پیچیده و دور از ذهن «وعده های عرقوبی» که بجای آن می توان مثلاً «وعده های پوچ» یا «وعده سرخرمن» یا «وعده توخالی» مصطلح و مفهوم را بکاربرد، در «نثر روزنامه» ای نوشته آقای مؤید در قرن پانزدهم هجری «عیب» نمی نماید! اینجاست که باید به فرموده حضرت مسیح علیه السلام تمثیل جست که: «چرا خسی را که در چشم برادر تست می بینی و چوبی را که در چشم خود داری نمی یابی.» (انجیل لوقا، ۶: ۴۲) (...)

مسلم است که بسیاری از کسانی که شعر مولینا را در غزلیات شمس و یا در مثنوی شریف خصوصاً، می خوانند، صد در صد معانی و مقاصد و اشارات و تضمینات و تلمیحات آن را متوجه نمی شوند (و من خود یکی از آنانم) و «هرکس به قدر همت خود خانه» ای که بخشی از معانی مولینا در آن بگنجد و به قول آقای دولت ابادی و عامه خراسانی ها «خورند» باشد، می

سازد و فقط «قسمت یکروزه ای از آن بحر موج بی انتها در کوزه مغز خود می ریزد» و افراد عادی و زحمت نکشیده و خصوصاً ناآشنایان به معارف اسلامی و مبانی تصوف و کلام و آنان که دل و جانشان با عرفان و یا شیوه بیان مولینا پیوندی ندارد نمی توانند و نباید تمام حقایق و لطایف فرمایشات مولینا را بفهمند و طبعاً به قول خود مولینا باید «واپس گریزند» که:

نکته ها چون تیغ پولادست تیز

گر نداری تو سپهر، واپس گریز!
پیش این الماس بی اسپرمیا

کز بریدن تیغ را نبود حیا
(دفتر اول ابیات ۶۹۱-۶۹۲)

به هر صورت، لازم نمی دانم در این باره بیش از آنکه خود مولینا فرموده است چیزی عرض کنم و باید جناب دکتر مؤید را در حال خنده بر شعر مولانا گذاشت و گذشت.

اما ظاهراً حمله به مولانا و یا دفاع از او شاید موضوع اصلی سخن آقای دکتر مؤید نباشد و این خنده آور معرفی کردن بیت مولانا، احتمالاً مقدمه فرمایش بعدی ایشان است که: «ضمناً از یاد نبریم که عیبهای صرف و نحوی بر کتابهای آسمانی و از جمله قرآن مجید هم بسیار گرفته اند.» (ص ۱۲۵)

بینه نمی دانم مقصود آقای مؤید از «کتب آسمانی» کدام کتابها است؟ اگر مقصود تورا و انجیل است، گو اینکه دفاع و جواب این ایراد احتمالی بر پیروان آن دو کتاب است، ولی لابد جناب ایشان خوب می دانند که هنوز تا این ساعت دقیقاً به نسخه اصل تورا و انجیل مُنزل بر حضرت موسی و حضرت عیسی علیهما السلام دسترسی پیدا نشده است و کسی نمی داند که فی الواقع تورا به چه زبانی نازل شده و صرف و

برآمدند و عباراتی را تلفیق کردند، آخر سر سپر انداخته و به عجز خود معترف شده‌اند. اگر آقای مؤید از ادب عرب آنقدر اطلاع ندارند که متوجه فصاحت و بلاغت واقعی قرآن شوند و بدانند که قرآن به قول بیهمی «از لونی دیگر است»، لااقل عقلاً و طبعاً باید بیندیشند که اگر در قرآن به قول ایشان عیبهای صرفی و نحوی و به بیان رساتر چیزی مُخَلّ فصاحت و بلاغت وجود می‌داشت، مشرکان عرب و شعرای فصیح و بلیغ زمان ظهور اسلام و یا پس از آن، و همان‌ها که هنوز که هنوز است آثار منظوم و منثورشان به عنوان زیباترین برترین آثار ادبی عرب و نمونه‌ای از لطیفترین آثار ادبی عالم رسماً در بزرگترین و محتشم‌ترین معاهد و مدارس ادبی در شرق و غرب عالم تدریس می‌شود، خیلی زودتر از مُتَشکَلین بی پایه و عیبجویان کم مایه قرون سیزده و چهارده هجری به آن عیوب و اختلافات پی می‌بردند و با کمال صراحت آن را برملا و آشکار می‌نمودند و نفوس و طباع را از قرآن منزجر می‌ساختند، و چنین کاری تا کنون مشهود و مسموع نشده است و اگر آقای مؤید اشاره‌شان به بعضی ایرادات جاهلانه‌ای است که برخی کم سواد غیر عرب زبان که مسلماً از حقایق و دقایق زبان عرب و لطایف و ظرایف استعمالات ادبی آن اطلاع نداشته‌اند، به خیال خود در قرآن یافته و سپس ترهاتی به هم بافته‌اند، باید گفت، لایذ جناب دکتر از جوابهای کافی و شافی‌ای که به آن مدعیان داده شده بی‌خبر مانده‌اند و اما اگر مقصودشان از کتابهای آسمانی به زعم خودشان کتبی است که بعد از تدوین علم نحو فراهم شده است، در آن صورت اثبات یا اسقاط آن دعاوی و عیبجویی‌ها بر عهده ایشان است که مدعی وجود آن شده است و باید این «بومرانگ» کهنه‌ای را

نحو آن زبان بر چه اساسی منون گردیده، و چه کسی و در کدام عصری بر تورا ایراد و عیب (صرف و نحوی) گرفته است. آنچه از قرن‌ها پیش تا کنون در دسترس یهودیان و مسیحیان عالم است ترجمه‌هایی از اصل آنست که موضوعاً از حکم کتاب آسمانی (مورد عیبجویی صرف و نحوی) خارج است. و اگر مقصود آقای مؤید قرآن است، که گویا همین هم باشد، زیرا دو کلمه قرآن مجید را با حروف سیاه و مشخص چاپ کرده‌اند، ایشان ظاهراً از این که اصول علم نحو حدود پنجاه سال پس از نزول قرآن و بر اساس و مبنای قواعد و استعمالات قرآن و در ابتدا هم صرفاً برای آن که مردم عادی مسلمان قرآن را صحیحاً تلاوت کنند، تدوین شده است، عمداً تجاهل کرده است. زیرا بعید است شخص «درس خوانده» ای مثل ایشان از این مطلب بدیهی و مسلم تاریخی و ادبی غافل باشد. بیش از یک هزار و چهارصد سال است که قرآن به عنوان معجزه خالده باقیه پیامبر عظیم الشان اسلام، صلی الله علیه و آله و سلم، معرفی شده و پابرجای مانده و رونق آن روزافزون شده است، و فصحای عرب این کتاب حمید مجید را به معنای واقعی کلمه «معجز» پذیرفته‌اند و همگی در مقابل تحلی (= فرانسه défi) قرآن که: «فان کُنتم فی ریب مما نزلنا علی عبدنا فاتوا بسورة من مثله و ادعوا شهداءکم من دُون الله ان کُنتم صادقین» (بقره: ۲۳) سر تسلیم فرود آورده‌اند، و کسانی چون ابی العلاء معری و ابی حیان توحیدی که گوی فصاحت و بلاغت را در میدان ادب عرب ربوده‌اند و احتمالاً به علت اقبال عامه به منشآت آنها چندی شیفته بلاغت خود شده و بنا بر وسوسه شیطانی و هواجس نفسانی، به خیال خود در مقام معارضه با قرآن

«وَاللّٰهُ لَا تُفَارِقُكَ وَ اِنَّا عَلٰی نِيَّاتِنَا وَبِصَاثِرِنَا» (نه)، به خدای سوگند که از تو کناره نمی گیریم و جدا نمی شویم که ما می دانیم که چه می خواهیم و چه می کنیم و با چشم باز و بینایی دل این سخنان را می گویم.)

۲. فاضل محترم آقای دکتر حمید دباشی در یادداشتی که بر کتاب آقای بشیری در چند شماره پیش مجله ایران نامه مرقوم داشته اند توضیح کافی درباره کلمه «آخوند» بیان کرده اند.

۳. دیدم بعضی از فضلا کلمه «گرتنه برداری» (؟) را در مقابل ترجمه گونه گذاشته اند.

۴. مثل آن جزوه که علی القاعده آقای دکتر مؤید نویسنده آن را بهتری شناسند و به نام حسن الایجاز در مطبعه بولاق مصر در سال ۱۹۱۲ میلادی به چاپ رسید و کتب و رسالات متعددی در پاسخ آن تألیف و منتشر شد که از جمله تفهات الأعجاز است.

۵. چسبیک به ضم اول، و آن دروغی باشد راست نما (برهان قاطع).

دی ۱۳۶۷، احمد مهدوی دامغانی، و یلمینگتن

• نامه آقای دکتر مهدوی دامغانی با موافقت ایشان از طرف سردبیر کوتاه شد.

درباره دستنویس شاهنامه

دانشمند ارجمند آقای دکتر محمد حسین بهروز به مقاله نگارنده درباره دستنویس فلورانس (ایران نامه، سال هفتم، شماره ۱) نظر افکنده و با دقتی درخور تحسین سیزده مورد را درباره مقدمه این دستنویس گوشزد کرده اند (ایران نامه، سال هفتم، شماره ۴). با سپاس فراوان از توجه ایشان یادآور می گردم که من در همان مقاله (ص ۸۹،

که خودشان یا مغرضانه و یا ناشیانه پرتاب فرموده اند جوابگو باشند و این مسئله را با قرآن مجید به هم نیامیزند و نرم-نرمک با سخنان چسبیک^۵ القاء شبهه نفرمایند.

کاش وقتی که جناب دکتر مؤید مقاله «تأملی در کلید» را قلمی می فرمودند دستور شیخ اجل سعدی علیه الرحمه را که فرمود: «به اولی همه کاری تأمل اولیتر»، در مد نظر قرار می دادند و چنین «بی تأمل به گفتار دم نمی زند» و در مقاله ای که برای تقریظ کتابی می نویسد، آنقدر احساسات را بر عقل چیره نمی ساختند، و ظهیروارنه پایه فلک را زیر پای تخیل خود قرار نمی دادند که عنان قلم سرکش از دست بدر رود، و آن کتاب را (هرقدر هم جالب و پراوازه باشد) با قرآن مجید و دیگر کتب آسمانی، و نویسنده آن را با مولینا جلال الدین و گوته و پهلوان جانی و یاغی آن را با حضرت سید الشهداء، صلوة الله علیه، مقایسه کنند. حتی مقایسه آن ششلول کش آدم کش (هرچند هم که بی جهت و به دروغ به او عنوان «انقلابی» بدهند) با یکی از بزرگترین و نجیبترین شخصیتهای اخلاقی و روحانی و اجتماعی قرن اخیر یعنی مرحوم مهاتما گاندی که طرفدار ثابت قدم «مقاومت منفی» و مدافع فداکار تسامح و گذشت و مخالف سرسخت خونریزی و شرارت بود، و یا با مارتین لوتر کینگ که او نیز پیرو همان مرام و راهرو همان مقصد بود نیز درست و مناسب نمی نماید.

خداوند متعال همه ما را از «گرافه گویی» در امان بدارد و از شر وسوسه «نفس بد اندیش که بفرمان شنی نیست» حفظ فرماید.

۱. سخنگوی این آزادگان جوانمرد در همان عاشورا به سید الشهداء علیه السلام می گوید:

قاعدتاً سلطان به زیر دستان خود نمی گوید که امید است که تو برای ما فلان کار را انجام دهی. پیش آمده است که کسی در دستنویسی ضبطی را ناآشنا دیده و در جستجوی آن در فرهنگها گشته و در آنجا به واژه‌ای نادر و هم شکل برخورد و این کشف او را خوش آمده و دیگر از آن دل برنکنده است.

۲. نوشته‌اند: در ص ۹۲، س ۱۸ در جمله «توشاه مازندرانی بنیره رستمی و نسب توبسام و نریمان کشد» باید بنیره را بتیره تصحیح کرد و نه چنانکه من کرده‌ام به بنیره. نخست اینکه، «به تیره کسی بردن» بجای «از تیره کسی بودن» حتی برای زبان قدیم که حروف اضافه گاه کارکردی دیگر دارند محتمل نمی نماید. دوم اینکه، تا آنجا که من می دانم تیره در آثار پیشینیان در معنی تژاد و پشت و تخمه و نسل و نسب به کار نرفته است. در لغتنامه دهخدا دو گواه برای تیره در این معنی از قابوس نامه آمده است که هر دو تصحیح قیاسی شادروان سعید نفیسی است (منتخب قابوس نامه، تهران، ۱۳۲۰، ص ۳؛ قابوس نامه، تهران ۱۳۴۷، ص ۲) و در هر دو جا اصل بنیره است. ولی از توضیح مصحح در تعلیقات کتاب (ص ۲۰۱) روشن می گردد که در یک مورد صورت درست همان بنیره است. در تصحیح دیگری از قابوس نامه، که دکتر غلامحسین یوسفی انجام داده‌اند (تهران، چاپ دوم، ۱۳۵۲، ص ۴)، نیز این مورد بنیره است و مورد دیگر اصلاً در متن نیامده است. و اما بنیره تنها به معنی فرزندزاده یا فرزند فرزندزاده نیست، بلکه نیز به معنی مطلق تخمه و تژاد هم هست. چنانکه، مثلاً، در شاهنامه کیخسرو را، که نسلها از فریدون دور است، بنیره او گفته است («بنیره فریدون شبان پرورد»). و نیز تعجب آقای دکتر

س ۲۰-۲۲) توضیح داده بودم که قرائت متن در چند جا به علت ضعف عکس مطمئن نیست. برخی از مواردی که ایشان یاد کرده‌اند، چون افتادن «ماهک» (ص ۹۰، س ۱۲)، «این» (ص ۹۳، س ۸) و چندتای دیگر از این نمونه‌اند. در چند مورد دیگر هنگام خواندن عکس یا پاکنویس مقاله سهواً حرفی از قلم افتاده یا افزون گشته است، مانند «پیش» بجای «پیش» (ص ۹۰، س ۲۸)، «دمد» بجای «می دمد» (ص ۹۲، س ۱)، «بازفرستادی» بجای «بازفرستاد» (ص ۹۳، س ۱)، «مدحتی گفت» بجای «مدحتی گفتی» (ص ۹۳، س ۱۲). و اما سه مورد هم هست که ایشان در تشخیص ضبط با من اختلاف دارند و ناچار باید کمی بیشتر توضیح بدهم:

۱. نوشته‌اند: در ص ۹۱، س ۷ باید «بتوفیق خدای اندی که تو این شرح بما نمایی» خواند و نه چنانکه من خوانده‌ام «بتوفیق خدای آمدی...». اختلاف بر سر واژه سوم است که من آمذی خوانده‌ام و ایشان اندی خوانده و «امید است» معنی کرده‌اند. نخست اینکه کاتب قاعده ذال را رعایت می کند، منتها این بار چون واژه در پایان سطر افتاده و کاتب به علت تنگی جا حرف ی را بالای ذ نوشته، ناچار نقطه ذ را نیز کمی به سوی راست برده و چون نشانه مد را هم کمتر رعایت می کند، در نتیجه آمذی به صورت اندی در آمده است. ولی اگر ایشان در همین سطر و جاهای دیگر دقت کنند خواهند دید که کاتب نقطه حرف ن را نزدیک دندان می گذارد، ولی در اینجا کمی بالای حرف ذ است و از اینرو باید آن را نقطه ذ گرفت و نه ن، دوم اینکه، پس از عبارت «بتوفیق خدای» دیگر کاربرد «اندی» زیاد می نماید. سوم اینکه،

هم رنگ رُخت گل نبود در گلشن
مژگانت همی گذر کند بر جوشن
مانند سنان گیو در جنگ پشن.

البته شاعر با این مصرع، در عین حال، احاطه خود را بر روایات حماسی نیز نشان می دهد و این مصرع مدخل زیبایی می شود برای مطالب بعدی افسانه.

جلال خالقی مطلق

دو شماره اخیر مجله ایران نامه را با خوشوقتی دریافت کردم و بر درجه امیدواری بنده به ادامه انتشار آن بسی افزود. غالب مطالب مندرج در این دو شماره نقل از متون کتابهای مربوط به ایران شناسی و تحقیقات درباره مسائل دقیق و حتی رقیق فلسفی مربوط به زمانهای نسبتاً دور از قرون اخیر می باشد. می توان تصور کرد که شاید ذهنیات ایرانیان دور از وطن افتاده و پراکنده در اقصای نقاط جهان کمتر به این گونه مسائل آشنا باشند زیرا تمامی آنها از جنبه تخصصی برخوردارند و گروه خوانندگان مجله را متخصصان تشکیل نمی دهند بلکه آنان بیشتر شائق و مایل آگاهیهای و اطلاعاتی از وقایع عصر حاضر یا دست کم از رویدادهای دویا سه سده پیشین وطن خویش می باشند...

دکتر حسین فرهودی، تورنتو، ۱۱ دسامبر ۱۹۸۹

بهروز از این که چگونه ممکن است شاه مازندران نبیره رستم زابلی باشد بی مورد است. پس از اسلام در ایران هر کس که دعوی پادشاهی داشت از هر کجا که بود تژادش را به شاهان ساسانی یا اگر ترک بود از راه افراسیاب به فریدون می رساندند و هر کس دعوی کنارنگی داشت از هر کجا که بود تژادش را به رستم سیستانی می رساندند. چنانکه، مثلاً، تژاد یعقوب سیستانی را نه به رستم سیستانی، بلکه به شاهان ساسانی، ولی تژاد طاهریان خراسانی را به رستم سیستانی می رساندند. از اینرو، نسب شاه مازندران را هم، چنانکه در برخی از صورتهای دیگر این افسانه آمده است، رسماً کنارنگ سلطان محمود نامیده اند، به رستم زابلی رسانیده اند.

۳. نوشته اند: در ص ۹۱، س ۱۶ در جمله «عنصری گفت به کس نیم مصرع شعر بگویم و یک نیم مصرع او بگوید. اگر شعر این آزاد مرد بشعر ما اتصال دارد، فرمان خداوند را باشد»، باید اتصال را افضال خواند و «افضل و برتر و بهتر» معنی کرد. برای اینکه سخن دراز نگرود تنها به این نکته اشاره می کنم که در اینجا سخن از اتصال مصرع چهارم با سه مصرع دیگر است که خود یکی از ویژگیهای رباعی یا دست کم برخی از آنهاست که سه مصرع نخستین از نظر معنی مستقل اند، ولی مصرع چهارم با آنها و میان آنها رابطه ایجاد می کند. استادی فردوسی بر طبق این افسانه در این است که با آنکه قافیه را واژه دور از ذهن پشن برگزید (در صورت های دیگر این افسانه این کار را دلیل تنگی قافیه دانسته اند)، ولی باز مصرع خود را با مصرع پیشین پیوند داده است:

چون روی تو خورشید نباشد روشن

Content

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

Persian:

Articles	1
Selection	125
Book Reviews	130
Communications	167

English:

Abstracts of Articles:

The Tale of Mazdak and Qobād Revisited <i>Homāyūn Fūlādpūr, Hāyede Rabī'i</i>	1
Introduction to <i>Asfār</i> <i>Mehdi Hā'eri Yazdi</i>	3
Some Common Characteristics of Persian Poetry and Art <i>Ehsan Yarshater</i>	6
The Birth of Photography in Iran And the First Photographers <i>Chahryār Adle</i>	8
Vision, Illuminationist Methodology and Poetic Language of Suhrwardī's Philosophy of Illumination <i>Hossein Žiā'i</i>	10
An Interpretation of Ākhūndzāde's Writing <i>Farzin Yazdānfar</i>	12

Hazar Vazhah

Persian Word Frequency

Based on Research Conducted in Iran, 1972-1977

Research Supervisor
Lily Ayman (Ahy)

Published by
Foundation for Iranian Studies

\$10.00

Send check or money order to:

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

The Tale of Mazdak and Qobād Revisited

Homāyūn Fūlādpūr, Hāyede Rabi'i

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

* Abstract translation by Paul Sprachman.

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

Introduction to *Asfār*

Mehdi Hā'eri Yazdi

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

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

* Abstract translated by Paul Sprachman.

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

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

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

The writer ends his article by referring to the "philosophical

innovations" found in the *Asfār*, and maintains that the work is of interest and in its own way innovative, although this does not mean that it is not without precedent. Many of the topics found in the work are modified versions of others' opinions and observations. The article ends with a list of principles and concepts for which Mollā Ṣadrā is well-known.

Some Common Characteristics of Persian Poetry and Art

Essan Yushman

This article (originally read to the 4th International Congress of Iranian Art and Archaeology, May 1979) is an attempt to highlight a less observed aspect of the Persian art, i.e. the Persian poetry — the most significant achievement of Persian art — starts with the visual art of the country.

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

Some Common Characteristics of Persian Poetry and Art

Ehsan Yarshater

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

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

* Abstract by *Iran Nameh*.

Some Commom...

poetry are against the deficiencies caused by the lack of perspective and shading which limits the painter.

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

Charles Adie

This article is a Persian summary translation of the author's French original written in collaboration with Yajfar Eshaghi, i.e. 'Notes et documents sur la photographie iranienne et son histoire I. Les premiers documentaristes - 1844-1924-1930-1970' in *Studia Iranica* 18 (1983), 1.

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

The Birth of Photography in Iran and the First Photographers

Chahryār Adle

This article is a Persian summary translation of the author's French original written in collaboration with Yahya Zoka', i.e. "Notes et documents sur la photographie iranienne et son histoire: I. Les premiers daguerreotypistes c. 1844-1854/1260-1270" in *Studia Iranica* 18 (1983):2.

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

* Abstract translated by Paul Sprachman.

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

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

Vision, Illuminationist Methodology and Poetic Language of Suhrawardī's Philosophy of Illumination

Hossein Zīā'i

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

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

* Abstract translated by Paul Sprachman.

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

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

An Interpretation of Ākhūndzāde's Writing

Farzin Yazdānfar

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

* Abstract translated by Paul Sprachman.

یکی بود، یکی نبود؛ غیر از خدا هیچ کس نبود

زال و سیمرغ

مجموعه ۱۶ قصه برای کودکان

زال و سیمرغ، به روایت: م. آزاد
قهرمان، نوشته: تقی کیارستمی
عمونوروز، از: فریده فرجام و م. آزاد
گل اومد بهار اومد، شعر: منوچهر نیستانی
جمشید شاه، نوشته: مهرداد بهار
قصه گل‌های قالی، نوشته: نادر ابراهیمی
شاعر و آفتاب، نوشته: سیروس طاهباز
پهلوان پهلوانان (داستان پوریای ولی)
نوروز و بادبادکها، نوشته: ثمین باغچه‌بان
روزی که خورشید به دریا رفت، نوشته: هما سیار
بارون، نوشته: احمد شاملو
مهمانان ناخوانده، از: فریده فرجام
بعد از زمستان در آبادی ما، نوشته: سیاوش کسرایی
ملکه سایه‌ها، نوشته: احمد شاملو
بابا برفی، نوشته: جبار باغچه‌بان
قصه دروازه بخت، نوشته: احمد شاملو

بها: ۶ دلار

از انتشارات:

بنیاد مطالعات ایران

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

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

تاریخچه
شیر و خورشید

نوشته:

احمد کسروی

بها : ۲ دلار

از انتشارات :

بنیاد مطالعات ایران

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

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

تاریخ ایران
برای
نوجوانان

شامل تاریخ ایران پیش از اسلام و دوره اسلامی

در ۲۶۰ صفحه

بها: ۸ دلار

از انتشارات:
بنیاد مطالعات ایران

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

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

«بنا های آباد گردد خراب
ز باران و از تابش آفتاب
پی افکندم از نظم کاسی بلند
که از یسار و باران نیابد گزند
بر این نامه بر سالها بگذرد
همی خوانند آن کس که دارد خرد»
فردوسی

برگزیده
داستانهای شاهنامه فردوسی
(از آغاز تا پیروزی کی کاووس بر شاه مازندران)

نگارش: احسان یارشاطر

چاپ سوم

بها: ۷ دلار

از انتشارات
بنیاد مطالعات ایران

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

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

علم و جامعه



جنگ اجتماعی - سیاسی - فرهنگی

مدیر: دکتر ناصر طهماسبی

نشانی:

Persian Journal for
Science and Society

P.O.Box 7353

Alexandria, Virginia 22307

بهای اشتراک: یکساله ۳۰ دلار

Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

The Tale of Mazdak and Qobād Revisited —
Homāyūn Fūlādpūr, Hāyede Rabī'i

Introduction to *Asfār* —
Mehdi Ḥa'eri Yazdi

Some Common Characteristics of Persian Poetry and Art —
Ehsan Yarshater

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

Vision, Illuminatinist Methodology and
Poetic Language of Suhwardi's
Philosophy of Illumination —
Hossein Ziā'i

An Interpretation of Ākhūndzāde's Writing —
Farzin Yazdānfar