

# ایران نام

مجله تحقیقات ایران شناسی

## ویژه ایران و آسیا

مقاله ها:

میراث فرهنگی هند در تمدن اسلامی ایران  
محمد دارا شکوه، بانی عرفان تطبیقی  
تأملاتی درباره زبان شعر فارسی در هند  
حجاب و کفش چینی  
نقش زبانهای ایرانی در انتشار چند دین  
در آسیای مرکزی و چین

ایران در آسیا  
بازتابهای ادبی آیین بودا در ایران اسلامی  
هنر ایران و ژاپن

ایرانیان

روندهای مذهبی در ایران اسلامی آغازین  
فهرست دستنویس های فارسی کتابخانه  
ملی پاریس

محمد جعفر محجوب  
داربوش شایگان  
احمد کریمی حکاک  
فرزانه میلانی  
نهاد تجدد

شاهرخ مسکوب  
۱. س. ملیکیان - شیروانی  
جی گلاک

گزیده:  
گ. و. ف. هگل

نقد و بررسی کتاب:  
فرهاد دفتری  
محمد جعفر محجوب

سردبیر:  
داریوش شایگان

سردبیر فنی:  
داریوش آشوری

# ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی  
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

## هیأت مشاوران

گیتی آذرپی، دانشگاه کالیفرنیا - برکلی  
پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیو یورک  
راجر سیوری، دانشگاه تورنتو  
ریچارد فرای، دانشگاه هاروارد  
محمد جعفر محبوب  
سید حسین نصر، دانشگاه جورج واشینگتن  
احسان یارشاطر، دانشگاه کلمبیا

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

## 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 دانشجو یا 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 آفریقا ۲۹/۵ دلار

لوس آنجلس - کالیفرنیا ۳۳۹۶-۸۹۳ (۸۱۸)

حروفچینی و صفحه بندی: شرکت اچ - اس - فرنضوی

## عید نوروز و سال نو بر شما فرخنده باد.

ایران نامه



با همین دیدگان اشک آلود،  
از همین روزن گشوده به دود،  
به پرستو، به گل، به سبزه، درود!  
به شکوفه، به صبحدم، به نسیم،  
به بهاری که می رسد از راه،  
چند روز دگر به ساز و سرود.  
ما که دل های مان زمستان است،  
ما که خورشیدمان نمی خندد،  
ما که باغ و بهارمان پژمرد،  
ما که پای امیدمان فرسود،  
ما که در پیش چشمان رقصید،  
اینهمه دود زیر چرخ کبود،  
سر راه شکوفه های بهار  
گریه سر می دهیم با دل شاد  
گریه شوق، با تمام وجود! ...

□

شاید ای خستگانِ وحشتِ دشت!  
شاید ای ماندگانِ ظلمتِ شب!  
در بهاری که می رسد از راه،  
گل خورشید آرزو همامان  
سرزد از لای ابرهای حسود

شاید اکنون کبوتران امید  
بال در بال آمدند فرود... □

پیش پای سحر بیفشان گل  
سر راه صبا بسوزان عود  
به پرستو، به گل، به سبزه، درود!

فریدون مشیری

# 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.



## فهرست

سال هشتم، شماره ۲، بهار ۱۳۶۹

### ویژه ایران و آسیا

#### مقاله ها:

- |     |                          |  |
|-----|--------------------------|--|
| ۱۷۷ | محمد جعفر محبوب          | میراث فرهنگی هند در تمدن اسلامی ایران  |
| ۱۹۶ | داریوش شایگان            | محمد دارا شکوه، بنیانگذار عرفان تطبیقی |
| ۲۲۵ | احمد کریمی حکاک          | تأملاتی درباره زبان شعر فارسی در هند   |
| ۲۴۶ | فرزانه میلانی            | حجاب و کفش چینی                        |
|     |                          | نقش زبانهای ایرانی در انتشار چند دین   |
| ۲۶۱ | نهاد تجدد                | در آسیای مرکزی و چین                   |
| ۲۷۳ | ۱. سورن ملیکیان- شیروانی | بازتاب ادبی آیین بودا در ایران اسلامی  |
| ۲۸۱ | شاهرخ مسکوب              | ایران در آسیا                          |
| ۲۹۱ | جی گلاک                  | هنر ایرانی و ژاپن                      |

#### گزیده:

- ۲۹۸      ایرانیان      گ. و. ف. هگل

#### نقد و بررسی کتاب:

- ۳۱۲      فرهاد دفتری      روندهای مذهبی در ایران اسلامی آغازین  
فهرست دستنویس های فارسی کتابخانه  
ملی پاریس
- ۳۲۱      محمد جعفر محبوب

- ۳۲۸      نامه ها و نظرها:

حشمت مؤید، و. ل. هتوی، حسین فرهودی، احمد مهدوی دامغانی، محمود شاهداعی، مصطفی مقربی، منوچهر پرشاد، دکتور عنایت الله شهرانی

ترجمه خلاصه مقاله ها به انگلیسی

ابوالقاسم فردوسی

# شاهنامه

بمطبع  
جلال خالقی مطلق

بمطبع  
احسان یارشاطر

دفتر یکم

SUNY  
State University of New York Press  
State University Plaza  
Albany, NY 12246-0001

محمد جعفر محجوب

## میراث فرهنگی هند در تمدن اسلامی ایران\*

در میان شاخه های نژاد هند و ارو پایی که با یکدیگر خویشاوندی و روابط و همانندی های انکارناپذیر دارند، کمتر قومی به اندازه ایرانیان و هندیان به یکدیگر نزدیک بوده اند. دو کشور ایران و هند از آغاز تاریخ تا امروز همسایگان نزدیک بوده اند. بعضی پژوهشگران عقیده دارند که این دو قوم مدتی دراز با یکدیگر زیسته و سپس جدا شده اند و قرینه های بسیار اساطیری حکایت از این ماجرا دارد. در اساطیر و حماسه های ایران و هند بسیاری شخصیت ها و قهرمانان مشترک و همنام، با سرگذشت های متفاوت وجود دارند. از میان آن ها می توان نام جمشید را یاد کرد که پادشاه اساطیری هر دو کشور است و نام او را در مهابهارت، حماسه عظیم هندی، و نیز در اوستا، کتاب مقدس ایرانیان، می یابیم و نه تنها نام که نسب وی نیز در دو منبع هندی و ایرانی یکی است. دیگری کی کاووس است که از قهرمانان مشترک شاهنامه و مهابهارت است و نامش در اوستا نیز زیاد شده است، با این تفاوت که در حماسه هندی وی برهمنی است بسیار پر قدرت که مردگان را به افسون زنده می کند و کارهای خارق عادت به فراوانی از او سر

می زند. در شاهنامه کاووس شاهنشاه ایران است و سرگذشتی بسیار شگفت انگیز و پرماجرا دارد.

زبان های باستانی دو کشور، یعنی سانسکریت و فارسی باستان و اوستایی، چنان به یکدیگر نزدیکند که محققان زبان های فارسی باستان و اوستایی توانسته اند از زبان سانسکریت — که تمام دستور و واژگان و حتی معانی و بیان و علوم ادبی آن برجای مانده است — در تودین دستور زبان های اوستایی و فارسی باستان بهره فراوان بگیرند و ریشه بسیاری از کلمات و تعبیرات را که در دوزبان باستانی ایران — خاصه فارسی باستان — برجای مانده از روی سانسکریت به دست آورند، چه از فارسی باستان بجز در حدود ششصد کلمه نامکرر برجای مانده است و این واژگان محدود برای پی بردن به تمام ویژگی های دستوری و واژه شناسی زبانی بدان دشواری کافی نیست.

در این گفتار به هیچ روی آهنگ آن نداریم که وارد شرح جزئیات این روابط نزدیک و همه جانبه شویم. این کار به بحثی دراز دامن نیاز دارد و در حد بضاعت مختصر علمی نویسنده این سطور نیست.

گفتگوی خود را به شرح چند گوشه از فرهنگ غنی هند که از راه ایران وارد تمدن و فرهنگ اسلامی شده است محدود می کنیم. حتی در این زمینه نیز به شرح تمام گوشه ها — اگر چه به اختصار — نخواهیم پرداخت و فقط بدانچه از این فرهنگ تا حدود سده پنجم هجری (یازدهم میلادی) در تمدن اسلامی راه یافته است به ایجاز تمام یاد می کنیم.

\* \* \*

میراث فرهنگی مشترک ایران و هند از راه های گوناگون و در زمینه های مختلف وارد فرهنگ اسلامی شده است. در قلمرو ادب، کتاب درجه اول نثر عربی، یعنی کلیله و دمنه بر این دعوی گواهی راستین است.

کلیله اثری است جهانی که تاریخ آن از حوادث هیجان انگیز سرشار است و شگفت-تر این که هنوز هم می توان درباره آن تحقیق کرد و نوشت. در میان اطلاعات سنتی، و نیز از نتایج تحقیقات دانشوران و محققان درباره این یا آن تغییر شکل اثر، یا تأثیر این تحریر و آن ترجمه بر روی آن یک، دست کم می توان چند اطلاع قطعی و مطمئن به دست آورد. کلیله و دمنه از هند یا دقیق تر بگوییم از مراکز برهمنی هندوستان در حدود سال های سیصد میلادی به دست ما رسیده است. این کتاب که از یک مقدمه و پنج فصل تشکیل شده بود، پنچانترا (Panchatantra) نام داشت و گنجی عظیم بود: کتاب آموزش خرد برای استفاده شاهدگان، اندرزهایی کوتاه و بالأخره کتابی مردم پسند.



سپس کتاب از هند به ایران آمد. یکی از پادشاهان بزرگ ایران، خسرو انوشیروان، در سده ششم میلادی پزشک خود بُرزویه را به هند فرستاد تا کتابی را که شهرتش به ایران رسیده و از مرزهای آن کشور نیز گذشته بود، به دست آورد. برزویه این کتاب را به پهلوی ترجمه کرد و مقدمه ای مشتمل بر زندگینامه خویش، که آن را وزیر کسری بوزرجمهر در قلم آورده بود، و افسانه هایی دیگر، که آن ها نیز در هند برگزیده شده بود، بدان افزود.

از روی این نسخه ایرانی است که شهرت و سابقه بین المللی کتاب آغاز می شود. ترجمه برزویه کاری است که تا پایان قرن ششم میلادی انجام یافته بود. سپس کتاب به زبان سریانی - که اهمیت آن در خاور نزدیک باستانی بر کسی پوشیده نیست - ترجمه شد. پس از آن، در اواسط قرن هشتم میلادی، کتاب به دست یکی از استادان بزرگ نشرونیسی عربی، یعنی عبدالله بن مُقَفَّع به عربی برگشت. اکنون دیگر کتاب اصلی را فروگذاریم و به کتابی که از این پس کلیله و دمنه<sup>۱</sup> نامیده می شود بپردازیم.<sup>۲</sup>

در ادب هند، اثری به نام کلیله و دمنه نمی توان یافت. این نام را ایرانیان بدین کتاب داده اند و نخست بار در ترجمه پهلوی کتاب دیده می شود. از سوی دیگر، کلیله و دمنه فعلی دارای بیست و یک باب (برحسب اختلاف نسخه های گوناگون) است که ده باب آن ریشه هندی دارد و ده یا یازده باب دیگر را ایرانیان بدان افزوده اند.<sup>۳</sup>

این کتاب از روی ترجمه عربی آن، که به دست جوانی ایرانی صورت گرفت، به فراخنای ادب جهانی قدم نهاد. ترجمه این جوان (عبدالله بن مُقَفَّع) چنان کامل و بی عیب و فصیح بود که مایه اتهام وی شد. گفتند که او سودای مقابله با قرآن کریم را در سر می پرورد و به سال ۱۲۴ هـ / ۷۵۹ او را به همین جرم با قساوت تمام کشتند.

وقتی گفتگو از افسانه است بی شک باید کتاب بسیار معروف هزارویک شب را یاد کرد.<sup>۴</sup> در واقع، ترجمه کلیله و دمنه و هزارویک شب به زبان های اروپایی و انتشار آن دو کتاب در غرب بود که موجب پایه گذاری فن ادب تطبیقی شد. این دانش تا سالیان دراز از این دو سرچشمه سیراب می شد.

هزارویک شب نیز برای رسیدن به غرب راهی همانند راه کلیله و دمنه پیموده است. چنین به نظر می رسد که نخستین نسخه آن از هند به ایران آمده و به پهلوی ترجمه شده و نام هزارویک شب به خود گرفته است. هزارویک شب پیش از یافتن شکل امروزی خویش راهی پر پیچ و خم در پیش داشته است. کارشناسان هنوز در تعیین تاریخ دقیق خلق و ایجاد این کتاب به توافق نرسیده اند. دلیل این تشتت نیز آن است که ما نسخه های



کهن این کتاب را در دست نداریم. فقط پاره هایی از آن را سراغ داریم که در قرن نهم میلادی نوشته شده است. بعضی قسمت های دیگر مربوط به قرن های دهم و دوازدهم میلادی است و این امر نشان می دهد که روایت های گوناگونی از آن وجود داشته است. اما این نکته محقق است که در قرن پانزدهم می توان نسخه هایی محتوی دسته ای از داستان ها را سراغ گرفت:

در این مجموعه چند داستان ایرانی است که عناصر هندی در آن وجود دارد و تا حدود قرن دهم میلادی نوشته شده است. باقی داستان ها مستقیم به روشی که از فارسی الهام گرفته نگاشته شده است.

غیر از این داستان هایی هست که در حدود قرن های دهم و دوازدهم میلادی در بغداد بدین کتاب افزوده شده و یک دسته حکایت های دیگر هست که احتمالاً از قرن یازدهم به بعد در مصر نوشته شده است. بیشتر این حکایت ها متأخرتر از قرن یازدهم و مربوط به قرن های سیزدهم و چهاردهم هستند. اما این گونه حکایت ها به موضوعی که درباره آن بحث می کنیم ربطی ندارند.

\* \* \*

فرهنگ اسلامی در قلمرو علوم لسانی نیز تحت نفوذ فرهنگ باستانی هند واقع شده است. یکی از استادان بسیار بزرگ این رشته خلیل بن احمد است که شاگردان او نخستین فرهنگ واژه ها و نیز نخستین کتاب صرف و نحو عربی را تدوین کرده اند. ابو عبد الرحمن خلیل بن احمد بن تمیم فراهیدی از دی بصری بزرگ ترین واژه شناس عرب است. وی در عمان زاده شد و در بصره تربیت یافت و در همان شهر به سال ۱۷۵ هـ/ ۷۹۱ درگذشت و هنگام وفات بیش از هفتاد سال داشت. دوتن از دانشوران بصری، عیسی بن عمر ثقفی و ابو عمرو بن العلاء (از قاریان هفتگانه قرآن کریم) او را به ادامه تحقیقات لغوی تشویق کردند. وی شاگردان بسیار داشت که سیبویه و اصمعی و لیث بن مظفر معروف به صاحب الخلیل از همه سرشناس ترند. آنان فرهنگ خلیل موسوم به کتاب العین را تدوین کردند و انتشار دادند. خلیل در این فرهنگ به برکت دانش گسترده خویش نخستین طرح فقه اللغة عربی را بر پایه ای محکم قرارداد و از اینرو، وی مؤسس واقعی این دانش در زبان عربی است.

خلیل نه تنها به عنوان معلم بلکه از طریق شاگردان گریده اش نیز تأثیری جاودانه در میدان فراخ واژه شناسی برجای نهاد و در زمینه های صرف و نحو، اشتقاق، و عروض نیز کاوش های ابتکار آمیز کرد و گنجینه ای از میراث علمی از او بازماند که بیشتر از راه

غیرمستقیم نشان بصیرت، تیزهوشی، و نبوغ وی در عرضه کردن مطالب است. تحقیقات جدید نشان داده است که وی دخالتی مؤثر در تألیف نخستین کتاب مرتب و مدوّن صرف و نحو عربی، یعنی الکتاب اثر شاگردش سیبویه بیضاوی فارسی داشته است و این دخالت نه تنها از راه به دست دادن مواد، بلکه در نحوه تدوین و تنظیم الکتاب نیز بوده است. در این باب باید به خاطر داشت که خلیل به عناصر لازم برای تدوین نظریه ای درباره زبان دست یافته بوده است.

شاگرد بزرگ ایرانی او سیبویه در الکتاب چنان شکل کاملی بدین نخستین تألیف صرف و نحو عربی داد که تا کنون هرگز کسی از آن درنگزشته است. اما این قابلیت سیبویه به هیچ روی از قدر خلیل بن احمد به عنوان خالق واقعی صرف و نحو نمی کاهد. وقتی دانشمندان او را به عنوان مؤلف نخستین فرهنگ عربی به نام کتاب العین بازشناختند، اهمیت خلیل در زمینه دانش اشتقاق و واژه شناسی افزون شد، گواين که در زمان های قدیم عده کثیری نسبت دادن تألیف کتاب العین بدو را رد کرده بودند. تحقیقات تازه در حل این مسئله نیز پیشرفتی قابل ملاحظه کرده است و نشان داده اند که بی هیچ تردیدی طرح تدوین این فرهنگ را خلیل بدین شکل ریخته بوده است. فرهنگ خلیل به ترتیب الفبایی و از روی الفبای معمول در زبان عربی تنظیم نشده، بلکه به احتمال قوی بر اثر نفوذ دانش های ادبی هند بر اساس گروه های آوایی (نخست آواهای حلقی، سپس دهانی و سرانجام لبی) مرتب شده است و این روشی است که نخست بار هندوان بدان دست یافته بودند و امروز نیز در زبان شناسی راه علمی تدوین حرف ها همین است.<sup>۵</sup>

وقتی خلیل بر روی شعرهای قدیم عربی کار می کرد تا از آن ها به عنوان شاهد معنی واژه ها و ویژگی های زبان شناسی و ساخت های صرف و نحوی استفاده کند،<sup>۶</sup> مطلبی تازه و بسیار مهم را دریافت: افاعیل عروضی و پایه های شعری دارای هجاهای کوتاه و بلندی هستند که با نظمی دقیق و خدشه ناپذیر تکرار می شوند. وی این پایه ها را که در حقیقت واحدهای شعر بودند و بنابه کمیت خود تشخیص داده می شدند در پنج دایره متحدالمرکز مرتب ساخت و بدین ترتیب شکلی مکتوب، کامل، قابل فهم و درعین حال ساده و روشن برای باز نمودن نظم وزن های عروضی که به توالی یکی از بی دیگری می آمدند پدید آورد و نیز تکیه شعری را مورد نظر قرار داد. روش عروضی خلیل پس از وی مورد قبول و پیروی تمام مؤلفان بعدی قرار گرفت. نام بحر ها و بعضی اصطلاحات فنی بی هیچ تردیدی از سوی خلیل ابداع شده است تا آن جا که گروهی عروض را «علم

الخلیل» نامیدند.<sup>۷</sup>

درست است که تألیف اصلی خلیل به نام کتاب العروض نمی بایست برجای مانده باشد، اما می توان مطالب آن را از روی آثار بعدی، مانند فصل عروض در کتاب عقد الفرید اثر ابن عبدربه، به دست آورد.

\*\*\*

دومین زمینه مهمی که در آن فرهنگ اسلام از فرهنگ باستانی هند بهره مند شده در ریاضی و خاصه در علم حساب است.

فارابی در احصاء العلوم خویش ریاضیات را به هفت شاخه بزرگ تقسیم می کند که در رأس تمام آن ها «علم الاعداد» است.

به طور کلی، در نوشته های ریاضی عرب بین دو شعبه «علم اعداد» و «علم حساب» تمایز قائل شده اند (در یونان باستان نیز چنین است). در مورد نخستین، یعنی علم اعداد، آنچه به زبان عربی برگشته ترجمه کتاب های هفتم تا نهم انه یتد اقلیدس است (که نخست بار در عصر هارون الرشید به وسیله حجاج بن یوسف بن مطربه عربی ترجمه شد) و المدخل الی علم العدد از نيقوماخس که ثابت بن قُره آن را به عربی برگردانید.<sup>۸</sup>

در علم اعداد از خواص عدد و روابط متقابل میان اعداد بحث می شود.<sup>۹</sup> اما در دانش حساب از عمل های ریاضی (چهار عمل اصلی) و خاصه از استخراج ریشه ها گفتگو می شود. اما تمام رساله های مربوط به حساب دارای فصلی درباره جبر و مقابله نیز هستند زیرا بر طبق نظر عمومی آن روزگار علم حساب نه تنها باید به تعیین مقادیر عددی مجهول از روی داده های معلوم بپردازد، بلکه باید در روابط مقدارهای نامشخص با یکدیگر نیز غور کند و از همین روی است که بعضی کتاب ها و رساله های مربوط به حساب تقریباً بکلی به جبر پرداخته و حساب را به کناری نهاده اند.

در همین مقام باید یادآوری کرد که در رساله های حسابی که با روش های هندی نوشته شده اند، اعداد همه جابه طور کامل با حرف نوشته شده اند و از همین روی اصطلاح «علم حساب ستارگان» (علم حساب النجوم) پدید آمده و لفظ «حاسب» علاوه بر کسی که در علم حساب دست دارد به عالم نجوم و کسی که به احکام نجوم (astrologie) می پرداخته نیز اطلاق می شده است، گواهی که در این شبه علم آخرین هیچ اثری از حساب وجود ندارد.

چنان که گفتیم، مقدمه نيقوماخس بر علم اعداد به وسیله ثابت بن قُره حَرّانی (متوفی



۲۲۸ هـ/ ۹۰۱) زیر عنوان کتاب النیقوماخس الی علم العدد به عربی برگردانده شد و چون نام نیقوماخس و کتاب وی در دوران باستان شهرتی یافته بود، ریاضی دانان عصر اسلامی به وسیله این کتاب با روش علوم ریاضی مکتب فیثاغورث آشنا شدند و روابط حساب (به معنی عام) را با سه دانش ریاضی دیگر (هندسه، نجوم، و موسیقی) دریافتند و انواع اعداد از زوج و فرد و زوج الزوج و فرد الفرد و فردالفرد و عدد اول و اعداد مسطح و مرکب و متمم و مشترک و اعداد کامل و ناقص و زائد و عددهای متحاب (nombres aimables) و عددهای مثلث و مربع و مخروط و اهرامی و غیر آن ها را شناختند.<sup>۱۰</sup>

به روشنی پیداست که بخش های ریاضی رسائل اخوان الصفا، خاصه نخستین رساله آن درباره عدد زیر نفوذ المدخل اثر نیقوماخس نوشته شده است. به عقیده ایشان، منشاء تمام اعداد واحد است و همان گونه که تمام عالم از وجودی واحد سرچشمه می گیرد، واحد اصل تمام اعداد نیز هست بی آنکه خود عدد باشد.

\* \* \*

نخستین رساله درباره حساب هندی، اثر محمد بن موسی خوارزمی (متوفی در حدود ۸۲۵ هـ/ ۸۲۵) برجای نمانده است. اما چند ترجمه لاتینی متعلق به قرن دوازدهم میلادی از آن در دست است. یکی از آن ترجمه ها که از روی دستنویس یگانه ای محفوظ در کیمبریج تهیه شده، نخست بار به سال ۱۸۵۷ در ژرْم انتشار یافت و سپس به سال ۱۹۶۳ به وسیله ک. وژل (K. Vogel) تجدید چاپ شد.

اهمیت رساله حساب خوارزمی در آن است که مسلمانان و اروپاییان را با شمار هندی آشنا ساخت، گواین که در دستنویس ترجمه لاتینی کیمبریج اعداد هندی به کار نرفته بلکه مترجم به جای آن ها ارقام رومی به کار برده است.<sup>۱۱</sup> صفر در این رساله به صورت دایره ای کوچک و میان تهی، برای نمودن جای خالی یکی از مراتب عددی به کار رفته است و در قدیم ترین آثار آن را علاوه بر zero، صفر (ciffre; siffre) نیز می خوانده اند که واژه صفر عربی (به معنی کاواک و میان تهی) را به یاد می آورد.

از قدیم ترین رساله هایی که به عنوان مدخلی بر حساب هندی نوشته شده است اکنون رساله اصول حساب الهند از ابوالحسن گوشیار بن کبان جیلی را که در حدود سال ۳۹۰ هـ/ ۱۰۰۰ میلادی تدوین شده است در دست داریم. چاپ عکسی متن عربی کتاب با ترجمه ای به انگلیسی به همت مارتین لوی (Martin Levey) و ماروین پتروک (Marvin Petruck) به سال ۱۹۶۵ در امریکا (میلواکی) انتشار یافت. این کتاب دارای دو بخش است. در بخش اول از نه رقم اصلی و روش عدد نویسی اعشاری و گذاشتن

صفر در مرتبه ای که عددی در آن وجود ندارد گفتگو شده است. در بخش دوم گوشیار از جمع (زیاده)، تفریق (نقصان)، ضرب و تقسیم (قسمه) و نیز از دو برابر کردن (تضعیف) و نیمه کردن (تنصیف) بحث می کند. این دو عمل اخیر به عنوان نوعی جمع و تفریق یاد شده است.

در گذشته تمام اعمال ریاضی و محاسبات بر روی تخته خاک صورت می گرفته است تا «محو و اثبات» آن آسان باشد. اما پیش از عصر گوشیار ظاهراً نوآوری هایی در علم حساب صورت گرفته بوده است. یکی از کتاب هایی که به تازگی انتشار یافته اثری است به نام کتاب الفصول فی الحساب الهندی تألیف ابوالحسن اقلیدسی. این کتاب از روی دستنویسی یگانه متعلق به کتابخانه نینی جامع استانبول تصحیح شده و انتشار یافته است. مؤلف می کوشد تا اصول حساب هندی را با اصول حساب قدیم و نیز کسرهای شستگانی تطبیق دهد. نیز وی روش استعمال تخته خاک را ترک گفته و مرکب و کاغذ به کار برده است.

در دوران زندگانی اقلیدسی، ابوالوفای بوزجانی، از بزرگ ترین ریاضی دانان قرن چهارم هجری، کتابی نوشت به نام مایحتاج الیه الکتاب و العمال من صناعة الحساب، و او نیز کوشید تا در استعمال روش های هندی، که گاه به گاه به کار می برد، خود را از شر تخته خاک برهاند. اقلیدسی تصریح می کند که وی نخستین کسی است که توانسته است روش درستی را برای استخراج ریشه سوم (کعب) عرضه دارد. اما ویژگی شگفت انگیزتر کتاب وی توضیح درباره روش به کار بردن کسرهای اعشاری است. این اختراع را تا همین اواخر به غیاث الدین جمشید کاشانی (در اصطلاح ارو پاییان، الکاشی) نسبت می دادند که پنج قرن بعد از او می زیسته است. همین فکر به صورتی دیگر برای ابومنصور عبدالقاهر بغدادی (متوفی ۴۰۸ هـ/۱۰۳۷) نیز دست داده است.

اما گمان می رود که این اختراع اقلیدسی از خاطرها رفت تا وقتی که پنج قرن پس از وی غیاث الدین جمشید درباره کسرهای اعشاری در کتاب خود به نام مفتاح الحساب تجدید مطلع کرد و از آن چنین سخن به میان آورد که گویی خود بر اثر مقایسه با کسرهای شستگانی بدان راه یافته است.<sup>۱۲</sup> باید گفت که کاشانی اهمیت کسرهای اعشار را بهتر از اقلیدسی دریافته بود.

تمام کتاب ها و رساله های حساب هندی دارای این ویژگی هستند که همه «ارقام عربی» را به کار می برند. همه دانشمندان عرب زبان قرون وسطی به پیروی از سنت تأیید می کردند که این ارقام دارای اصل هندی است و با آن که امروز این موضوع به طور



کلی پذیرفته شده است، با این حال به رغم تحقیقات عمیق جمعی از دانشمندان هنوز نخستین ریشه این ارقام و نحوه گسترش آن در دنیای اسلام و سپس اروپا به روشنی دانسته نشده است. در جهان اسلام این ارقام همواره وجود داشته و به دو شکل عمده نوشته می شده که یکی در شرق و دیگری در غرب آن رایج بوده است. ارقام رایج در شرق عموماً هندی خوانده می شود، و حال آن که شکل غربی آن، که خوشاوند نزدیک و درجه اول ارقام اروپایی امروزی است، «ارقام غبار» نامیده می شدند، گویا این که بعضی اوقات این نامگذاری وارونه می شده و این یک را هندی و آن را غبار می خواندند. گاه نیز هر دو شکل آن «هندی» یا «غبار» نامیده می شد.

از سال ۷۳۳ میلادی به بعد (پس از قرن اول هجری) و شاید پیش از آن هر دو شکل این ارقام در قلمرو اسلام شناخته شده بود. با این حال، باید گفت که تا کنون هیچ کس در کتاب ها و رساله های ریاضی که به عربی نوشته شده، هیچ گونه ارجاعی به مؤلفان یا عنوان کتاب های هندی نداده است، و حال آن که این گونه ارجاع ها در کتاب ها و رساله های نجومی بسیار دیده می شود.

پیش از آن که روش های هندی حساب در دنیای اسلام عمومیت و رواج یابد، نوعی محاسبه در آن رواج داشته که اقلیدسی آن را حساب الروم والعرب می خواند. در کتاب هایی که این نوع حساب مورد مطالعه قرار می گرفت (و از جمله همان کتاب ابوالوفای بوزجانی که پیش از این یاد شد) قواعدی برای اعمال حساب و از جمله استخراج تقریبی ریشه های دوم (جذر) به دست می دادند. معمولاً این گونه اعمال ذهنی صورت می گرفت و نتیجه های تقریبی به دست آمده، پیش از رسیدن به نتیجه نهایی با درآوردن انگشتان دست به صورت هایی خاص نگاه داری می شد و در نتیجه این نوع محاسبه را حساب الیید (حساب دستی) و حساب العقود (حساب انگشتان) و حساب الهوایی (حساب ذهنی، یا با ترجمه تحت اللفظی، حساب هوایی) می خواندند.

با آن که برتری های روش هندی رسماً تأیید شده و مورد قبول همگان قرار گرفته بود باز مؤلفان همچنان کتاب ها و رساله هایی درباره حساب دستی می نوشتند و سرتوفیق ریاضی دانان عرب زبان آن بود که می کوشیدند تا روش های گوناگونی را که در اختیارشان بود درهم بیامیزند و آن ها را در یک روش واحد ریاضی، که بر اساس مبنای اعشاری و استفاده از ارقام هندی پایه گذاری شده بود، با یکدیگر ترکیب کنند. یکی از این روش ها استفاده از مبنای قدیم شستگانی بود که بر اثر ترجمه آثار باستانی یونان در نجوم، به ریاضی دانان عرب زبان تحمیل شده بود. اما به عکس استفاده از کسور

شستگانی و یادداشت کردن حروف ابجد به جای ارقام، که همراه روش شستگانی بود، نزد اخترشناسان مسلمان ادامه یافت. در نتیجه، تقریباً تمام کتاب های مهم ریاضی که به عربی نوشته شده دارای فصلی است در شرح روش شستگانی، که گاهی حساب المنجمین (حساب اخترشناسان و طالع بینان) یا حساب الزیج و حساب الدرّج و الدقائق (حساب درجه ها و دقیقه های دایره) خوانده می شد.

\* \* \*

در زمینه علم نجوم ابراهیم بن حبیب الفزاری و پسرش محمد الفزاری از اخترشناسان و ریاضی دانان بزرگی هستند که برای نخستین بار در آثار خود از کتاب های هندی ریاضی یاد کرده اند. محمد بخشی از کتاب نجومی سند هند (Sid-Hanta) را، که در قرن پنجم میلادی تألیف شده بود، به عربی برگردانید. این کتاب در دنیای اسلام به نام السنند هند الکبیر شناخته شده است و تا عصر مامون مورد استفاده اخترشماران بود. پس از آن محمد بن موسی خوارزمی آن را خلاصه کرد و زیج خود را از آن بساخت. زیج خوارزمی جدولی نجومی بود که با استفاده از سند هند و پاره ای تصرفات تکمیلی در آن، فراهم آمده بود.

اما در قلمرو نجوم نیز، مانند بسیاری دانش های دیگر، ابوریحان بیرونی بزرگ ترین شهرت را به دست آورد.

هرگز نمی توان درباره روابط فرهنگی ایران و هند، یا کشورهای اسلامی و هندوستان، سخن گفت و از ابوریحان بیرونی نام نبرد.

\* \* \*

اگر بخواهیم درباره ابوریحان بیرونی و خدمت هایی که وی بر آشنایی و تحقیقات خویش به فرهنگ هند باستان و فرهنگ اسلامی کرده است به حدّ کافی سخن بگوییم، باید این گفتار کوتاه را به کتابی بدل کرد.

فقط برای مزید آگاهی خوانندگان گرامی را به ترجمه احوال ابوریحان در تاریخ ادبیات در ایران از ذبیح الله صفا جلد یکم و رساله ابوریحان بیرونی مندرج در لغت نامه دهخدا، که بیش از ۲۶ صفحه آن کتاب را دربر گرفته است،<sup>۱۳</sup> و نیز به مقدمه استاد فقید جلال الدین همایی به التّفهیم رهنمون می شویم و تنها پاره ای از مقدمه ای را که پروفسور زاخاوبر نخستین چاپ تحقیق مالهند (لندن، ۱۸۸۷) نوشته است می آوریم:

هندوستانی که به خامه بیرونی ترسیم شده هندوستانی است در شرف زوال حیات ملی و مدنیّت خود، و با این که تصادم متمدنی با مدنیّت بودایی داشته، اساساً برهمایی

است. بیرونی آثار مدنیت بودایی هند را با این که تا آن وقت از مدنیت هندی اخراج نشده... در آزمایش ها و تتبعات خود شناخته است.

«پیش قدم های ادبی بیرونی عبارتند از یک سفیر یونانی و چند تن زایر بودایی چین. در حدود سال ۲۹۵ سلوکوس اول، مگاستنس (Megasthenes) نامی را به دربار شاه ساندروکوتوس... فرستاده است. سفیر مزبور تقریباً تمام حدود شمال هند را سیر کرده و ظاهراً به منابع اطلاعات سودمندی دست یافته است...»

«چهار صد سال پیش از بیرونی یکی از روحانیان چینی به نام هون تسانگ (Hwen Thsang) مملکت هند را سیاحت کرده و در بازگشت از سفر نتیجه دیده ها و شنیده های خود را کتابی کرده است...»

«مسافرت های بیرونی قرن ها پس از مسافرت آنان بوده و به اندازه مگاستنس نیز نقاط کشور هند را ندیده، و هم سفرهای او در آن کشور با سفرهای هون تسانگ قابل مقایسه نیست. معهذ کار و عمل او از حیث رفعت قدر و عظمت مقام به حدی مورد توجه و منظور نظر است که مناسب می دانیم یک قسمت از جمله های مدایحی را که یکی از عالی مقام ترین محققان زبان سانسکریت و دانشمندان علامه هم زمان ما بوهرلر (G. Buhler) درباره وی نگاشته، در این جا بیاوریم:

«نوشته ها و یادداشت هایی که از یونانی ها و زوآر چینی به ما رسیده، در مقابل کتاب بیرونی درست همانند کتاب های کودکان یا نوشته های مردم عامی و خرافی است که به عالمی پر از عجایب افتاده و از آنچه دیده اند دچار شگفتی و بهت شده و نتوانسته باشند از حقایق و امور واقعی جز مقداری ناچیز درک کنند.»<sup>۲۱</sup>

این کتاب دارای هشتاد باب است و در آن از تمام شاخه های فرهنگ هند، از سنت-ها و رسوم و کتاب های دینی گرفته تا ادب و حکمت و ریاضی و نجوم و جغرافیا و تقویم و تاریخ و قربانی و صدقات و دعاوی و مجازات ها و ارث و روزه و حق میت و ایام بزرگ و اوقات سعد و نحس سخن گفته شده است.

نخست بار آقای اکبر دانا سرشت، سی سالی پیش از این بخشی کوچک از آن را به فارسی برگردانید و انتشار داد. در سال ۱۳۶۲ نیز مؤسسه مطالعات و تحقیقات فرهنگی سی فصل از آن را که آقای منوچهر صدوقی (سها) ترجمه ای مصنوع و با تکلف کرده است منتشر ساخت و نویسنده این سطور هنوز خبری از انتشار باقی کتاب در دست ندارد.

\*\*\*

افکار عرفانی هند نیز در نخستین قرن های هجری در تصوف اسلامی ایران مؤثر افتاده



است. برای اطلاع مبسوط در این باب باید به کتاب سرچشمه تصوف در ایران، اثر استاد فقیه سعید نفیسی رجوع کرد. وی در ذیل نام کتاب نوشته است: «تأثیر تعلیمات بودایی در فرهنگ ایران» و «تصوف ایران از نظر فلسفی». بنابراین، تمام کتاب ناظر به همین موضوع مورد بحث ماست و اگر چه استاد در سراسر کتاب می کوشد براهین خود را در اثبات این موضوع و رد هر چه غیر آن است اقامه کند، با این حال در آن به مطالب جالب توجهی بر می خوریم که نقل تمام آن ها را در این مختصر روی نیست. وی معتقد است که «تعلیمات بودایی از دوران های پیش از اسلام در دین مانی نفوذ کرده و تأثیر آن تا مدتی پس از دوره ساسانی باقی بوده است زیرا که ایرانیان افکار دوره پیش از اسلام را بکلی رها نکرده اند و حتی به لطایف الحیل و زبردستی خاصی آن را در معتقدات دوره اسلامی خود نگاه داشته اند.»

استاد سعید نفیسی عقیده دارد: «مهم ترین نهضت شعوبیه آن نهضتی است که به تصوف در ایران منتهی شد.»<sup>۱۵</sup> فعلاً بی آن که در این باب بحثی بکنیم دنباله گفتار را می آوریم:

این اصول که هنوز مدون نشده بود نخست در مشرق قلمرو خلفا یعنی ایران انتشار یافت و سپس در مغرب سرزمین خلفا یعنی شام و مصر و دیار مغرب و اسپانیا رایج شد. منتهی تصوف ایرانی رنگ ایرانی به خود گرفت و افکار ایرانی آن را اداره کرد و در مغرب بالعکس افکار یونانی دسته «افلاطونیان جدید» و حتی یهود و «اسرائیلیات» در آن راه یافت. به همین جهت تصوف را به سه دسته و سه ناحیه باید تقسیم کرد: تصوف عراق و جزیره که از تعلیمات نصاری نسطوری و یعقوبی (یعاقبه) و صابئین و اصول مرقیون و... متأثر شده و تصوف ایران و هندوستان که از تعلیمات ایرانی زردشتی و مانوی و بودایی هندی عاریت گرفته و تصوف مصر و شام و مغرب و اندلس که از تعلیمات افلاطونیان جدید و یهود و حکمای اسکندرانی متأثر شده است. شگفت این است که تصوف ایرانی، که می توان آن را تصوف شرقی هم نامید، در ناحیه ای که هنوز بوداییان در آن جا بوده اند و اگر هم مسلمانان آن ها را نابود کرده اند یادگارشان بسیار تازه و زنده بوده است ریشه گرفته، یعنی همان سرزمین بلخ. بزرگ ترین پیشوایان تصوف ایران در نخستین مراحل رواج آن سه تن بلخی بوده اند: ابراهیم بن ادهم در گذشته در ۱۶۱... ابوعلی شقیق... بلخی در گذشته در ۱۷۴ و ابو عبدالرحمان حاتم... معروف به حاتم اصم در گذشته در ۳۲۷...

راهنمای بسیار مطمئنی که برای ثبوت این مطلب داریم، نخست مراحل سیر و سلوک در تصوف ایران است که در همه فرق تصوف ما هست و در بسیاری از آن ها هفت درجه دارد. این اصول عیناً در طریقه مانی و با اندک اختلافی در طریقه بودایی هست. نتیجه تصوف ما ارتقاء و پیوستن به مبداء و فنای فی الله و محو و تجرید و بالا تر از همه اتحاد

و حلول است.

بهترین معرف این ارتقاء و پیمودن درجات برای رسیدن به مبداء و اتصال و اتحاد آن نخست بیان سنائی در سیر العباد الی المعاد است که روح درجات و طبقات آسمان را چندان می پیماید تا به مبداء برسد، و سپس بیان عطار در منطق الطیر است که روح به صورت مرغی از هفت وادی می گذرد و به آن جایی می رسد که کمال مطلوب خود را می یابد که سیمرغ باشد و سیمرغ جز تمثال او... نیست... و این همان اصول معروف «نیروانه» در تعلیمات بودایی است که نتیجه آن فناست.»<sup>۱۶</sup>

مطالب استاد فقید همچنان ادامه می یابد. اما آنچه از میان آن ها برای ما جنبه قطعی و یقینی دارد دو سه نکته است: اول آن که در نواحی مجاور هندوستان، در پاکستان فعلی و بخش مهمی از افغانستان و تا حد بلخ و مزار شریف فعلی یعنی در بخشی مهم از خاک خراسان بزرگ آیین بودایی رواج کامل داشته است. دوم این که، افکار بودایی با اصول رایج در تصوف ایران شباهت دارد و در نتیجه هیچ بعید نیست که تصوف ایرانی از آن تأثیر پذیرفته باشد.

سوم آن که، از قدیم باز، خراسان و صوفیان خراسان (به عنوان داشتن راه و رسمی جدا از صوفیان عراق و مصر و شام) شناخته شده بوده اند و گروهی از صوفیان برای تکمیل سیر و سلوک خود، رفتن به خراسان و خدمت کردن به پیران آن سامان را لازم می شمردند.

\* \* \*

آخرین بخش این گفتار شرح حادثه ای است که گرچه پیش از اسلام اتفاق می افتد، اما اثر آن در دوران اسلامی در ایران و دیگر کشورها آشکار می شود. حادثه مربوط به دوران بهرام پنجم ساسانی (معروف به بهرام گور) است.

فردوسی در شاهنامه یکی از پادشاهان حماسی و یکی از پادشاهان تاریخی را بیش از دیگران دوست می داشته و پیداست که سرگذشت ایشان را از سر مهر و با خوشوقتی سروده است. پادشاه حماسی کیخسرو است که بنابه مندرجات اوستا نیز به جاویدانان پیوسته و حالتی از کشف و شهود و ارتباط با عالم معنی و ماوراء طبیعت در اوست. پادشاه تاریخی همین بهرام گور است که فردوسی سرگذشت او را با شیفتگی و هواخواهی خاصی باز می گوید و الحق، بهرام اگر همان باشد که سرگذشت پرماجرایی او نشان می دهد، شجاعت و لیاقت و حسن تدبیر را با مردم دوستی و مهربانی و کوشش در راه رفاه خلق به هم آمیخته بوده و همان طور که خود مایل بوده زندگانی را به خوشی



بگذرانند، به آسایش مردم نیز به همین درجه علاقه مند بوده است. وی پس از ماجراهای بسیار، که باید شرح آن را در شاهنامه خواند، به تأمین ثبات و امنیت کشور و رفاه مردم و آبادان داشتن زمین های ایران توفیق می یابد. از یک سوی دشمنان خارجی را که از شرق و غرب به ایران تاخته بودند سرکوب می کند و از سوی دیگر یاغیان و گردن کشان داخلی را مطیع خویش می سازد و هفده سال دوران پادشاهی او (۴۳۸-۴۲۱ م.) روزگار آرامش و آسایش بوده است و در این مدت شاه خود آبادانی مملکت و رفاه مردم را زیر نظر داشته و برای تأمین آن دستورهای می داده است. از آن جمله روزی به کارگزاران خویش نوشت:

که آرد براین پادشاهی گزند؟  
نگردد کسی گرد آیین و راه  
به هر کشوری راست بی کار مرز  
گیا رُست از دشت وز کشتزار

که اندر جهان چیست ناسودمند  
نوشتند پاسخ که از داد شاه  
بشد رای و اندیشه کشت و ورز  
پراکنده بینیم گاوای کار

بهرام در پاسخ می نویسد:

ز بی ارز مردم مجوید ارز  
به بی دانشان بر، بیاید گریست  
چو شد گرسنه تا نیاید به بانگ  
توبا او به تندی و زفتی مكاو...  
برد سبزی کشتمندان به شیخ  
به کشور ز فرموده آواز ده...

نباید کس آسوده از کشت و ورز  
که بی کار مردم ز بی دانشی است  
ورا داد بایید دو و چار دانگ  
کسی کوندارد بر و تخم و گاو  
چو جایی بپوشد زمین را ملخ  
تو از گنج تاوای او بازده

پس از آن که مردم بر اثر این گونه اقدامات آسایش یافتند، به سراسر کشور نامه نوشت و از کارگزاران خویش خواست:

به هر جای درویش و بی گنج کیست  
ز هر نامداری و هر مهتری  
به هر جای پیوسته شد آفرین  
بنالد همی از بد روزگار:  
به سر بر ز گل دارد افر همی

بپرسید هر جا که بی رنج کیست  
بیامدش پاسخ ز هر کشوری  
که آباد بینیم روی زمین  
مگر مرد درویش کز شهریار  
که چون می گسارد توانگر همی

چوما مردمان را به کس نشمرند  
توانگر همانا ندارد خرد!  
هیونی برافگند پویان به راه  
چنین گفت کای شاه فریاد رس  
نر و ماده برزخم بربط سوار<sup>۱۸</sup>  
کند پیش هر کهتری مهتری

به آواز رامشگران می خورند  
تهیدست، بی رود و گل می خورد  
بخندید زان نامه بیدار شاه  
به نزدیک شنگل فرستاد کس  
از آن لوریان<sup>۱۷</sup> برگزین ده هزار  
به ایران فرستش که رامشگری

\* \* \*

گزین کرد زان لوریان بنام  
چنان کان بود در خور نیکخواه  
بفرمود تا برگشادند راه  
ز لوری همی ساخت برزیگری  
بدیشان سپرد آن که بُد پایدار  
ز گندم کنند تخم و آرد به بر  
چو آزادگان را کنند کهتری  
بیامد سر سال رخساره زرد  
پراگندن تخم و کشت و درود  
بسازید رود و بریشم دهید  
همی گردد اندر جهان چاره جوی<sup>۱۹</sup>

چو برخواند آن نامه شنگل تمام  
به ایران فرستاد نزدیک شاه  
چو لوری بیامد به درگاه شاه  
به هریک یکی گاو داد و خری  
همان نیز خروار گندم هزار  
بدان تا بورزد به گاو و به خر  
کند پیش درویش رامشگری  
بشد لوری و گاو و گندم بخورد  
بدو گفت شاه این نه کار تو بود  
خری ماند اکنون بنه برنهد  
کنون لوری از پاک گفتار اوی

گفته فردوسی یکی از سندهای قدیم مربوط به زندگانی لولیان است و اگر توجه داشته باشیم که شاعر مطالب خویش، خاصه آنچه را که مربوط به تاریخ ساسانیان است از خدای نامک پهلوی گرفته است می توانیم قدمت آن را تا روزگار بهرام گور یعنی نیمه اول قرن پنجم میلادی بالا ببریم.

اصالت گفتار فردوسی از مقایسه آن با ثعالبی نیز تأیید می شود:

روزی بهرام در مراجعت از شکار دید جمعی موقع مغرب بر چمنی گردآمده باده می نوشند. از نداشتن موسیقی که مفرح روح است آنان را ملامت کرد. گفتند: شاهنشاه، ما درصدد برآمدیم که سازنده ای یافته یکصد درهم نیز به او بدهیم ولی یافت نگردید. بهرام گفت ما برای شما تهیه خواهیم کرد. و امر کرد شرحی به شنگل هندی بنویسند که چهار

هزاررامشگر زبردست و خواننده خوش الحان به دربار او بفرستد. چون شنگل آنان را فرستاد، بهرام همه را بین ایالات تقسیم کرده امرداد مردم با تادیبه مقرر ثابته به وسیله آنان خود را مشغول دارند و سیاه های لوری که شغلشان نواختن عود و نی است از نسل آنانند.<sup>۲۰</sup>

درباره لوریان تحقیقات دقیق و کاملی شده است. برای اطلاع از آن می توان به مقاله مینورسکی به نام «لولی» در دایرة المعارف اسلام و نیز مقاله «لولیان و لره های ایرانی» به قلم همان نویسنده در ژورنال ازباتیک (Journal Asiatique)، ج ۲۱۸، ۱۹۳۱، رجوع کرد.

آقای علی اشرف صادقی در شماره پنجم سال نهم نشر دانش (مرداد و شهریور ۱۳۶۸) مقاله مفیدی زیر عنوان «لولی و مغ» دارند، که نشان این منابع هم از همان جا نقل شده است.

• سالی دو پیش از این، نویسنده این سطور در «انجمن تحقیقات اسماعیلی» در پاریس گفتاری به زبان فرانسوی درباره بخشی از روابط فرهنگی میان هند و ایران و دیگر کشورهای اسلامی ایراد کرد. برگردان فارسی آن گفتار است با حذف پاره یی و افزودن منابع و مراجع و لختی حک و اصلاح ها و جزییاتی که شرح آن در وقت محدود سخنرانی مقدور نبوده است.

## پانویس ها:

۱. چنان که پس از این خواهد آمد، نام کلیله و دمنه را ایرانیان بدین کتاب دادند و ترجمه پهلوی آن نیز کلیله و دمنه خوانده می شد. ر. ک. محمد جعفر محبوب درباره کلیله و دمنه، تهران، ۱۳۴۹؛ داستان های بیدپای، تصحیح پرویز ناتل خانلری، تهران، ۱۳۶۱، مقدمه؛ کلیله و دمنه، حقیقه و قدم لها، الدكتور عبدالوهاب عزام، الطبعة الثانية ۱۴۰۱/۱۹۸۱، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع، الجزائر، مقدمه مصحح.

2. *Le livre de Kalila et Dimna*, Traduit de l'Arabe par Andre Miquel, Paris. 1980, p. VII.

۳. گوا این که سیلوستر دوساسی نامتصفانه گوید: «... البته حوادث اصلی کلیله و دمنه و دیگر افسانه هایی که در آن جمع آوری شده از هندوستان به ایران آمده است. اما جمع آوردن آن ها در یک



کتاب و شکلی که این افسانه ها در قالب آن عرضه شده می تواند ابتکار برزو به یا بزرگمهر باشد (در آن روزگار هنوز نسخه سانسکریت پنچاتنتر ترجمه نشده و انتشار نیافته بود). این مطلب اهمیت زیادی ندارد و مؤلف ایرانی کاری نکرده جز این که بعضی افسانه های دیگر را نیز در همین قالب ریخته است.» (درباره کلیله و دمنه، همان، ص ۱۸)

گویا کار مؤلف ایرانی بسیار فراتر از این رفته، باب های مستقل فراوان (بیش از باب های اصلی) پرداخته و در همان قالب که خود برای افسانه های هندی پرداخته بود ریخته و اثر را به صورتی عرضه کرده است که بتواند به عنوان شاهکاری ماندگار در عرصه ادب جهانی گام نهد.

۴. درباره هزار و یک شب کتاب های فراوان نگاشته شده و سخنان بسیار گفته اند تا جایی که سه جلد از کتاب معروف ده جلدی و یکتور شوون (V. Chauvin) موسوم به کتاب شناسی آثار عربی (*Bibliographie des ouvrages arabes*) به فهرست کردن مطالب مؤلفان غربی درباره هزار و یک شب تا اواخر قرن نوزدهم اختصاص یافته است. اما برای اطلاع اجمالی از تاریخچه این کتاب رجوع کنید به: کتاب الف لیله و لیله من اصوله العربیه الاولی، حقه و قدم له و علق علیه محسن مهدی، لیدن، ۱۹۸۴. و نیز Mia I. Gerhardt, *The Art of Story Telling*, Leiden, 1963

۵. در رساله های تجوید نیز از دوران های بسیار قدیم همین تقسیم بندی را معتبر دانسته اند: «بدان که حروف تهجی، که اصول کلام عرب است، بیست و هشت است و بعضی بیست و نه گفته اند و الف را داخل داشته اند، و مجموع این حروف از سه موضع بیرون آید: اول حلق که عبارت است از قصبه شش که آن را نای گویند؛ دوم دهان؛ سوم لب و بن دندان ها...» («رسالة تجوید») در آغاز قرآن کریم، کتاب فروشی علمیه اسلامیة، تهران، ۱۳۳۷.

۶. میراث باستانی فرهنگی و دینی هند همچنان دست نخورده برجای مانده است. این میراث نه تنها شامل کتاب های دینی و قومی (ودا و مهابهارت) است، بلکه فرهنگ ها، کتاب های دستور زبان و علوم زبانی مانند معانی و بیان و بدیع و عروض و قافیه و نقد الشعر و مانند آن ها نیز به طور کامل برجای است و روحانیان هند، مانند روحانیان هر دین دیگر، کوشش داشته اند که متن های مقدس خود را به درستی و به همان صورت که از دوران باستان بدیشان رسیده است بخوانند و بویژه در هند معتقد بوده اند که رابطه ای مرموز و معنوی میان اسم و مسمی برقرار است و اگر اسم را به درستی تلفظ کنند بر مسمی دست خواهند یافت. بعید نیست که آثار خلیل درباره عروض عربی نیز بر اثر آشنایی وی با فرهنگ هند پدید آمده باشد. البته اثبات این امر به تحقیق و دقت فراوان نیاز دارد.

۷. ر.ک. رساله جاحظ به نام «المعلمون» که در هامش کامل میزد، چاپ قاهره، ۱۳۲۴/۱۹۰۶ به چاپ رسیده است (ج ۱، ص ۳۳)؛ نیز کتاب *الحيوان* ۱/۱۵۰.

۸. این کتاب را کشیش و یلهلم کوچ از روی دستنویس محفوظ در موزه بریتانیا تصحیح کرد و پس از جنگ جهانی دوم با فهرست ها و توضیحات فراوان در بیروت انتشار داد.

۹. برای دیدن این گونه مطالب آسان ترین و مختصرترین منبعی که در دست است بخشی از التفهیم بیرونی است که در زیر عنوان باب دوم در شمار آمده است (التفهیم، به تصحیح جلال الدین

همای، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۲، ص ۳۳-۵۵).

۱۰. در باب این گونه اعداد رجوع کنید به التفهیم، باب دوم در شمار، و نیز نخستین رساله از رسائل اخوان الصفا به نام «الرسالة الاولى من القسم الرياضی فی العدد».

۱۱. شاید یکی از علت های ترقی نکردن علم حساب در یونان باستان و پا به پای هندسه پیش نیامدن آن، و بیشتر پرداختن به خواص اعداد و روابط آن ها با یکدیگر، به جای عمل های اصلی ریاضی، وجود همین ارقام رومی بوده است. در این روش فقط برای اعداد ۱ و ۵ و ۱۰ علامتی معین است و ارقام دیگر را باید به وسیله افزودن یا کاستن از این علامت ها بیان کرد: مثلاً، به جای ۳، سه باریک، به جای عدد ۴، یک منهای ۵، و به جای عدد ۹ یک منهای ۱۰. برای صفر، یعنی علامت نبودن عددی در یکی از مراتب عدد نویسی (در اعشاری به جای دهگان، صدگان... و در اعداد شستگانی که برمبنای ۶ نوشته می شود، مانند ساعت و درجات دایره و تقسیمات مربوط به پول و ملک و غیره به جای مرتبه ای که عددی ندارد) در آن علامتی وجود نداشت. این کم و کاستیها موجب می شد که بعضی اعمال ریاضی (مانند ضرب و تقسیم عدد چند رقمی در چند رقمی) غیرممکن شود و در راه دو عمل اصلی دیگر (جمع و تفریق) دشواری های بسیار پدید آید و یک جمع ساده چند رقمی ساعت ها وقت محاسب را تلف کنند. تنها پس از اختیار کردن اعداد هندی (ده علامت، یکی برای صفر و ۹ عدد دیگر آحاد) بود که حساب ترقی خویش را آغاز کرد. ارو پایان ارقام هندی را به نام ارقام عربی (chiffres arabes) می شناسند، زیرا این علائم نخست بار از طریق مسلمانان بدیشان رسید و مسلمانان آن را از هند گرفته بودند.

۱۲. نسخه عکسی متن مفتاح الحساب غیاث الدین جمشید با ترجمه روسی و تفسیری به همین زبان به سال ۱۹۵۶ به اهتمام ب. روزنفلد B. Rosenfeld. و دو تن دیگر در مسکوا انتشار یافته است.

۱۳. در ترجمه حالی که شادروان دهخدا از ابوریحان نوشته و لغت نامه (ذیل نام ابوریحان) آمده است از قول خود او درباره تألیف هایش در حساب، چنین می نویسد:

عملت فی ما اتصل بالحساب:

الف) «تذكرة فی الحساب والعد بأرقام السند والهند» (فی ۳۰ ورقة).

ب) «کلاماً یتبعها فی استخراج الکعب و اضلاع ما وراء من مراتب الحساب» (فی ۱۰۰ ورقة).

ج) «کیفیه رسوم الهند فی تعلم الحساب».

د) «فی أن رأی العرب فی مراتب العدد أصوب من رأی الهند فیها» (فی ۱۵ ورقة).

ز) «ترجمه ما فی براهم سید هاند (= سند هند) من طرُق الحساب» (فی ۴۰ ورقة).

۱۴. «ابوریحان»، لغت نامه دهخدا.

۱۵. سعید نفیسی، سرچشمه تصوف در ایران، چاپ هفتم، تهران، ۱۳۶۵، ص ۳۳.

۱۶. همان، صص ۳۴-۳۵.

۱۷. لوری و لولی همان است که امروز در ایران «کولی» خوانده می شود و نام های متعدد دارد. اما کلمه لوری (که بعد در فارسی به لولی تبدیل شده و در شعر نظامی و حافظ آمده است) بعضی گویند از یونانی و لاتینی Lyra (لورا) به معنای چنگ گرفته شده.



## محمد دارا شکوه، بنیانگذار عرفان تطبیقی

ترجمه رساله های سانسکریت به فارسی اهمیت بسزایی در تاریخ برخورد فرهنگها دارد. این رویداد نمایانگر یکی از آن دوران های استثنایی است که در آن فرهنگهای بزرگ نه بر سبیل اتفاق که از راه مکتبهای سازمان یافته رویاروی هم قرار می گیرند، بر همدیگر اثر می گذارند و راههای نوی از تفکر بازمی کنند. ترجمه رساله های کلاسیک سانسکریت به فارسی پدیده ای یگانه در تاریخ تمدنها نیست. نمونه های دیگری داریم که به همان اندازه مهم بوده اند شاید هم مهمتر. برای مثال می توان از ترجمه رساله های فلسفی یونانی و سریانی به عربی سخن گفت، آثاری که بی گمان به پرورش اندیشه در جهان اسلام کمک کرد و فلسفه مشاء را پدید آورد و بخصوص در ایران، پس از ادغام با مکتب اشراق سهروردی و عرفان نظری ابن عربی، به «اصالت وجود» در فلسفه ملا صدرا انجامید. می توان نیز از برگردانهای متون عربی به لاتینی در تولدو (اسپانیا) در قرن دوازدهم صحبت کرد که به وجه لاتینی تفکر ابن رشد (Averroïsme latin) انجامید و در اندیشه فلسفی و سیاسی مغرب زمین در قرون وسطا اثر عمیق گذاشت. از این دست است ترجمه متون سانسکریت بودایی «چرخ بزرگ» (Māhāyāna) به تبتی و چینی و بعد به ژاپنی. مختصر اینکه، این رویدادها همواره توأم با گشوده شدن افق های ناشناخته بوده و ارمغان های بسیار در زمینه تفکر و هنر داشته است.

در قرن شانزدهم میلادی، در دوران سلطنت اکبر شاه هندی — که برخی آن را دوران طلایی روابط فرهنگ ایران و هند دانسته اند — عصری با شکوه آغاز می شود. اگر نگاهی به این دوران بیفکنیم از اینهمه رویدادهای عرفانی و فلسفی به حیرت می آییم. در این دوران گروهی از مترجمان زبردست به وجود می آیند که از نوابغ روزگار خویش —

۱۸. یعنی، زن و مردشان در نواختن بربط مسلط و چیره دست باشند.
۱۹. شاهنامه فردوسی، چاپ اتحاد شوروی، ۴۵۱-۴۵۲.
۲۰. شاهنامه تعالی، ترجمه محمود هدایت، تهران، ۱۳۲۸، ص ۲۷۱.

جوانی به تفسیر و درک قشری کتاب مقدس بسنده نکرد. در خوشنویسی ماهر شد و برفنون نظامی تسلط کامل یافت. فارسی زبان مادریش بود ولی با هندی و عربی نیز خوب آشنا بود و بی گمان سانسکریت هم می دانست. هنگامی که ترجمه او پانیشاد - ها را با اصل مقابله می کنیم از امانت و دقتی که وی در برگرداندن جملات سانسکریت به کار برده به شگفت می آییم. تاراچند، محقق هندو، معتقد است که «این ترجمه به حدی دقیق و مطابق النعل بالنعل از متن اصلی پیروی می کند که محال است بدون تسلط به هر دو زبان کسی بتواند روح و معانی عبارات سانسکریت را به [چنین] نثر فصیح و روان فارسی درآورد.»<sup>۳</sup>

دارا شکوه همواره در پی مصاحبت اهل معنا بود و مشایخ عرفان و تصوف را از جان و دل می ستود. و نیز به دیدار مردان بزرگ زمان خود شوق داشت. به دیدن میان میر می رفت و با او مأنوس بود. با مولا شاه حشر و نشر می کرد. برخوردار خود را با این شیخ در رساله سکینه الاولیا با لحن احترام آمیزی نقل کرده است. میان میر او را نوازش می کند و به طی طریق به سوی کعبه مقصود دعوت می نماید. پس از دیدار با مولا شاه بدخشانی مرید او می شود و به سلسله قادریه می گردد و آداب ریاضت مانند حبس دم و ذکر نام اعظم را از او می آموزد. دارا شکوه در رساله حق نما یادآور می شود که در شب جمعه هشتم رجب سال ۱۰۵۵ هجری به او الهام شد که بهترین راه اولیای خدا همان سلسله قادریه است. دارا شکوه حال خود را برگزیده و نظر کرده می دانست، چنانکه در سکینه الاولیا می نویسد:

چون همیشه از پادشاه مطلق و صاحب یگانه می خواستم که مرا داخل دوستداران خود نماید و از جام معرفت خویش جرعه ای بچشاند و از غیر خود برنجاند - و تا دل من پیوسته فریفته درویشان می بود و اوقات در جست و جوی ایشان می گذشت... الله تعالی، از آنجا که فضل او شامل ملک و ملکوت است و سایلان را مجیب و طالبان را قریب؛ سؤال این عاجز را اجابت فرموده روز پنجشنبه ای، در سن بیست و چهار سالگی، در خواب بودم، شنیدم که هاتفی آواز داد و چهار بار به تکرار گفت که آنچه هیچ یک از پادشاهان روی زمین را میسر نشده، آن را خدای تعالی به تو داد. بعد از بیداری به خود گفتم که این چنین سعادت البته عرفان خواهد بود.<sup>۴</sup>

دارا شکوه نه فقط به عرفان اسلامی دل بسته است، بلکه می خواهد آن را در سایر ادیان نیز بیابد. پس به درک معانی باطنی اسلام اکتفا نمی کند بلکه گامی فراتر می نهد و به ادیان ابراهیمی روی می آورد و تورات و اناجیل اربعه را می خواند. سپس با بزرگان و فرزندان حکمت هندو یا به قول خودش «موحدان هندی» نشست و برخاست می کند.



اند، مانند فیضی، ملک الشعراء دربار اکبر شاه، و برادرش ابوالفضل، موزع رسمی دربار، عبدالقادر بدائونی، ابن عبداللطیف الحسینی معروف به نقیب خان، محمد سلطان ثانی ساری، و مولاشیری و آثار مهم ادبیات مذهبی و فلسفی هند را به فارسی برگرداندند مانند مهابهاراتا (Mahābharata)، رامایانا (Rāmāyana)، بهاگاوات گیتا (Bhagavat Gīta)، آتھارواودا (Atharvaveda)، لیلواتی (Līlavatī)، پانچانانرا (Pañcatantra)، و بسیاری دیگر. روح تلفیق و کنجکاوی علمی و فلسفه تطبیقی که از وجوه شاخص دوران اکبر شاهی بود، در زمان جانشینش جهانگیر فروکش کرده ولی در زمان شاه جهان از نوزنده شد و این بار به اوج تکامل خود رسید. کسی که بیش از همه در این کوشش نقش داشته بی گمان شاهزاده محمد دارا شکوه، فرزند ارشد شاه جهان و ولی عهد امپراتوری هند، است. دارا شکوه، مانند جدش اکبر شاه، شیفته عرفان و ظرایف و دقایق مکتبهای نظری چه اسلامی چه هندو بود. او به فراست دریافت که تفکر پیچیده هند، به رغم اساطیر آن و بت پرستی ظاهری اش، تفکری است بغایت عرفانی و در نهایت توحیدی و چون اسلام به وحدت وجود اعتقاد دارد، بنابراین در کُننه میان این دو راه حقیقت اختلافی نیست و اگر هم بفرض افتراقی باشد ناشی از الفاظ و برداشت ویژه ای است که هر یک از این دو دیانت از مبداء دارند. وی در مقدمه رساله مجمع البحرین می نویسد:

می گوید فقیر بی اندوه، محمد دارا شکوه، که بعد از دریافت حقیقه الحقایق و تحقیق رموز دقایق مذهب حق صوفیه و فایز گشتن به این عطیه عظمی؛ درصدد آن شد که درک گنه مشرب موحدان هند و محققان این قوم قدیم نماید. با بعضی از کاملان ایشان که به نهایت ریاضت و ادراک و فهمیدگی و غایت تصوف و خدایابی و سنجیدگی رسیده بودند، مکرر صحبت داشته و گفت و گو نمود [و] جز اختلاف لفظی دریافت و شناخت تفاوتی ندید. از این جهت، سخنان فریقین را تطبیق داد و بعضی از سخنان، که طالب حق را دانستن آن ناگزیر و سودمند است، فراهم آورده، رساله ای ترتیب داد؛ و چون مجمع حقایق و معارف دو طایفه حق شناس بود مجمع البحرین مرسوم گردانیده...<sup>۱</sup>

داراشکوه در ۲۹ صفر سال ۱۰۲۴ هجری (بیست مارس ۱۶۱۵ میلادی) به دنیا آمد. نخستین فرزند شاه جهان و ممتاز محال بود. مادرش دختری ایرانی تبار بود. شعرای وقت، از جمله ابوطالب کلیم، تولدش را به «گل اولین گلستان شاهی» تشبیه کردند.<sup>۲</sup> ملا عبداللطیف سلطان پوری آموزش شاهزاده جوان را به عهده گرفت و عشق به فلسفه و عرفان را به او القا کرد. دارا شکوه طبق رسوم متداول در دربار پادشاهان گورکانی آداب و معارف زمان خود را فرا گرفت. ابتدا به خواندن قرآن و احادیث پرداخت و از همان آغاز

ظاهر است رد می نمایند و راهزنان راه خدا اند.»<sup>۱۰</sup>

اینک سرنوشت دارا شکوه رقم خورده است. این شیوه شجاعانه در تعبیر حقایق و بی اعتنایی به علمای دین بعدها موجب خواهد شد که دارا به کفر و الحاد محکوم شود و خود به دست «راهزنان راه خدا» قربانی شود. دارا زندگی عادی خود را ادامه می دهد. در سال ۱۶۳۲ میلادی دختر عموی خود کریم النساء، معروف به نادره بیگم را به همسری برمی گزیند. اولین کودکش پس از چند ماه دیده از جهان برمی بندد و دارا شکوه از فرط اندوه به دامن استاد خود میان میرپناه می برد و از انفاس او مدد می جوید. خدمت رسمی او از سال ۱۶۳۳ میلادی آغاز می شود و دارا از آنجا که فرزند محبوب پدر و عزیز کرده است، به آسانی به مناصب مهم نظامی دست می یابد و در سال ۱۶۵۵ رسماً به مقام ولایت عهدی می رسد و به لقب «شاه بلند اقبال» ملقب می شود. نیابت سلطنت ایالات مهمی چون الله آباد، پنجاب، و کابل پی در پی به او سپرده می شود، ولی دارا شکوه شایستگی چندانی در اداره امور از خود نشان نمی دهد. در سال ۱۶۴۹، هنگامی که شاه عباس دوم قندهار را تسخیر می کند، دارا شکوه با سپاهی عظیم برای دفاع از شهر روانه کارزار می شود، ولی از عهده پس گرفتن قندهار بر نمی آید. این شکست آسیبی جبران ناپذیر به حیثیت نظامی او وارد می کند.

ناتوانی در کشورداری باعث می شود که برادر کوچکش اورنگ زیب آهنگ سلطنت در سر پیروانند. سرانجام این برخورد سرنوشت ساز رخ می دهد. دارا شکوه در جنگ سموگر (Samugarh) از برادر شکست می خورد و به دست او اسیر می شود و در سی اوت ۱۶۵۹ به طرزی دلخراش به قتل می رسد. شهادت دارا شکوه به دست برادر قشری و متعصب و تکفیر او از طرف اهل منبرپایان رؤیای همزیستی هندوان و مسلمانان است. شکست دارا شکوه موجب می شود که شکاف میان دو طایفه هندو و مسلمان، که او اینهمه درصدد آشتی دادنشان بود، عمیق تر شود و سرانجام پس از پایان امپراتوری بریتانیا و استقلال هند، به صورت دو کشور هند و پاکستان برای همیشه از هم جدا شوند.

### مجمع البحرين

چون غرض از نگارش این مقال تحلیل رساله مجمع البحرين است، در اینجا فهرست وار به مهمترین آثار دارا شکوه اشاره می کنیم:

۱) سفینه الاولیاء که در سنه ۱۰۴۹ هجری قمری/ ۱۶۴۰ تألیف شده و شامل شرح احوال پیغمبر، خلفای راشدین، دوازده امام و احوال مشایخ سلسله جنیدیه، قادریه

با بابا لعل، از فرقه کبیر، مأنوس می شود. با این مرد وارسته گفت و گوهایی به زبان اردو انجام داد که منشیان درباری بلافاصله به فارسی برمی گردانند.<sup>۵</sup> دارا شکوه با شاعرو حکیم هندو جاگانان میشرا، که از مقربان دربار شاه جهان بود و لقب «پاندیت راجا» (Panditrāja) <sup>۶</sup> گرفته بوده نشست و برخاست می کند و سخن از همگونی ساختمانی معتقدات هندو و اسلامی به میان می آید و اهمیت مقایسه این دو دین گویا در این مجالس مطرح می شود و پاندیت راجا دارا شکوه را به مطالعه ادیان هندو تشویق می کند و میل به مقابله و تطبیق را در دلش برمی انگیزد.

مهمترین اثری که راه را برای مقایسه ادیان هندو و اسلامی هموار می سازد، بی شک ترجمه او پانیشاد هاست. دارا شکوه هنگام حکومت خود در شهر بنارس — که به قول او «دارالعلم این قوم» است — دانشمندان و سرآمدان (پندتان و سنیاسیان) را گرد هم می آورد و به یاری آنان و به همت والای خویش پنجاه تا از او پانیشادها را به فارسی روشن و روان ترجمه می کند. وی در مقدمه سر اکبر می گوید:

خلاصه توحید را که پنکھت ها [یا او پانیشادها] یعنی اسرار پوشیدنی باشد و منتهای مطلب جمیع اولیاء الله است، در سنه هزار و شصت و هفت هجری بی غرضانه ترجمه نموده و هر مشکلی و هر سخن بلندی که می خواست و طالب آن بود و می جست و نمی یافت، از این خلاصه کتاب قدیم که بی شک و شبهه اولین کتاب سماوی و سرچشمه تحقیق و بحر توحید است و موافق قرآن مجید بلکه تفسیر آن است، یافت.<sup>۷</sup>

چنانکه از این گفته برمی آید، دارا از تفسیر قشری و ظاهری ادیان بیزار است و طالب کشف رموز باطنی و درک درونی آیات. از چماق تکفیر زاهدان پرمدها و بی مایه و اهل غرض بیمی ندارد. آنان را «راهزنان راه خدا»<sup>۸</sup> می خواند. به نظر وی، می وحدت در کلیه آثار الهی جاری است و حل مشکل آن جز با درک کلام خود خدا میسر نیست و از آنجا که «داننده آن رمزها کمیاب»<sup>۹</sup> است پس باید کلید تأویل را میان آنهایی جست که عاری از هیاهوی تکفیر می وحدت را چشیده اند و معانی آن را به صراحت هرچه تمام تر بیان کرده اند و از این دست است بخصوص شیوه بغایت نظری او پانیشادها که، به زعم دارا، همچون تفسیر قرآن مجید است، زیرا علمای هند را «بر وحدت انکاری و بر موحدان گفتاری نیست، بلکه پایه اعتبار است؛ برخلاف جهلای این وقت که خود را علماء قرار داده اند و در پی قیل و قال و آزار و تکفیر خداشناسان و موحدان افتاده، جمیع سخنان توحید را که از فرقان حمید و احادیث صحیح نبوی صریح



شده است. ۱۴

مجمع البحرین رساله ای است بسیار کوتاه در بیست و دو فصل، که در آن انواع موضوع های مربوط به فرهنگ هند مانند کیهان شناسی، آداب ریاضت، عناصر، حواس، طبیعیات، جغرافیای اساطیری، و جز آن بررسی شده.

فصلهای این رساله بدین قرار است: ۱) بیان عناصر پنجگانه؛ ۲) بیان حواس؛ ۳) بیان شغل؛ ۴) بیان صفات؛ ۵) بیان روح؛ ۶) بیان بادها؛ ۷) بیان عوالم اربعه؛ ۸) بیان آواز؛ ۹) بیان نور؛ ۱۰) بیان رؤیت؛ ۱۱) بیان اسماء؛ ۱۲) بیان نبوت و ولایت؛ ۱۳) بیان «برهمانده»؛ ۱۴) بیان جهات؛ ۱۵) بیان آسمان؛ ۱۶) بیان زمین؛ ۱۷) بیان قسمت زمین؛ ۱۸) بیان عالم برزخ؛ ۱۹) بیان قیامت؛ ۲۰) بیان مُکت (رستگاری)؛ ۲۱) بیان روز و شب؛ ۲۲) بیان بی نهایتی ادوار.

این اثر بسیار مهمتر از آنست که به نظر می رسد، نه فقط به علت اهمیت تاریخی آن که دارا شکوه را به عنوان یکی از بانیان مسلم عرفان تطبیقی معرفی می کند، بلکه به سبب دیدی که مؤلف از امور معنوی دارد، چرا که بینش وسیع نویسنده آن همواره به سوی این اعتقاد پیگیر است که حقیقت یکی است و مظاهر بسیار دارد. علاوه بر آن، نمی توان تهور فکری و شیوه جسورانه دارا شکوه را ندیده گرفت و شجاعت او را در ابداع روشی که به بهای جاننش تمام شد، نستود.

در نگاه نخست، خشکی ظاهری مطالب، نتیجه گیری های شتاب زده و شوق ساده دلانه آن حیرت آور است. دارا شکوه همه چیز را به همه چیز همانند می بیند و در همه جا وفاق، وجه اشتراک، و همانندی بی قید و شرط می بیند و ذره ای از طبع موشکاف حکما یا روش انتقاد تحلیلی علمای امروزی برخوردار نیست. شوق معادله سازی و یکی انگاری انگیزه دایم خاطر اوست. همه نشیب و فرازها و پستی و بلندیها را همتراز می کند بی آنکه به عمق آنها بنگرد و روش خود را توجیه کند. گویی امتیاز و اختلاف در قاموش جایی ندارد. از طرف دیگر، رساله مجمع البحرین فهرست وار مفاهیم مقایسه ای را رویاروی هم قرار می دهد و نگارنده هیچ زحمتی به خود نمی دهد که درباره احکام خود دلیل بیاورد. دارا شکوه از همه چیز صحبت می کند، ولی نه هیچ مطلبی را درست تحلیل و نه هرگز مفاهیم تطبیق شده را بروشنی شرح می دهد. با اینهمه، هنگامی که معادلات را در متن خود دنبال می کنیم و به درک عمقی آنها می پردازیم به تدریج به شیوه تحقیق او پی می بریم و متوجه می شویم که هادی راه او روش انتقادی نیست بلکه دریافتی است درونی. خود او در مقدمه این رساله می گوید: «این تحقیق را موافق

نقشبندیه، چشتیه، کُبرویه، سهروردیه، و جز آنها است.

(۲) سکینه الاولیا، دومین اثر مهم دارا شکوه است که در سال ۱۰۵۲/۱۶۴۲ به پایان رسیده است و نشان دهنده روابط دارا شکوه با سلسله قادریه است.

(۳) رساله حق نما، که در سال ۱۰۵۲/۱۶۴۶ تألیف شده است. این رساله به تبیین سلسله مراتب وجود یعنی عالم ناسوت، ملکوت، جبروت، و لاهوت می پردازد و در آن دارا شکوه خود را نظر کرده و برگزیده عالم غیب معرفی می کند.

(۴) حسنات العارفین، که آن را کتاب شطحیات نیز نامیده اند. این رساله شامل شطحیات پیغمبر، خلفای راشدین، ائمه و مشایخ صوفیه است چون ذوالنون مصری، جنید بغدادی، بایزید بسطامی، سهل بن عبدالله تستری، ابوسعید خراز و جز آنها.

(۵) مجمع البحرین، اولین اثر تطبیقی که دارا شکوه در سال ۱۰۶۵/۱۶۵۶ نوشته و بدان به تفصیل خواهیم پرداخت.

(۶) ترجمه بهاگوات گیتا (Bhagavat Gīta) که گویا در سال ۱۶۵۷ میلادی به پایان رسیده و طبق فهرست «کتابخانه دیوان هند» در لندن منسوب به دارا شکوه است.

(۷) سرآکبریا سرالاسرار که در سال ۱۰۶۵/۱۶۵۷ به پایان رسیده و شامل پنجاه اوپانیشاد است. دارا شکوه بسیاری از اوپانیشادهای متأخر و کم اهمیت را نیز ترجمه کرده است، زیرا کهنترین و اصیل ترین اوپانیشادها بیش از سیزده تا نیست. دارا شکوه این اثر مهم را به یاری پاندیت ها به فارسی برگردانده است. این کتاب در سال ۱۳۴۰ هجری خورشیدی با مقدمه ای گسترده و با تصحیح و تحقیق جلالی نائینی و دکتر تاراچند در تهران چاپ و انتشار یافت. متن فارسی سرآکبر توسط اولین مترجم اوستا به فرانسه، انکتیل دو پرن (Anquetil Duperron) به لاتینی برگردانده شد و از این طریق به دست فیلسوف آلمانی شوپنهاوئر افتاد. وی آنچنان تحت تأثیر این اثر قرار می گیرد که کشف تفکر هندی را به همان اندازه برای فرهنگ اروپایی قرن نوزدهم مهم می داند که کشف دوباره یونان در دوره رنسانس.

(۸) دارا شکوه دیوان شعری نیز به جا گذاشته که شامل غزلیات و رباعیات عارفانه است. اثری که به تطبیق مفاهیم هند و اسلامی پرداخته همان رساله مجمع البحرین است. این رساله به زبان سانسکریت تحت عنوان Samudrasangama<sup>۱۱</sup> ترجمه شده است. یگانه نسخه آن در مؤسسه شرقی پونه محفوظ است و توسط برادران چودوری و ویرایش و به انگلیسی ترجمه شده است.<sup>۱۲</sup> مجمع البحرین توسط محفوظ الحق در سال ۱۹۲۹ به زبان انگلیسی<sup>۱۳</sup> و توسط این نویسنده در سال ۱۹۷۹ به فرانسه برگردانده

کشف و ذوق خود و برای اهل بیت خود نوشته ام و مرا با عوام هر دو قوم کاری نیست.»

دارا شکوه حکیمی است درون نگر که می خواهد به فراست همانندی بی چون و چرای آیین هندو و اسلام را به اثبات برساند. بی گمان تشرف او به سلسله قادریه و محافل انسی که با حکمای هندو و مسلمان داشته در گرایش به این راه چندان بی تأثیر نبوده است. در پس تمام نظریات او یک اعتقاد قلبی، یک شناخت پیشداده نهفته است. دارا شکوه در جست و جوی معادلات صرف است. به گمان او مفهوم توهم کیهانی (māyā) نه فقط اشاره به مبحث عشق در عرفان اسلامی می کند، بلکه عین آن است. مفهوم «قیامت» فقط شباهت به انحلال (pralaya) در آیین هندو ندارد بلکه معادل دقیق آن است. سه خدای تثلیث هندوان (برهما، ویشنو، شیوا) فقط شبیه فرشتگان اسلامی (جبرئیل، میکائیل، اسرافیل) نیستند بلکه همانها هستند با نامی دیگر.

این اعتقاد دیرینه که حقایق معنوی در اصل یکی هستند و به صور گوناگون جلوه می کنند، موجب می شود که دارا شکوه اصطلاحات فنی هندو و اسلامی را برابر پندارد. از هند اغلب صحبت از «موحدان هندی» است و غرض بی شک پیروان مکتب «ودانتا» (vedānta) است؛ ولی دارا به این مکتب بسنده نمی کند و از مکتبهای دیگر هندی چون «سامکھیا» (sāmkhya) و «یوگا» (yoga) نیز کمک می گیرد.

دارا از تحلیل و سنجش مفاهیم باهم نیست که به این نتایج می رسد، بلکه روش او کوششی است برای اثبات دریافتی پیشین (a priori) از همگونی این دو جهان بینی. تحقیق نیست که به این نتیجه می انجامد بلکه، بعکس، نتیجه پیشداده هدایت کننده تحقیق است و آن را به فرمان خود در می آورد. زیربنای این تفکر اینست که دو دین عین هم هستند و هر آنچه در این مقوله اندک شباهتی با هم یا اندک سختی داشته باشد، بلافاصله در معادله «اینهمانی» قرار می گیرد. «قیامت» اسلامی از آن رو عین انحلال هندی است که هر دو پایان یک دوران هستند، خواه نابودی دوره کیهانی هندیان باشد خواه یوم الحشر صوفیان مسلمان. برای دارا این اهمیتی ندارد که یکی مربوط به ادوار زمانی است و دیگری مربوط به گذار به عوالم برزخی پس از مرگ. فرشته وحی (جبرئیل) عین برهما، خدای آفرینش نزد هندوان، است. آنچه در این معادله وی را به شوق می آورد اینست که جبرئیل معادل عقل کل است و برهما صادره اول آفرینش. در عین حال برای او مهم نیست که یکی فرشته وحی است و دیگری خدای آفریننده جهان در شبکه اساطیر هندو؛ و نیز اینکه اسلام از دید اساطیری بری است و به مفهوم حلول (avātara) آنچنان که هندوان بدان پرداخته اند، اعتقاد ندارد، نیز برای او اهمیتی



ندارد.

وجوه افتراق و ویژگیها توجه دارا را جلب نمی کند یعنی همان چیزهایی که از دیرزمان دو جامعه هندو و مسلمان را رو یاروی هم قرار داده و علمای اسلامی را به جان پاندیت های هندو انداخته است. دارا خواستار از میان بردن ناهمواریها است. او «برای وصل کردن» آمده و نه برای فصل کردن. در ذهن او کوچکترین جایی برای اختلاف نیست. این شیوه در آمیختن باورهای دینی گوناگون خود فرآورده جوی بود که قرن ها در شبه قاره هند حاکم بود و در آن انواع صورتهای آمیخته و گاهی آمیزه های ناساز، پدید آمده بود. از این دست، فی المثل، اعتقاد به اینکه امام اول شیعیان، علی ابن ابی طالب، یکی از مظاهر «ویشنو» (دقیقاً «آواتارای» دهم او) است یا اینکه انبیا و اولیای سنت ابراهیمی همان مظاهر خدایان هندو هستند. و نیز از این مقوله است کوشش اکبر شاه که می خواست تمام فرقه ها و دینها را در هیئت متجانس «دین الاهی» بگنجاند. بدون شک دارا شکوه تحت تأثیر این جو آمیختگی ها بوده است، و گفت و گوهای او با برخی از حکمای هندو گواه بر اینست. به نظری، بسیاری از اختلافات کلامی و ظاهری که ناشی از دید تنگ و تعصب آمیز علما و پاندیت هاست، می تواند در عرفان ناب مستحیل شود و جلوه توحیدی بیابد. اما ناهمگونیهای بنیادی این دینها را نمی توان به آسانی از میان برداشت، هر چند هم در این کار حسن نیت داشته باشیم و همت بگماریم، زیرا در این صورت اصل گوناگونی دینها و ویژگیهای هریک از آنها بی اساس خواهد شد.

وجه دیگر شیوه تحقیق دارا شکوه اصل قرینه سازی است و این باز از همان بینش یگانه انگار سرچشمه می گیرد که اساس تفکر او را تشکیل می دهد. برای مثال، موقعی که عناصر هندی و اسلامی را مقایسه می کند، متوجه می شود که هند به پنج عنصر قائل است: ائیر (ākāśa)، هوا (vāyu)، آتش (tejas)، آب (ap)، و خاک (prathivi)، در حالی که فلسفه اسلامی فقط چهار عنصر را قبول دارد. دارا این کمبود را جبران می کند و می افزاید که «عرش اعظم» معادل همان اثیر فلسفه هند است. یا جای دیگر موقعی که به حواس اشاره می کند می بیند که فلسفه مشاء قائل به پنج قوه درآکه است: حس مشترک، قوه مصوره، قوه وهمیه، حافظه، و قوه عقلیه، در حالیکه حس باطن در هند مشتمل بر چهار قوه است، عقل (buddhi)، نفس (من) (ahaṁkara)، ذهن (manas)، و حافظه (citta). برای اینکه در قرینه سازی کم و کاستی نباشد و معادله همچنان بماند، می افزاید که حس باطن (antahkaraṇa) همان حس پنجم است.

آنگاه که سه خدای تثلیث هندوان (برهما، ویشنو، شیوا) را در برابر مهین - فرشتگان اسلامی می گذارد کوچکترین اشاره ای به عزرائیل نمی کند. در حالیکه می دانیم که چهار فرشته (جبرئیل، میکائیل، اسرافیل، و عزرائیل) حاملان عرش اعلا هستند. باز در جای دیگر هنگامی که برهما را معادل جبرئیل قرار می دهد، ناگزیر می شود که مفهوم ادوار کیهانی را، که یکی از جنبه های غالب تفکر هندو است، به جبرئیل نسبت دهد تا ثابت کند که جبرئیل نیز در تسلسل ادوار کیهانی دخالت دارد و او نیز از «روز و شب» برهما بهره مند است.

این چند نمونه نمایانگر روش تطبیقی دارا شکوه است و بیانگر این است که هرگاه مشکلی پیش آید یا کمبودی نظام فکری او را تهدید کند بلافاصله خلاء را پر می کند تا موازنه برقرار شود و کمترین خدشه ای به ساختمان ذهنی و اعتقاد بنیادیش وارد نشود. آیا باید نتیجه گرفت که روش او بیهوده است؟ چنانکه خواهیم دید چنین نیست و دارا شکوه بسیاری از مسائلی اساسی و همانندیها را به فراست دریافته است.

### روش عرفان تطبیقی

مایه ها و معادلاتی که در رساله مجمع البحرين آمده، مانند «عشق» (در تصوف) = «مایا» در هند، یا «قیامت» (اسلامی) = «انحلال» هندی، یا چهار حضور «آتمان» = عوالم اربعه و مراتب وجود در تصوف اسلامی، مقدماتی است که می توان بر پایه آن مبانی یک فلسفه تطبیقی را نهاد. «مایا» به عنوان توهم کیهانی و «عشق» به عنوان حُب ظهور، دو «واسطه ای» هستند که به مدد آنها وجود از کمون یگانگی در عالم کثرت ظهور می کند. عوالم اربعه و چهار حضور «آتمان» در مقام بیداری، خواب، و هشیاری محض، مدارج تدریجی بُعد از مبداء است که به یاری آن حقایق معنوی به وجه مُتنازل به قالب های جسمانی در می آیند. قیامت در اسلام و انحلال کیهانی در هند دو حرکت بازگشت تصاعدی به اصل است که به موجب آن هر چیزی به اصل خود بر می گردد. زیرا چه از دیدگاه عرفان اسلامی و چه از دیدگاه تفکر هند نقطه آخر هر چیز به نقطه اولش پیوسته است و همین پیوستگی اول و آخر است که دایره وجود را تمام می کند. آداب ریاضت، خواه در اسلام خواه در هند، روشی است رستگاری بخش که به موجب آن روان آدمی از قیود و تعینات رها می گردد و به مقام عارف باله یا «زنده آزاد» (jīvan-mukti) می رسد. ادوار کیهانی هندو نماینده جهانی است که همواره از نو پدید می آید و این گمان خاص تفکر و اساطیر هندو است و بی شک وابستگی نزدیک با

قانون کارما (karma) دارد و این قانون هم از مبانی اساسی معنویت کهن هند است. بنابراین، از یک سو میان مفاهیم اسلامی و هندو معادلاتی و همانندی‌هایی کشف می‌شود و از سوی دیگر این همانندیها خواه - ناخواه اشاره به تصویری از هستی می‌کند که منظومه فکری یا قالب ذهنی همانندی را تشکیل می‌دهد، هر چند اختلافات مهمی هم با یکدیگر داشته باشند. حال اگر بخواهیم به شیوه «باستان‌شناختی» (archéologique): مکتب ساختارشناسی میشل فوکو سخن بگوییم، می‌توانیم نتیجه بگیریم که تفکر هندی و اسلامی از لحاظ ساختاری و وجه اشتراک دارند و این بی‌شابهت به همان چیزی نیست که فوکو در کتاب کلمات و چیزها،<sup>۱۵</sup> «دانش پیش از دوران کلاسیک»<sup>۱۶</sup> (epistémè pré-classique) می‌نامد یعنی قالب شناختی‌ای که پیش از دوران کلاسیک (عصر جدید) بر نگرش ما به جهان مسلط بوده است.

«اپیستمه» بطور کلی از دیدگاه فوکو قالب‌های معرفتی، میدان شناختی یا پیشداده تاریخی (a priori historique) یک منظومه فکری است. به عبارت دیگر، این قالبها زیربناهای ناآگاه تفکرند که نگرش ما را به جهان تعیین می‌کنند. به یک اعتبار اینها قالب‌های ادراک پیشین از جهان هستند، اما با این فرق بنیادی با فلسفه کانت که این قالب‌های پیشین دگرگونی پذیراند و به سبب دگرگونیهای تاریخی و اجتماعی از میان می‌روند و قالب‌های دیگری جایگزین آنها می‌شوند. گذار از یک قالب معرفتی به قالب دیگر در حکم زمین لرزه، تغییر چشم انداز فکری و اجتماعی و اصولاً یک گسست (rupture) است. بر اثر این گسست کلیه مفاهیم مستتر در یک جهان بینی خاص جا به جا می‌شوند و معیارهای دیگری برای شناخت و سنجش پدید می‌آیند. نحوه شناخت و بینشی که عرفان اسلامی و هندو از آن مایه می‌گیرند، تشابه (analogie) و همدمی و همنوایی (sympathie) است. این تشابه فراگیر همه امور را در بر می‌گیرد و بر اثر آن شباهت جوهری میان انسان و عالم، احوال و رنگها، اجسام و ارواح، عالم صغیر و عالم کبیر، طبایع و عناصر اربعه پدید می‌آید و موجب می‌شود که همنوایی سحرآمیز و مرموزی بر روابط کلیه امور حاکم گردد و چیزها گرد هم آیند و درهم آمیزند و در میدان مغناطیسی یک آهن ربای توانا به سوی مبداء و فنا در ذات ازلی کشانده شوند. در این نوع تفکر - برخلاف شناخت عصر جدید که بر پایه علم و شناخت و تحلیل و بررسی فرایند حرکت تاریخی است - شناخت وجه متعین و بدیهی چیزهانیست، بلکه حکم تأویل را دارد، زیرا هستی متنی است مکتوب و «نثر جهان»<sup>۱۸</sup> آراسته و مزین به آیات مرموز الهی است و شناخت در این مورد خاص کشف حجاب است و پی بردن به رموز پنهان در پس آیات



کتاب جهان. اگر عرفان اسلامی و هندو را از این دیدگاه بررسی کنیم، متوجه می شویم که مفاهیم این دو دین را از آن جهت با هم می توان سنجد که هر دو در یک مقام و نشأت هستی قرار گرفته اند و هر یک از آن دو برداشتی همانند از سرانجام انسان و طبیعت و مبدأ و معاد دارند، البته در صورتی که ناهمگونی هاشان را هم به حساب آوریم و از نسبت‌های بی مورد و مخل و تلفیق افکار نامتجانس پرهیز کنیم.

دارا شکوه، اگر چه در این کار به روش تحلیلی امروزی مجهز نیست، به فراست می داند که دو آیین هندو و اسلام دارای ساختمانی همگونند. از این رو، فن یافتن تشابه، تطابق، و همدمی را — چنانکه گفته شد از وجوه شناخت این نوع تفکر شاعرانه — اساطیری است — در همهٔ امور به کار می بندد. ابزاری که دارا شکوه برای درک این مسایل به کار می گیرد همان ابزار قالب معرفتی قبل از عصر جدید است و نه شیوهٔ انتقادی؛ زیرا هنوز در فرهنگ اسلامی شبه قارهٔ هند و حتی در سایر کشورهای اسلامی و آسیایی، روشنگری، و در پی آن تحلیل و نقادی و فاصله گرفتن، که فرآورده های تجدد (modernité) است، پیدا نشده است. اینک این پرسش مطرح می شود که آیا می توان به شیوهٔ «اینهمانی» دارا شکوه بسنده کرد؟

پاسخ به این پرسش را به نظر این نگارنده می توان، برای مثال، نزد هندشناس فرانسوی پل — ماسون اورسل جستجو کرد. وی در کتاب کوچکی به نام فلسفهٔ تطبیقی در سال ۱۹۲۳ چنین می نویسد:

نحوهٔ فهم شیوه تطبیقی نه دریافتن وجه اشتراک است و نه وجه افتراق. حالت اول بر وضع قواعد مشابه میان کثرت واقعا و اقیامات خواهد انجامید و حالت دوم فقط نمودار اصالت ویژهٔ هر یک از داده های تجربی خواهد بود. فلسفهٔ تطبیقی نه اینست و نه آن. اصل حاکم بر آن تشابه است که بر اساس آنچه در ریاضیات بدان نسبت می گویند، استدلال می کند. غرض از آن هم تساوی دو نسبت است:  $A$  با  $B$  همان نسبتی را دارد که  $Y$  با  $Z$ . این چنین معادله ای با عدم تجانس (هر چند هم مهم) میان  $A$  و  $Y$  و  $B$  و  $Z$  کنار می آید و با آن تناقضی ندارد.<sup>۱۹</sup>

بدین ترتیب، با ایجاد «نسبت های مشابه» (analogie de rapports) هم از گزند افراط اینهمانی در امان می مانیم و هم از تفریط و یژگیهای کاهش ناپذیر مفاهیم مقایسه. موقعی که با این روش تحلیلی معادلات مورد نظر دارا شکوه را بنگریم، ناگزیر با این تناسبات مشابه روبه رو می شویم. و علت اینکه می شود میان این دو دید نسبت — هایی همانند یافت، اینست که، چنانکه گفتیم، این دو بینش دریافتی قابل مقایسه از

حقایق ازلی دارند. یعنی از ارتباط حقیقت با مجاز، از سلسله مراتب وجود، از یکی بودن غایت و مبداء، از تطابقات اسرارآمیزی که میان درجات هستی وجود دارد و به موجب آن هر نشئه ای از هستی آینه تجلی هستی برتر از خود است. تمام این ارتباطات اندام وار به هم گره می خورند و مرکز ثقل تفکر سنتی را تشکیل می دهند. اینک چند نمونه از این نسبت های متشابه را می آوریم: می توانیم بگوئیم که عارف بالله مسلمان همان رابطه - ای را با مبداء دارد که «زنده آزاد» هندی با برهمن که در آن مستغرق شده است؛ یا تجلی حق نسبت به جهان کثرات در اسلام دارای همان نقش انکشاف و استتاری است که دو وجه آشکارکننده و پوشاننده توهم کیهانی (مایا) نسبت به برهمن؛ یا سالک مسلمان از طریق ذکر و تخلیه و تجلیه و صیقل دادن آینه دل به همان آرامش باطنی ای می رسد که سالک هندو از راه خاموش کردن کلیه تموجات ذهنی و نفسانی. در این نسبت ها عارف بالله مسلمان و زنده آزاد هندو عین هم نیستند ولی در متن فرهنگی خود موقعیتی قابل مقایسه با یکدیگر دارند. اینک اگر بخواهیم همین نسبت های همانند را در مورد تفکر عصر جدید به کار بندیم متوجه می شویم که یک طرف معادله نمی خواند و ما با حلقه های گم شده سروکار داریم. نسبت های همانند دیگر از ادای نقش قیاسی خود عاجزاند. فی المثل، نمی توانیم بگوئیم که عارف مسلمان نسبت به ذات باری تعالی در همان رابطه ای است که بشر خودآگاه در فلسفه هگل نسبت به تحقق روح در تاریخ. در اینجا میان تفکر اسلامی یا هندو و تفکر هگلی دچار گسست شناختی شده - ایم، تغییر جهت دید داده ایم و اصولاً وارد عرصه دیگری شده ایم، پس چنین قیاسی مع الفارق است و کارایی ندارد. منظومه های فکری دیگر تغییر شکل و قالب داده اند و وارد حوزه و قلمرو دیگری از هستی شده اند و میان آنها گسستی اساسی پدید آمده است که همانا جهش ناگهانی تاریخ در عرصه هستی است که حرکت را به بطن خود وجود منتقل می کند. رابطه مبداء با جهان را دیگر نه می توان به شیوه تجلی (اسلام) نه به افسون توهم کیهانی (هند) بلکه به سیاق «فراشد» (process) در یافت، زیرا اکنون عرصه ظهور روح لحظات پی در پی و خطی یک هیئت تکاملی است و امور در بستر تاریخ سیر تطوری شان را در می نوردند.

### یک نمونه: بحثی در قیامت و انحلال

اینک برگردیم به دارا شکوه و مثالی دیگر از این نسبت های متشابه بیاوریم، یعنی مقایسه قیامت اسلامی و انحلال هندی با یکدیگر. درباره این دو مفهوم سالها پیش در

مقاله ای در مجله الفبا (شماره ۱، سال ۱۳۵۲) به عنوان «قیامت و معاد در عرفان اسلامی و هندو» نشان دادم، که بین این دو مفهوم به رغم تجانس ساختاری فرقه‌های اساسی هم هست که مربوط به قانون کارما و فرضیه ادوار کیهانی در اندیشه هندی است. قانون کارما از ویژگی‌های ناب تفکر هندو است و تا آنجا که نگارنده این سطور اطلاع دارد در هیچ یک از دین‌های جهان معادلی دقیق ندارد. در اینجا به اختصار به ذکر رئوس آن مطالب بسنده می‌کنم.

### دارا شکوه در فصل نوزدهم مجمع البحرين در بیان قیامت می گوید:

قیامت: به طور موحدان هند این است که بعد از بودن در دوزخ و بهشت چون مدت‌های طولیل بگذرد، «مهار پرلی» (Mahapralaya) شود که بعبارت از «قیامت کبری» است که از آیه «فاذا جاءت الطامة الكبرى» (یعنی وقتی که بیاید قیامت کبری) مفهوم می‌شود و از این آیه نیز معلوم می‌گردد: «تَفْخُ فِي الصُّورِ فَصَقَّ مِنْ فِي السَّمَوَاتِ وَمِنْ فِي الْأَرْضِ الْأَمَاشَاءِ اللَّهُ.» (یعنی وقتی که دمیده می‌شود در صور، پس بیهوش شود هر که در آن آسمان‌ها و هر که در زمین است مگر شخصی را که خواسته باشد خدای تعالی از بیهوش شدن نگاه دارد). و آن جماعت عارفان باشند که محفوظ اند از بیهوشی و بیخودی در دنیا و آخرت. و بعد از برطرف شدن آسمان‌ها و زمین و فانی شدن دوزخ‌ها و بهشت‌ها و تمام شدن مدت عمر برهما و نبودن برهماند اهل دوزخ و بهشت را مُکْت [ mukti ، رستگاری] خواهد کرد، یعنی هر دو در حضرت ذات مستهلک و محومی شوند.<sup>۲۰</sup>

از این بیان دارا شکوه چندین مطلب برمی‌آید. ابتدا اینکه قیامت اسلامی و انحلال هندی یکی هستند؛ و دوم اینکه، فقط آن افرادی از نابودی کائنات ایمنی خواهند یافت که پیشاپیش در ذات حق مستهلک شده باشند؛ سوم اینکه، دارا شکوه به عمر برهما و «برهماند» یعنی «بیهضه برهما»، که یکی از مفاهیم کلیدی کیهان‌شناسی هندی است، اشاره می‌کند و بدین ترتیب مفهوم قیامت را از دیدگاه ادوار کیهانی هندوان تعبیر می‌کند، غافل از آنکه نظریه ادوار کیهانی اعتقادی است بغایت هندی و هیچ ارتباطی حتی صوری با مفهوم قیامت در اسلام ندارد. اینک برای این که این مفاهیم روشن شود بینیم اصولاً این همانندیها تا چه حد اعتبار دارد و کم و کاستی آنها در کجاست و یا اصلاً مجازیم به چنین مقایسه ای دست یازیم یا نه.

در عرفان نظری به سه نوع قیامت اشاره شده است: قیامت صغری، قیامت وسطی، و قیامت کبری. شیخ محمد لاهیجی در شرح گلشن راز از عبدالرزاق کاشانی یاد می‌کند و می‌گوید: «شیخ کمال الدین عبدالرزاق کاشانی در اصطلاحات می‌فرماید که قیامت برانگیخته شدن است به حیات ابدیه بعد از موت و این سه قسم است: اول، انبعاث است



بعد از موت طبیعی به حیات ابدیهٔ برزخی یا علوی یا سفلی به حسب حال میّت در حیات دنیوی، چنانچه حضرت رسالت فرمود: «کما تعیشون تموتون و کما تموتون تبعثون» و این قیامت صغری است و اشاره به این قیامت آن حضرت فرمود که: «مَنْ مَاتَ فَقَدْ قَامَتْ قِيَامَةٌ». دومین انبعاث است بعد از موت ارادی به حیات ابدیهٔ قلبیه در عالم قدس... و این قیامت وسطی است... و سوم، انبعاث بعد از فناء فی الله به حیات حقیقت بقاء بالله و این قیامت کبری است.»<sup>۲۱</sup>

این سه قیامت، در حکم مکاشفاتی است که انسان را حاصل می شود. به عبارت دیگر، قیامت رفع تعینات است و ظهور باطن. اگر قیامت صغری با مرگ تحقق می یابد و انسان وارد عوالم برزخی می شود، قیامت وسطی، بعکس، موت ارادی است به موجب این گفته که «موتوا قبل أن تموتوا» یعنی بمیرید قبل از آنکه میرانده شوید. پس «موت ارادی» متعلق به کسی است که در همین نشأت دنیا کشف حجاب از نفس کرده باشد و آنچه دیگران را بعد از مرگ حاصل می گردد او در همین حیات آزموده باشد، زیرا در این مقام جسم مثالی یا نفس به منزلهٔ آینه ای صافی است که در آن جمله صور اعمال، ملکات، و اخلاق منعکس می شود. اگر قیامت وسطی رفع حجاب از صفات نفس است، قیامت کبری فنای محض در ذات احدیت است. به قول داود قیصری، در قیامت کبری «شمس ذاتِ احدیه از مغربِ مظاهر خلقیه طلوع می کند» و حقیقت مکشوف می گردد و کلیهٔ تعینات اعم از جسمانی و نفسانی از میان برداشته می شود. و از آن جهت این قیامت را وسطی نامیده اند که واقع است بین قیامت صغری، که موت طبیعی است، و قیامت کبری، که فنا در ذات الهی است.<sup>۲۲</sup>

در قیامت کبری صفات جلالی مانند احد، واحد، قهار ظاهر می شوند و آیه های قرآنی مانند «کل شیء هالک الا وجهه» (سورهٔ ۲۸: ۸۸) یا «فاذا جاءت الطامة الكبرى» (سورهٔ ۷۹: ۳۵) اشاره به رفع تعینات و تجلیات جلالی و ذاتی است. در ضمن باید افزود که در عرفان اسلامی قیامت باطنی است و هیچ ارتباطی و مناسبتی با نابودی فروریختن هستی و کائنات، چنانکه در مکاتب هندو آمده، ندارد؛ زیرا که تعطیل فیض رحمانی، بهر حال، ناممکن است و همچنانکه تجلیات جلالی سبب رفع تعینات می شود و همه چیز را مستهلک می کند، تجلیات رحمانی و جمالی موجب بقا و تجدید حیات می شود و به همین دلیل است که می گویند عارف به فنای حق فانی می شود و به بقای او باقی. این مقام را «صحو بعد المحو» یا «فرق بعد الجمع» نیز می گویند. اگر ایدهٔ قیامت را با ایدهٔ انحلال هندی مقایسه کنیم، می بینیم میانشان هم یگانگی

هست هم جداگانگی. از یک سو، میانشان تفاوت بنیادی هست و، از سوی دیگر، یک سلسله نسبت ها و همانندیها. ابتدا پردازیم به جداگانگی.

بی گمان، مهمترین فرق همان فرضیه ادوار کیهانی است که در هند اساس بازگشت‌های ابدی است و هند دورنمای آن را به حد گیج کننده ای بسط داده است. در اینجا از محاسبه حیرت انگیز این ادوار، که به تفصیل در رساله های اساطیری پورانا (Purāṇa) ۲۳ آمده، پرهیز می کنیم و فقط به لب مطلب تا آنجایی که توجه کننده داعیه دارا شکوه است می پردازیم. در ضمن بیفزاییم که دورنمای نجومی این بازگشت‌های ابدی را فقط در پرتو قانون کارما می توان دریافت و، چنانکه قبلاً گفتیم، این قانون یکی از بنیادهای تفکر هند است.

در تفکر هندی، اندیشه هر دوره کیهانی یادوره بزرگ (mahāyuga) به چهار بخش تقسیم می شود که، به ترتیب، عبارتند از «کریتا یوگا» (kṛita yuga)، «ترتا یوگا» (tretā yuga)، «دوآپارا یوگا» (dvāpara yuga) و «کالی یوگا» (Kali yuga). مدت ادوار رفته - رفته کاهش می یابد: «کریتا» چهار هزار سال الهی به طول می انجامد (هر سال انسانی معادل یک روز و یک شب الهی است)؛ «ترتا» سه هزار سال الهی؛ «دوآپارا» دو هزار سال الهی؛ و «کالی» هزار سال. به نظر هندوان، اکنون در ته دوره تاریکی، یعنی کالی یوگا، هستیم. این چهار دوره بر روی هم تشکیل دهندۀ یک دوره بزرگ است. هزار «ماها یوگا» معادل یک روز برهما یا یک «کالپا» (kalpa) است. در پایان هر «کالپا» انحلال علی (naimittika) روی می دهد. و یسئو به صورت نابودگر خود، یعنی رودرا در می آید و یکسره به نابودی کائنات دست می یازد. ابتدا به هفت اشعه خورشید می پیوندد و در یک دم آبهای گیتی را می خشکاند. دریاها، رودها، و حتی آبهای اقالیم زیرزمینی (pātāla) خشک می شوند. بخارهای برخاسته از آنها جهان را به تنوری داغ مبدل می کند. سپس و یسئو به شکل آتش زمان در می آید و به صورت شیشا (مار اساطیری) تنوره می کشد و همه چیز مبدل به خاکستری شود. هستی حال مانند اجاق گداخته ای است که در آن هیچ موجود زنده ای نیست. سپس و یسئو ابر و بخار هولناکی از دهان خود بیرون می دهد و این ابرها مانند پیلان مست می غرند و تمام فضا را پر می کنند و به همه گونه رنگ در می آیند. ابرها سیل آسا آبهای خود را بر زمین فرو می ریزند و جهان غرق در آب می شود و مدت صد سال الهی اینگونه می گذرد. سپس و یسئو روی اقیانوس ازلی، که همه هستی به صورت بالقوه در آن موجود است، می آرامد و به خواب عمیق اساطیری خود فرو می رود، خوابی که برخاسته

از نیروی سحرآمیز توهم کیهانی»<sup>۲۴</sup> است. این انحلال را از آن جهت علی می گویند که در آن و یثنو به صورت برهمنی علیت آغاز آفرینش است. و یثنو از خواب اساطیری خود بر می خیزد، و روی گل نیلوفری که از ناف او رویده و بر سطح آبهای ازلی می غلظد، برهما جای گرفته، و برهما چهار دست دارد و هر دست یکی از چهار «ودا» (کتابهای آسمانی) را نازل می کند.

در پایان صد سال عمر برهما که متشکل از یک شبانه روز (kalpa) عمر اوست، انحلال بزرگ یا انحلال «پراکرتی» پدید می آید که در آن نه فقط کائنات که «بیضه برهما» (Brahmānda) نیز از میان می رود و همه چیز ناپدید می شود. اما هند علاوه بر این انحلال های کیهانی، که اشاره ای کوتاه به آن شد، به انحلالی دیگر نیز معتقد است که مانند قیامت وسطای اسلامی در ساحت انسان روی می دهد و آن انحلال مطلق (atyantika) است. این موقعی تحقق می یابد که انسان به معرفت مطلق نایل آید. بهاگاواتاپورانامی گوید: «هنگامی که به نیروی معرفت جداکننده (حق از ناحق) همه تعیناتی که ذات انسان را به صورت نفس و انانیت (منی) جلوه می دهند، نابود شوند، آنگاه نور معنوی کریشنا بردل انسان چیره می گردد و این انحلال مطلق است.»<sup>۲۳</sup> انحلال مطلق بی شباهت به قیامت وسطی نیست، زیرا در همین نشأت صورت می گیرد و کسی که بدین انحلال برسد از «گردونه مرگ و زندگی» وارسته و به مقام زنده آزاد درون بین رسیده است.

اما افزون بر فرضیه ادوار کیهانی وجه امتیاز دیگری نیز میان مفاهیم اسلامی و هندو وجود دارد و آن، چنانکه گفتیم، مربوط به قانون کارما است. این قانون در کلیه مکاتب فلسفی هندی چه بودایی و چه برهمنی رخنه کرده است و پاره ای جدایی ناپذیر از بینش هندوان شده است. نطفه این قانون را — که رابطه خلل ناپذیر عمل و نتیجه عمل را بیان می کند — می توان در اوپانیشادها یافت. اوپانیشادهای کهن اشاره به دوره بعد از مرگ می کنند: راه نیاکان و راه خدایان.<sup>۲۵</sup> راه نیاکان راه کسانی است که بر حسب اندوخته کردار نیک خود از لذتهای اخروی بهره می جویند، ولی پس از مصرف کردن اندوخته خود دگر بار به زمین بر می گردند و زندگی نوی آغاز می کنند. «راه خدایان» را کسانی در می نورند که از بند حیات یکسره گسسته اند و به کانون هستی پیوسته اند. این اصل در فلسفه بودایی چنان بسطی یافت که از همه مکاتب دیگر برهمنی فراتر رفت. دین بودا که منکر مفهوم هستی است، و جهان را استمرار لحظات پی در پی ای می بیند که به سبب «علیت متکی بر شرایطی چند» (pratitya-samutpada) پدید آمده اند، و



در نتیجه نه به آغازی معتقد است نه به انجامی. از نظر بودا، اگر چیزی جز «وجود سیال» در میان نیست، هستی ساخته توهمی است که لحظات برق آسای تکرار پدید می آورند. هر آنچه هست، یعنی می رود و می شکفتد، نمود بی بود است و ثباتی ندارد. رویدادها، همچون امواج پیایی دریا، یکچند می شکفتند، خودی می نمایانند و سپس مانند حباب ناپدید می شوند. هیچ لنگری نمی توان روی این امواج خروشان انداخت. هیچ اصلی تغییر ناپذیر نیست. این نمود بی بود که یکدم پدیدار و دیگر دم ناپایدار است، علت پدیداریش عطش هستی است که قوه محرک حیات و بودن است. این عطش خاموشی - ناپذیر از کجا مایه می گیرد؟ از چه آبشخور ناپیدایی آب می خورد؟ عطش هستی از کردار پیشین مایه می گیرد. هر نمود هستی به ثمر رسیدن اندوخته ای است ناآگاه از کردار در زندگی پیشین در جریانی بی انتها. و چون در قید این حیات ضمن مصرف کردن تأثرات پیشین (تأثراتی که به ثمر رسیده اند)، همواره به اندوختن ذخیره جدیدتری پردازیم، پس سوخت اندوخته های پیشین همچنان تجدید می شود و این دور باطل انتهایی ندارد و تسلسل سرسام آور زایش همچنان در کار است. تنها گریز از این دور جنون آمیز رهایی است، چرا که زایش دوباره درد (dukkha) است. ۱۶ ریشه این درد دیرینه در نادانی است، یعنی در محصور ماندن در دایره مدار بسته قانون کارما، که ناشی از عطش هستی است. نابودی نادانی هشیاری است و نتیجه هشیاری رستگاری.

مفهوم تأثرات و سوانق بالقوه ذهنی (vāsanā) و چگونگی ظهورشان (saṃskāra) از ضمیر ناآگاه در دیگر مکاتب برهمنی تأثیر گذاشت و هند را قرنهای پیش از پدید آمدن مکتب روانکاوی جدید متوجه غرایز نهفته در اعماق روان انسان کرد. هدف غایی مکتب «یوگا» بیش از هر چیزی بردن به نحوه بروز تموجات ذهنی و گسستن سلسله عمل به ثمر رسیدن است. از همین رو، بنیانگذار مکتب یوگا پاتانجالی در تعریف آن می گوید، «یوگا فرونشاندن تموجات ذهنی و روانی است.» ۲۶ چنانکه ذهن به لوحی پاک مبدل شود، چرا که ضمیر ناآگاه آغشته به این تأثرات بالقوه است که از زمانی بی آغاز می آیند و کنه ناآگاه هستی ما را می سازند و تموجات ذهنی دیگر بار سرچشمه کردارهای تازه می شود و پس این دور باطل وقفه ناپذیر علت و معلول همچنان ادامه می یابد و فقط آن دم فروخواهد نشست که همه تأثرات نهفته در ضمیر ناآگاه نابود گردند و آدمی از چنگال دایره جهنمی باز پیدایی یکسره رهایی یابد.

با توجه به این نکته ها آیا می توان شیوه تطبیقی دارا شکوه را موجه دانست؟  
۱. چنانکه گفتیم، در هند آفرینش ها و انحلال های پی در پی مربوط به ادوار

کیهانی است و نیروی محرک آن هم تأثرات پیشین برخاسته از کردار است. به عبارت دیگر، «موتور» هستی همان قانون کارما است.

فرضیهٔ ادوار کیهانی در هیچیک از شاخه های اسلام، به استثنای مذهب اسماعیلی، دیده نمی شود که آن هم برداشتش با نظریهٔ مکاتب هندویکسان نیست. «قیامت» در اسلام به معنای هندی انحلال نیست، چه قیامت به این معنا نیست که کائنات در پایان یک دورهٔ زمانی نابود شوند و همه چیز در اقیانوس اسباب و علل ازلی مستحیل شود و از نو پدید آید. در عرفان اسلامی، دنیا (دست کم برای کسی که رفع تعینات جسمانی و نفسانی کرده باشد) دایم در قیامت است و تجدد فیض رحمانی جهان را هر لحظه فانی و دوباره احیاء می کند. تجلی و استغراق، جمال و جلال، بقا و فنا، از سوی دیگر، ارتباط با دو قوس نزولی و صعودی دارد که اول و آخرشان به هم پیوسته است.

۲. مفهوم معاد در دو دین به سبب اعتقاد به قانون کارما در دین هندو، متفاوت است. جسم مثالی در عرفان اسلامی صحنهٔ تمثّل جملهٔ ملکات و اخلاق بالقوه ای است که به فعل درآمده و صورتها و شکلهای متناسب با اعمال یافته اند. یعنی، آنچه در نفس اندوخته - ایم در یوم الحشر به صورتهای مختلف متمثّل می شود. بین صورت و عمل و نحوهٔ متمثّل شدن آن تناسبی هست و نفس پس از کشف باطن (به علت قیامت صغری) خود طراح و سازندهٔ دوزخ و فردوس خویش است. جسم مثالی در اسلام حاصل تأثرات افعالی است که فقط در این نشأت دنیوی انجام پذیرفته، در حالی که جسم لطیف هندی نه فقط محیل تأثرات ناشی از زندگی این دنیا که وارث کلیهٔ آثاری است که طی سرگردانی بی انتها در دایرهٔ زایش دوباره به میراث برده است. معاد در اسلام «امتداد صعودی» شخصیت انسانی در جهت قوس صعودی است، در حالی که در هند نه فقط صعودی که نزولی نیز می تواند باشد و جسم «دوباره زاده» به صورت یکی از موالید سه گانه (جماد، نبات، یا حیوان) درآید و حتی امکان دارد در جهت افقی باشد و جسم همچنان سرگردان بماند و نتواند از گردونهٔ کارما خارج شود. سرانجام ممکن است جسم لطیف از یک دورهٔ کیهانی به دورهٔ دیگر انتقال یابد و در اقیانوس انحلال ازلی بالقوه نهفته ماند و پس از آفرینش نو دوباره پدیدار شود و ماجرای خویش را از نو بیاغازد، یعنی امتداد آن ممکن است «بین الادوار» باشد.

۳. اما، از طرف دیگر، مقایسهٔ دارا شکوه چندان بی اساس هم نیست، زیرا میان این دو نگرش به آخرت می توان نسبت هایی برقرار ساخت. قیامت و انحلال دو حرکت بازگشت به اصلند و گویای این حقیقت که مبداء و معاد، اول و آخریکی است و

هر دو در پی یکدیگرند، خواه این بازگشت قیامت کبری باشد برای عارفی که در ذات احدیت مستهلک شده، خواه انحلال مطلق برای جوکی ای که حق را از ناحق بازشناخته و از دایره قانون کارما یکسره رهایی یافته است.

در هند نیز بازگشت به آغاز به منزله پیوستن نقطه آخر به نقطه اول است. در مکتب سامکھیا (sāṃkhya) بازگشت مبانی بیست و پنج گانه هستی در جهت عکس پیدایش آنها است و این مبانی، به ترتیب تصاعدی و فنای مادون در مافوق، در یکدیگر فانی می شوند. شانزده اصل، یعنی پنج عنصر لطیف، پنج حس، پنج عضو فاعل و حس باطن، در خودآگاهی (ahaṃkāra) مستحیل می شوند و خودآگاهی در عقل اول (mahat buddhi) و عقل اول در توده ماده نخستین.

۴. از سوی دیگر، میان عالم صغیر و عالم کبیر نیز هم از دیدگاه اسلامی و هم هندو همانندی وجود دارد. انسان از هر دو دیدگاه چند ساحتی است و آدمی با هریک از مراتب هستی پیوندهای موموزی دارد و در اصل نسخه کوچیک کتاب آفرینش است. قیامت اسلامی و انحلال هندی هم جنبه فردی دارند هم جمعی. به عبارت دیگر، قیامت صغری برای بشریت همان نقشی را دارد که قیامت وسطی برای کسی که در قید این حیات قایم به قیامت شده است. همچنین در هند، انحلال کیهانی نسبت به کلیه موجودات همان نقشی را داراست که انحلال مطلق برای زنده آزادی که در همین حیات از دایره مرگ و زندگی گریخته و از چنگال قانون کارما رها شده است.

سنجیدن این دو برداشت از آخرت، از سوی، با تفکر جدید، از سوی دیگر، محال است و یافتن نسبت های همانند میان آنها کوششی بیهوده. زیرا تفکر امروزی، برخلاف جهان بینی اسلامی و هندو، تفکری است باز نه مدار-بسته. یعنی ساخت هستی در آن نه بر اساس دایره وجود که، بعکس بر سیر خطی و تکاملی نهاده شده است. در تفکر مدرن همه روابط اندام واری که در عرفان اسلامی و هندو میان نسبی و مطلق، سلسله مراتب وجود، عالم صغیر و عالم کبیر، بود و هیئتی یکپارچه از هستی می ساخت، از هم پاشیده است و بند نافی که انسان را به خاطر ازلی، قبیله، بت های ذهنی می پیوست، بریده شده و «اقلیم وجود» پیشین از دست رفته است. به قول فروید،<sup>۲۷</sup> انسان امروزی حاصل سه ضربه اساسی است که در تاریخ به او وارد شده: ضربه جهان شناختی (cosmological blow)، ضربه زیست شناختی، و ضربه روان شناختی.

ضربه جهان شناختی دنیای مدار-بسته و خود-مرکز-بین او را فرو شکست و انسان دریافت که دیگر مرکز عالم و قبله گاه جهانی ثابت نیست، و جهان نیز خود چندان



استوار نیست، بلکه فراشدی است که، از دید هگلی، روندی روحانی - تاریخی دارد، و به عقیده «داروین» روندی طبیعی - زیستی، و از دیدگاه مارکس روندی اقتصادی - اجتماعی. از این دیدگاه، انسان به جای آنکه به حقایق ازلی دیده بگشاید کورمالانه با نیروهای تهدید کننده در ستیز است و خویش را در عرصه هستی تنها و غریب می یابد. «انقلاب کوپرنیکی» آدمی را از زهدانش به بیرون پرتاب کرده و آنگاه ضربه زیست شناختی پیامدهای بزرگتری به بار آورد، زیرا انسان، که همواره خویش را برترین موجود در جهان می پنداشت، حال دانست که تبارش نه به خدایان اساطیری بلکه به جهان حیوانی می رسد و زائیده یک تطور طولانی زیستی است و نیاکان دوردستش بوزینگان انسان نما هستند و اصل تکامل، که تا آن زمان صعود به آفاق برتر بود، اکنون به تنازع بقاء و اصل انتخاب اصلح فرو کاسته می شد. و سرانجام با ضربه روان شناختی انسان دانست که این عقلی که آنقدر بدان می بالد، توانایی اداره خانه خود را هم ندارد و جزیره ای است کوچک بر روی اقیانوس نیروهای ناآگاه، و خلاصه، آنچه تا کنون تاریخ و روح دانسته می شد، میدان کارزار غرایز آشتی ناپذیری است که آدمی را به هر سومی کشانند.

### عشق ازلی و توهم کیهانی

در پایان به دو مفهوم دیگری پردازیم که بی گمان موفق ترین همانندی است که دارا شکوه میان عرفان هندو و اسلامی یافته است. وی در بیان عناصر چنین می گوید:

از چدآکاس (cidakasa) اول چیزی که به هم رسید عشق بود که آن را به زبان موحدان هند «مایا» گویند و «اهل اسلام» را گفت «کنت کنزاً مخفیاً فأحببت أن أعرف فخلقت الخلق»، برین دالّ است «یعنی: بودم من گنجی پنهان؛ پس دوست داشتم که شناخته شوم، پس ظاهر کردم خلق را.<sup>۲۸</sup>

در اینجا وارد مفهوم «چدآکاس» نمی شویم چون در این مقاله نمی گنجد، ولی آنقدر بگویم که از مطالب برخی اوپانیشادها چنین برمی آید که این مفهوم اشاره است به مقام اجمالی آگاهی صرف که در مکتب ودانتا بدان حالت خواب ژرف (susupta-sthana) می گویند.<sup>۲۹</sup> آنچه جالب توجه است مقایسه مبحث عشق است با هایا و نیز آوردن حدیث قدسی «گنج مخفی»، زیرا این حدیث یکی از توجهات اساسی مفهوم تجلی در عرفان اسلامی است و اغلب عرفا و اهل تصوف آن را تفسیر و تأویل کرده اند. آفرینش جهان مانند نمایشی است در سه حرکت: ذات احدیت گنجی است مخفی

در کمون استتار، که مقام ذات است و نفی نفی، ولی این گنج می خواهد خود را بنمایاند و نور جمال خویش را روی آئینهٔ عدم بتاباند. و این در دو نوبت صورت می پذیرد. ابتدا به برکت فیض اقدس، که تعیین ذات است، به صفات می رسد که آن را تجلی حُبی و مقام احدیت نیز می گویند. و بعد فیض مقدس و تجلی شهودی. توضیح آنکه، هر تجلی نور همچون نور چراغی است که از خلال شیشه ها و منافذ مشکوٰه جهان بر آئینه های رنگارنگ می تابد. حُب ظهور «گنج مخفی» برای شناختن اسماء و صفات خویش سبب می شود که احدیت از استتار محض خویش حجاب بردارد و خود را روی عرصهٔ «اعیان ثابته» — که «صُور معقولهٔ اسماء الله»<sup>۳۱</sup> است — بنمایاند. این مرتبه هستی را مقام «واحدیت» یا تناکح اسماء و صفات نیز می گویند. هر اسمی طالب مظهري است و این همان اشتیاق گنج مخفی است که می خواهد خود را بشناساند، پس نیازمند آئینه ای است که بتواند جمالش را در آن بتاباند. به عبارت دیگر، آفرینش در عرفان اسلامی تجلی اسماء و صفات مستتر در ذات احدی است. تجلی حق بر روی مرایای «اعیان ثابته» مانند ظهور آفتاب است روی آبگینه هایی که از لحاظ شکل و رنگ متفاوت اند و هریک بر حسب استعداد ذاتی خود نور حق را باز می تاباند، در حالی که در حقیقت یک نوریش نیست. تجلیات ذاتی در دو حرکت همزمان تحقق می یابند: اسماء الاهی که ذات به اضافهٔ صفات اند، طالب مظهراند و نیازمند آئینه، و آئینه — ها (اعیان ثابته)، که خود در اصل عدم اند، نیازمند نوری هستند که آنها را پدیدار کند. کشش متقابل این دورا به هم تناکح یا ازدواج اسماء و صفات می نامند و این در همان مرتبهٔ واحدیت صورت می پذیرد که معادل عقل کل، حقیقت محمدیه، قلم و روح اعظم است. دربارهٔ چگونگی ظهور حق در مراتب هستی، لاهیجی می گوید:

بدانکه... مدارج و معارج فیض وجودی دوری است و فیض منزل است از مرتبهٔ احدیت به واحدیت و از آنجا به عقل کل و نفس کل و عالم برزخ مثالی و عرش و کرسی و افلاک سبعة و عناصر اربعة و موالید ثلاثه تا به مرتبهٔ انسان کامل برسد قوس نصف دایرهٔ نزولی به اتمام می رسد و از مرتبهٔ انسانی، که آخر تنزلات است، ابتدای ترقی می شود و بعکس سیر اول، که سیر نزولی بود، می رود تا به نقطهٔ اول که مرتبهٔ احدیت است وصول می یابد و قوس نصف عروجی دایره به اتمام رسیده نقطهٔ آخر به نقطهٔ اول متصل می شود و قوسین سر بهم آورده دایرهٔ وجود تمام می گردد و اول عین آخر و آخر عین اول می شود. بدان که چنانچه نقطهٔ احدیت به اعتبار تنزل مبداء و به اعتبار ترقی منتها است، مرتبهٔ انسان به اعتبار تنزل نقطهٔ منتها و به اعتبار ترقی و عروج مبداء است و به حقیقت مبداء و منتها حق است

که «منه بدأ و الیه یعود» و این ترقی و عروج جز انسان کامل را حاصل و میسر نیست، چو باقی افراد نوع انسانی در برانزخ مقیدند و به مرتبه کمال حقیقی، که مقام فنا در توحید است، وصول نمی توانند یافت.<sup>۳۲</sup>

تجلی از سوی دیگر با قوه خیال نیز ارتباط دارد. ابن عربی، عارف بزرگ اهل اندلس، در کتاب الفتحاح المکیه (الجزء الثانی، ص ۳۱۵) خیال مطلق حق را به ابری رقیق تعبیر می کند و می گوید: «از رسول الله صلی الله علیه و سلم پرسیدند: کجا بود ربّ ما پیش از آنکه آفرید گانش را بیافریند؟» گفت: «در عماء یعنی در ابری رقیق، بالای هوا بود و پایش هوا.» عماء به زبان عربی ابر رقیق است و این ابر از نفّس فیض رحمانی صادر می شود. خداوند در این ابر به اجمال کلیه صور ماسوای خویش را گنجانده است و به همین مناسبت ابن عربی آن را «خیال مطلق» یا «خیال محقق» می نامد. خیال نیروی بازتابنده تجلی است و بر دو گونه است: خیال منفصل و خیال متصل. خیال منفصل قایم به خود است و در برگیرنده عالم ملکوت و صور مثالی و خیال متصل قایم بر آن است. محسن فیض کاشانی در این باره می افزاید: «خیال منفصل در عالم کبیر به منزله خیال در عالم صغیر است.»<sup>۳۳</sup>

آنچه از این مطلب بر می آید اینست که قوه متخیله در دو سطح عالم کبیر و عالم صغیر منعکس می شود؛ یعنی به یک اعتبار قوه خلاقه است، ولی به علت اتصالش به خیال انسان و فروگاسته شدنش به قالب های ذهنی انسان، به حجابی میان خالق و مخلوق بدل می شود.

خیال انسان هم بدینسان نقشی مضاعف دارد: از یک سو، نور خود را از شبکه عالم ملکوت و مثال می گیرد و از این طریق به صور مثالی راه می یابد، و از سوی دیگر، موجب احتجاب و استتار می شود و این همان چیزی است که معادلش را در مفهوم مایای هندی نیز می یابیم. اینک پردازیم به آن سوی معادله دارا شکوه، یعنی مفهوم مایا در تفکر هندو.

کلمه مایا در چند اوپانیشاد متأخر<sup>۳۴</sup> و فقط در یک اوپانیشاد قدیمی<sup>۲۵</sup> آمده و در آنجا نیز اشاره به قدرت جادویی ایندرا (Indra) می کند. بیشتر صاحب نظران و هندشناسان برآنند که مایا سیر طبیعی خود را در اوپانیشادها می کند و به تدریج مبدل به مفهومی تمام عیار می شود. اینکه معادله آتمان = برهمن («خود» انسان = ذات خدایی) محور اصلی تفکری است که دور آن همه چیز، برحسب مقام خود در هستی، می چرخد، ارتباط جهان با مبداء را به صورت مسئله ای بغرنج درآورد. فرزندگان هند کهن یا می بایستی خط



بطلان برواقعیت محسوس می کشیدند، یا می بایستی واقعیت آن را، هر چند هم توهمی، به نحوی می پذیرفتند و رابطه اش را با برهمن معلوم می کردند. برای حل این مشکل بود که مفهوم مایا اندک - اندک قوت گرفت و جاباز کرد و سرانجام به نیرویی فیاض بدل شد که به مدد افسون آن هستی امکان ظهور می یافت.

از طرف دیگر، در اوپانیشادها (بیشتر اوپانیشادهای قدیمی در سده های ششم و هفتم قبل از میلاد مسیح تدوین شده اند، یعنی همزمان با بودا یا کمی پیش از او) نطفه های انواع مباحثات نظری موجود بود که می توانست به شیوه های گوناگون بسط و گسترش یابد و همین طور هم شد. هریک از بانیان مکتب ودانتا (پایان ودا) گرایشهای نظری نهفته در اوپانیشادها را به سویی که مطلوب ذوق فلسفی شان بود کشاندند. استاد شانکارا، که در قرن نهم میلادی می زیست، به آیین عدم ثنویت (advaita) گروید، رامانوجا (Rāmānuja) (قرن دوازدهم) به آیین یکتاپرستی و عدم ثنویت متعین، مادهاوا (Madhva)؛ (قرن دوازدهم و سیزدهم میلادی) به آیین ثنویت و نیم بارکا (قرن دوازدهم) به آیین ثنویت و عدم ثنویت و خلاصه والابها (Vallabha)؛ (قرن پانزدهم) یکتاپرستی منزّه از مفهوم مایا را بنا نهاد.<sup>۳۶</sup> بی گمان میان این مفسران بزرگ اوپانیشادها، استاد شانکارا مقامی شاخص دارد زیرا آیین عدم ثنویتی که وی بانی بی همتای آن بود، مترادف با مکتب ودانتا شد و دارا شکوه در ترجمه اوپانیشادها از تفسیرهای وی بسیار بهره برد.

دارا شکوه در ترجمه اوپانیشادها، این مفهوم را به عبارات گوناگون تعبیر کرده است. گاهی آن را به «صفت خواهش برهمن» گاهی به «حُب ظهور»<sup>۳۷</sup> گاهی آن را به سیاق مکتب سانکھیا، «اعتدال سه صفت» (که همان ماده نخستین است) دانسته است. در جای دیگر<sup>۳۸</sup> آن را «عشق ازلی» می داند و می افزاید که مایا همان «نمود بی بود» است. باز در اوپانیشاد<sup>۳۹</sup> دیگر آن را «مادر خواهشها» می نامد. پس می بینیم که میل به یکی کردن مایا و عشق ازلی در ذهن او هنگام برگرداندن این اثر همواره حضور داشته است و او در این کار حتی گامی فراتر هم نهاده است، چرا که به تحولات بعدی مفهوم مایا و رابطه آن با برخی دیگر از مفاهیم هندو کاملاً آگاه بوده است.

پس مایا مفهومی است چندپهلوی که پیش از هر چیز اشاره به افسون کیهانی می کند و در کیهان شناسی و اساطیر معادل پراکرتی یا همان ماده آغازین خلقت است. از این مقوله است مایای ویشنو هنگام انحلال عالم در پایان یک دوره کیهانی. در مکتب شانکارا مایا دو جنبه دارد: در مرتبه عالم کبیر توهم کیهانی است که غیر واقعیت را بر متن بلا تعین برهمن برمی نهد و در مرتبه عالم صغیر و انفرادی نادانی (avidyā)

بازشناختن جهان از برهمن است.

برهمن برای آفرینش جهان از نیروی سحرآمیز مدد می گیرد و این همان مایا است. پس مایا نه آغازی دارد و نه انجامی. همزمان و همجوهر با خود برهمن است. در پایان یک دوره کیهانی نیروی جادویی مایا از کار بازمی ایستد و هستی نیز به حالت کمون و استتار پیشین خود بازمی گردد. صفات چند پهلوی مایا را فقط می توان به صورت اضداد بیان کرد. مایا نه واقعی است نه غیر واقعی، و نه واقعی و غیر واقعی (na satī nāsti na sadasatī) در عین حال در جهان تجربی تا زمانی که نادانی حاکم باشد مایا واقعیت دارد، ولی همینکه کشف حجاب از این جهان شود و صفت واقعی وجود عیان گردد، سحر مایا باطل می شود. مایا هم هستی است و هم نیستی و بین این دو قطب قرار گرفته است و در عین حال به هیچ یک از آنها تعلق ندارد. مایا نیروی است که نیستی را به هستی اضافه می کند و هستی را واقعیت می بخشد. شانکارا می گوید: «همچنان که ساحر تحت تأثیر سحری که خود پدید آورده قرار نمی گیرد، ذات برهمن نیز از افسون چرخ زایش دوباره منزه است.»<sup>۴۱</sup>

مایا به قانون علیت نیز وابسته است. مکتب ودانتا قایل به آیین «صرف واقعیت علت» (sat-kāraṇavāda) است. به عبارت دیگر، آفرینش یا طرح توهمی جهان، ظهور خود علت است به صورت معلول. در نتیجه، معلول واقعیتی ندارد. برهمن هم وحدت است و هم کثرت. «همانگونه که درخت یکی است و شاخه های بسیار دارد، بدانگونه که دریا یکی است و موج و کف بسیار دارد، همانسان که گل یکی است و از آن کاسه-ها و کوزه ها می سازند، برهمن نیز یکی است و نیروهای بسیار دارد.»<sup>۴۲</sup>

در رساله بازشناختن شاهد از مشهود<sup>۴۳</sup>، که منسوب به شانکارا است، دو نیرو به مایا تعلق می گیرد: نیروی آفریدگار و نیروی استتار. نیروی آفریدگار علتِ فاعلی آفرینش است و نیروی استتار علتِ مادی آن. «چنانکه تندو بنا به خصلت و طبیعت خود علتِ فاعلی تار و پودی است که خود تنیده و از لحاظ جسم علتِ مادی آن، برهمن نیز هم علتِ فاعلی و هم علتِ مادی آفرینش است.»<sup>۴۴</sup> پس این برهمن است که خود را به وسیله خود و به برکت جادوی خویش بازمی نمایاند. ولی این نمایش توهمی است که به شیوه «برنهادن» (adhyasa) عمل می کند. مایا مجازی را به حقیقی اضافه می کند و آن را به لباس هزاران صفت و موصوف جلوه می دهد. نسبت مجازی به حقیقی نیز از طریق «برنهادن» غیر واقعیت به واقعیت صورت می پذیرد. زیرا همانطور که طناب از دور مار به نظر می رسد، این جهان نیز به نظر واقعی جلوه می کند، و همچنان که با دیدن

طناب تصور نادرست از مار ناگهان باطل می شود، همچنان با بازشناختن برهنه، از غیر آن نیروی سحرآمیز مایا برق آسافانی می شود و برهنه می ماند و بس. این شیوه ابطال سحر، در واقع، از میان برداشتن نسبت های مغلوطی است که به برهنه اطلاق شده. پس بازشناختن معکوس «برنهادن» (superimposition) است. به عبارت دیگر، نوعی نسبت زدایی توهم از مطلق و باطل از حق است و بدین وجه معکوس مایا عمل می کند. از این روست که عرفان، در واقع، حکمت سلبی یا به عبارت دیگر «نفی ماسوای» برهنه است.

حال اگر بخواهیم دو مفهوم عشق و مایا را با هم بسنجیم به چند نسبت همانند میان آنها می رسم: در عرفان اسلامی، چنانکه دیده شد، حُب ظهور گنج مخفی تجلی اسماء و صفات است که بعضی از عرفا به نَفَسِ رحمانی نیز تعبیر کرده اند. این نفس رحمانی را ابن عربی، چنانکه دیدیم، عماء یعنی ابری رقیق تعبیر می کند و آن را خیال مطلق و محقق می نامد. خیال نیز دو وجه دارد: از یک سو در برگیرنده عوالم ملکوت و برزخی است و، از سوی دیگر، در مقام خیال متصل حجابی است که وجه خدا را از دید دل مستور می سازد. مایا نیز از این دو وجه برخوردار است: از یک سو نیروی آفریدگار است و غیر واقعی را به مطلق می پیوندد و، از سوی دیگر، خود پرده ای است در برابر بازشناختن چه مایا نه غیر نیستی است و نه خود هستی.

ابن عربی در رساله فصوص الحکم (فصل «حکمة نوریه فی کلمة یوسفیه») عالم را به سایه خدا تشبیه می کند و می افزاید نسبت عالم به حق مانند ظل است به شخص. ما عالم را تا بدانجا می شناسیم که سایه را می شناسیم و نسبت بدان تا بدانجا جاهلیم که نمی دانیم خود این عالم جز ظل حق نیست.

۱. پس در اینجا می توان میان دو وجه خیال مطلق و متصل، از یک سو، و دو وجه نیروی انکشاف و استتار مایا، از سوی دیگر، نسبتی دید. همانطور که ظل، به علت شناخت صاحب آن، در ذات احدیت مستهلک می شود، همانگونه هم اضافاتی که به سبب نیروی آفریدگاران مایا به برهنه افزوده شده است، موقع طلوع خورشید بازشناخت از میان برداشته می شود. پس در اصل جهان نمودی است بی بود یا به قول ابن عربی خیال در خیال. در تفکر هندو نیز جهان اعتباری ندارد و نمود گار صرف (prātibhāsika) است، یا، به عبارت دیگر، توهمی مضاعف.

۲. این مقایسه ما را به سوی رابطه دیگری هم رهنمون می شود، و آن انگیزه آفرینش است. در عرفان اسلامی انگیزه آفرینش حُب ظهور است. تنهایی گنج مخفی ای است که می خواهد از مجرد محض خود بیرون بیاید و زیبایی مطلق خویش را بر عرصه



هستی باز نمایاند. به یک اعتبار این خود-نمایانگری نمایش جمالِ نابِ اوست. اساس هستی در هند، بر عکس، نوعی بازی ناروا است. آفرینش برای هندو نه هدفی دارد نه غرضی. جهان زاییده طبع فیاض هنرمندی است بی همتا که برای سرگرمی خود گوهر هستی را به زیور توهّم می آراید. پس پیدایش نوعی ذوق (rasa) هنری است، ذوقی بر پایه تفتنی بی غرض، یعنی بیهوده.

اگر تمام نکات ظریفی را که از معادلات مجمع البحرین بر می آید در نظر بیاوریم و به ریزه کاریهای آن پی ببریم، ناگزیر به این نتیجه می رسیم که دارا شکوه به رغم ضعفی که در روش تطبیقی خود دارد، به کنه بسیاری از مفاهیم اساسی هندو و اسلامی آگاه بوده و ارتباطات مرموز آنها را به فراست دریافته است. او بی هیچ شک یکی از بنیان مسّلم عرفان تطبیقی است و از این لحاظ در تاریخ علم ادیان و عرفان مقامی برجسته دارد.

این مقاله در میز گرد و ویژه فارسی «بنیاد مطالعات ایران» در کنفرانس انجمن مطالعات خاورمیانه که در نوامبر ۱۹۸۹ در تورنتو (کانادا) تشکیل شد خوانده شده است.

## پانویس ها:

۱. محمد دارا شکوه، مجمع البحرین، به تحقیق و تصحیح دکتر سید محمد رضا جلالی نائینی، تهران، ۱۳۶۶، ص ۲.
۲. محمد دارا شکوه، سراجبر، به سعی و اهتمام دکتر سید محمد جلالی نائینی، تهران، ۱۳۵۶، چاپ دوم، ص ۷۸.
۳. همان، ص ۳۰۹.
۴. مقدمه سراجبر، همان، ص ۱۴۶.

۵. این مکالمات به طور اجمال در سال ۱۸۶۳ توسط H.H. Wilson در مجموعه Essays and C. Huart et L. درآمده و بعد توسط Lectures on the Religion of the Hindus (Vol 7, p. 348.) "Entretiens de Lahore" in *Journal Asiatique*, Octobre-December 1926. تحت عنوان Massigon به طبع رسید.

۶. «پاندیت راجا» به معنی سلطان العلماء است.

۷. سر آکبر، ص پنج.

۸. همان، ص چهار.

۹. همان، ص سه.

۱۰. همان، ص چهار.

11. Jean Filliozat, "Sur les contreparties indiennes du soufisme" in *Journal Asiatique*, Tome CCLXVIII, 1980.

12. Jatindra Bimbal Chaudhuri & Roma Chaudhuri in Prācyavāni-Mandiva, Comparative Religion and Philosophy Series, Vol. 2, A Critical study of Dara Shikuh's *Samudra Sangama*, 1954

13. *Bibliotheca Indica*, No. 246, Calcutta, 1929.

14. Daryush Shayegan, *Hindouisme et Soufisme d'après le Majma' al-Bahrayn de Dara Shokuh*, Editions de la Difference, Paris, 1979.

15. Michel Foucault, *Les mots et les choses*, Paris, 1966.

۱۶. فوکو در تحول فرهنگ غربی سه قالب شناختی اصلی قایل است که هر کدام یک گسست معرفتی است: (۱) قالب شناختی پیش از دوران کلاسیک تا میان قرن هفدهم میلادی؛ (۲) قالب شناختی دوران کلاسیک، که از میانه قرن هفدهم شروع می شود؛ (۳) قالب شناختی عصر جدید که از اول قرن نوزدهم ظاهر می شود. شیوه باستان شناختی (آرکئولوژیک) در واقع به منزله شناسایی لایه-های شناخت و گسست های تاریخی است.

17. M. Foucault, *op. cit.*, pp. 32-40

18. "La prose du monde", in *Les mots et les choses*, pp. 32-40.

19. Paul Masson-Oursel, *La Philosophie comparée*, Geuther, Paris, 1928, pp. 26-27.

۲۰. مجمع البحرين، ص ۳۹.

۲۱. شیخ محمد لاهیجی، شرح گلشن راز، تهران، ۱۳۳۷، ص ۴۹۷.

۲۲. سید جلال الدین آشتیانی، شرح مقدمه قیصری، مشهد، ۱۳۴۴، ص ۵۸.

۲۳. ر. ک. داریوش شایگان، ادیان و مکتبهای فلسفی هند، تهران، ۲۵۳۶، چاپ دوم، جلد اول،

صص ۲۸۱-۸۳.

24. *Vianu Purana*, 1, VII, 41-43, 1, III, 12-13, VI, 1-11, *Bhāgavata Purāṇā* XII, IV, 1-43.

25. *Chāndoghya Upaniṣad*, V, 10, 1-2.

26. *Yoga Sūtra*, 1, 2.

27. S. Freud, "One of the Difficulties of Psychoanalysis" in *Character and Culture*, New York, 1963, pp. 185-90.

۲۸. مجمع البحرين، ص ۴.

۲۹. ر. ک. D. Shayegan, *op cit.*, pp. 65-69.

۳۰. نورالدین عبدالرحمان جامی، *لوايح*، تهران، ۱۳۴۲، ص ۶۸.
۳۱. شرح گلشن راز، ص ۲۱۲.
۳۲. همان، ص ۲۷۱.
۳۳. کلمات مکتونه، تهران، ۱۳۱۶، ص ۶۸.
34. *Śvetāśvatara Upaniṣad*.
35. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad*, II, 50.
۳۶. ر. ک. داریوش شایگان، *ادیان و مکتبهای فلسفی هند*، همان، جلد دوم، ص ۷۷۹-۸۰۳.
37. *Svetasvara Upanisad*, IV, 10.
38. *Sarvasāra Upaniṣad*.
39. *Nṛsiṃha Upaniṣad*
40. *Sarvasara Upanisad*
41. *Brahmasūtratbhāṣya*, II, 1, 14.
42. *Ibid*.
43. *Dṛgḍṛśyaviveka*, 13.
44. *Vedāntasāra*, 56.



## پشت رنگ های خزان: تأملاتی دربارهٔ زبان شعر فارسی در هند

سرگذشت زبان و شعر فارسی در شبه قارهٔ پهناور هند را بارها باز گفته اند. پس، مقالهٔ دیگری در این باره را توجیه باید کرد. آنچه در زیر می خوانید، شرح رواج و زوال زبان فارسی در هند به صورتی نیست که تا کنون در تاریخ ادبیات فارسی رقم خورده است، بلکه کوششی است برای دستیابی به طرحی برای پژوهش های آینده که بتواند گوشه هایی از این موضوع پیچیدهٔ تاریخی را که تا کنون تاریک مانده است، روشن کند. برای این کار می باید در مبانی نظری که پژوهشگران تا کنون بر اساس آنها دربارهٔ سیر تاریخی این سنت ادبی و زبان ویژهٔ آن سخن گفته اند، بازنگریست، و در پسِ پشتِ زبانِ گفتار مورخان و پژوهشگران ادبی کنونی به جستجوی عوامل و عناصری برخاست که همچنان ناشناخته و ناگفته مانده است.

زبان گفتاری که در صد سال اخیر دربارهٔ «طلوع» و «غروب» خورشیدِ زبان و ادب فارسی در هند به کار رفته، با اندیشه های ایرانیان (و غیرمستقیم ایرانیان غیر ایرانی) دربارهٔ موقعیت تاریخی فرهنگ فارسی زبان (که ایرانیان آن را یکسره از آن خویش می پندارند) چنان درهم تنیده است و کلافی از پژوهش تاریخی درآمیخته با ایدئولوژی به وجود آورده که به دشواری می توان جمله ای در این باره یافت که بار عاطفی نداشته باشد. بدینسان، نشر زبان فارسی در هند با سربلندی بیان می شود و دلیل آن را پوشیده یا آشکار «شیرینی» زبان فارسی و توان جذب آن می دانند، حال آنکه زوال آن را با حسرت و دریغ بیان می کنند و استعمار انگلیس و دسیسه های بین المللی و غفلت تاریخی ایرانیان را از دلایل تاریخی آن می شمارند. روایت هایی از این داستان «پراب چشم» را می توان در آثار شاعران و مورخان ادبی، چه ایرانی چه ایرانیان بیگانه،

یافت. بهار در سبک شناسی، در بار دهلی همزمان با حکومت صفویان را «دربار ثانی... بلکه در بار اصلی ایران» می نامد، زیرا «در دربار دهلی شاه و دربار و حرمسرایان همه به فارسی گفتگو می کرده اند، و در آن عهد زبان فارسی در هند زبان علمی و زبان مترقی و دلیل شرافت و فضل و عزت محسوب می شد، و در دربار اصفهان هرگز زبان فارسی این اهمیت را پیدا نکرد.»<sup>۱</sup> صفا در تاریخ ادبیات در ایران بر آن است که سلاطین گورگانی هند «مانند نیاکانشان به زبان و ادب فارسی و هنر و فرهنگ ایران عشق می ورزیدند و در بارهاشان را به وجود گروهی بزرگ از شاعران پارسی گوی و پارسی-نویسان و فرهنگ دانان ایرانی می آراستند.»<sup>۲</sup>

نویسنده کتاب تذکره نویسی فارسی در هند و پاکستان که ناصرالدین تباچه، حاکم سند، را به دلیل حمایت او از شاعران فارسی سرا و تذکره نویسانی همچون محمد عوفی، «از مریبان اهل علم و فضل» می خواند و در بار او را «مجمّع و مرکز اهل ادب و هنر» می نامد، آنجا که به برافتادن زبان فارسی از هند می پردازد، از «بلا» بی سخن می گوید که بر سر مردم هند آمد، و «آن توسعه نفوذ انگلیس ها و توفیق آنها در تشکیل دولت - های دست نشاندۀ خود بود.» و هم بر آنست که انگلستان، به کمک «بعضی از حکام خائن و کوتاه بین و نمک شناس هندوستان» رفته-رفته طرحی را «برای کندن ریشه زبان و ادب فارسی از سرزمین هندوستان» به کار بست. ولی حتی در «بعضی نواحی هندوستان مانند دهلی و مدرس و حیدرآباد دکن و سند که به تدریج تحت نفوذ و تسلط انگلیس ها درآمد، مردم هنوز به زبان فارسی شعر می سروده و کتاب هایی به این زبان تألیف می نموده اند.»<sup>۳</sup> و باز بهار در قصیده حسرت آلودی که در وصف شکوه ایران در دوران های پیشین و دریغ خوردن بر ذلت و خواری ایران زمان خود سروده، حتی محمد غزنوی و نادر افشار را نیز برای آنچه در هند کرده اند، می ستاید:

آن روز کجا شد که ز پنجاب و ز کشمیر  
اسلام برون کرد وثن را و شمن را  
و آن روز که شمشیر قزلباش برآشت  
در دیده رومی به شب تیره و سن را  
آن روز که نادر صف افغانی و هندی  
بشکافت چو شمشیر سحر عقید پرن را  
و آنکه به کف آورد به شمشیر مکافات  
پیشاور و دهلی و لاهور و دکن را<sup>۴</sup>

پژوهشگران غیرایرانی نیز، هر چند تا حدی از شوونیسیم نهفته در چنین گفتارهایی دوری گزیده اند، ولی در بازگویی سرگذشت زبان و شعر فارسی در هند کمابیش از استعاراتی مانند «طلوعی نوید دهنده در آغاز»، «درخششی خیره کننده در اوج»، و «غروبی غم آور در پایان کار» کمک می گیرند یا در قالب تصویری از گردش فصول، از تبدیل «بهاری پر شکوفه» به «زمستانی سرد و عور» سخن می گویند. هرمان اِته، ایرانشناس نامدار آلمانی، شعر فارسی در دربار مغولان هند را به «تموزی زودگذر در دل خزان»<sup>۵</sup> تشبیه می کند، و آماری شیمل، پژوهشگر زمان ما، پس از نقل عبارت اِته، می افزاید:

براستی، شعر شاعرانی همچون عرفی و بیدل را با سبک کلاسیک حافظ تفاوت چندان است که جنگل رنگارنگ خزانی را با درختان بهاری. رنگ ها تندتر شده است، ولی در پس پشت این شکوه ظاهری آگاهی از نزدیکی زمستان حس می شود.<sup>۶</sup>  
می توان پرسید که این «آگاهی از نزدیکی زمستان» آیا در شعر شاعران دربار اکبر نهفته است یا در ذهن پژوهشگری که از پایانی کار شعر فارسی در هند دانش تاریخی دارد؟

در این میان آنچه می دانیم این است که زبان فارسی را کسانی همچون محمود غزنوی و محمد غوری، همراه با ایمان اسلامی، به زور سپاهیان خود به هند بردند و عارفانی نظیر محمد عوفی، علی هجویری، و بهاء الدین ذکریا در آثار عارفانه خود نشر دادند و شاعرانی چون ابوالفرج رونی و مسعود سعد در شعر خویش به کار گرفتند، و راجگان و خواجهگان بسیار در پنجاب و بنگال به دربارهای خود راه دادند. در دوران های بعدی در دربار شاهانی مانند اسکندر لوری، اکبرشاه، و جهانگیر بود که زبان فارسی در دربارهای هندوستان پروده شد و از این میان زنجیره ای از شاعران و نویسندگان، از حسن و خسرو دهلوی گرفته تا غنی و بیدل و غالب، سربر کردند. این را نیز می دانیم که زبان فارسی از دوران اورنگ زیب عالمگیر در هند رو به افول نهاد، و شعر فارسی رفته رفته سبک و ویژه ای به خود گرفت که امروزه نام «سبک هندی»<sup>۷</sup> می شناسیم، که سرشار است از خیال پردازی ها و نازکبندی ها و تصویرسازی های پر پیچ و خم.

نیز می دانیم که انگلیسی نخستین زبان اروپایی نبود که به شبه قاره هند راه یافت. از همان هنگام که واسکودگاما راه دریایی اروپا به شبه قاره هند را کشف کرد، زبان پرتغالی، همراه با بازرگانان اروپایی و مبلغان یسوعی، به این سرزمین آمد، و پس از قرنی توسط رقیبی دیگر، یعنی زبان فرانسوی، از میدان به دررفت. انگلیسیان نخست در



کشتی های پرتغالی به هند آمدند و به بازرگانی روی آوردند، و مانند هلندیان و دانمارکیان و دیگر دیررسیدگان با حاکمان محلی گوشه و کنار این سرزمین پهناور به تجارت پرداختند. در آغاز قرن هجدهم دهها کمپانی خرد و کلان اروپایی در هند تشکیل شده بود که هریک خود را در کتف حمایت راجه ای هندویا خواجه ای مسلمان یا فرمانروای محلی دیگری قرار داده بود.

در عرصه فرهنگ می دانیم که کار ترجمه متن های دینی مسیحی به فارسی و سنسکریت را نیز پرتغالیان آغاز کردند. همراه با آن، کتاب های علمی فراوانی نیز در علوم طبیعی، ریاضیات، جغرافیا، دریانوردی و اخترشناسی به این زبان ها و زبان های محلی دیگر برگردانده شد. در چنین شرایطی افزایش تماس میان زبان های گوناگون بومی، مانند گجراتی، ماراتی، اردو و با زبان های دینی و عرفانی و ادبی، یعنی عربی و سنسکریت و فارسی، طبیعی بود. بعدها، پس از آنکه انگلیسیان کمپانی هند شرقی را بر پا کردند و دیگر رقیبان اروپایی را از میدان راندند، زبان انگلیسی عهده دار عرضه فرهنگ مسیحی و علم اروپایی شد. از این برخوردها زبانی سربرکرد که ساختار دستوری آن انگلیسی مآب بود، ولی واژگان آن بیشتر فارسی و عربی و سنسکریت و هندی. هندیان نام این زبان را «فرنگی» (یا Patuis) نهاده بودند. با افزایش قدرت نظامی، سیاسی، و بازرگانی انگلیسیان در سرتاسر قرن هجدهم، آموزش در هند رفته - رفته به زبان انگلیسی درآمد و مواد درسی جدیدی همچون اصول حسابداری، مکاتبات اداری و بازرگانی، اصول دریانوردی، و اصول تجارت به این زبان تدریس می شد. و از هنگامی که کمپانی هند شرقی رفته - رفته راه را برای مستعمره ساختن هند توسط دولت انگلیس گشود، یعنی نیمه دوم قرن هجدهم، با کارکرد مستقیم استعمار و موقعیت فرهنگی ناشی از آن سروکار داریم که در جای خود به آن اشاره خواهیم کرد.

آنچه در اینجا به آن می پردازیم ارائه طرح دیگری است برای شناخت فرهنگ فارسی زبان هند در مقام فرهنگی قومی، بر مبنای نگرش تازه ای به ویژگی های عمده چنین فرهنگی در دوران پیش از سلطه استعماری انگلستان. تاریخ نویسان و پژوهشگران ما در خصوص احساس هویت جمعی شاعران فارسی سرای هند سخنان بسیار گفته و داوری - هایی در کارشان کرده اند. اما از مجموعه این سخنان نمی توان از آنچه این افراد درباره تعلق خود به این یا آن هویت می اندیشیده اند به شناخت دقیقی رسید. پرویز ناتل خانلری با تأکید بر اینکه «شریعت اسلام از راه ایران و به توسط ایرانیان» در سرزمین هند انتشار یافت، از «گروهی بیشمار از دانشمندان و سخنوران» سخن می گوید که «به

دربار پادشاهان هند روی آوردند یا در آن دستگاه پرورش یافتند.»<sup>۸</sup> اینان، آیا خود را ایرانیان فارسی‌زبانی می‌شمردند که متاع شعر خود را در دربار پادشاهان هند عرضه می‌کنند؟ یا هندیانی که زبان فارسی را تاحدّ شعر سرودن نیک آموخته و شاعری پیشه کرده‌اند؟ مؤلف تذکره نویسی فارسی در هند و پاکستان، صوفیانی همچون هجویری، بهاء الدین ذکریا، و نظام الدین اولیا را از کسانی می‌شمارد که «اصلاً هندی بودند ولی زبان مادری آنها فارسی بوده»<sup>۱۰</sup> است. صفا امیران و بزرگان دربار گورکانی را «بیشتر ایرانی یا ایرانی نژاد» می‌خواند که شاعران ایرانی را به دربار خود می‌خوانده‌اند و «پرورش یافتگان این قبیل استادان و یا سخنوران ایرانی» را «واسطهٔ انتقال فرهنگ ایرانی به هند و وسیلهٔ ظهور پارسی‌گویانی دیگر در نسل‌های بعد از خود»<sup>۱۱</sup> می‌داند. آنماری شیمل امیر خسرو دهلوی را شاعری فارسی‌سرا می‌داند که «فرزند پدری ترک و مادری هندی نژاد»<sup>۱۲</sup> بود. بی‌گمان، این همه درهم آمیختگی که پژوهشگران جدید بر اساس گفته‌های تذکره نویسان قدیم به آن اشاره می‌کنند، در زمانهٔ خود آن شاهان و شاعران به این صورت احساس نمی‌شده و با این زبان بیان نمی‌شده است. شک نیست که امیر خسرو دهلوی احساس روشنتری از هویت قومی خود داشته و خود را به فرهنگ قومی و زبانی ویژه‌ای متعلق می‌شمرده است. در تاریخ‌های ادبی دوران جدید به عبارت‌هایی همچون «ایرانی‌مقیم‌هند»، «هندوان (یا هندیان) فارسی‌گوی»، «شاعران ایرانی دربارهای هند»، «هندیان ایرانی نژاد» و جز آن بر می‌خوریم. بحث در این است که دربارهٔ زبان فارسی در هند و سرنوشت آن نمی‌توان بدون در نظر گرفتن احساس هویت فرهنگی و زبانی و قومی کسانی که این زبان را در گفتار یا نوشتار به کار برده‌اند، سخن گفت. شواهدی در دست هست که زبان و شعر فارسی در هند، پیش از آنکه استعمار بریتانیا به افول آن شتاب بخشد، از درون دچار تنش‌های روزافزون شده بود که آن را می‌توان معلول دوگانگی احساس هویت جمعی دانست که شاعران فارسی‌سرای هند را وا می‌داشت تا در برابر شاعران ایرانی که به هند می‌رفتند صف‌آرایی کنند.

اما، از دیدگاهی تاریخی، فکر می‌کنم می‌توان بی‌جدل این حقیقت را پذیرفت که در طول هزار و صد سالی که از پیدایش ادبیات فارسی دری می‌گذرد، ایرانیان فارسی‌زبان بطبع همواره خود را در مرکز فرهنگ فارسی‌زبان دانسته‌اند و کاربردهای زبانی و سلیقهٔ ادبی خود را سنجه‌ای شمرده‌اند برای سنجش نیک و بد زبان و ادب فارسی در جاهای دیگر، از تاجیکستان و ماوراءالنهر و هند گرفته تا دربار عثمانی. این احساس

«مرکزیت» بسیار طبیعی است. بدینسان، دیگر فارسی زبانان «دیگرانی» پنداشته می شوند که زبان فارسی را از ایرانیان وام گرفته و گاه «استادانه» و «درست» و «فصیح» (یعنی مانند «ما») و گاه «ناشیانه» و «نادرست» و «زشت» (یعنی نه مانند «ما») به کار برده اند.

علت دراززیستی شگرف زبان و شعر فارسی را در هند و غنای شگفت انگیز آن را در خلال دوران هفتصد ساله ای که مسعود سعد سلمان لاهوری را به میرزا اسدالله غالب لاهوری می پیوندند، بیگمان باید در چندین عامل جست که از آن میان می توان از گندگامی تحول در جهان آن دوران، همجواری جغرافیایی ایران و هند، برخوردهای مدام میان شاعران و گویندگان ایران و هند، و پشتیبانیهای سخاوتمندانه در بارهای هند از زبان و شعر فارسی یاد کرد. و از این قیاس می خواهیم این نتیجه را بگیریم که پژوهش-های آینده در زمینه زبان شعر فارسی در هند را باید براساس «نوع شناسی»<sup>۱۳</sup> فرهنگ قومی هندیان فارسی زبان بنا نهاد.

باری، سرانجام در دوران و در دربار اورنگ زیب عالمگیر است که تنش های درونی ناشی از دوگانگی احساس قومی شاعران فارسی سرای هند در برابر شاعران ایران دست کم با سه تنش بیرونی دیگر درهم می آمیزد و زبان شعر فارسی هند را تا سرحد پاشیدگی از درون دستخوش کشاکش می کند. نخست در این زمان، که آخر کار صفویان در ایران است، فضای فرهنگی و مذهبی حاکم بر دربار ایران فضایی یکسره شیعی است آنهم از نابردبارترین نوع آن. حال آنکه بر دربارهای هند عموماً فضایی چند دینی حاکم است. «آیین الاهی» اکبر، که به راهنمایی و با شرکت شیخ ابوالفضل دکنی تدوین شده بود، آمیزه ای بود از دینهای بودایی و زرتشتی و اسلام که در آن جایگاهی خاص به پرستش آتش داده شده بود. اکبر این آیین را برای ایجاد وحدت فکری میان مسلمانان و هندوان سودمند می دانست و شاعران در بار خود را بر می-انگیخت تا همان مضامین را در قالب اشعار خود تبلیغ کنند. اما، نواده او، اورنگ زیب، مسلمانی متعصب بود که دختر خود زیب النسای مخفی را کشت به جرم آنکه در اشعارش چنین آمیزه ای عرضه می کرد، و، مثلاً، معبود را به صورت معشوقی زیبا می دید و می ستود. بی گمان، در تحلیل تاریخی سرگذشت شعر فارسی در هند دوگانگی فضای ذهنی حاکم بر شاعران فارسی سرای ایران و هند از عواملی است که باید در مضامین شعر پی جویی شود و نقش آن در فرایند زوال شعر فارسی در هند در نظر گرفته شود.

از سوی دیگر، اختلاف فضای زبانی حاکم بر ذهن شاعران ایرانی و فارسی سرایان



هندی به جدال های قلمی و لفظی بسیار می انجامد، که نمونه ای از آن را خواهیم دید. بدرستی نمی دانیم که بیرون از دربارها و دیوان های هند نفوذ زبان فارسی تا چه اندازه بوده است. چه بسا بتوان گفت که پژوهشگران معاصر ایران در این باره سخن به گراف گفته اند. هنگامی که بهار می گوید، «در آن عهد زبان فارسی در هند زبان علمی و مترقی و دلیل شرافت و فضل و عزت محسوب می شد،»<sup>۱۴</sup> یا صفا دربارهٔ نفوذ فارسی در هند عهد گورکانیان می گوید که این زبان «در میان رده های گوناگون از مردم آن سرزمین رسوخ»<sup>۱۵</sup> داشته، این سخنان را خالی از گزافگویی های ناشی از عرق ملی نمی توان دانست. زیرا مسلم است که در دربارها و در میان درباریان و دیوانیان هند چند-زبانی رایج بوده است، و این خود در شکل گیری تنش میان شاعران فارسی گوی هند و شاعران ایران اثر داشته است.

و سرانجام، موضوع انگیزه های مادی در کار شعر و شاعری موضوعی است که پژوهشگران روزگار ما در نظر نگرفته اند؛ برخی به این دلیل که شعر و شاعری را همواره کار معنوی و والایی می شمارند که با عبارت هایی همچون «فضل و هنر»، «ادب و فضل» و جز اینها بیان می شود؛ و برخی به این دلیل که شاعر را در سمت و سوی «مردم» می خواهند و می بینند. می دانیم که شوق سفر هند و زیستن در امن و عیش در بارهای آن سرزمین، درست در همان زمانی که صفویان به دلیل سختگیری های مذهبی خویش شعر غیرمذهبی را نمی پسندیدند و شاعران را از خود می رانند، تا بدانجا رسیده بود که خود به مضمونی در شعر فارسی بدل شده بود. شواهد بسیار از این ماجرا در دست است که به ارائه سه نمونه از آن بسنده می کنیم:

خیدا هند، کعبه حاجات!

خاصه یاران عاقبت جورا

هر که شد مستطیع فضل و هنر

رفتن هند واجب است اورا (فیاض)

بیا ساقی، از احتیاجم برآر!

وزین کشوری رواجم برآر!

به هندم رسان، خوش در آن مرز و بوم

به ویرانه تا کی نشینم چوبوم؟ (صفی صفاهانی)

هند را چون نستایم که در این خاک سیاه

جامه شهرت من شعله رعنائی یافت. <sup>۱۶</sup> (صائب)

در این نمونه ها، چنانکه می بینیم، شاعران آشکارا به رفع نیاز، ثروت اندوزی، و نام-

آوری همچون انگیزه های طبیعی سفر به هند اشاره کرده اند. بنابراین، باید نقش این انگیزه و رقابت ناشی از همزیستی شاعران هندی فارسی سرا و شاعران ایرانی در دربارهای هند را در افزایش کشاکش بر سر زبان شعر فارسی در دوران پیش از استعمار انگلیس شناخت، و در پیدایش آنچه تا به حال به زبان استعاری بیان کرده اند - مانند «تموزی زودگذر در دل خزان» یا تفاوت میان «جنگل رنگارنگ خزانی با درختان بهاری» - دخالت داد.

خلاصه آنکه، زبان شعر فارسی هند در دوران سلطنت اورنگ زیب، یعنی اوایل قرن هجدهم میلادی، ویژگی هایی داشته است که از دیدگاه امروزی ما آغاز فرایند زوال این سنت ادبی به شمار می رود. این، اما، نگرشی است بیرونی و واپس نگر. یعنی، چون می دانیم که شعر فارسی از شبه قاره هند برافزوده است، نشانه های زوال را در آن می جویم و می یابیم. برخورد درونی آنست که با توجه به عوامل مؤثر آفرینش ادبی، چه عوامل مادی و ملموس همچون جست و جوی بازاری برای عرضه کالای شعر و محیطی برای فراغت و زیستن در امن و امان حمایت دربار یا دیگر قدرتمندان، چه عوامل روانی-اجتماعی - فرهنگی همچون قرار گرفتن در فضاهای فرهنگی و زبانی خاص که در محتوای عاطفی و اندیشگی شعر و نیز شیوه های بلاغی و ادبی مؤثرند، سیر زبان و فرهنگ شعری را بر پایه آن شناخت تعلیل کنیم. اکنون به اختصار به نمونه ای از اینگونه برخورد می پردازیم:

داد سخن نام کتابی است که شاعر و منتقدی از هندیان فارسی سرا به نام سراج الدین علی خان آرزو (مرگ ۱۱۶۹ هـ/ ۱۷۵۵ م) در اواخر زندگی خود نوشته است. ۱۷ موضوع این کتاب حکمیت نویسنده شاعر و شعر شناس است میان سه شعر از سه شاعر فارسی-گوی کمابیش همزمان، که در حدود صد سال پیش از نویسنده می زیسته اند، به نام-های قدسی مشهدی (مرگ ۱۰۵۶ هجری)، شیدا فتحپوری (مرگ ۱۰۴۲ هجری) و منیر لاهوری (مرگ ۱۰۵۴ هجری). قضیه از این قرار است که، به گفته مصحح کتاب، قدسی قصیده ای در منقبت امام هشتم شیعیان سروده بوده است. شیدا، که در شعر قدسی کم و کاستیهای لفظی و مفهومی می دیده، قصیده دیگری به همان وزن و قافیه می سازد و در آن قصیده قدسی را مورد انتقاد قرار می دهد و آن نقص ها را می نمایاند. منیر لاهوری، پس از آنکه هر دو قصیده را می خواند، قصیده سومی، باز در همان وزن و قافیه، می سازد و در آن نظر خود را در جدال ادبی میان دو شاعر بیان می کند. سرانجام، آرزو داد سخن را به نثر می نویسد و در آن زبان قصیده های هر سه شاعر را تجزیه و تحلیل می-

کند و طی محاکمه ای در قالب یک کتاب حسنها و کم و کاستیهای شعرهای آن سه تن را برمی شمارد.

مصّحح این متن گرانها، سید محمد اکرم، استاد خاورشناسی دانشگاه پنجاب و لاهور، در پیشگفتاری که بر متن کتاب افزوده، در بخشی زیر عنوان «تحلیل داد سخن» دورنمایی از برخورد های ادبی میان شاعران ایرانی و شاعران غیر ایرانی فارسی سرا ترسیم می کند و می گوید که گرانگاه این برخورد برسد، یعنی پاسخ به این پرسش که: «آیا یک نفر غیر ایرانی در نتیجهٔ تحصیل دانش و فضل فارسی و مهارت در شعر می تواند در مقابل ایرانی ها ادعای شعرگویی و شعرشناسی بکند یا نمی تواند؟» وی می گوید:

این بحث در تاریخ ادبیات فارسی تازه نیست، بلکه معلوم می شود که در قرن های هفتم و هشتم هجری، هنگامی که دهلی مرکز سلطنت خلیجان (۶۸۹ تا ۷۲۰ هـ) و تغلقان (۷۲۰-۸۱۵ هـ) قرار گرفت، در آنجا مجمعی از شعرا و فضلا که از ایران و توران آمده بودند تشکیل یافت. در این مجمع علمی سخنوران فارسی گوی شبه قارهٔ پاکستان و هند نیز قدرت زبان و ادب خود را چه در نظم و چه در نثر نشان می دادند، چنان که شعرای بلند پایهٔ فارسی گوی هندی الاصل مانند امیر خسرو دهلوی (متوفی ۷۲۵ هـ)، حسن دهلوی (متوفی ۸۳۷ هـ)، شهاب مهمره (شاعر دورهٔ خلجی)، مولانا مطهر، حمید قلندر و ظهیر دهلوی (شعرا دورهٔ تغلق) موجود بودند و در مقابل شعرای مستند ایرانی در غزل و قصیده و مثنوی سرایی به هیچ وجه کم رتبه و ضعیف نبودند. (ص بیست و شش)

و اما علت اصلی این برخورد میان «شاعران بلند پایهٔ فارسی گوی هندی الاصل» و «شاعران مستند ایرانی» بیشتر این بوده است که در شعر شاعران هندی «در بعضی موارد روزمره و محاورهٔ هندی نیز به چشم می خورد» (ص بیست و شش)، و شاعران هند، کسانی چون ابوالفرج رونی، مسعود سعد سلمان، و امیر خسرو دهلوی «آمیزش روزمره و محاورهٔ محلی را در شعر فارسی، البته در موارد مناسب و بسیار محدود، مستحسن می دانستند.» (ص بیست و هفت) و این بود و بود تا دورهٔ اکبر و جهانگیر که از یک سو شاهد فزونی بسیار شاعران فارسی گوی در هند هستیم، و از سوی دیگر، به دلایلی که در بالا بر شمردیم، شاعران ایران به دربارهای هند کشانده می شوند. در این دوران و به دلیل این همزیستی دو گرایش متفاوت در یک فضای ادبی و شعری واحد قرار گرفت، و تنش میان دو سیستم زبانی شعر در ایران و در هند شدت یافت. به گفتهٔ اکرم:

شعرا ایرانی که فارسی زبان بودند در سَنَد قرار دادن کلام شعرا هند تردید داشتند. از طرف دیگر، شعرا هندی که خود را متخصص و زبانشناس فارسی می دانستند به اشعار شعرا ایرانی اعتراضات شروع کردند و نقایص و معایب کلام آن ها را نشان دادند،



چنانکه در دوره شاهجهان از کارنامه منیر بر می آید، این برخورد ادبی به اوج رسیده بود (ص سی).

این «برخورد ادبی» هم اساسی جز رقابت این دو گروه شاعر بر سر نزدیکی با درباریان و قدرتمندان نداشته است، چنانکه منیر لاهوری در کارنامه منیر مواردی چند از نقایص اشعار عرفی شیرازی و طالب آملی و زلالی خوانساری و ظهوری ترشیزی را نشان می دهد و می افزاید که «مخالفان در نتیجه اثر و نفوذ خاص خود در دربارها به نشر این عقیده کوشیده و این فکر خام را عام کرده اند که تنها ایرانی بودن شرط کافی است تا کسی شاعر بلند پایه و معتبر شناخته گردد.» (ص سی) از سوی دیگر، طالب درباره شعر خاقانی می گوید: «از این قسم شعر در هندوستان تنها به درس می خوانند، من به ناخن پا می نویسم.» (ص سی و سی و یک) و منیر پاسخ می دهد: «شعرگویی دیگر و شعر فهمی دیگر» (ص سی و یک) و هم او در شکایت از روزگار خویش می گوید: «اگر فارسی صدجا در فارسی غلط کند در سخن او سخن نمی کنند، و هندی اگر همه چون تیغ هندی جوهر ذاتی را آشکار سازد دم از تحسین نمی زنند.» (ص سی و دو)

فرهنگ شعریِ اواخر گورکانیان را، که در تاریخ ادبیات فارسی دوران زوال شعر فارسی در هند شمرده شده، باید در متن چنین کشاکش ریشه دار و گسترده قومی درک کرد. در این مفهوم می توان شاعران ایران را پاسدار فرهنگ قدیم و جافتاده شعر فارسی شمرد و هندیان را نوآورانی که کمابیش، و هر یک به گونه ای، عناصری از فرهنگ زنده زمان و محیط خود را در شعر خویش به کار می گرفته و زیر نفوذ زبان یا زبان هایی که، خارج از مقال شعری، به آن سخن می گفته و با آن نیازهای زندگی خود را بر می آورده- اند، دگرگونی هایی را به زبان شعر فارسی خود راه می داده اند. طبیعی است که این ویژگی های زبان و فرهنگ محلی که از خارج از سیستم زبانی شعر فارسی وارد آن می- شد کسانی را که خود را در مرکز آن سیستم می بینند و یا آن سیستم را از آن خود می دانند به مقاومت بر می انگیزد. آنچه از نظریک گروه از این دو گروه قومی تحوّل طبیعی و بایسته زبان جلوه می کند، در نظر گروه دیگر انحرافی می نماید از اصالت زبان؛ و آنچه در چشم گروه دوم زیبایی و اصالت جلوه می کند، در چشم گروه دیگر کهنه و ناآشنا می نماید. به ارزیابی یان مارک (Jan Marek) از فرایند «انحطاط» شعر فارسی در هند توجه کنیم:

ادبیات روبرو انحطاط می رفت. افکار جدیدی در کار نبود. توسعه استادانه فرم، که در برگیرنده تمامی موضوعات تکراری سنتی بود، در درجه نخست اهمیت قرار گرفت.

شاعران خود را در کار شعرپردازی (poetising) غرق می کردند، و این کار خود هدفی شده بود. و برای این کار به انواع کتاب های آموزش شعر و شاعری و فرهنگ های لغت نیاز بود. مثلاً، نظام الدین خان فائق (مرگ ۱۱۶۵ هـ / ۱۷۵۱ م) مثنوی مرآت الحسن را نوشت، که دربرگیرنده شرح مفصلی است از معشوق از سر تا به پا، درست به آن صورت که شیوه ادبی هند بود.<sup>۱۸</sup>

حس ادبی مارک بسیار نافذ است. از نظر سیستمیک رابطه ای مستقیم وجود دارد میان رواج آثاری برای آموزش هنری در فرهنگی مشخص و تنش های درونی آن هنر در عمل. نه تنها مرآت الحسن بلکه فرهنگ آندراج، یعنی بزرگترین فرهنگ زبان فارسی تا آن روزگار، نیز از آثار این دوره است. وفور انواع کتاب ها در فن شعر و شاعری، تذکره های بی شمار شاعران گذشته و حال، و انواع شکل های فرعی شعر مانند لغز و ماده - تاریخ و ضرب المثل و غیره را می توان بر پایه همین نوع نگرش تبیین کرد. اما این نظر نیز، مانند نظریات و دیگران با توجه به حقیقت تاریخی پایان کار شعر فارسی در هند شکل گرفته که دورانی را به نام «دوره انحطاط» می بیند، یعنی نگرشی از بیرون، و نه بر مبنای تحلیل گرایش ها و روش های موجود در متن و بطن آن فرهنگ شعری و بازتاب آن در واژگان و مفاهیم و اسباب و صور شعر.

به داد سخن باز گردیم. علی اکبر خان آرزو در ابتدای کتاب خود می گوید که این کتاب را در پیری و پس از گذراندن عمری در شعر و شاعری و پس از آنکه اشعاری شمار سروده و کتاب ها و رسایل بسیار در فن شاعری نوشته، می نگارد. آنگاه می گوید، با توجه به کاری که در پیش دارد، یعنی داوری منظوم در کار دو شاعر هندی، یعنی شیدا و منیر درباره قصیده یک شاعر ایرانی، یعنی قدسی، حق آن می بود که او نیز سنت را نگاه داشته نظر خود را در قصیده ای بیان می کرد، اما از آنجا که «قید وزن و قافیه کنده پای رسایی بیان معانی است» (ص ۲)، داد سخن را به نثر می نگارد. او پیش از شروع سخن سه «مقدمه مفید» می آورد. در مقدمه نخست، سخن از روزمره است، یعنی کاربرد واژگان و ترکیبات زبانی و شیوه های بیانی رایج در خارج از زبان مرسوم شعری در شعر. آرزو نمونه هایی از اینگونه کاربردها را در زبان شاعران ایرانی نیز نشان می دهد. آنگاه حضور اینگونه کاربردها را با دو مفهوم «تصرف» و «غلط» چنین بیان می کند:

اگر کسی پرسد که تفرقه در تصرف اهل زبان، که توبدان قایلی، و غلط اهل زبان چیست؟ گویم دریافت این معنی خیلی مشکل است و آن را تتبع بسیار و به غایت ذهن سلیم می باید. چه تصرف آن است که صاحب کمالی که بر پایه استادی رسیده باشد

تغییری در لفظ یا در معنی بدهد و دیگران آن را قبول دارند، و از این است اختلاف مصطلحات و مستعملات شعرای متقدم و متأخر با هم و اگر قبول ندارند خود به مرتبه بی رسیده باشد که پایه او از قبول و عدم قبول دیگران بالا تر بود. و غلط به خلاف آن است.

(ص ۶)

می بینیم که آرزو تحول در زبان شعر را یکسره به کار شاعران بزرگی نسبت می دهد که مقامشان فراتر از قبول ورد دیگران است. و اگر چه حقیقت سیر زبان در زمان را درک می کند و از اختلاف کار بردهای زبانی در شعر شاعران متقدم و متأخر سخن می گوید، ولی در نهایت حکمیت میان نوآوری (یا تصرف) و انحراف (یا غلط) را به «تبع ذهن سلیم» می سپارد که یکسره ذهنی و فردی است.

آرزو در مقدمه دوم خود قیاسی می کند میان تصرف ایرانیان در واژگان عربی و مفاهیم و تصرف شاعران و فارسی نویسان هند در زبان فارسی. او البته می پذیرد که فرق اساسی میان این دو آن است که ایرانیان با نسبت دادن مفاهیم جدید به واژگان عربی موجود در زبان خویش، در حقیقت در زبان فارسی تصرف کرده اند نه در عربی. اما می گوید که هندیان نیز «به سبب توغل و کثرت ورزش گویا داخل زمره فارسیان شده اند.» (ص ۸) پس تصرفات صاحب قدرتان هند در زبان فارسی روا است. و در همین عبارت نشان می دهد که شاعران هند را به خودی خود فارسی زبان نمی توان انگاشت. و تنها ممارست و پیگیری در کاربرد زبان فارسی در شعر است که اینان را «گویا داخل زمره فارسیان» درآورده است. در اینجا آرزو درباره سرایندگانی سخن می گوید که به زبانی شعر می گویند و به زبان دیگری نیازهای روزمره خود را برمی آورند. و اثر چنین وضعی در زبان شعر از پدیده هایی است که کمتر درباره آن پژوهش شده است، ولی شناخت بیشتری از آن می تواند روشنگر گوشه های تاریک و مهمی از کاربرد های زبانی شعر می گویند و به زبان دیگری نیازهای روزمره خود را برمی آورند. و اثر چنین حاشیه ای فرهنگ فارسی زبان باشد. اینجا می خواهم به یک نکته اشاره کنم، و آن اینکه بخش بزرگی از آنچه به نظر ما امروزیان دشوار فهمی شعر سبک هندی می آید، و آن را از پیچیدگیهای کلامی و تجریدهای مفهومی سرشار می کند، مربوط به همین دوزبانه بودن آن شاعران است. بدین معنا که در زبان شعر ایشان اشیاء، مفاهیم، و ساختارهایی حضور دارند که او در جهان پیرامون خویش نمی بیند و یا در زبان روزمره خویش به گونه دیگری می بینند. به دیگر سخن، بسیاری از صور و اسباب شعر ایشان در جهان خارج مانند و بدیل ملموسی ندارند، و شاعر نمی تواند با نگرش به جهان خارج،



تصاویر شعری خود را از آنچه میراث ادبی در اختیار او نهاده محسوس تر کند. آیا شاعر فارسی‌گوی هندی درکی از شکل و شمایل و آوای بلبل و یا منظرهٔ باغی که این پرنده در آن نغمه سرایی می‌کند یا فضای خارجی (درجهٔ حرارت، احساس حضور بهار، آرایش گلبوته‌ها در باغ) دارد، و اگر دارد این درک را چگونه با درک شاعر خراسانی یا شیرازی می‌توان سنجد؟ با احساس غریزی عمیقی از این رابطه است که آرزو در پایان مقدمهٔ نخست به شعر مُلتمَع فارسی و هندی (که هندیان فارسی زبان آن را «شعر ریخته» می‌نامیده‌اند)، که در هند پدید آمده، اشاره می‌کند و می‌گوید که آنگونه شعر «غالباً به طریق شعر فارسی» (ص ۷) است. به دیگر سخن، در هرگونه آمیزه‌ای از این دو زبان، شیوه‌های بیان و معنا آفرینی در فرهنگ غالب، خود را به ذهن شاعر تحمیل می‌کند.

مقدمهٔ سوم آرزو بحثی است در آنچه در فرهنگ ادبی-اجتماعی امروز می‌توان نُخبه-گرایی در شناخت تحلیل شعر نامید،<sup>۱۹</sup> یعنی تفاوت درک عوام و خواص از شعر. او می‌گوید، عوام و خواص هر دو درکی عام از زبان شعر در سنت ادبی خود دارند که اساساً موروثی است و از راه آموزش به دست می‌آید. او بر این اساس تفاخر ایرانیان را رد می‌کند که چون فارسی زبان ایشان است، پس معیار سنجش زبان شعر فارسی تنها پسند ایشان می‌تواند بود، و روایت می‌کند که: «بعضی از اهل کمال هند به یکی از شعرای ایران که معاصرش بود گفته که: ما زبان شما را از فصاحتی شما آموخته‌ایم و شما از پیرزال‌های خود.» (ص ۹) درک «ملائیان» یا خواص را نیز یکسان نمی‌داند، چنانکه ارباب معانی «نکات تقدّم و تأخّر و فصل و وصل و ایجاز و اطناب را می‌فهمند،» حال آنکه ارباب بیان «از غوامض تشبیه و غیره وقوف دارند، اما محسنات بدیعی را ندانند،» و بدیعیان «کمال سخن را مُتصوّر بر نکات بدیعه‌کنند و غلّو در آن نموده از فصاحت و بلاغت غافل گردند.» و گروهی که آرزو اینان را «ملائیان مکتبی» می‌نامد («که در هند ناظم خوانند») توانایی‌شان در «فهم معنی است دور از فصاحت و بلاغت، موافق قیاس و رأی ایشان.» (صص ۹-۱۱) سرانجام به درک شاعران از زبان شعر می‌رسیم، که به زعم آرزو بالاترین درک است:

و دیگر فهم سخن است موافق مذاق شعرا، و آن موقوف است بر علم بند و بست و ترکیب الفاظ چیدهٔ مناسب، موافق روزمرهٔ زبان خود با زبان شاعر، و مراعات طریقی که صاحب سخن را منظور بود، خواه خیال، خواه ادبندی، خواه تمثیل، خواه غیر اینها، و دریافت این مراعات خیلی مشکل است. (ص ۱۲)

پس، به هر می‌از درک شعر می‌رسیم که قاعدهٔ آن عامی‌اند و رأس آن شاعران. در

اینجا اساس تقسیم بندی، قدرت ترکیب زبان روزمره با سنت شعری است. عامیان چون از سنت شعری چیزی نمی دانند در کشان در نازل ترین پایه است. برعکس، شاعر که بر «علم بند و بست» و «ترکیب الفاظ چیده مناسب»، از یک سو، و مراعات انواع راه هایی که صاحبان سخن شعری به صورت سنت شعری در اختیار او نهاده اند، از سوی دیگر، آگاهی دارد، در درک شعر از همه بالاتر است. با چنین سنجه ای، تمامی شاعران تمامی دوران ها در جست و جوی ترکیبی از سنت و زبان زنده پیرامون خویشند. پس کاربردهای ادبی و بلاغی شاعرانی را که زبان زنده پیرامونشان جز زبان شعرشان است باید با معیاری سنجید جز آن که برای سنجش شعر شاعران تک زبانه به کار می رود.

برخورد با مقدمه های آرزو بر کتابش اندکی دراز شد و ناگزیر برخورد با متن کتاب را به اختصار برگزارد می کنیم. حقیقت هم این است که لطایف زبانی و شعری این کتاب چندان است که وصف آن در این مختصر نمی گنجد. روش کار آرزو آن است که ابیاتی از قصیده قدسی را که شیدا یا منیر هر دو بر آنها خرده گرفته اند نقل می کند، آنگاه آن خرده گیریها را به زبان نثر باز می گوید، و سرانجام نظر خود را بر آن می افزایشد. برای روشن شدن این شیوه بدیع چند نمونه ای از اینگونه برخورد را می آوریم. مثلاً، قدسی در بیتی در وصف اسب ممدوح خود می گوید:

نوعروسی است که هرگاه کنی گرم عنان  
عرقش ظاهر و پنهان ز نظر همچو حیاست

شیدا بر این بیت دو ایراد وارد کرده است. یکی آنکه، در تشبیه اسب به «نوعروس» صفت «گرم عنانی» روا نیست. دیگر آنکه، درست است که حیا خصلتی است که به چشم نمی آید، با اینهمه چون آثار آن در چهره شخص پیداست، نمی توان گفت که حیا پنهان است. او این اعتراضات را در این ابیات بیان داشته است:

«نوعروسی» ش چو گفتمی، چه کنی «گرم عنان»؟  
گرمش از جلوه گری ساز گرت فهم و ذکا است  
حالتی هست حیا در تن مردم پنهان  
که هزاران اثر از حالش رو داده به ماست  
چون حیا حالت چشم است و به چشمت نیکوست  
چون نهان است حیا و عرقش چون پیداست؟

در این میان منبر اعتراض نخست شیدا را وارد و اعتراض دوم او را ناوارد دانسته و در قصیدهٔ خود خطاب به او می گوید:

فکر را پس ز پی گرم عنانی عروس  
گر عنانگیر شود طبع رسای توبجاست.  
لیک این نکته گرفتن که چرا توسن را  
از عرق ریزی تشبیه نموده به حیاست،  
هست دور از تو و از طبع سخن پرور تو  
گر عرقناک شود روی تو از شرم بجاست!

و بدین ترتیب، در بیت نخست نظر شیدا را درست می داند و قدسی را به خاطر عدم تناسب «عروس» با «گرم عنانی» محکوم می داند، حال آنکه در دو بیت دیگر حیا را کیفیت پنهانی می شمارد که «عرق» کردن یکی از آثار آن است. آنگاه آرزو ضمن وارد دانستن ایراد نخست شیدا به قدسی و بحث در ایراد دوم، می گوید که اگر قدسی بیت خود را به این صورت ساخته بود این ایرادات به او وارد نمی آمد:

نوعروسی است در آن دم که شود گرم عنان  
عرقش ظاهر و پنهان ز نظر خود چو حیاست

این نمونه را از آن نظر به تفصیل آوردیم که احساسی از بافت مقال آرزو در داد سخن به دست داده باشیم. در بسیاری موارد آنچه مورد اختلاف است معنای مجازی در برابر معنای حقیقی و حدود تشبیهات و استعاراتی است که شاعران بر اساس مشاهدات خود در زبان رایج در محیط یا بر اساس معانی موروث در شعر به کار می برند. آیا می توان گفت «دل در عشق است» یا باید گفت «عشق در دل است»؟ این خُرده را شیدا به قدسی گرفته است که نباید گفت «دل در عشق است» چرا که دل ظرف است و عشق مظروف. منیر، اما، این کاربرد را روا می شمارد به این دلیل که نظیر دارد. مثلاً، می گوییم «جامه در بر است» حال آنکه از نظر منطقی باید گفت «بَر در جامه است». آیا می توان فعل دانستن را بر «ذوق» افزود، چنانکه قدسی افزوده است؟ شیدا می گوید این کاربرد روا نیست. نظر منیر این است که «ذوق دانستن» غلط محض نیست، چرا که از سویی دانستن به معنای علم است و علم را بر هر چیز می توان اطلاق کرد. ولی اینگونه کاربرد مهجور شده و از دهان ها افتاده است. پس بهتر آن است که شاعران آن را به کار نبرند. آرزو این کاربرد را روا دانسته، چرا که «بعضی از ارباب تحقیق هند نوشته اند که نسبت داند به سوی ذوق بعید نیست.» (ص ۳۴) و شواهدی را عرفی و جامی و



جلال اسیرنیز می آورد، و بعد می گوید که «اعتراض شیدا از جهت محاوره است»، چنانکه، مثلاً، با آنکه «عهد» و «قران» مترادفند، ولی «عهد گسل گویند و قرار گسیل نگویند.» (ص ۳۴)

آرزو در پایان کتاب خود ضمن بحثی در باب تفاوت میان شاعری و شعر فهمی و شعر شناسی، و نیز در باب لزوم «تتبع کلام استانده و صحبت اهل زبان»، به این نتیجه می رسد که «قول صاحب تتبع... سند است، گواز غیر ملک بود»، (ص ۶۴) و به این دلیل است که در مقوله عربی دانی «قول جوهری صاحب صحاح، که از فاراب ترکستان است، و حرف مجدالدین صاحب قاموس، که از فیروزآباد شیراز است، سند است.» (ص ۶۴) آخرین جمله کتاب چنین است:

پس به وضوح پیوست که غیرایرانی و تورانی اگر تتبع به کمال داشته و صحبت صاحبان محاوره نموده باشد، قول او سند است. اما به این مرتبه رسیدن مشقت تمام می خواهد، الی ماشاء الله. (ص ۶۴)

تنشی را که در کتاب دادسخن دیده می شود شاید نتوان از نمونه های محدودی که اینجا آوردیم حس کرد. سخن، اما، برسر این است که در این دوران تش های بیرونی و درونی بسیار زبان شعر فارسی را در شبه قاره هند دربر گرفته بود، چنانکه شاعران فارسی-سرای هند را با شاعران ایرانی - که بیش از هر دوران دیگری در این زمان به شبه قاره سرازیر شده بودند - کمتر همخوانی فکری و دینی و زبانی و ادبی باقی مانده بود. آنچه بود ایراد بود و اعتراض و فخر فروشیهای قومی و شخصی در کار شعر و شاعری. آنچه را که پژوهشگران معاصر در زبان شعر فارسی در هند عصر گورکانی دیده و اغلب به «رنگهای خزانگی» یا «تموز زودگذر در دل زمستان» تعبیر کرده اند، چیزی جز بازتاب این دوگانگی ها در متون شعری آن دوران نیست.

و این همه درست زمانی به اوج خود رسید که انگلیسیان رفته-رفته نفوذ خود را در شبه قاره هند گسترش می دادند و سرانجام به مستعمره خود بدل کردند.

در قرن نوزدهم با رسمی شدن روابط استعماری، کارگزاران استعمار انگلیس خود را موظف می دیدند تا انسان هندی را «متمدن» و در صورت امکان «مسیحی» کنند. در دهه های نخست این قرن شاهد جدالی بزرگ هستیم در انگلستان میان انگلیسیان طرفدار حفظ فرهنگ و زبان های بومی هند و هواداران ترویج زبان انگلیسی. سرانجام، دولت انگلستان داوری در این قضیه را به تامس ماکولی سپرد، و او در حکم همه جانبه ای که صادر کرد، به شدت از ترویج زبان انگلیسی و دانش های غربی در سرزمین هند

حمایت کرد.<sup>۲۰</sup> و بدین ترتیب، آنچه در طول سه نسل به صورتی غیررسمی اجرا می شد، جنبهٔ رسمی به خود گرفت و زبان انگلیسی زبان رسمی آموزش و پرورش، قضا، و دیوان های هند گردید، و زوال کمابیش ناگزیر زبان فارسی در هند به حقیقتی تاریخی بدل گردید.

از این به بعد هندیان زبان فارسی را تنها به دلیل آنکه آن را بخشی از سنت فرهنگی بومی خود می دانستند می آموختند و می آموزاندند. و از همین زمان است نیز که رفته - رفته، با آشنایی تدریجی ایرانیان با روابط استعماری دولت بریتانیا با هند، غمخواری برای سرنوشت زبان فارسی در هند بخشی از مقال دوران بیداری ایرانیان شد. در این صد و پنجاه سالی که از پایان رسمی کار زبان فارسی در هند می گذرد، نسل ها و افراد بسیاری در کار این زوال درس عبرتی دیده اند که خود را به آگاهانیدن همروزگاران خویش از آن موظف می دانند.<sup>۲۱</sup> از هندیان میانهٔ قرن نوزدهم تا کارگزاران فرهنگی جمهوری اسلامی ایران، کسان بسیاری در سوگ زبان فارسی در هند آه از نهاد برآورده یا اشک ریخته اند. بعضی از اینان حتی به فکر چاره اندیشی نیز افتاده و از دولت ایران خواسته اند، با حمایت های خود «قند پارسی» را دوباره به «بنگاله» ببرد.<sup>۲۲</sup>

پیش از پایان دادن به این بحث بد نیست نمونه ای از برخورد دریغ آمیز ایرانیان و ایراندوستان را در این مورد که به حدود صد سالی پیش مربوط می شود، ارائه دهیم. کتاب مکالمهٔ سیاح ایرانی با شخص هندی متنی است که در سال های آخر قرن نوزدهم یا نخستین سال های قرن بیستم نوشته شده و در هند به چاپ رسیده است.<sup>۲۳</sup> این کتاب، که نام مؤلف آن دانسته نیست، چنانکه از نامش بر می آید، گویا تحریری است از گفت و گوهای میان یک جهانگرد ایرانی در هند با یک هندی علاقمند به اوضاع ایران. نویسنده در آغاز کتاب خود، زیر عنوان «استرحام مخصوص» دلیل نگارش کتاب را «تهذیب اخلاق ملل و تذهیب حال امم و تکمیل نقایص مملکت» شمرده است.

در یکی از فصلها دامنهٔ سخن به وضع عمومی زبان فارسی کشیده می شود و به ورود واژگان خارجی در آن و انحطاط این زبان در نزد خود ایرانیان و فقدان فرهنگ لغت جامعی که با آن بتوان زبان زندهٔ فارسی را آموخت، و هندی اضافه می کند که به رغم تلاش های دولت انگلستان، هندیان «به جهت محبت قلبی و بستگی عملی و ادبی که به این زبان شیرین داشته و دارند تا کنون در تعلیم زبان فارسی ساعی بوده اند،» به گونه ای که آن را «ناچار دولت انگلیس جزو تعلیمات عمومی مدارس هندوستان قرار داده است.» (ص ۲۳) با اینهمه، روند ناگزیر گرایش هندیان را به زبان انگلیسی، که از

قرنی پیش آغاز شده و در این دوران به اوج رسیده است، نادیده نمی توان گرفت. شخص هندی در ادامه سخن خود می گوید:

البته یک نکته در این ایام هندیان را مجبور به تعلیم انگلیسی و ترک فارسی نموده، و آن نکته همانا ترقی علوم و معراج فنون در زبان انگلیسی و عکس آن در فارسی می باشد. صاحبان فنون و شاکیان علوم در هند به اقتضای وقت و احتیاج زمان مجبور در جلب علوم و فنون مقتضیه ای شده اند، و آن علوم در زبان فارسی یافت نمی شود و در لغت انگلیسی به درجه اکمل و اتم موجود است. اگر اداره معارف ایران در کمال عجلت سعی در ترجمه تمام علوم به زبان فارسی ننماید یک مرتبه این زبان شیرین (که ام اللسنه اش باید گفت) از میان سیصد میلیون نفوس هندیه معدوم و منسوخ خواهد گردید! تا کنون که زبان فارسی در هند باقی مانده بواسطه آن بود که فارسی را اهل هند زبان دولتی و علمی قرار داده بودند. حال که سلب این دو حیثیت بزرگ از این لغت شده و تعلق تجارتهی هندیان هم با اهالی ایران باقی نمانده و رقیبی مانند زبان انگلیسی در مقابل دارد، ناچار معدوم خواهد شد و هندیان فارسی خواه نوحه گر زبان شیرین فارسی خواهند گردید، و ایرانیان را کک نخواهد گزید؛ چه، شعوری که ملتفت شوند اثر زبان را در عوالم ملک و ملت ندارند. (ص

(۲۴

در چند و چون این گفتار، البته، سخن بسیار می توان گفت. خطاهای تاریخی و دخالت ایدئولوژی نویسنده کتاب را (که بی گمان از ایرانیان منور الفکر دوران خود بوده است) در آن آشکارا می توان دید. مثلاً، تداوم زبان فارسی را در شبه قاره هند به این مربوط دانستن که اهل هند این زبان را زبان دولتی و علمی قرار داده بودند یکسره درست نیست، چرا که نقش شعر فارسی را در این تداوم تاریخی نادیده می گیرد. از سوی دیگر، از این متن چنین بر می آید که دیگر سخن بر سر «شاعران ایرانی» و «شاعران هندی» نیست، بلکه سخن از هندیانی است که، به هر دلیل، خواستار تداوم و شاید گسترش زبان فارسی در برابر زبان انگلیسی هستند. اینان لابد زبان فارسی را بخشی از میراث قومی خود می شمارند، و آن را در رویارویی با عنصری خارجی، که زبان انگلیسی و فرهنگ انگلیسی زبان و احساس هویتی جدید در میان هندیان باشد، پیروزمند می خواهند.

موضوع دیگری که در مورد این گونه برخورد با وضع زبان فارسی در هند اهمیت دارد، آن است که شخص هندی نیز ایرانیان را مسئول احساس شکستی نزدیک می داند که زبان فارسی از زبان انگلیسی خواهد خورد، و در نتیجه آن از شبه قاره هند محو خواهد گردید. به دیگر سخن، این شخص نیز گوهر احساس ایرانیان را به زبان فارسی — که



همواره آن را متعلق به خود می‌شمرده و دیگرانی از افغان و تاجیک و هندی را به دلیل کاربرد آن وامدار خویش می‌شمرده‌اند — از آن خود کرده است. اینکه هندیان قرن نوزدهم چگونه حالتی نسبت به زبان و شعر فارسی داشتند از دیگر زمینه‌هایی است که نیاز به پژوهش بیشتری دارد. آیا برآستی این سنت ادبی را بخشی از گذشته خویش می‌دیده‌اند یا آن را نیز عنصری خارجی می‌انگاشته‌اند که در زمانه دیگری به همان صورتی به سرزمین آنان راه یافته که امروز زبان انگلیسی در آن رخنه می‌کند؟

باری، موضوع رواج زبان فارسی در سرزمین هند و روال آن را از نو باید اندیشید. در این زمینه نیز مانند زمینه‌های پژوهشی دیگر، بسیاری از دانسته‌های امروزین ما چیزی جز انگاره‌هایی نیستند که با گرایش‌های ایدئولوژیک نسل‌های سازنده آنها درآمیخته است. تحلیل تاریخی بیش از هر چیز به معنای بازنگریستی است پرسشگرانه به این مفروضات و آن گرایش‌های ایدئولوژیک و بازگشتی بی‌واسطه به متونی که این مقوله را در درازنای قرن‌ها شکل داده‌اند. از خلال گفت‌وگوها و کشمکش‌های آدمیان در هر عصر و نسلی است که می‌توان به برداشت خود اینان از هویت اجتماعی و قومی خویش رسید. و تنها بر مبنای چنین برداشتی است که می‌توان، بی‌واسطه پژوهشگران پیشین، به دریافتی مستقل از نمودهای اجتماعی مشخص همچون زبان و شعر و زبان شعر در فرهنگی معین دست یافت.

## پانویس‌ها:

۱. محمد تقی بهار، سبک‌شناسی، تهران، ۱۳۳۷، جلد سوم، ص ۲۵۷.
۲. ذبیح‌الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، تهران، ۱۳۶۳، جلد دهم، ص ۴۶.
۳. علیرضا نقوی، تذکره نویسی فارسی در هند و پاکستان، تهران، ۱۳۴۷، صص ۱۹۸-۹۹.
۴. محمد تقی بهار، دیوان، تهران، ۱۳۴۴، جلد اول، ص ۷۷۷.
۵. نقل شده در

Annamarie Schimmel, "Persian Poetry in the Indo-Pakistani Subcontinent," in Ehsan Yarshater, Ed., *Persian Literature*, Bibliotheca Persica, 1988, pp. 405-421.

عبارتی که در اینجا از هرمان اته نقل شده "The Indian Summer of Persian Poetry"

است که بخش نخست آن اصطلاحی است که در زبان انگلیسی به معنای روزهای گرم در فصل‌های سرد همچون خزان یا زمستان، ترجمه من به تقریب این مفهوم را می‌رساند.

۶. همانجا، ص ۴۱۲، ترجمه این گفته و دیگر قول‌های نقل شده در این مقاله از من است.

۷. برای بحث جامعی درباره سبک هندی، نگاه کنید به مقاله دکتر احسان یارشاطر در مرجع بالا

زیر عنوان "The Indian Style: Progress or Decline"

۸. نگاه کنید به ماخذ زیر: Surendra Prasad Sinha, *English in India*, Janaki Prakashan, Patna, 1978, p. 5-

پژوهش در ویژگی‌های زبان Patna، و به ویژه سهم زبان فارسی در تکوین و ساختار دستوری واژگان آن از ضرورت‌های تحقیق در نقش زبان فارسی در ادبیات کلاسیک هند است.

۹. پرویز ناتل خانلری، «تقریظ»، در تذکره نویسی فارسی در هند و پاکستان، همان، ص پانزده.

۱۰. تقوی، همان، ص ۵۶.

۱۱. صفا، همان، صص ۴۸۴-۸۵.

12. "Persian Poetry..." *ibid*, p. 405.

۱۳. این اصطلاح را به عنوان معادل *typology* بپذیرید. برای توضیح اضافه کنم که پژوهشگران معاصر ادبیات فارسی زبان هند را «نوعاً» بخشی از ادبیات ایران شمرده، و نهفته یا آشکار در همین چارچوب از آن سخن گفته‌اند، وگرنه، مثلاً، این مقوله را در «تاریخ ادبیات در ایران» جایی نیست.

۱۴. بهار، همان، ص ۲۵۷.

۱۵. صفا، همان، ص ۴۸۴.

۱۶. صفا، همان، صص ۴۸۷-۴۹۲.

۱۷. سراج الدین علی خان آرزو، داد سخن، تصحیح سیداحمد اکرم، از انتشارات مرکز تحقیقات فارسی ایران در پاکستان، راولپندی، ۱۳۵۲. مراجعات بعدی به این کتاب، که با شماره صفحه مشخص شده است، به همین متن است. آشنایی با این متن ارزنده را مرهون دوست عزیزم دکتر محمد توکلی ترقی هستم، و در همین جا از او سپاسگزاری می‌کنم.

18. Jan Rypka, *History of Iranian Literature*, Dordrecht-Holland, D. Reidel Publishing Company, 1968, p. 730.

۱۹. در زبان آرزو حتی میان «شعر فہمی» و «شعر شناسی» نیز تفاوت‌هایی قایل می‌شده‌اند، چنانکه خود او در پایان کتاب بیتی از شیدا شاهد می‌آورد، و آن این است:

گر نسیم شاعر، خود شعر توانم فهمید  
شعر گفتن ز شما شعر شناسی از ماست

و بعد اعتراض ملا صهبایی را به آن که متضمن این پرسش است که «سند شعرشناسی چیست و چگونه به دست می‌آید؟»:

پیکر زن همچون نماد و نشانه:

## حجاب و کفش چینی \*

در ذهن فردی و قومی جوامع مرد سالار پیکر زن جایگاهی مرکزی دارد. از طرفی منبع سحر و افسون است و از طرف دیگر اضطراب و التهاب. از سوی آب حیات است و زندگی بخش، از دگر سو آلوده و ویرانگر. هم مایه رنج است و هم داروی رنج. هم خیر است و هم شر. هم زشت و هم زیبا. و بدینسان، معلق میان دو تعلق خاطر و با دو سیمای سخت متضاد، جسم زن به موضوع یا میدان نبرد اندیشه های همستیز بدل شده است. به آن بار سیاسی و عقیدتی داده اند. آن را میدان عرضه انواع بینش های تاریخی، فرهنگی، و جنسی کرده اند. به صورت شیئی درآورده اندش که هم مایه رؤیاها و هم کابوسهاست. گویی این عنصر زنده و زایا ملک اجتماع است که سلطه اش را بر آن می گستراند و بر آن فرمانروایی می کند. در حجابش می خواهد. عریانش می طلبد. چاقش هوس می کند. لاغرش می پسندد. پایش را در قالب می کند. حلقه بردماغش می آویزد. گردنش را چون زرافه دراز می کند. بر تل آتش می سوزاندش و بر سینه اش نقش زشتی و زیبایی، چاقی و لاغری، یا پاکی و نجسی می نشاند.

و این شیفتگی آمیخته به ترس یا کاهشگری آغشته به جور چیزی منحصر به فرهنگ خاصی نیست. در غرب و در شرق متداول بوده و بنابه مقتضیات دوران و خصوصیات فرهنگها شکلها و عنوان های گوناگون به خود گرفته است. دو نمونه بارز این پدیده، و فقط مثنی نمونه خروار، حجاب در ایران و قالب گیری پای زنان در چین است.<sup>۱</sup>

سرزمین پهناور چین که یکی از کهن ترین گهواره های تمدن انسانی است، حدود هزار سال پای میلیونها (یابه گفته ویلیام راسی بر روی هم ۵ بلیون)<sup>۲</sup> زن را به صورت سم درآورد و انسان دو پا را به موجودی کمابیش فلج تبدیل کرد، که اغلب هنگام راه



راست گویی که نیم شاعر و باشی چوبه فرض  
گفتن شعر به جا شعرشناسی بی جاست  
شعر فهمی شده مشهور به نزد فضلا  
هم تو خود گوسند شعرشناسی به کجاست  
۲۰. به این کتاب ها مراجعه کنید:

- Thomas B. Macanlay, *Minutes on Education in India*, Calcutta, 1862.
- Boman-Behram, *Educational Controversies in India*, Bombay, 1943.
- Nurullah, Syed & Naik, J.P., *A History of Education in India*, Calcutta, 1951.

۲۱. بهترین نمونه این غمخواری ها و مطالعات در بیخ آمیز را می توان در نشریه *Indo-Iranian*

مشاهده کرد. کمتر شماره ای از این نشریه را می توان یافت که در آن اشک حسرتی

محققانه برگور زبان فارسی در هند ریخته نشده باشد.

۲۲. به عنوان نمونه ای کوچک، نگاه کنید به: نصرالله پورجوادی، «قندی که دیگر به بنگاله

نمی رود»، نشر دانش، سال سوم، شماره پنجم (مرداد و شهریور ۱۳۶۲)، صص ۵-۲.

۲۳. مکالمه سیاح ایرانی با شخص هندی، بی تاریخ، بی جا، "Paradis Press" (در صفحه عنوان عبارت Paradis Press به خط انگلیسی در پایان صفحه نوشته شده است). تاریخ نگارش کتاب را از آنجا حدس می زنم که در صفحه ۲۳ سخن از «یکی از فضیای ایران» می گوید که «از حل لغات مسافرت نامه شاه شهید عاجز ماند، که لابد منظور از «شاه شهید» ناصرالدین شاه (مقتول در سال ۱۸۹۶) است. مراجعات بعدی به این کتاب، که با شماره صفحه مشخص شده، به همین متن است. آشنایی با این کتاب را نیز مرهون دوستم دکتر محمد توکلی ترقی هستم. با سپاس از ایشان.

رفتن می‌لنگید و فقط با کمک عصا یا دستها اندک تحرکی می‌یافت. این پای کوچک و مثله شده که، در واقع، هم یادآور فرودستی و دور ماندگی زن از صحنهٔ اجتماع و هم وسیله‌ای برای انجام این هدف بود، نه تنها نماد زیبایی و ظرافت زنانه که نشانهٔ نجابت وی هم شد. گویا نخستین روایت نوشته شدهٔ افسانهٔ سیندرلا متعلق به چین ده قرن پیش است، یعنی به دنبال رواج قالب گیری پای زنان، و هفتصد سال قدیمتر از روایت مکتوب آن در غرب.<sup>۳</sup> در این مردم‌پسندترین قصه‌ها، شاهزاده‌ای سخت دیرپسند تمامی قلمرو خود را در می‌نوردد تا زن کوچک-پای را بازیابد. در حقیقت، نه خوبیهای اخلاقی، نه شخصیت و نه زیبایی معشوق تیز پا بلکه تنها دو پای کوچک بی‌مانند سیندرلا است<sup>۴</sup> که او را از فقر و فلاکت به اوج دولت و ثروت می‌رساند.

در چنین فضایی که کمال مطلوب و معیار زیبایی و دلربایی کوچکی‌پاست، طبیعی است که مادر چینی، که خود عمری این بلا را کشیده با خشنودی و پشتکاری حیرت‌آور پای دختر خود را در قالبی تنگ می‌کند تا با کوچکتر کردن آن سعادت و سپید بختی دخترش را افزون و آینده‌اش را تأمین کند.<sup>۵</sup> ضرب‌المثل چینی معروفی می‌گوید، «اگر به فکر پسران هستی در درس خواندنش کوتاهی نکنی و اگر دخترتان عزیز است در قالبگیری پایش.»<sup>۶</sup>

قالبگیری پا حدود پنج-شش سالگی شروع می‌شد. در آغاز تمام انگشتان پا بجز شست را به طرف کف و پاشنهٔ پا خم می‌کردند و نواری در حدود سه متر و عرض پنج سانتیمتر پا را محکم می‌بستند. اندک-اندک که با سفت‌تر کردن نوار، فشار را بر پا زیاد می‌کردند تا نه تنها رشد نکند که کوچکتر نیز شود. در بعضی موارد انگشتان خم شده بی‌حس و کرخت می‌شوند و گاه از بیخ می‌افتند. استخوان کف پا هم بعد از کشیدن درد بسیار رفته-رفته از حالت افقی در می‌آید و کمابیش نیمی از آن عمود بر نیم دیگر می‌شود. به این ترتیب، با آسیب زدن به پا، پاشنه تا حد امکان به شست نزدیک می‌شود تا این اندام آسیب دیده و کژ و کوزدر «کمال زیبایی» جلوه کند. از پوست و گوشت و استخوان سالم و زنده با درد و رنج بسیار پایی ساخته می‌شود که کفش پاشنه بلند سر خود دارد و گویا به حرکات زن جذابیت فراوان می‌بخشیده است.

پس از چهار-پنج سال پا رفته-رفته بی‌حس می‌شود و دیگر رنج سالهای نخستین احساس نمی‌شود. ولی پای قالبگیری شده باید همه عمر در نوار و کفش چینی بماند تا زن بتواند روی آن بایستد. اگر نوار سست‌تر از آنچه باید بسته یا بکلی باز شود، فشارهای ناجور به استخوان آسیب دیده و شتاب گرفتن جریان خون درد فراوانی پدید می‌آورد. در

واقع، پس از کشیدن آن رنجه‌ها، پا به قالب تنگ خود خومی گیرد. بعلاوه، گویا بخش عمده‌ای از دلربایی پای قالب شده در پوشیده ماندنش بوده و شرم حکم می‌کرده که چشم بیگانه به پای عریان قالب شده نیفتد. چین شناس نامدار، ون گولیک می‌نویسد: «تصویر زنان عریان، حتی ریزه کاریها و جزئیات آلت تناسلیشان را می‌توان در نقاشی‌های دوران سونگ و بعد از آن یافت، ولی من تا به امروز نه دیده و نه شنیده‌ام که پای قالب شده زنی عریان تصویر شده باشد.»<sup>۷</sup>

از این عضو آسیب دیده با احترام و دلبستگی خاصی یاد می‌شده است. آن را به «نیلوفرآبی» تشبیه می‌کرده‌اند که در چین نماد «پاکدامنی» است، چون «پاک و پاکیزه از درون آب گل آلود سربرون می‌آورد و ریشه در خاک نمی‌دواند.»<sup>۸</sup> شاید مردان زن باره چینی که گله-گله کردگدن‌های آفریقا را برایشان قربانی می‌کردند تا از شاخ آنها اکسیر اعظم برای تقویت قدرت جنسیشان فراهم کنند، به چنین آرامش خاطر هم نیاز داشته‌اند که بدانند زنانشان بسان نیلوفرآبی در مرداب زندگی‌شان پاک و پاکدامن می‌مانند. گویی زندانی کردن زن در حرماً و پستو، کژ و کوژ کردن پایش، و اجازه نشستن و برخاست ندادن با مردان بیگانه برای آسایش خاطر مرد چینی بس نبوده و در ژرفنای وجودش نیازمند تضمین بیشتری بوده است.

باری، جدا کردن دنیای زن و مرد در چین و ایران سنتی دیرینه دارد. هر دو فرهنگ قرن‌ها زن را زندانی اندرون و حرماً کرده‌اند و معنای زن آرمانی را در پابندی بی‌چون و چرای وی به همسر، برادر، پدر، و پسر جسته‌اند. هر دو فرهنگ از نشستن و برخاست زن و مرد جلوگیری می‌کردند و «نجابت» و بکارت زن را سخت ارزشمند می‌دانسته‌اند. ولی در چشم ایشان، همانگونه که، مثلاً، حوا از دنده چپ آدم آفریده می‌شود ولی این زن است که «یک دنده کم دارد»، باز این زن است که اشتباه جنسی سیری ناپذیری پیدا می‌کند، و هم او را عامل تحریک مرد و آلودن وی به حرام و نجس می‌دانند. او را در پرده و پستونگاه می‌دارند تا نگاه و دست نامحرم به پیکر وی نرسد و، در نتیجه، سلامت اخلاقی جامعه حفظ شود.

در باره سرمنشاء حجاب و پابند چینی اطلاع چندانی در دست نیست،<sup>۹</sup> ولی آنچه مسلم است آنست که در هر دو جامعه حریم میان زن و مرد بیگانه می‌بایست بسختی رعایت شود. زنان قشر ممتاز هنگام بیرون آمدن از خانه می‌بایست از چشم بیگانه پوشیده بمانند و برای این کار در کجاوه‌هایی می‌نشستند که دورادورش را پرده گرفته بود. گویا واژه چادر در ایران در آغاز نامی برای همین تخت روان‌های روپوش داریا خیمه‌های



سیار بوده است.

حجاب و کفش چینی نخست در میان طبقه ثروتمند و شهرنشین آغاز شد و پیگیری کامل هر دو سنت نیز تنها در میان آنها امکان پذیر بود. طبقات پایین تر، به حکم تنگدستی، ناگزیر در این مورد چندان سخت نمی گرفتند. پای کوچک چند سانتیمتری، این کمال مطلوب و مظهر زیبایی، مال زنی بود که دم و دستگاہ داشت و نیازمند کارکردن نبود. زنان دیگر اغلب به این مظهر اعلا ی زیبایی دسترس نداشتند و پایشان را اندکی کوچکتر می کردند. در ایران هم زنان عشایری و روستایی نمی توانستند پایبند چادر و چاقچور و پیچه باشند و ناگزیر به نوعی حجاب نه چندان سفت و سخت بس می کردند.

هر چند حجاب و قالبگیری پای زنان از این جهت با هم وجه اشتراک فراوان دارند، چرا که هر دو زاده و مروج جدایی مطلق دنیای زن و مرد در این دو فرهنگند، ولی تفاوت های اساسی نیز با هم دارند. کفش چینی پای زن را مثله می کند و تحرک آزاد را حتی در چهار دیواری خانه از او می ستاند، در صورتی که حجاب به جسم زن آسیبی نمی زند. اصولاً از نکات شایان توجه فرهنگ ایران در مورد زن این حقیقت است که در سطح همگانی به پیکر زن آسیب جسمانی نرسانده است. سنگسار زنان زنا کار هم به حکم تشبیه و مجازات بوده و نه روال و روند طبیعی. ولی پای کرورها زن در طی قرنها در چین به مفهوم دقیق کلمه ناقص شد و هزاران زن را در آمریکا و ارو پای قرون وسطی به جرم جادوگری سوزاندند یا برای عبرت دیگران به دار آویختند.<sup>۱۰</sup> زنان آفریقایی را، از الجزایر در شمال تا جمهوری آفریقای مرکزی در جنوب و از سنگال و موریتانیا در غرب تا سومالی در شرق، ختنه می کردند تا شور جنسی در آنها کاسته یا کشته شود.<sup>۱۱</sup> انبوه کثیری از زنان بیوه هند را زنده در کنار جسد شوهرانشان به دست پاک کننده آتش سپردند،<sup>۱۲</sup> ولی در ایران هیچ یک از این سنتها رایج نشد.

رعایت حجاب به مفهوم گسترده اش تجلیگاه بسیاری از ارزش های بنیادی دو فرهنگ چین و ایران است. حجاب در قالب تنگ مفهومی واحد نمی گنجد و معناهای گوناگون دارد، و در این نوشته بیانگر احکام شرعی و عرفی مفروض بر زن است که او را زندانی خانه و محدود در مقصوده حرمسرا یا اندرونی می خواهد. طبیعی است که حجاب به معنای شایع آن، یعنی پوششی که زن بر خود بر می گیرد، به خودی خود به معنای نفی نقش فعال زن در اجتماع نمی تواند باشد. چنانکه با واژگون کردن معنای سنتی حجاب، خانم بوتو در پاکستان و عده ای زنان تحصیلکرده در ایران قبل از انقلاب و مصر و برخی

دیگر از ممالک اسلامی داوطلبانه «حجاب» گذاشتند تا دسترسی آنها به جوامع مردانه و مردسالارانه آسان شود. می‌خواهم بگویم که چادریا هر صورت و نوع اعتدال یافته آن را به عنوان پوشش زنانه باید در زمان و مکان معین مطالعه کرد و دانست که به کار بردن یا به کار نبردن آن به معنی جداسازی دنیای زن و مرد هست یا نیست. حجاب به معنای پوشش با حجاب به مفهوم جلوگیری از آمیزش زن و مرد فرق دارد. به همین دلیل این عامل فرهنگی در کشورهای مختلف و در شرایط گوناگون شکل‌های گوناگون به خود می‌گیرد. در چین به صورت کفش چینی در می‌آید و در ایران به صورت چادر.

بعلاوه، حجاب را به عنوان پدیده‌ای اجتماعی در نظر داریم نه بویژه پدیده‌ای دینی. البته مرادم این نیست که، مثلاً، در ایران اسلام عامل در برقراری و پایدار کردن سنت حجاب نبوده است، بلکه بیشتر مقصود اینست که حجاب تاریخچه‌ای قدیمی تراز اسلام دارد. یعنی با آنکه از موقعیت اجتماعی زن در ایران باستان اطلاع چندانی در دست نیست، ولی می‌دانیم که زنان و بویژه زنان طبقات ممتاز مراعات نوعی حجاب را می‌کرده‌اند.<sup>۱۳</sup> و دیگر آنکه، در برخورد دو فرهنگ آن جنبه‌هایی از فرهنگ غالب که با فرهنگ ایران همخوانی داشته‌اند براحتمی پذیرفته شده و بسیاری دیگر کنار گذاشته شده است. به شهادت تاریخ، ایرانیان نه تنها در پذیرش حجاب اسلامی از خود مقاومتی نشان ندادند که برعکس همواره در تثبیت و پابرجایی آن کوشیده‌اند. باری، با کنار گذاشتن بحث مبدأ و آغاز — که در نهایت همان بحث پیشینگی مرغ یا تخم مرغ است — باید پذیرفت که تداوم و استواری سنت حجاب در طی سالیان دراز جوابگوی برخی نیازها و تمایلات بوده است. بی‌سبب نیست اگر هنوز هم تنور بحث حجاب شعله‌ور است.

حتی برای قشر متجدد زیربنای اجتماعی حجاب هنوز یکسره زیروزبر نشده است. همان روح فرهنگی که دور خانه‌ها دیوار می‌کشد و زن را درون دیواری پارچه‌ای و سیار می‌خواهد در مناسبات زن و مرد کم و بیش حفظ شده است. حجب و حیا هنوز پسندیده‌ترین صفت اخلاقی یک زن در حیطه رفتار و هنجارهای اجتماعی به شمار می‌رود. سالها بعد از کشف حجاب هنوز زنی که «رویش باز شده» نشانه بارزی شرمی است. میهمانی‌ها و شب نشینی‌ها همچنان به دو محفل زنانه - مردانه تقسیم می‌شوند و دیوار اندرون جای خود را به دیواری نامرئی می‌دهد. سازمان‌های سیاسی، حتی در خارج کشور، در مورد لباس زنان حساسیت نادرستی نشان می‌دهند. در میان کوشندگان سیاسی، که آمیزش زن و مرد در میانشان ناگزیر است، زنان همگی تبدیل به «خواهر» و «رفیق» می‌شوند تا هاله‌ای از بازداشت جنسی آنان را در حجابی نامرئی بپوشاند. به

عبارت آشناتر، «نامحرم» به گونه ای سحرآمیز «محرم» می شود و سپر ایمنی دور او کشیده می شود و جنسیتش خنثی. گویی، زن چه باحجاب و چه بی حجاب - نامش، یادش، حضورش و غیابش - آغشته به جنسیتی فراگیرنده است که تمام ابعاد و جنبه های وجودش را در خود غرق می کند. و جملگی این آداب و عقاید چنان از بدیهیات و مسلمات اندیشه غالب بر اجتماع ماست که در مورد آنها کمتر شک به خود راه می دهیم. در چین هم جدایی دنیای زن و مرد پیشینه ای بس دیرینه دارد. هر چند به حکم ژرفا و گوناگونی اندیشه ها و مکتب های فلسفی در چین باستان به سختی می توان با صورتها و نظرگاههای گوناگون آن دیار در مورد زن آشنا شد، ولی از آنجا که آموزه های کنفوسیوس به سال ۱۳۶ پیش از میلاد آیین دولتی چین شناخته شد، نقد و ارزیابی اندیشه های او می تواند بیانگر خطوط اصلی و برجسته این روند باشد. خلاصه، این نظام اعتقادی بر پایه جدایی دنیای زن و مرد استوار است و تقدس خانواده زیربنای آموزشی آن است. در درون این خانواده زنان بنده مرد و تسلیم قانون «سه فرمانبری» بودند: در کودکی فرمانبر پدر؛ پس از ازدواج فرمانبر همسر؛ و در زمان بیوگی فرمانبر پسر.<sup>۱۴</sup> و اگر هم به کوچه و خیابان می رفتند ادب چنین حکم می کرد که سر به زیر اندازند و همواره متین و سنگین و گوشه گیر باشند و زیباییشان همچون شکوفه های گل آلوزیر برف پوشیده بماند.<sup>۱۵</sup>

آیین کنفوسیوس بیش از دو هزاره بر چین فرمانروایی داشته و هنگامی که پس از قرنهای اندک-اندک رنگ می باخته باز به دست گروهی از دانشوران از نو ساخته و پرداخته می شود تا گذشته و آداب و رسوم کهن را به پایگاه مطلق برساند.<sup>۱۶</sup> آیین کنفوسیوسی نو همچون سدهی در برابر تحولات تازه، بخصوص دگرگونی وضع زن، می ایستد و درمان درد اجتماع را بازگشت به سنت های روزگاران گذشته می داند. اساس این مکتب بر زنانه داشتن نظم دیرینه است و بازگرداندن زنان به درون اندرون. رواج قالبگیری پای زنان هم همزمان با برقراری آیین کنفوسیوسی نوشت و چه بسا عکس العملی بر ضد هر گونه دگرگونی بنیادی در اجتماع چین. توسعه تکنولوژی بخصوص پیشرفت صنعت چاپ همراه با انقلابی اقتصادی-اجتماعی امکانات جدیدی برای زنان به وجود آورده بود. تحرک، سوادآموزی، و استقلال مالی از جمله رهاوردهای این تحولات تازه بود. حضور تازه زنان در صحنه اجتماع با کامیابیهای چشمگیری همراه بود. زنی بنیانگذار و نه وارث سلسله-ای تازه (چاو) می شود و چهل سال بر تخت امپراتوری می نشیند. زنان دیگر در بسیاری زمینه ها همچون رقص و موسیقی و ورزش به موفقیت های درخور توجهی می رسند و در



این هنگام است که سنت گرایان چین را دچار آشوب و پریشانی می یابند. در اوج این از هم پاشیدگی نظام کهن که گروهی از زنان از خانه بدرآمده و همنشین مردان شده اند، آیین کنفوسیوسی نو و در رأس آن دانشوری به نام «چوشی» با بازگشت به گذشته نظام از دست رفته را باز می آفریند و ارزش های روبه زوال را با کمی دستکاری دوباره برجا می نشاند.

چوشی رستگاری را تنها در احیای آداب نیاکان می دانست. او زنان را فرودست می شمرد و حفظ حریم میان زن و مرد اجنبی را لازم می دانست. از نظر او، مناسبات جنسی و همنشینی زن و مرد تنها در محدوده رابطه زناشویی می گنجد. در کتاب راهنمای خانواده او «راه و رسم تازه» حاکم بر اجتماع و آزادی های تازه و «فتنه برانگیز» زنان را سخت سرزنش می کند. پیشنهاد چوشی برای از میان بردن فساد و تباهی حاکم بر جامعه پس فرستادن زنان به اندرون است. جالب توجه است که این فیلسوف از مبلغان پیگیر پوشیدگی کامل زن هم بوده و به گفته چارلز روزنبرگ در مدت مأموریتش به عنوان والی ایالت فوکین زنان آن ناحیه را به رعایت پوشش کامل و حتی استفاده از چادر تشویق می کرده است.<sup>۱۷</sup>

همزمانی واکنش های سخت و خشم آلود در برابر حقوق تازه به دست آمده زنان خاص چین نیست. قتل عام زنان جادوگر در اروپا و آمریکا نمونه بارز دیگری از این عکس العمل است. اتهام «جادوگری» طیفی از گناهان را در بر می گرفت، شامل خرابکاری سیاسی و بی دینی و کفر. ولی در اصل اتهام اساسی اغلب این پیشتازان طب گیاهی و ماماهاى توانا، «شهوَت بارگی»<sup>۱۸</sup> و برخوردارى از نیروی جادویى در زمینه طب سنتی بوده. یعنی، چه بسا وسعت دید و اندیشه و درنوردیدن مرزهای سنتی آنها را زنده طعمه آتش می کرده است. حضور بی سابقه زنان هم در صحنه اجتماع چین نمی توانست بی جواب بماند. ملتی که در پندارنگاری یا رسم الخط باستانیش (که مبین اندیشه یا کلمه است) صلح را به صورت زنی تصویر می کند که در درون خانه زانو زده نمی توانست براحته پذیرای نقش فعال زن در خارج از چهارچوب سنتی باشد. کفش چینی موفق شد برای حدود ده قرن زن را به حرمسرا بازگرداند و چنان بر پا و ذهن او سنگینی کند که مهلت نیابد مرکب اندیشه را بار دیگر بتازد و در هوای بازآزادی را از شاخه آسمان دلباز بچیند.

در چین، با برهم ریختن بنیاد زندگی سنتی در زمینه های اقتصادی، اجتماعی، و عقیدتی در اواخر قرن نوزدهم، فکر از میان بردن قالبگیری پای زنان هم آغاز شد.

هنگامی که دروازه های چین به روی برخی نوآوری ها و دگرگونیها گشوده شد و زمان خانه تکانی فرهنگی فرارسید، آزاد کردن پای زنان هدف بسیاری شد. از نظر این پیام-آوران نظام نوین، پای قالب زده زن - که معیار زیبایی و نجابت بود - نمونه عقب-ماندگی فرهنگی و سیاسی شد. در سال ۱۹۰۲، به دنبال تغییرات بنیادی در نهادهای آموزشی، فرهنگی، و قضایی حکم هایی علیه این سنت هم صادر و سرانجام به سال ۱۹۱۱ رسماً ممنوع اعلام شد. اما عده ای همچنان تا سالها پای دختران خود را در قالب می گذاشتند تا سرانجام انقلاب دهه ۱۹۴۰ این سنت را یکسره ریشه کن کرد.

در ایران هم حجاب قرنهای کمال مطلوب یا دست کم امری طبیعی و بی چون و چرا شمرده می شد. تا میانه های قرن نوزدهم هیچ زنی آشکارا علیه حجاب قیام نکرده بود و تنها روایت هایی که از کشف حجاب اختیاری زنان پیش از این دوره در دست داریم، عصبیانی است که زنان بر ضد ستم های سیاسی و دینی کرده اند و بی حجابی برای آنها بیان بی پرده و گزنده خشم آنها و نوعی نافرمانی بوده است. به عنوان مثال، پس از به دار کشیدن حسین منصور حلاج، خواهرش -

در شهر بغداد می آمدی و یک نیمه روی را به چادر گرفته و یک نیمه گشاده. بزرگی بدو رسید. گفت: «چرا روی تمام نپوشی؟» گفت: «تو مردی بنمای تا من روی بپوشم.»<sup>۱۹</sup>

دختر بوذرجمهر هم همچون خواهر حلاج به نفس حجاب اعتراضی نداشته و با پذیرفتن عریانی خود در برابر مردان غریبه می خواسته «نامردی» مردان را به ثبوت برساند.

[چون او را] بردار کردند، پس دخترش را بیاوردند و برهنه کردند. و او همچنان می دید از میان مردان و خود را هیچ نمی پوشید. چندانکه به زیر دار رسید خود را بپوشید و چشم برهم نهاد. نوشیروان گفت شاید که حکمتی بود. او را پیش خواند. [و دختر، ملک را گفت] این همه مردم نبودند و پدر من مردم بود که اگر اینها مردم بودند نگذاشتندی تا او را بردار کردی.<sup>۲۰</sup>

اولین کوشش ثبت شده در تاریخ برای رفع حجاب در ایران و شاید در همه خاورمیانه به سال ۱۲۲۷ توسط زنی شاعر بود که قره العین نام داشت. هم او اولین زنی است که رسماً به دستور دولت و به جرم بایبگری به قتل رسید. پس از قره العین بحث بی حجابی برای مدتها مسکوت ماند تا بار دیگر در ادبیات دوران مشروطه نقشی محوری یافت و به سال ۱۳۱۴ یکسره غیرقانونی شناخته شد. طبیعی است که نفی و طرد چنین سنت دیر پایی برای بسیاری مترادف با بهم ریختن کل شیرازه اجتماع بود. به همین دلیل، در فتوایی که به سال ۱۲۹۰ و سالها پیش از کشف حجاب از طرف برخی علما انتشار

یافت، به این امر اشاره می شود که «حجاب برای حفظ استمرار خانواده که خود تعادل اجتماع را به دنبال دارد، باید رعایت گردد.»<sup>۲۱</sup>

محمد حسن حائری مازندرانی در کتاب *حجاب یا پردهٔ دوشیزگان*، دو سال بعد از به قدرت رسیدن رضاشاه می نویسد: «... حجاب نگهبان عصمت دوشیزگان و بهترین حاجبست از موجبات از موجبات بی خانمانی و خودکشی و امراض بی علاج و اخلاق پست و شقاوت ابدی و سقوط در جامعه.»<sup>۲۲</sup>

حجاب در ایران همواره جایگاهی والا داشته و عریانی — به مفهوم لغوی و نمادیش — هرگز پسندیده و روا شناخته نشده است. شاید روایت اسلامی افسانهٔ آفرینش بهترین بیانگر ارج پوشیدگی و زشتی عریانی باشد. در بهشت پیش از ارتکاب گناه، آدم و حوا پوشیده اند و پس از چیدن میوهٔ ممنوع عریان می شوند و از بهشت رانده. *سورهٔ اعراب آیهٔ ۲۶*: «ای فرزندان آدم! مبادا شیطان [با عریان کردن شما] شما را فریبید چنانکه پدر و مادرتان را از بهشت خارج ساخت [در اثر اینکه] لباس هایشان را از بدنشان بیرون آورد.»<sup>۲۳</sup> حتی جزای مار که گول شیطان را می خورد و آدم و حوا را می فریبد نیز «عریانی» است. به گفتهٔ طبری «مار پوشیده بود و بر چهارپا راه می رفت و خداوند تعالی او را برهنه کرد و چنان کرد که بر شکم راه رود.»<sup>۲۴</sup> آیت الله مطهری «برهنگی» را «بیماری عصر» ما می داند که دیر یا زود «شناخته خواهد شد.»<sup>۲۵</sup> عمید زنجانی در *کنگرهٔ اسلام و زن* که در تهران برگزار شد، می گوید «دنیا، بر اساس یک تفسیر غلط، زن را به بی حجابی کشاند و پدیدهٔ بی حجابی را به زن تحمیل کرد.»<sup>۲۶</sup> و اگر حجاب قانون است و بی حجابی استثنا، اگر حجاب سلامت است و بی حجابی بیماری، برای سعدی، همچنانکه برای بسیاری پیش از او و بعد از او، مایهٔ دلربایی نیز هست: «صاحبدلی را گفتند، به این خوبی که آفتاب است هرگز نشنیده ایم که کسی او را دوست گرفته باشد و عشق آورده. گفت، برای آنکه هر روزش توان دید مگر به زمستان که با حجاب است و محبوب.»

و هنگامی که این حجاب، که «قانون» است و «سلامت» است و سعادت، جای خود را به بی حجابی می سپارد، که «از موجبات بی خانمانی و خودکشی و امراض بی علاج» است گویی جامعه یکسره به آشوب و نابسامانی دچار می شود. شعر «تصویر زن» ایرج میرزا با زبانی طنزآمیز بیان شیوای این آشوب است.<sup>۲۷</sup>

در سردر کاروانسرای — تصویر زنی به گچ کشیدند



از مخبر صادق شنیدند  
 روی زن بی نقاب دیدند...  
 چون شیر درنده می جهیدند  
 پاچین عفاف می دریدند  
 مانند نبات می مکیدند  
 در بحر گناه می تپیدند  
 مردم همه می جَهَنمیدند  
 یک باره به صور می دمیدند

اریاب عمایم این خبر را  
 گفتند که، وا شریعتا! خلق  
 غفلت شده بود، خلق وحشی  
 بی پیچه زن گشاده رو را  
 لب های قشنگ خوشگلش را  
 بالجمله تمام مردم شهر  
 درهای بهشت بسته می شد  
 می گشت قیامت آشکارا

هر چند ایرج میرزا برای سرودن این شعر تکفیر می شود و دوفر برای کشتن او روانه می شوند و شاعر مدت یکماه در مشهد مخفی می شود و سرانجام رسماً اعلام می کند که این شعر از او نبوده است،<sup>۲۸</sup> ولی مضمون شعر مشاهده گری حیرت آوری است. چون با این دید، نه تنها در ایران که در سراسر دنیا زهرگاه زن از چارچوب سنت پا فرا گذارد یا، باصطلاح، پا از گلیم خود فراتر نهد، سنت شکنیش سبب تباهی و بی نظمی کامل جامعه می شود. به همین دلیل، همچنانکه حضور زنان بی حجاب در اکثر شئون اجتماعی گسترده تر شد، خشم و خروش از وضع موجود هم رو به افزونی نهاد. بدن باصطلاح «عریان» زن تنها وجدان مذهبی سنت پرستان را آزار نمی داد که خاری در چشم دیگران نیز بود. این زن «غرب زده»، «جلف»، «قرتی» و «بی فرهنگ» گویی از بام تا شام به سر و وضع خود می رسید تا، به قول رضا براهنی، «برق از تمام روزنهای مردی که تماشایش می کند بپرد».<sup>۲۹</sup> اصلاً گویی با بی حجابی پاکدامنی از میان می رود و خودنمایی و فساد سر می رسد، اصالت رخت بر می بندد و بیماری حکمفرما می شود. زن بی حجاب می شود معادل آداب و رسوم تحمیلی و بیگانه، یابه گفته علی شریعتی:

عروسک فرنگی های توخالی و بزرگ کرده و گریم شده ای که نه احساس زن دیروز ما را دارند و نه شعور زن امروز آنها را. اسباب بازی های کوچکی که نه «حوا» بند و نه «آدم»! نه «همسر» اند و نه «معشوق»، نه زن خانه اند و نه زن کار، نه در برابر فرزند احساس مسئولیت می کنند و نه در برابر مردم. نه، نه، نه، نه! شتر مرغ هایی اند که نه باری برند — که مرغ اند — و نه می پرند — که شترند! اینها نوع من درآورده ای از زن اند، مونتاژ صنایع داخلی، با مارک قلبی «ساخت اروپا»، کالاهای فرنگی مآبی که مخصوص مصرف در بازارهای شرق و اسلامی سفارش داده اند و طرح و قالب ریزی شده اند.<sup>۳۰</sup>

بدن زن که با حجابش نماد عقب ماندگی بود بی حجابش تبدیل به نشانه بارز

غربزدگی می شود و دشمن خانگی یا نماینده امپریالیسم، مروج فساد، بهترین وسیله برای از بین بردن فرهنگ قومی، فتنه فریب دهنده مردان محلی، و خود شیفته و فریفته شیاطین غرب و آلت بی اراده ای در دست سلطه جویان. و در این استحاله جادویی ناگهان بدن «عریان» یعنی «بی حجاب» زن تبدیل به کل فرهنگ می شود که ابرقدرتها در کمین تجاوز به آنند. بسیاری همچون عبدالکریم بی آزار شیرازی معتقد می شوند که «در حکومت های شیطانی و استعماری زن بزرگترین حربه و ابزار استثمار و به فساد کشاننده جامعه است»<sup>۳۱</sup> و «همانطور که شیطان برای فریب آدم سراغ حوا می رود... استعمارگران شیطان صفت برای استعمار و استثمار مردم به سراغ زنان آمدند و حقایق را وارونه جلوه دادند، و به نام آزادی زن، آزادی معنوی و اخلاقی را از وی سلب کردند و وی را به زندان شهوت و بی عفتی افکندند و در نتیجه آنها را از بهشت آسایش خانوادگی بیرون راندند.»<sup>۳۲</sup>

با اینکه در قرآن حوا هرگز عامل هبوط انسان از بهشت نیست، بلکه شیطان است که به صورت مار آدم و حوا را می فریبد، افسانه گناهکاری مادر نخستین چنان جاذبه ای برای ایرانیان دارد که روایت قرآنی را یکسره به نفع روایت یهودی - مسیحی رها می کنند. به رغم تبرئه شدن حوا در قرآن، در ذهنها همچنان اغواکننده و فتنه انگیز باقی می ماند تا دخترانش فراموش نکنند که گناهکاران آغازین و فرجامینند. اگر به گفته اینان و مخالف آیات صریح قرآنی شیطان با زیرکی سراغ اولین زن می رود، که زود باور و آسیب پذیر است، قدرتهای استعماری هم زن ساده لوح و پذیرنده ایرانی را دام مناسبی برای خود می یابند و توسط او اجتماع را به فساد و زبونی می کشانند و سزاوار لقب «شیطان بزرگ» می شوند.

به این ترتیب، در چند دهه اخیر گاهی حجاب نشانه پا کدامنی بوده و گاه نشانه عقب ماندگی و خرافات، گاه و یژگی زن آرمانی یا، برعکس، تجسم واپس گرایی، گاه نمونه بارز اصالت بومی و قومی، گاه مظهر جهل و ارتجاع. زمانی کشف حجاب وظیفه ملی و پشتوانه تجدد یا حتی تمدن زن بوده و زمانی دیگر سدی در برابر سیل جوشان و خروشان غربزدگی و بیان هویت اصیل ایرانی - اسلامی. به تناوب یکی سقوط و انحطاط و دیگری تعالی و تکامل. یکی هرزگی و بی بند و باری و دیگری جلوگیری از فساد و فحشا. گاهی رذیلت و گاهی فضیلت. زمانی درد و زمانی درمان. اگر برای گروهی حجاب چون اکسیری مس وجود زن را طلا می کرده برای گروهی دیگری

حجابی تنها راه ترقی و تعالی بوده است. در این آشفته بازار ارزشها و ارزیابیها پیکرزن همچنان بازیچه دست اجتماع باقی مانده و بیان بینشها و سیاست های مختلف شده است.

بدون شک، این وسواس در آمیزش نامشروع زن و مرد همراه با نفی هستی و نقش اجتماعی زن بوده و ناگزیر استعدادهای را زندانی و نیروی فعال اقتصادی، فرهنگی، و اجتماعی زن را پایمال کرده است. بی سبب نیست که در دوران پرده نشینی زن، چه در چین چه در ایران، کمترین نشانی از اوجهای مانده است. قید و بندهای دست و پاگیر، داشتن نقشی حاشیه ای در اجتماع، فقر و عدم استقلال مالی، دوری از هسته های قدرت و سیاست و آموزش و پرورش از گسترش خلاقیت فکری و هنری و ظرفیت های اجتماعی او جلوگیری کرده و بی صدایی و بی چهرگی را سرنوشتش. بعلاوه، این تفرقه تحمیل اندک-اندک قانون طبیعت شناخته شده و نه تنها وجه تمایز مرد از زن که نشانه سروریش نیز. مردانگی گویی در گرو این تفاوت در آمده و «مرد» موجودی شده که نه چادر به سر می کند و نه پا در کفش چینی.

تکیه بر این نکته نیز سزاوار است که غیاب سنتی زن از صحنه اجتماع با حضوری دایمی در حیطه دیگر- و با بهره ای بس کلان- در هر دو فرهنگ جبران می شود و آزادی سلب شده در صحنه عینیات برای خود جانشینی در میدان ذهنیات می یابد. زن از عرصه فعالیت های اجتماعی-سیاسی رانده می شود ولی بر جهان پهناور نمادها فرمان می راند. در خلوت اندرونی می ماند، ولی خلوت ذهن مرد را اشغال می کند. در پرده نگهداشته می شود ولی عریان و بی پرده در ژرفنای ناخودآگاهی رسوب می کند و نیروی شگفت انگیز و عظیمی می یابد. شرف در گرو عفت او می شود. نام نیک مرد زنجیری رفتار و کردار او می شود و عزت در بند احترام به وی. کشور به صورت «مام وطن» در می آید و اجتماع به پیکر زنی تشبیه می شود که هم مثل مادر مقدس است و هم بسان معشوق و سوسه شونده. عدالت زنی چشم بسته و ترازو به دست می شود و دردناکترین و کاری-ترین دشنامها بی حرمتی به خواهر و مادر.

در یک کلام، این سوگلی ذهن برپهنه کمبودها بساط حکمروایی خود را پهن می کند و محمل معیارها و ارزشها و پیامها می گردد.<sup>۳۳</sup> مرد زندانی مردانگیش می شود و در بند حجابی نامرئی که گاه «غیرت» می خوانندش و گاه «ناموس». بی سبب نگفته- اند که: «چون برانیم از این در- درآیم از در دیگر.»<sup>۳۴</sup>



• درتدوین این مقاله از پیشنهادها و انتقادهای امین بنانی، فیلی لی، هانگ سیان چو، آن بنسکی، جانیت بایزر، نادر نادر پور، فرامرز نعیم، محمود امید سالار و بخصوص کاوه صفا و عباس میلانی بهره برده ام. از راهنماییهای پیدریغشان سپاسگزارم.

## پانویس ها:

۱. برای Footbinding واژه معادل جافتاده فارسی نداریم، ولی می توان واژه «پای افشار» و «پای افشاری» (از افشردن = فشردن) را برای این مفهوم به کار برد.
2. Mary Daly, *Gyn/Ecology*, Boston, 1978, p. 145.
3. Alan Dundes (ed.), *Cinderella: A Casebook*, New York, 1983.
۴. در داستان «ماه پیشانی و گاو زرد»، که نسخه وطنی سیندرلا است، اغلب کوچکی کفش جای خود را به زرین بودن آن می دهد. برای یک تحلیل جامع و ارزنده از یک روایت اسلامی افسانه سیندرلا رجوع کنید به:
- Margaret Mills, "A Cinderella Variant in the Context of a Muslim Women's Ritual," in *Cinderella: A Casebook*, op. cit., pp. 180-193.
۵. برای جامعترین مطالعه به زبان انگلیسی در زمینه قالبگیری پای زنان، رجوع کنید به:
- Howard S. Levy, *Chinese Footbinding*, New York, 1966.
- برای تأثیر سنت قالبگیری پا بر مناسبات مادر و دختر رجوع کنید به:
- Feelie Lee, *Bound and Unbound Feet*, Unpublished Dissertation, Wright Institute, 1982.
6. Mary Daly, *Ibid.*, p. 134.
7. R.H. Van Gulik, *Sexual Life in China*, Leiden, 1974, p. 218.
8. Mary Daly, *Ibid.*, p. 136.
۹. سنت قالبگیری پای زنان در چین گویا در زمان سلطنت لی یو ۹۳۷-۹۷۸ رواج پیدا می کند. یائونیانگ، سولگی لی یو، که رقاصی ماهر بوده، پاهای خود را هنگام رقص می بسته تا حرکاتش موزونتر جلوه کند.
۱۰. آمار دقیقی از تعداد زنان جادوگری که طعمه آتش شدند یا پس از شکنجه های فراوان به دار آویخته شدند در دست نیست. تخمین ها بین ۳۰,۰۰۰ تا رقم گراف ۹ میلیون در نوسان است.
۱۱. مقصود از «ختنه کردن» زنان clitoridectomy است. این عمل که در کشورهای گوناگون شکلهای گوناگون پیدا می کند، بیشتر برای جلوگیری از تحریک جنسی زنان است و با ختنه کردن و

اخته کردن مردان تفاوت‌های بنیادی دارد. برای یک مطالعه سودمند در این زمینه رجوع کنید به:

Lilian Passmore Sanderson, *Against the Mutilation of Women*, London, 1981.

۱۲. ساتی، رسم سوزاندن زن هندو در کنار جسد شوهر، قرن‌ها در هند متداول بوده است. این سنت که به سال ۱۸۲۹ رسماً حریم شد، در بسیاری از جنبه‌های فرهنگی، اقتصادی، و دینی ریشه دارد. با این همه، اظهار نظر مردی هندو در این زمینه جای تأمل و تأسف دارد: «ما شوهران همسران خود را چنان شوربخت و ناراضی می‌کنیم که مدام وحشت داریم زهر به خوردمان دهند. از اینرو، اجداد فرزانه ما گناه بیوگی را چنان هراس‌انگیز کردند که زن هرگز وسوسه قتل شوهر به سرش نزند.» Mary Daly, *ibid*, «۱۳. عده‌ای از پژوهشگران برآنند که چادر و حجاب زن رهاورد بی چون و چرای حمله اعراب به ایران است. مثلاً، صادق هدایت در توپ مرواری می‌نویسد: از جمله غنیمت‌هایی که اعراب برای ایران ارمغان آورده‌اند «لوله‌هنگ و نعلین» است و «چادر-چاقچور و عبا و چارقد قالبی و روبنده و مهر و تسبیح و چند مشک دوغ عرب و چند بشکه واجبی و کنسرو موش و سوسمار خشکیده.» (توپ مرواری، انتشارات ۳۳۳، ۳، ص ۳۰). در مقاله «چند نکته درباره ویس و رامین»، هدایت از گرگانی که «روگیری زنان» را جزو آداب و رسوم زرتشتی آورده سخت انتقاد می‌کند (نوشته‌های پراکنده، چاپ دوم، تهران ۱۳۴۴، ص ۴۱۴).

14. The Organization of American Historians, *The Restoring Women to History*, Bloomington, Indiana, 1988, p. 70.

15. Dennis Bloodworth, *The Chinese Looking Glass*, New York, 1967, p. 73.

۱۶. کنفوسیوس دین آور نبود و هرگز ادعای پیامبری نکرد، ولی نوشته‌ها و گفته‌هایش نوعی دین فلسفی شامل حکمت‌های عملی و فضیلت‌های نظری و اخلاقی برای چینیان به شمار می‌آید.

17. Charles Rosenberg (ed.), *The Family in History*, Pennsylvania, 1975, p. 92.

۱۸. کتاب *Malleus Maleficarum* (عمود شیطنی) که اواخر قرن پانزدهم نوشته شده و برای اولین بار از جریمه‌های زنان جادوگر سخن می‌گوید، در هفت مورد آنان را به ویرانگری و تباهی اجتماع متهم می‌کند. «نخست، تحریک ذهنهای مردان به شور و شهوتی وصف ناپذیر. دوم، از کارانداختن نیروهای زاینده ایشان. سوم، از بین بردن اندامهای تناسلی. چهارم، تبدیل مردان به حیوان. پنجم، از میان بردن نیروی زاینده در زنان. ششم، سقط جنین. هفتم، تقدیم کودکان به شیاطین.»

Barbara Ehrenreich and Deirdre English, *Witches, Midwives, and Nurses. A History of Women Healers*, New York, 1973, p. 11.

۱۹. شیخ نجم‌الدین رازی، مرصاد العباد، تهران، ص ۱۱۹. همین روایت را ابن‌العبری (درگذشت ۶۸۵) نیز در کتابی به نام افسانه‌های مفرح به زبان سریانی نوشته است.

۲۰. سدیدالدین محمد عوفی، جوامع الحكایات ولوامع الروایات، تهران، ۱۳۵۳، باب ۲۱، قسمت

دوم.

۲۱. فاطمه استاد ملک، حجاب و کشف حجاب در ایران، تهران، ۱۳۶۷، ص ۹۸.

۲۲. همان، ص ۱۰۲.

۲۳. عبدالکریم بی آزار شیرازی، مظلومیت زن در طول تاریخ، تهران، ص ۱۰.
۲۴. محمد بن جریر طبری، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران، ۱۳۵۳، ص ۶۶.
۲۵. آیت الله مرتضی مطهری، مسأله حجاب، تهران، ۱۳۶۲، ص دوازده.
۲۶. حجاب و آزادی، مقالات کنگره اسلام و زن، تهران، ص ۶۵.
۲۷. دیوان ایرج میرزا، به اهتمام محمد جعفر محجوب، چاپ پنجم، آمریکا، شرکت کتاب، ۱۳۶۵، ص ۱۷۷.
۲۸. فاطمه استاد ملک، همان، ص ۹۹.
۲۹. رضا براهنی، تاریخ مذکر، تهران، ص ۱۰۴.
۳۰. دکتر علی شریعتی، زن، تهران، ۱۳۶۲، ص ۷۶.
۳۱. بی آزار شیرازی، همان، ص ۱۰.
۳۲. همان، ص ۸۸.
۳۳. این استفاده نمادین از زن همیشه بار مثبت و مطلوب ندارد و ابعاد منفی هم پیدا می کند. مثلاً مقایسه روزگار با عجزه و «عروس هزار داماد».
۳۴. معنی لغوی غیرت «رشک، حمیت و ناموسی پرستی» است. آیت الله مطهری در کتاب مسأله حجاب می نویسد، «آنچه در مرد وجود دارد غیرت است و یا آمیخته ای از حسادت و غیرت، ولی آنچه در زن وجود دارد صرفاً حسادت است... غیرت نوعی پاسبانی است که آفرینش برای مشخص بودن و مختلط نشدن نسلا در وجود بشر نهاده است.» (ص ۴۴). آیا این زن است که وجودش مالا مال از حسادت است و هم اوست که باید، بنا به سنت، عشق خود را به همسرش با چند زن عقدی و متعه تقسیم کند؟

• این مقاله در میزگرد و یژه فارسی «بنیاد مطالعات ایران» در کنفرانس انجمن مطالعات خاورمیانه که در نوامبر ۱۹۸۹ در تورنتو (کانادا) تشکیل شد خوانده شده است.



## نقش زبان های ایرانی در انتشار چند دین در آسیای مرکزی و چین

در سدهٔ دوم پیش از میلاد یکی از امپراتوران سلسلهٔ هان (Han) (۲۰۶ ق.م - ۸ م.) به نام وو (Wu) و سردارش جانگ چی ان (Zhang Qian) جادهٔ ابریشم را گشودند. هدف امپراتور چین از این راه گشایی جلب اقوام تُخاری<sup>۱</sup> (به چینی Yue Zhi) آسیای مرکزی بود بر ضد طایفهٔ سیونگ نو (Xiongnu).<sup>۲</sup> در سال ۱۳۹ ق.م. وو برای شناسایی آداب و رسوم مردم این سرزمینها جانگ چی ان را به غرب روانه کرد. جانگ ده سال بعد به شمال افغانستان کنونی رسید و برای نخستین بار در تاریخ راهی مستقیم میان چین داخلی و آسیای مرکزی گشود. همزمان با گشایش این راه و سفر جانگ به غرب، در زندگی اقوام تُخاری تغییرات عمده ای رخ داد که بر تاریخ آسیای مرکزی و خاور دور اثر مستقیم داشت. این چادر نشینان غرب چین بعد از منزل کردن در سرزمینهای حاصلخیز منطقهٔ سغد و بلخ کم کم با تمدن ملتهای همسایه آشنا شدند و عناصر فرهنگ ایرانی و هندی و یونانی در میانشان راه یافت. از ایران آداب و رسوم و اساطیر، از هند دین بودا و از یونان هنرش را وام گرفتند. آیین بودا و هنریونانی - بودایی از راه بازرگانی ترکستان در نخستین سده های میلادی به چین راه یافت. امروزه در ترکستان چین مسلمانان ترک زبان زندگی می کنند. اسلام که در قرن هفتم میلادی پدید آمد، در حدود قرن دهم به ترکستان چین رسید. از آنجا که نشانه هایی از گرویدن اقوام ترک به آیین بودا در این ناحیه در دست است، تاریخ شناسان بر آنند که دین بودا و هنریونانی - بودایی از طریق ترکهای ترکستان چین (نخست بودایی و سپس مسلمان)، و از سرزمین بلخ به چین و سپس به ژاپن راه یافته است. یکی از هدفهای اساسی باستان - شناسانی که اوایل قرن در آسیای مرکزی به کاوش پرداختند، پی جویی کیش بودایی

ترک بود و آثار تمدن بودایی-ترک که با این کاوشها یافت شد به بعد از قرن هفتم یا هشتم میلادی تعلق دارد. متنهای قدیمی تر بودایی و جزآن - که هم اکنون در برلن، لندن، پاریس، و لنینگراد نگاهداری می شوند- همگی به زبان های سانسکریت، فارسی میانه، و سریانی و یابه زبانهای رایج در طول هزاره اول میلادی نوشته شده اند.<sup>۳</sup> از اینرو، می توان گفت که انتشار آیین بودایی و هنریونانی-بودایی از دره آمودریا تا چین به دست ترکها انجام نگرفته است و با آنکه منطقه آسیای میانه ترکستان نام گرفته است، ترکها بسیار دیر بر ترکستان چین و ترکستان روس دست یافتند. در اوایل قرن متنهایی به سه زبان مرده سغدی، ایرانی شرقی، و تخاری در ترکستان چین کشف شد.

از نظر جغرافیایی، گویا، زبان تخاری در ناحیه کوچار و تورفان (شمال تاریم) رواج داشته است، ولی بوم زبانهای ایرانی شرقی در جنوب تاریم، از ختن به سوی شرق دون خوانگ (Dunhuang) بوده است، و سغدی در طول هزاره اول میلاد زبانی بین المللی بوده است و همان نقشی را داشته است که بعدها، تا قرن سیزدهم هجری، فارسی به عهده داشت.

برخی از اقوام ساکن ناحیه شمالی تاریم، چشمهای آبی و موهای بور دارند و این چهره - که از چهره مغولی بسیار دور است - هنوز در کوهستانهای غربی گانسو (Gansu) دیده می شود. جهانگردانی که از قرنهای پیش به ترکستان روس و کاشغر سفر کرده اند، خبر از چهره هایی با دماغهای کشیده و ریشهای انبوه، یعنی چهره ایرانی، داده اند. دیگر اینکه، فنون آبیاری را - که در این سرزمینهای خشک و بی آب بسیار ضروری است - هیچگاه ترکها پایه گذاری نکرده اند و کانالهای زیرزمینی تورفان را تنها با قناتهای ایران می توان سنجید.

در مورد آیین بودایی چینی باید گفت که یقین است که اقوام ایرانی در انتشار این دین هندی در چین نقش مهمی داشته اند. نخستین مترجم بزرگ متنهای بودایی به چینی، کسی که در پایتخت چین در قرن دوم میلادی بیش از بیست سال زحمت کشید و مکتبسی نیز بوجود آورد، شاهزاده ای ایرانی بود که نامش در متون چینی آن شی گائو (An Shigao) آمده و همروزگاران او را به نام «شاهزاده پارتی»<sup>۴</sup> می شناختند. در قرن دوم و سوم میلادی کمابیش تمام مترجمان بودایی در چین سغدی و ایرانی بودند و میان آنها هنوز اثری از هندیها دیده نمی شد. از اینرو، به نظر می آید که برخی از باورهای بودایی مانند آمیتابها (Amitabha)، «خدای روشنایی بی پایان» و «بهشت باختری» او

مستقیم از تمدن ایرانی اثر پذیرفته است.<sup>۵</sup> همچنین می دانیم که نوعی ادبیات بودایی در میان ایرانیان ترکستان چین نیز رواج داشته است. دست کم می توان گفت که حتی در چین برای روشن کردن معنای بعضی واژه های فنی و نامهای خدایان بودایی تنها باید از اشکال ایرانی آنها کمک گرفت.

بدینسان، آیین بودایی شمالی زیر تأثیر آیین رستگاری و آخرت اندیش زرتشت، تبدیل به دین رهایی شد. از نظر هنری، پیکره بودیساتواها (Bodhisattva) ی گاندارا نیز از این تأثیر بی بهره نماند و صوره های زیبای بودا به سبک یونانی با سیل پارتی و هاله زرتشتی خورنه (Xvarnah) تراشیده شد.<sup>۶</sup> خورنه را بر سگه های پادشاهان کوشان نیز می توان دید،<sup>۷</sup> همانطور که در غرب برگرد سر مسیح و قدیسان نشست. نوار لباسها و نوشته هایایی که در محرابهای افغانستان پیرامون بودا را گرفته اند، مستقیم تحت تأثیر هنر ایرانی است و می توان گفت که این نیز شکل بودایی تصویر سازی ساسانی است. رفته رفته آیین بودا نیز دگرگون می شود و اصل گنش جایگزین «تفکر گنش پذیر» (contemplation passive) می شود و دید رستگاری همگانی زرتشت جانشین نجات فردی می شود و ماهایانا (Mahayana، چرخ بزرگ)، که رهایی را برای تمام انسانها می خواهد، به جای هینایانا (Hinayana، چرخ کوچک) می آید که نجات را تنها از آن برگزیدگانی می داند که به آیین بودایی گرویده اند.<sup>۸</sup>

بوداهای تفکر (Dhyani-Bouddhas) و برخی از بودیساتواها حالتی از موجودیت روحانی امشاسپندان زرتشتی را دارند، و مسیح مثیتریا (Maitreya) یا «بودای موعود» کسی که با ظهورش رستگاری جهان انجام خواهد پذیرفت - نامش را از میترا می گیرد و نجات دهندگیش را از سوشیانت.<sup>۹</sup> میان واژگان دینی بودایی و واژگان زرتشتی نیز همانندیهایی دیده می شود. بودهی (Bodhi) با واژه فارسی بوداسف، که بانی آیین بودایی در نزد ایرانیان بوده، نسبت دارد، و مارا (Mara) شاه دوزخ و فریبنده بودا نیز به Daeva Buiti در آیین زرتشت بی شباهت نیست. سرانجام واژه اصلی آیین بودایی، یعنی بودهی که بودیساتوا (Bodhisattva) «روشنی بخش» یا بودا (Bouddha)، «روشنی یافته، بیدار شده» از آن ساخته می شود، خویشاوندی نزدیک با واژه فارسی باستان baodah دارد.<sup>۱۰</sup> این باورها و اندیشه و واژگان از هند، از آیین برهمنی و بودایی هندی، سرچشمه نمی گیرد، بلکه خویشاوندی نزدیک با ایران زرتشتی دارد و سپس در غرب به یهودیت و مسیحیت راه می یابد.<sup>۱۱</sup>

رفته رفته چینیها با هند تماس برقرار کردند و هندوها نیز از راه دریا وارد خاک چین



شدند. در قرن چهارم با سفر فاسی‌ان (Fa Xian) به غرب، زیارت بوداییهای چینی از سرزمینهای مقدس هند نیز آغاز شد و کسانی مانند فاسی‌ان و سوان‌زانگ (Xuan Zang) به سرچشمه آیین خود دست یافتند و از میانجیگری مترجمان ایرانی بی نیاز شدند. ولی نه تنها نقش ایرانیان در خاور دور به پایان نرسید، بلکه در کار انتشار و رشد دینهای دیگر فعال بودند.

در قرن هفتم کشور چین، که بخشی از آن در دست سلسله های چینی و بخشی در دست فاتحان مغول بود، دوباره زیر لوای یک دولت مرکزی و یک سلسله ملّی، یعنی تانگ (Tang)، یکی شد و راههای آسیای مرکزی باردیگر گشوده شد. در پی آن سه دین بزرگ یکی پس از دیگری به چین راه یافت: مسیحیت نسطوری، دین زرتشت، و دین مانی.

در مورد سرگذشت کیش نسطوری سنگنوشته ای در دست است که در سال ۷۸۱ میلادی در سی‌ان‌فو (Xianfu) نگاشته شده است. این سنگنوشته نخست از ورود یک نسطوری به نام آلو بن (Aluoben) در سال ۶۳۵ میلادی خبر می دهد و سپس تاریخ پرورش این آیین را میان سالهای ۶۳۵ و ۷۸۱ میلادی شرح می دهد.<sup>۱۲</sup>

متن دیگری نیز در دون‌خوانگ کشف شده به نام «ستایش تثلیث مقدس» که در قرن هشتم به چینی ترجمه شده است.<sup>۱۳</sup> از این متن چنین بر می آید که در آن زمان در حدود سی متن نسطوری به چینی برگردانده شده است. زبان آیینی اینان سریانی بود. از آنجا که برخی از نامهای راهبان نسطوری ایرانی است، مانند مهداد گشتاسب یا مسیح داد، می توان بروشنی گفت که میان نسطوریهای چین گروهی ایرانی نیز می زیسته اند. اسقفی که بانی این سنگنوشته است پسر کشیشی از بلخ یا تخارستان بوده است.

از یادداشتهی که در فهرست های بودایی بجای مانده، مشخص می شود که آدم (Adam) یا همان نویسنده سنگنوشته سی‌ان‌فو متنی بودایی به نام «شش کمال» را نیز به چینی برگردانده است. البته یک کشیش مسیحی معمولاً دست به ترجمه متن بودایی نمی زند. از طرف دیگر، می دانیم که متن «شش کمال» به سانسکریت نوشته نشده بوده، و دیگر اینکه، هیچ متن بودایی به سریانی، یعنی زبان آیین نسطوری، در دست نیست. در نتیجه، به نظر می آید که آدم، که زبان آیین او سریانی است، ایرانی بوده و متن مورد نظر را از زبان مادری خود (سُغدی) به چینی برگردانده است.<sup>۱۴</sup>

دیری نپایید که آیین نسطوری در چین از رواج افتاد، اما جامعه مسیحیان در آسیا باقی ماند و حتی در دوره مغول مارکو پولو از شکوفایی این آیین خبر می دهد. ولی در چین آیین

نسطوری از قرن دهم به بعد رفته-رفته روبه نابودی می گذارد.

در کنار آیین نسطوری دو دین بیگانه دیگر، یعنی دینهای زرتشت و مانی، نیز پا به چین گذارد. دین زرتشت، یا به گفته چینها، «آیین پروردگار آسمانی آتش»<sup>۱۵</sup> در خاور دور حدود دو قرن از چنان اهمیتی برخوردار شد که دربار تانگ دفتری ویژه به نام سابائو (Sabao)<sup>۱۶</sup> برای پیروان این دین ایجاد کرد. دریغ است که از آثار آیین مزدایی در خاور دور چندان چیزی باقی نمانده، ولی از شرحی درباره منطقه دون خوانگ، که متعلق به قرن هشتم است، بر می آید که در آن ناحیه یک آتشکده زرتشتی وجود داشته است.

اما در مورد مانویت در چین مدارک بسیاری در دست است. این آیین، که در ایران با دشمنی پیروان دین زرتشتی روبرو بود، به چین پناه برد و در قرن هفتم در آنجا جایگیر شد، و سپس در قرن هشتم توانست ترکهای او یغوری را، که در آن زمان بر مغولستان و ترکستان چین فرمانروا بودند، به خود جلب کند.

در این میان ترکهای او یغور چراگاههای مغولستان را رها کرده و بر ترکستان چین و حتی ترکستان روس فرمانروا شدند. بدین ترتیب، چهره آسیای مرکزی دگرگون شد و فضای پهناور فرهنگ ایران محدود شد. با گذشت زمان چادرنشینان ترک که در آن منطقه جایگیر شده بودند به تمدن همسایه های خود گرویدند، اما چون از نظر سیاسی بر آنها چیرگی داشتند، زبان خود را رواج دادند. بدینسان از قرن دهم زبانهای تخاری و ایرانی شرقی روبه نیستی رفت و در ترکستان زبان ترکی همه گیر شد.

ترکان او یغور از ضعف حکومت مرکزی تانگ، که از سویی درگیر جنگهای داخلی و از سوی دیگر با امپراتوری تبست در کشاکش بود، بهره بردند و قدرت خود را پابرجا کردند. در چنین شرایطی که او یغور هانه تنها یکسره بر آسیای میانه مسلط بودند، بلکه دربار چین نیز از آنان حساب می برد، خاقان بزرگ به آیین مانی گروید.

این اطلاعات از کاوشهای باستان شناسی در آسیای مرکزی به دست آمده است. در منطقه تورفان - ناحیه ای که او یغورها در آن جای گرفته بودند - باستان شناسان آلمانی و فرانسوی متنهای مانوی به زبانهای فارسی میانه، سغدی، و ترکی یافته اند. از نظر زبان-شناسی، این متنها به شناخت بیشتری از فارسی میانه یاری کرد. از نظر شناخت دین مانی، از آنجا که این نوشته ها متنهای مانوی اصیل هستند، اهمیت بسیار دارند. از اینرو، می توان گفت، کلیسای مسیحی تنها از صورت سامی مانویت اثر پذیرفته و این آیین به شکل ناب ایرانی خود به آسیای میانه و چین رسیده است.

مانویت پیش از دوره مغول در کشاکش با دین بودا از میدان بدررفت و کم-کم ناپدید گشت. با اینهمه، آیین بودایی ترک آثار پایداری از خود بجای گذارد. این اثرگذاری آنچنان ژرف بود که حتی بعد از مسلمان شدن این ترکها مغولهای لامایی سنتهای مانوی را زنده نگاه داشتند.

ترکهای آن زمان، مانند مغولهای امروزه، خدایان بودایی و هندو (برهما و ایندرا) را به نامهای ایرانی مانند Azrua یعنی زروان و هرمزد پرستش می کنند. این آخرین هدیه آیین مانی است به آسیای مرکزی.<sup>۱۷</sup> مانویت در جامه ایرانی خود به چین نیز راه یافت و با آنکه در آنجا دین رسمی نشد، تا مدتی پایدار ماند. در سال ۷۳۱ میلادی، امپراتور چین به اسقفی مانوی دستور داد تا به نگارش متنی مانوی بپردازد. خلاصه این متن امروزه نام «اصول و مبانی آیین بودای روشنایی، مانی» در دست است.<sup>۱۸</sup> در سال ۷۶۸ میلادی پرستشگاه های مانوی به نام «ابراهای بزرگ روشنایی» در دو پایتخت چین، چانگان (Changan) و لویانگ (Luoyang) ساخته شد.<sup>۱۹</sup> در سال ۷۷۱ میلادی، ناحیه یانگ تسه (Yangzi) نیز پرستشگاهی مانوی از آن خود داشت.<sup>۲۰</sup>

مانویها نه تنها به عنوان سفیر دولت اویغور بلکه به عنوان دانشمند و اخترشناس به دربار چین راه یافتند و در ازدواج خاقان او یغور با شاهزاده خانمی چینی دست داشتند و به ترجمه متنها و بنا کردن پرستشگاههای خود دست زدند.<sup>۲۱</sup>

در این میان ترکهای قرقیز او یغورها را شکست دادند و آیین مانی که از نظر سیاسی به او یغورها تکیه داشت، کم توان شد.

در سال ۸۴۵ میلادی دولت تانگ به آزار بوداییها و نسطوریها و زرتشتی ها و مانویهای چین پرداخت،<sup>۲۲</sup> اما دین بودایی ضربه چندانی نخورد زیرا در میان چینی ها پایگاه استواری داشت. ولی مانوی ها، که پشتیبانی دولت او یغور را از دست داده بودند، به کلی پراکنده شدند و رفته-رفته به دین بودا گرویدند. در حدود سال هزار میلادی مانوی ها بیشتر در نواحی تورفان و ختن سکونت داشتند،<sup>۲۳</sup> و از راه آنان بود که ترکهای او یغور با تمدن ایران آشنا شدند. مانویها نزد این ترکها دو گونه خط را رواج دادند، یکی خط سُریانی استرانگلو (estranghelo) که مخصوص متن های مقدس بود و دیگری خط او یغور را که از سغدی گرفته شده است.<sup>۲۴</sup>

در متن های او یغوری قرن دهم میلادی بیش از نیمی از این مانویان نامهای سغدی-ایرانی دارند.<sup>۲۵</sup> در ترکستان چین آیین مانی تا قرن سیزدهم میلادی برجای بود، ولی در چین، بعد از ضربه های سال ۸۴۵، رفته-رفته رنگ تاثویی و بودایی به خود گرفت.



دوگانه‌انگاری (dualisme) مانوی با دوگانه‌انگاری چینی پیوند خورد تا به جایی که متن‌های مانوی وارد کتاب‌های مقدس تائویی شد<sup>۲۶</sup> و بدینسان لاوتسه (Laozi) به صورت یکی از آواتارها (avatar) یا مظاهر اعلای مانی نیز درآمد.<sup>۲۷</sup> فشارهای سیاسی آیین مانی را به صورت زیرزمینی درآورد و دیری نگذشت که مانویت وارد سیاست شد و با جادوگری و جنگ‌گیری درآمیخت.<sup>۲۸</sup> مطالعه متن‌های مانوی چینی نه تنها از نظر علم‌الاهیات و جهان‌شناسی مانوی، بلکه از نظر بررسی ترکیب زیبایی که از آیین زرتشت با آیین‌های بودایی و تائویی شده است بسیار ارزشمند است.<sup>۲۹</sup> با دین مانی دوگانه‌انگاری دیرینه ایرانی و نظریه جنگ نور و ظلمت در جامعه باورهای زرتشتی و بودایی و تائویی به چینی‌ها عرضه شد. همجواری مانویان با بوداییان سبب شد که مانویان واژگان بودایی را برای مفاهیم خود بکار ببرند. در چین مانویت را «آیین روشنایی» می‌دانند و مانی را «بودای روشنایی».

بعد از سرنوشتی سلسله ساسانی، پیروز، شاهزاده ساسانی، به دربار چین پناه برد و عده‌ای از شاهزادگان و بزرگان ایرانی در ولایت‌های غربی چین به مقام‌های دولتی رسیدند. با گذشت زمان، ترکستان چین به اسلام گروید و سپس ترکستان روس، و حتی چین غربی نیز مسلمان شد. در مورد انتشار و رشد آیین مانی در چین مدارک بسیار در دست است، ولی از چگونگی مسلمان شدن چینی‌ها اسناد زیادی در دست نیست. البته در کتابهای دوره مغول بارها سخن از مسلمانان به میان می‌آید بدون آنکه از شمار و قدرت آنها بدقت چیزی گفته شود.

کهن‌ترین نوشته‌ای که از مسلمانان در چین در دست است، دستخطی است که در سال ۱۲۱۷ میلادی در شهر چوان‌جو (Quan Zhou) کشف شده. این شهر همان «زیتون» است که بارها در سفرنامه‌های جهانگردان عرب و حتی مارکو پولو به آن بر می‌خوریم. سرگذشت این نوشته بدینسان است که یک راهب بودایی ژاپنی که در زیتون به سر می‌برده و شاهد رفت و آمد کشتیهای بازرگانی از خلیج فارس به بنادر چین بوده، از بازرگانان مسلمان می‌خواهد که به زبان خود چند خطی برای او بنویسند. در نتیجه، بازرگانان ایرانی چند بیت شعر فارسی برای او می‌نویسند. این راهب بودایی آن دستخط را برای پرستشگاه بودایی خود در ژاپن می‌فرستد،<sup>۳۰</sup> و آنان این را به عنوان نیایشی از بودا نگاه می‌دارند. این نوشته با اینکه اهمیت تاریخی چندانی ندارد، ولی آشکارا گواه آنست که در قرن سیزدهم در بنادر چین از جمله در فوجی‌ان (Fujian)، نمایندگان تمام ملت‌های آسیا داد و ستد می‌کردند. این مدرک بخوبی نشان می‌دهد در میان بازرگانان

مسلمان در آن زمان ایرانیان فارسی زبان نیز بوده اند. در پایتخت قدیمی مغولان کتیبه ای به خط فارسی کشف شده است ۳۱ که از چگونگی بنا و بازسازی مسجدی در قراقروم سخن می گوید و مربوط به نیمه اول قرن چهاردهم میلادی است.

ایرانیان مسلمان در دوران مغول از نظر بازرگانی، دیپلماسی، فرهنگی، و علمی همان نقشی را داشتند که ایرانیان بودایی از سده دوم میلادی به بعد در چین داشتند. در حدود سال ۱۲۰۰ میلادی، در اجتماعات قراقروم، چه در دوران چنگیزخان چه بعد از او، نمایندگان دینهای گوناگون از ملتهای گوناگون با یکدیگر بحث و گفت و گومی کردند. در سال ۱۲۵۳ میلادی در قراقروم بعد از گفتگویی میان پیروان آیین کنفوسیوس و تائو و مسیحیان و بوداییان و مسلمانان، خان بزرگ این پنج مذهب را به پنج انگشت یک دست همانند می کند. نمایندگان این دینها از ملیتهای گوناگون، که همه در قراقروم به سر می بردند، به زبان فارسی با هم گفت و گومی کردند. و این امر شامل حال مارکو پولونیز می شود، زیرا می بینیم که او بعد از بیست سال اقامت در چین کمی مغولی می دانست و چینی هیچ نمی دانست. ۳۲ در کتابهای تاریخ مغول در قرن سیزدهم میلادی نام ابزارهای نجوم همگی به فارسی است. روحانیان مسلمان در تاریخهای مغول با واژه فارسی «دانشمند» خوانده شده اند.

ابن بطوطه که در قرن چهاردهم به چین رفت، در پکن مهمان شیخ برهان الدین ساغرچی بود. امپراتور چین این ایرانی را والی مسلمانان سرزمینهای پادشاهی خود کرده بود. ابن بطوطه از کاخ امپراتوری نیز دیدن کرد و از شرحی که می دهد به نظر می آید که پیشه های درباری را نیز به نامهای فارسی می نامیده اند، مانند: پرده داریه، سپاهیه، نیزه داریه، و تیغ داریه. ۳۳ در چین مغول ها مقام های درباری نام فارسی داشته اند. در زمان سلسله مینگ (Ming؛ ۱۳۶۸-۱۶۴۴ م) نیز دفتری ویژه مترجمان وجود داشته که هم اکنون اسنادی از واژه هایی که آنجا به کار می بردند در دست است. از این مدارک بر می آید که زبان هویی هویی (huihui) یا زبان مسلمانان بدون شک فارسی بوده است.

از زمان سلسله تانگ (۶۱۸-۹۳۴ م) یهودیان نیز به آسیای مرکزی و چین راه یافتند. یکی از اسناد یهودیان چین، که متعلق به قرن دهم میلادی است و در دون خوانگ کشف شده، به زبان عبری است. ولی درختن متنی یهودی به زبان فارسی یافت شده است. از نوشته های یهودیان چین بر می آید که زبان آیینیشان اگرچه عبری بوده، ولی زبان اصلیشان فارسی بوده است. ۳۴

خلاصه، باید گفت که اهمیت زبان فارسی در انتشار دین اسلام در چین بسیار زیاد

بوده است و ایرانیان در دوران پیش از اسلام نیز به زبان خود آیینهای بودایی و نستوری و زرتشتی و مانوی را در چین رواج دادند.

بعد از آسیای مرکزی و چین تمدن ایرانی به تبت و مغولستان نیز راه یافت. تا اوایل قرن پژوهشگران غربی می پنداشتند که اندیشه دینی تبتی از برخورد دین بومی بُن (Bon) و دین بودایی هندی پدید آمده است که سرانجام به صورت آیین لامایی درآمد. اما، بررسی اسناد دون خوانگ (قرن هشتم تا دهم میلادی) ریشه های ایرانی و هندی دین بُن را آشکار کرد. تبتی ها می گویند که بُن از جنوب غربی تبت یا از ایران به تبت رسیده است.<sup>۳۵</sup> به همین دلیل، می توان گفت، پیش از رسیدن آیین بودا دین تبتی با عناصر ایرانی و هندویی (شیوایی) درآمیخته بوده است. پایه گذار دین بُن، شن رابنیو (Shen Rabnibo) آرزو می کند که دوباره در جنوب غربی تبت یا ایران به دنیا آید.<sup>۳۶</sup> تبتی ها برآنند که در آغاز دونور ازل و وجود داشته، یکی سیاه و دیگری سفید. از این دونور دو انسان بوجود می آید: یکی انسان سیاه، که مظهر عدم است، و دیگری انسان سفید که مظهر وجود. این نظریه یادآور اندیشه زروانی است که بی گمان از راه مانویان ایرانی به تبت رسیده است.<sup>۳۷</sup>

برای تمام مکتب های لامایی، «هشیاری» (Sems) روشنایی است و این مفهوم پایه دید رستگاری تبتی است.<sup>۳۸</sup> باید گفت که در هند (از ریگ ودا، تا آیین برهمانا و اوپانیشاد)، روشنایی تجلی هشیاری و مظهر نیروی آفریننده در کیهان است. برای آیین بودایی ماهایانا، هشیاری یا فرزانیگی مظهر روشنایی است. در دینهای ایرانی روشنایی خود سرچشمه تعالی است. بدینسان، می توان گفت، یگانگی هشیاری و روشنایی، که تا این حد در دین لامایی اهمیت دارد، نتیجه نفوذ فکر هند-و-ایرانی است.

لاماییها برآنند که روشنایی و نیروی جنسی دو اصل آشتی ناپذیرند. تا زمانی که یکی از این دو بر آدمی چیره است دیگری نمی تواند ظهور کند، و بعکس. این نظریه بدون شک ریشه هند-و-ایرانی دارد. اهمیت روشنایی در اسطوره های تبتی بی گمان سرچشمه مانوی دارد.<sup>۳۹</sup>

و اما، در مورد آیین شمنی (chamanisme)، بخوبی می دانیم که این آیین با آنکه از آیینهای ایرانی-بودایی و لامایی اثر پذیرفت، هیچگاه اصالت خود را از دست نداد. خدای تاتارهای آلتایی «هرمزد» است و زبردستانش خدمتگزار خورشید و روشنایی.<sup>۴۰</sup> اهمیت روشنایی و نامهای ایزدان در آیین شمنی سرچشمه های ایرانی آن را روشن می



کند. آیین تشرّف (initiation) نزد اقوام بوریات (Bouriate) بدون شک ریشه میترایی دارد. به عنوان مثال، آیین معراج این اقوام را یادآور می شویم: در کنار درختِ قان بزی را قربانی می کنند و کاهن، که برگزار کننده آیین است، خون حیوان قربانی را به چشم و گوش کسی که مُشرف به این آیین می شود، می مالد. سپس به بالای درخت می رود و نه سوراخ در بالاترین شاخه ایجاد می کند. شرکت کننده با بالا رفتن از درختِ عدلی نمادین، عروج به نه آسمان را تکرار می کند.<sup>۴۱</sup>

آیین تزکیه نفس به وسیله خون حیوان قربانی مانند آیین قربانی گاو در آیین میتراست. همچنین، در آیین میترایی، راه عروج به عالم بالا، بالا رفتن از نردبانی هفت پله است که هر پله نماد یک سیاره است. این نشان می دهد که سنتهای باستانی دینهای ایرانی چگونه بر آیین تشرّف شَمَنی اثر کرده است.

• این مقاله بخشی از رساله دکتری نهال تجدد درباره آیین مانویت در چین است. عنوان فرانسه رساله اینست:

*Compendium des Doctrines et Règles de la Religion du Bouddha de Lumière, Mani,*  
Thèse de Doctorat de Chinois, Institut National des Langues et Civilisations Orientales, Paris, 1987.

## پانویس ها:

۱. تخارها از اقوام هند-و-اروپایی بودند که در اوایل سده دوم میلادی سیونگ نوها Xiongnu آنان را از گانسو (Gansu) راندند.
۲. سیونگ نواقوامی که در طبقه بندی زبانشناسی Paléo-sibérienne نامیده می شوند، در زمان سلسله هان و بعد از آن در مغولستان می زیستند.

3. Pelliot P. "Les influences iraniennes en Asie Centrale et en Extrême Orient," *Revue d'Histoire et de Littérature Religieuses*, Paris, 1911, p. 8.
4. De Lubac H., *Amida*, Paris, 1955, p. 237.
5. Petrucci R., *Essai sur les peintures bouddhiques de Touen-houang les Mandalas*, dans Stein A. *Serindia*, t. III, Oxford, 1921, p. 1404.
6. Du Breuil P. *Zarathoustra et la transfiguration du monde*, Paris, 1978, p. 367.  
Etiemble, Meuwese C., *L'Inde du Bouddha vue par les pèlerins chinois sous la dynastie Tang (VIII siècle)*, Paris, 1968, pp. 115-127.
7. Staviskij B.J.A., *La Bactriane sous les Kushans*, Paris, 1986, p. 217.
8. Eliade M., *Histoire du croyances et du idées religieuses*, t. II, Paris, 1984, p. 212.
9. Foucher A., *La Vielle route de l'Inde*, t. II, Paris, 1947, pp. 288-289.  
Grunwedel A., *Mythologie du Bouddhisme*, Paris, 1900, p. 39.
10. Du Breuil P., *Zarathoustra*, Paris, 1978, p. 368.
11. Levi S., *L'Inde et le monde*, Paris, 1925, p. 45.
12. Havret P., *La stèle chrétienne du Si-ngan-fou*, Changhai, 1902.
13. *Da gin jing jiao san wei meng du zan*, (*Eloge de la Sainte Trinite*), Bibliotheque Nationale, Don 4502, coll. Pelliot, Inv. No. 3847.
14. Chavannes Ed. et Pelliot P., "Un traité manichéen retrouvé en Chine", *Journal Asiatique*, Nov.-Dec. 1911, Paris, p. 158.
15. Zhi Pan, *Fo zu tong ji (Annales des patriarches du Bouddhisme)*, *Tripitika de Tokyo*, chap. 54, fol. 151 v.
16. Pelliot P., "Le sabao", *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, t. III, p. 670.
17. Chavannes Ed. et Pelliot P., *Ibid*, p. 47.
18. Haloun G. et Henning W.B. "The Compendium of the Doctrines and Styles of the Teaching of Mani, the Buddha of Light", *Asia Major*, t. III (1952), pp. 184-212.
19. Zhi Pan, *Fo zu tong ji (Annales du patriarches du Bouddhisme)*, chap. 41, fol. 82v. et chap. 54, fol. 151 v.
20. *ID, Ibid*.
21. *ID, Ibid*, chap. 41, fol. 83 v.  
Zhang Zhao, *Jiu tang shu (Ancienne histoire dynastique des Tang)*, zhong hua shu ju, Pekin, 1975, chap. 195, fol. 8 v.  
Wang Quinruo, *Ce fu yuan gui Zhang hua shu ju*, Pekin 1960, chap. 999, fol. 20 v.
22. Zhi Pan *Fo zu tong ji (Annales du patriarches du Bouddhisme)*, chap. 42, fol. 88 v., et chap. 54, fol. 151 r.
23. Tuo Tuo et Shen Yao, *Song Shi (Histoire dynastique des Song)*, Zhong hua shu ju, Pekin, 1977, chap. 490, fol. 2 v.
24. Hamilton J.R., *Les Oughours a l'epoque des cinq dynasties*, Paris, 1955, p. 6.
25. *ID, Ibid*, pp. 145-164.
26. Lou Xinyuan, *Bi song lou cang shu zhe*, chap. 66, fol. 26v.-28v.; cf. a ce sujet *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, t. IX, pp. 427-428.
27. Wang Fu, *Hua hu jing (Livre saint de la conversion des Hu)*, Dunhuang shi shi yi shu, fol. 4v. 5r.
28. Xu Xuan, *Ji shen lu*, Jin dai bi shu, chap. 3, fol. 6-7.  
Pelliot P. "Code des Ming", *Bulletin de l'Ecole Française d'Extrême-Orient*, t. IX, pp. 132-139.
29. Chavannes Ed. et Pelliot P., "Un traité manichéen retrouvé en Chine", *Journal Asiatique*, Nov.-Dec. 1911, Paris, pp. 3-140.  
Haloun G. et Henning W.B., *Ibid*, pp. 184-212.
30. Pelliot P., "Les plus anciens monuments de l'écriture arabe en Chine", *Journal Asiatique*, Juillet-Aout 1913, Paris, pp. 9-13.
31. *ID, Ibid*, p. 13.
32. *ID, Ibid*, p. 13.

33. Ibn Battuta, *Voyages*, t. III, Paris, 1982, p. 338.
34. Pelliot P., *Ibid*, p. 24.
35. Eliade M., *Ibid*, t. III, p. 279.
36. *ID*, *Ibid*, p. 280.
37. Stein R.A., *La civilisation tibétaine*, Paris, 1962, p. 209.
38. Tucci G. *Les religions du Tibet et de Mongolie*, Paris, 1973, p. 98.
39. Eliade M. *Ibid*, p. 291.
40. *ID*, *Ibid*, p. 17.
41. *ID*, *Ibid*, p. 23.



## بازتاب های ادبی آیین بودا در ایران اسلامی\*

پیگیری تأثیر آیین بودا در ادبیات ایران اسلامی، در نگاه نخست، ممکن است به نظر محال بنماید، بویژه که آخرین پژوهش های منتشر شده در این زمینه (از جمله نوشته های دانیل ژیماره D. Jimaret در مجله آسیایی، سال های ۱۹۶۹-۱۹۷۰) ثابت می کنند که در نخستین قرن های گسترش اسلام در ایران، مسلمانان تصور روشنی از فلسفه و مابعدالطبیعه بودایی نداشته اند. اما، ناممکن بودن تأثیر آیین بودا در ادبیات فارسی را تنها در صورتی ممکن است بپذیریم که این تأثیر را جریانی بیرونی بدانیم که از خارج به درون جامعه اسلامی و از آن طریق به ادبیات فارسی راه یافته است. در حالی که چنین نیست. تأثیر آیین بودا در ادبیات فارسی دنباله و بازمانده جریان فرهنگی پرسابقه ای است که قرن ها در سرزمین ایران ریشه دار بوده است. مناطقی چون مرو، بلخ، قوندون، در خراسان، یا سمنگان (هییک) و بامیان در پیرامون همین ایالت، مراکز استقرار «ستوپه» ها (stūpa) و «وهاره» (vihāra) های بودایی بوده اند. همچنین غزنه، در جنوب شرقی ایران، و قندهار یا بسیاری از شهرهای کابلستان. در این مناطق و مراکز مهمی چون ترمذ در ماوراء النهر، معابد مهم بودایی بر پا بوده است. کاوش های باستان شناسی در نقاطی چون دالورزین (Dalvarzin) در ازبکستان، یا اجنه تپه در تاجیکستان، به کشف مجسمه ها و نقاشی های دیواری بودایی انجامیده است. اینها همه نشان می دهد که سرزمینی که زادگاه نخستین شکل ادبیات فارسی در ایران اسلامی بوده بدرستی همان خطه ای است که روزگاری پهنه گسترش آیین بودا در جهان ایرانی بشمار می رفته است. پس، شگفت نخواهد بود اگر مدعی شویم ادبیاتی که در این خطه شکل گرفته است، بسان دیگر فرآورده های ذهنی و فرهنگی ایرانیان، مانند نقاشی و

هنرهای شکل آفرین (پلاستیک)، از نشانه‌ها، تصاویر و استعاره‌های بودایی برخوردار است.

پژوهش‌های باستان‌شناسی کسانی چون ستاویسکی (Stavisky)، فوشر (Foucher)، وهاکین (Hackin) رد آثار و پرستشگاه‌های بودایی را در مناطقی چون قره‌تپه در ترمذ، بلخ، و نواحی مجاور سیاهگرد نشان می‌دهد. دو تندیس گول پیکر بودا کمابیش دست نخورده هنوز هم در درهٔ بامیان برجاست. ژ. بارتو (J. Barthoux) در ۱۹۳۳ در باب کاوش‌های باستان‌شناسی در حدّا (Hadda) نوشته است: «به یقین می‌توان گفت تأسیسات و بنیادهای بودایی این منطقه به دست انسان و یران نشده‌اند بلکه به علت نبودن مراقبت و نگهداری از آنها متروک گردیده و به تدریج خود به خود فرو ریخته‌اند.» باستان‌شناسان ایتالیایی در باب آثار بودایی در تپه سردار غزنه نیز همین نظر را دارند. در مورد اجنه تپه در تاجیکستان نیز همچنین. پس، به آسانی می‌توان دریافت که ایرانیان مسلمانان قرن‌ها آثار بودایی را به چشم می‌دیدند و ویرانی این بناها بر اثر باد و باران و آفتاب به مرور زمان روی داده است.

شاعران و نویسندگان نیز به آثار بودایی اشارات فراوان دارند. فخرالدین گراگانی در ویس و رامین می‌گوید:

نخستین روز بنشست آن پری روی  
پراز ناز و پراز رنگ و پراز بوی  
میان گنبد سر برد و پیکر  
نگاریده به زرین - نقش بتگر

دنبالهٔ اشعار وی نشان می‌دهد که سخن بر سر کاخی است با تالار چهار گوش و دارای سقف گنبدی که چه بسا همانند «وهاره» های شرق ایران بوده، با ایوانی که می‌تواند شبیه به ایوان دوآب باشد. اشارهٔ شاعر به «زرین - نقش بتگر» را می‌توان بازتابی از مجسمه‌های زرین بودا دانست. این فرضیات از آنرو با اهمیت به نظر می‌رسند که اصل داستان ویس و رامین از پهلوی گرفته شده است و بعید می‌نماید در صحنه‌های اصلی داستان در پهلوی این گونه مناظر در کار بوده باشد. اینها را باید در واقع خاطره‌ای از مشاهدات شاعر در زمان خودش شمرد.

از همین مقوله است اشعاری که سروری در مجمع الفرس از امیر خسرو نقل می‌کند:  
گرانی سپهش بس که سوی شرق افتاد  
فرود گشت بهار و بلند شد غزنین

«بهار» ی که در این شعر آمده است، برخلاف نظر سروری، بی گمان «ناحیه ای از هندوستان» نیست؛ بلکه چه بسا همان مجموعه معابد بودایی است که باستانشناسان ایتالیایی در تپه سردار بدان رسیده اند. شاعر می خواهد بگوید بهار بوداییان نابود شد و شهر اسلامی غزنین بجای آن نشست. شاید هم بتوان این بهار را همان سوبهار (Subahār) یا بتخانه ای دانست که به گفته سروری «در حوالی غزنین بوده» و توجه داشت که سوبهار، به گفته ر. کوریل (R. Curiel)، ممکن است همان سوهاره (su-vihara = خوش بهار) در سانسکریت باشد.

اما بهار دیگری سراغ داریم که شاعران از آن به نام به عنوان بتکده یاد کرده اند. و آن شاه بهار منطقه کابل است که سروری در مجمع الفرس از آن به عنوان «بتکده ای در کابل» یاد می کند. در اشعار مسعود سعد نیز همین اشاره را می توان یافت. «سوهاره» یا شاه بهار هم البته محدود به همین یکی نبوده است.

جالبتر و دقیقتر از دیگر داده ها، گزارش های جغرافیدانان و مورخان دوران اسلامی است که در نوشته هایشان اطلاعات مفصلی در باب آثار و پرستشگاههای بوداییان در ایران می توان یافت. بر پایه این اطلاعات می توان گفت، مسلمانان نه تنها پرستشگاههای بوداییان را به چشم خود دیده بودند بلکه شاهد و ناظر اجرای مراسم دینی بوداییان در این معابد در بلخ و بامیان بوده اند.

در بین گزارش های جغرافیدانان و مورخان نخست باید به متنی اشاره کرد که ابن الفقیه (مورخ قرن دهم میلادی) و یاقوت در روایت گوناگون آن را نقل کرده اند. در این روایت ها وضع «نوبهار» بلخ، چگونگی ساختمان آن، نحوه اجرای مراسم بودایی، و ارتباط نوبهار با خاندان برمکی بازگفته شده است. گزارش یاقوت حکایت از این گونه مشاهدات در حین اجرای مراسم بوداییان دارد: بوداییان در مراسم دینی خویش تندیس-های بودا را «اثیاب» و «دیباچ» می پوشانند و آنها را به «جواهر نفیسه» می آراستند. آنچه بعدها در ادبیات فارسی مکرر بازگو شده، یعنی تصویر «بت آراسته»، در واقع، بیان ادبی همین گونه مشاهدات است. اهدای پارچه های فاخر و زیورهای گرانبها به تندیس-های بودایی، که امروز نیز آثارش را در کامبوج و تایلند می بینیم، آیینی مخصوص هندوچین نبوده است. پژوهش های کسانی چون پل موس (Paul Mus) و پریلوسکی (Przyluski) نشان می دهد که اهدای لباس های زربفت به آیین پرستش بودا بیشتر یا (Bouddha Maitrēya) برمی گردد که نقش باطنی آن آراستن چرامنه گوتاما (Çramana) (Gautama) به «شکوه همایونی» و درآوردنش به صورت «چکرورتین» (Çakravartin)



یا «هاله پادشاهی» است که اندیشه ای مطلوب ایرانیان بود. از این مقوله است برافراشتن عَلم بر بالای گنبد «ستوپه» (stūpa) که از رسوم کهن ایرانی است و هنوز هم در آسیای مرکزی و افغانستان متداول است.

گذشته از دو متنی که به آنها اشاره شد، به توضیحات مسعودی در مروج الذهب می‌رسیم که نوبهار را چهارمین معبد در بلخ خراسان می‌داند که منوچهرشاه آن را به اسم قمر بر پا کرده است. او نیز به ارتباط این معبد با خاندان برمکی اشاره دارد و از رسم علم برافراشتن در بالای گنبد یاد می‌کند و از قول مفسری می‌گوید که بر در نوبهار بلخ لوحه‌ای به فارسی وجود داشته که در آن آمده بود: «بوذاسف گفته است، برای ورود به دربار شهریاران سه چیز لازم است: هوشمندی، ثبات قدم، و ثروت.» و می‌افزاید که در زیر این متن به زبان عربی نوشته بوده اند: «بوذاسف دروغ گفته. آزاده ای که یکی از این سه چیز را دارا باشد اعتنائی به دربار شهریاران نمی‌کند.» و می‌دانیم که بوذاسف شکل فارسی بُودِستَو (Bodhisattva) مشتق از پهلوی است.

مؤلف حدودالعالم درباره بامیان می‌نویسد، شهری است در حدود خراسان که «دو بت سنگین» از بودا در آن برپاست و آنها را «سُرخ بت» و «خنک بت» می‌گویند. بر اساس گزارش‌های ابن ندیم در الفهرست، سمعانی، و اسدی طوسی در باب «خنک بت» و «سرخ بت» و مراسم بوداییان در بامیان می‌توان گفت که تصویرهای این دو بت برآمده از خیالپردازی شاعرانه نیست و در واقع بیانگر مشاهدات ایرانیان از تندیس‌های بودا است. بر اساس یافته‌های جدید باستانشناسی در چین و ترکستان و کتابهایی چون آثار الباقیه بیرونی، تاریخ سیستان (تألیف در قرن دهم میلادی) و تاریخ بخارای محمد نرسخی، یقین است که ایرانیان مسلمان از مرو تا بلخ، از بخارا تا بامیان و کابل، آثار تاریخی مربوط به آیین بودا را به چشم خود دیده و اشیاء و ساخته‌های هنر بودایی را در اختیار داشته‌اند و مناطقی که از آنها نام بردیم مناطقی هستند که، بنا بر نتایج پژوهش‌های باستانشناسی، آثار تاریخی مربوط به آیین بودا در آنها بر پا بوده است و برخی از این گونه آثار در بعضی از این مناطق، مانند ترمذ در ماوراء النهر، سمنگان در نزدیکی بلخ، یا بامیان در حوالی خراسان جنوبی، و کابل، هنوز هم وجود دارند.

همین مناطق در حقیقت پهنه شکل‌گیری و گسترش ادبیات فارسی در دوران اسلامی‌اند. شعر فارسی در حقله‌ای شکل گرفته است که حدود آن از جنوب به شهرهای مرو، هرات، و بلخ، و از شمال به سمرقند و بخارا محدود می‌شود. تمامی شاعران نامداری که تا قرن دهم در ادبیات فارسی شهرت و اهمیتی داشته‌اند ساکنان منطقه‌ای

بوده اند که آیین و هنر بودایی در آن گسترش و رواج داشته است. تأثیر پذیری و وامگیری زبان فارسی از واژگان سغدی نشان می دهد که سرزمین کهن سغد، یعنی نیمه شرقی ماوراءالنهر، با بخارا و سمرقند در پیدایش این ادبیات نقش مهمی بازی کرده است. پژوهش های اخیر لازار (Lazard) حاکی از آن است که رباعی فارسی در واقع برگردان نوعی از شعر شفاهی و سینه به سینه است که هنوز هم در تاجیکستان، یعنی در سغدیان، رواج دارد.

نخستین مایه فکری بودایی که از آغاز پیدایش شعر فارسی دوران اسلامی در ادبیات فارسی جا گرفته تمثیل بُت است که تصویری است از زیبایی ناب در سیمای ماهگون بودا. هیچ دلیلی در دست نیست که تصور کنیم این تمثیل از روز اول به همان معنایی بوده که ما امروزه از بت (= idole) درمی یابیم. اهل فن یادآوری می کنند که در کتیبه های پهلوی تنها واژه ای که برای «بت» به معنای امروزی کلمه به کار می رود واژه 'wzdysy' است. به همین دلیل، واژه پهلوی بت (bût)، که بی گمان از واژگان سغدی گرفته شده، به معنای بودا است، و واژه فارسی «بت» که از همین جا مشتق شده نخست به همین معنا بوده است. هر چند برخی از شرقشناسان، مانند دارمستتر (Darmesteter) و گوتیو (Gauthiot)، در این مورد اشاراتی داشته اند، اما این مطلب بطور کلی از دید مورخان ادبیات فارسی تا کنون پنهان مانده است. بنابراین، تعبیرهایی چون بت ماهروی، بت فرخار، بت قندهار، بت آراسته را در واقع باید به معنای بودای ماهروی، بودای فرخار، بودای قندهار و بودای آراسته دانست.

این تعبیر از بت را نخست در یکی از قدیمترین سرگذشت های عاشقانه منظوم فارسی به نام ورقه و گلشاه می بینیم. عیوقی، مؤلف اثر نامبرده، این اصطلاح را برای توصیف هر دو قهرمان اصلی این کتاب به کار می برد، یعنی که از جهت کاربرد اصطلاح بت فرقی میان زن و مرد نیست و در دو جا آشکارا می گوید که منظور وی از بت همان بودای قندهار یا «آن بت قندهار» است. در یک جا در وصف گلشاه می گوید، «بتی چون بهاری پراز خواسته»، که منظور از بهار همان است که پیش از این توضیح داده شد. در جای دیگری عاشق گلشاه را «مردی به زیبایی نوبهار» توصیف می کند. بعد از مرگ گلشاه، پادشاه سوریه برگور اوزار می نالد و می گوید، «ای بت... ای لعبت... ای لعبت... ای همچو ماه سما... ای نوبهار». همه اینها حکایت از تصویر متعالی بودای آراسته به زیورها و گوهرها در مراسم تزئین و طلاکاری تندیس بودا در معابد بودایی دارد. همین برداشت در مورد کتاب ویس و رامین و تصویرهای این کتاب نیز صادق است

که در آن صورت مثالی شاعرانه بت نکته به نکته با نمونه های هنری پیکره های بودا در معابد بودایی شرق ایران برابر است. بت چین نیز در ادبیات فارسی حکایت از همین معنا دارد، چون:

بت من جانور آمد شمنش بی دل و جان  
منم او را ثمن و خانه من فرخار است

یا:

فرخار بزرگ و نیک جایی است  
گر معدن آن بت نوایی است

شواهد لغت فرس اسدی طوسی، برهان قاطع، مجمع الفرس، نزهة القلوب حمدالله مستوفی و آثار دولتشاه سمرقندی و مانند اینها، حکایت از آن دارد که فرخار، چه اسم عام باشد چه اسم خاص، مانند قندهار و مانند چین (که، برخلاف معمول، مقصود از آن کشور چین نیست بلکه ترکستان است)، همه بیانگر پایگاههای بودایی اند و مقصود از بت در این تعابیر در واقع بودای فرخار و قندهار و چین است. «بتخانه چین» را باید جایی دانست که «بودای قندهار» در آن قرار داشته است. همچنین تعبیرهای «بت»، «بت آراسته»، و «بهار»، در شعر شاعرانی چون منوچهری و فرخی سیستانی و عنصری و مانند آنان گواه همین مطلب است. همه این شاعران تا سال ۱۰۵۰ م. در آثار خود به توصیف و ستایش پرستشگاه بهارمی پردازند که همگی را به قندهار و چین یا در مواردی بلخ، نسبت می دهند.

دومین مایه فکری بودایی در ادب فارسی تعبیر «ماهروی» است که اغلب در شعر به عنوان صفت برای بت، یعنی به صورت «بت ماهروی» به کار می رود. این تعبیر چه بسا برگردانی از یک تعبیر سانسکریت باشد. کسانی چون ژان برتون - پاژ (John Burton-Page) و م.پ. موکرژی (M.P. Mukherjee) از پژوهشگران «مرکز فرانسوی مطالعات خاور دور» نیز این فرض را درست دانسته و تعابیری چون *candrānāḥ, vidhumukhī,* و نیز *candrabhāla* و *śaśīmukhī,* به معنای جبین یا ماه پیشانی را که در مورد شیوا به کار می رود، در تأیید این نظر به عنوان مثال در سانسکریت عنوان کرده اند. مانند این تعابیر را در فرهنگ انگلیسی - سانسکریت سیرمونیر و ویلیامز (Sir Monier Williams) نیز به آسانی می توان یافت. در سانسکریت *Candrakanta* یا ماهوش نوعی تشبیه است، همچنانکه *Candrabhāla* نام یکی از سوره های بودایی است، یا *candraprabhasvararāja* که نام و عنوان چندین بودا است. اما «بت ماهروی» بی که



شاعران ایرانی از آن سخن می گویند بیش از آنکه سوغات هند باشد بیانگر تصویر بودای ایرانی قرن هشتم میلادی در اجنه تپه است. به علت فقدان منابع مذهبی بوداییان در ایران ناگزیر به منابع مشابه در ادبیات کشمیر روی می توان آورد.

تأکید بر ماهرویی و هلال ماه در شعر فارسی بخوبی بیانگر نقش نمادین ماه در دو معبد بزرگ بوداییان در ایران، یعنی در بلخ و بامیان، است. چرا که، به گفته مسعودی، نو بهار بلخ به اسم قمر بر پا شده بود و خنگ بت بامیان امروزه نیز در زیر سایه تصویری از هلال ماه قرار دارد.

از این مقوله است تعبیری چون «سیم تن»، «باد بهار»، «بهاری»، «بهشتی»، «راغ»، «سبز اندر سبزی»، «چون گل اندر بهار»، و مانند اینها، که شاعرانی چون عنصری و قطران تبریزی یا کتابهایی چون سندباد نامه، به آن اشاره کرده اند، همه را در ارتباط با آیین ها و مراسم بوداییان ایران تفسیر می توان کرد. برخی از تعبیر به کار رفته در شاهنامه فردوسی را باید از این نظر دوباره بررسیید و درباره منشأ ساسانی یعنی غربی کار فردوسی به احتمال زیاد تا حدودی تجدید نظر کرد. از همین مقوله است ستایش از زیبایی ترکان در ادبیات فارسی؛ بویژه اگر در نظر داشته باشیم که در مهمترین اثر حماسی ایران، یعنی شاهنامه، ترکان به عنوان دشمن اصلی (= تورانیان) در برابر ایرانیان قرار دارند و بنا بر این منشأ ستایش از زیبایی ترکان باید چیز دیگری باشد. یا تعبیر «چرخ گردون» که می تواند بازتابی از «چرخ قانون» بوداییان باشد. کشف خاستگاه بودایی تصویرهای بنیادی زیبایی در شعر فارسی زمینه ای است که ما را به پژوهش های تازه در جهات گوناگون بر می انگیزد.

پژوهشهای این زمینه علاوه بر زمینه زبان شناختی (فیلولوژی)، یعنی تحقیق درباره منشأ اصطلاحات و برگردان های ادبی و شاعرانه در ادبیات فارسی بر پایه مضامین فکری یا هنری آیین بودا، نخستین شکل شعر ترکی را — که همه مضامین خود را از شعر فارسی گرفته و درباره «بت سیمتن» و «بهار» داد سخن داده است — هم دربر خواهد گرفت. به موازات این بررسی ها، باید در شعر بودایی، حتی شعر غیر مذهبی چین در دوره تانگ (Tang) و سونگ (Song)، و در ژاپن، که بی گمان از تأثیر مایه های بودایی در ایران برکنار نمانده اند، تحقیق کرد. بررسی های مورد نظر جنبه های هنری هم خواهد داشت: مشاهده دقیق نقاشی های دیواری بوداییان ایران و آثار الهام گرفته از آنها در ترکستان زمینه ای است که می تواند مبنای تفسیر تازه ای از متون ادبی را فراهم سازد.

دامنهٔ این گونه بررسی ها را باید تا پژوهش در سنتهای قومی ایران و افغانستان گسترش داد، چرا که برخی از یادگارهای آیین بودا و رسم و عادات بوداییان ایران ممکن است در خلال این سنتها همچنان برجا مانده باشد. از این نظر بویژه باید در هزاره جات و کابلستان کاوش کرد.

یک وجه دیگر این پژوهش ها بررسی نام آبادی ها و محل هاست که ممکن است به نتایج تاریخی مهم بینجامد و راهنمایی برای کاوش های باستانشناسی باشد. به عنوان مثال در فرهنگ جغرافیایی ایران دست کم نام ده روستا را در خراسان کنونی، در ناحیه مشهد یا نیشابور، می توان دید که نوبهار نامیده می شوند. بعضی از آنها در ناحیهٔ نیشابور حتی به نام فرخار نامیده می شوند. در عوض به این نامها در مناطق غربی کشور کمتر برمی خوریم: یک محل در اراک و دوتای دیگر در کردستان به این نام سراغ داریم، اما اینها بی گمان نامگذاری هایی هستند که بعدها، پس از قرن دهم، صورت گرفته اند.

از بررسی نام آبادی ها و محل ها چنین بر می آید که آیین بودا از مرو بسی فراتر رفته و در جهت غرب گسترش یافته است. شکی نیست که این پیشرفت ها تا حدود نیشابور، یعنی تمامی خراسان را در بر گرفته و تنها به نیمهٔ شرقی این ایالت محدود نبوده است.

• اصل مفصل مقالهٔ ا. س. ملیکیان - شیروانی، هنرشناس ایرانی تبار و پژوهشگر «مرکز ملی پژوهش های علمی» (CNRS) فرانسه، در این کتاب به چاپ رسیده است:

Assadullah Souren Melikian-Chirvani, "L'évocation littéraire du bouddhisme dans l'Iran musulman", in *Le Monde Iranien et l'Islam*, Tome II, Centre de Recherches d'Histoire et de Philologie de la IVe Section d'EPHE, Librairie Drouz, Genève, 1974.

## ایرانیان

آسیا از دو بخش فراهم می آید - آسیای نزدیک و دور؛ ایندو در ذات خود ناهمسانند. در حالی که چینیان و هندیان - دو قوم بزرگ آسیای دور که پیش تر از آنان سخن گفتیم - به نژاد آسیایی به معنای ویژه، یعنی به نژاد مغولی، وابسته اند و از این رو خویی و ویژه و متفاوت از خوی ما دارند، اقوام آسیای نزدیک، به تیره قفقازی یعنی ارو پایی وابسته اند. اینان با غرب پیوستگی دارند، در حالی که اقوام آسیای دور، مردمانی یکسره جدا افتاده اند. بدین دلیل هر ارو پایی که از ایران به هند برود به ناهمسانی شگرفی میان هند و ایران پی می برد. در حالی که در ایران هنوز خود را در خانه اش احساس می کند و به سرشتها و جوانمردیها و عاطفه های انسانی برمی خورد، همینکه از رود سند بگذرد (و به ناحیه چین و هند درآید) نکوهیده ترین صفتها را در هر گوشه و کنار جامعه می یابد.

با امپراتوری ایران نخستین گام را به پهنه تاریخ پیوسته می گذاریم. ایرانیان نخستین قوم تاریخی هستند؛ ایران نخستین امپراتوری از میانه رفته (تاریخ) است. در حالی که چین و هند در وضعی ثابت مانده اند و تا زمان ما همچنان به شیوه طبیعی و گیاهی زیسته - اند تنها ایران میدان آن رویدادها و دگرگونیهایی بوده است که از وضع راستین تاریخی حکایت دارد. اگر امپراتوریهای چین و هند جایگاهی برای خود در تاریخ داشته اند تنها از دیدگاه خودشان و ما (و نه همسایگان و جانشینانشان) بوده است. ولی از ایران است که نخست بار آن فروغی که از پیش خود می درخشد و پیرامونش را روشن می کند سر بر می زند، زیرا روشنایی زردشت به جهان آگاهی، به روح، به عنوان چیزی جدا از خود متعلق است. در جهان ایرانی یگانگی ناب و والایی را می یابیم که هستیهای خاصی را



کردند و این سوراخهای کوچک را از لعاب درخشان پرمی کردند که به تمامی آن نمایی درخشان می داد. سفالگران چینی هم سرانجام به این شیوه دست یافتند و از آن در طرح نامدار «دانه برنج» خود تقلید کردند.

با حمله مغول، که ایران و چین را به هم پیوست، سفالینه های سفید و آبی همراه با لاجورد، که مایه رنگ آبی آن ها بود، به شرق و به چین رسید. به گمان من، آستر لعابی شفاف و سفالینه زرگون نیز مغولان را خوش آمد و از راه آنان همراه لاجورد به شرق رفت. چینی ها در این شیوه لعاب کاری، که دشوارترین شیوه بود، به استادی نرسیدند، اما، با به کارگرفتن ساختمایه های همانند ناگهان به لعاب سرخ رنگی دست یافتند که در سبک سفالگری نامدار دیگری در دوران یوان و مینگ به کار رفته است. از سوی دیگر، میناکاری ایرانی نیز به سبک میناکاری رنگارنگ دوران مینگ بدل شد. البته این ها همه، رفته - رفته بر سفالگری ژاپن اثر گذاشت. اثرگذاری از دو سوی شرق و غرب بر یکدیگر همچنان ادامه داشت و هر دو را غنی ترمی کرد.

• این مقاله فشرده ای است از گفتار Jay Gluck ، رئیس «خانه ایران» در کوبه (Kobe) و موزه شرقی نارا، که همراه با نمایش اسلاید در دومین نشست «انجمن شرقی هیوگو (Hyogo)» در ۸ نوامبر ۱۹۸۷ ایراد شده و در نشریه *Oriens*, Vol. 2, October 1988 به چاپ رسیده است.

اشیاء کمیاب نیز از راه آسیا، بر پشت شتر یا از جاده دریایی ابریشم، به چین راه یافته- اند. در ۱۹۶۹ من به خمره ای بزرگ به بلندی ۷۸ سانتیمتر دست یافتیم که در حفاری- های بیشابور، پایتخت محلی ساسانیان در جنوب ایران و در نزدیکی های بندر داد و ستد با چین، یعنی سیراف، یافت شده است. تصویر خمره ای مانند این را، که در کاوشهای گورخانه های فوجو (Fuchow) - بندر مهمی در جاده دریایی ابریشم، پس از دوره تانگ - کشف شده، در شماره ای از مجله باستانشناسی چین به نام ون وو (Wen Wu) در ژانویه ۱۹۷۵ به چاپ رسیده است. سه خمره دیگر نیز با هم در گورخانه ای از ۹۳۶ میلادی یافت شده است که طرح آستره و برجسته یکی از آنها بمانند خمره یافت شده در ایران است. باستان شناسان چینی این یافت را سندی مهم در تأیید وجود جاده دریایی ابریشم می شمردند.

اما لعاب سفید دلخواه ترین و انقلابی ترین کار سفالگری ایرانی بود. در سرزمین های زُمردین چین سفید ساده چون گوهری می نمود و در چشم می نشست، اما در دشت های خاکی و یکدست، در کویرهای قهوه ای رنگ و بناهای آجری ایران، سفید ساده مایه ملال بود. از همین رو، سفالگران ایرانی رویه ای از لعاب به رنگ های لاجوردی یا طلایی یا مینایی را به کار گرفتند.

پس از آن، در دوران سونگ (Sung) چینی واقعی را اختراع کردند که چون شیشه نازک و سخت و شفاف بود و به گفته ایرانیان به گوهر می مانست. جام ها و تنگ های نقره ای پایه های مداری داشتند. صنعتگران سونگ نیز این گونه پایه ها را با اندک تغییری برای ساخته های چینی خود برگزیدند. سفالگران ایرانی گاه برای سفالینه های خود پایه ای می گذاشتند، اما از این پس، با تقلید از اشیاء چینی، که دوست می داشتند، برای همه چیز، از جامهای کوچک گرفته تا کوزه های بزرگ، پایه می ساختند. ایرانیان نیز همانند ارو پاییان سده های پسین عاشق اشیاء چینی شدند و خود در ساختن آنها کوشیدند. آنان می دانستند چینیان چه ساختمایه هایی به کار می برند، اما نوع ناب آنها در ایران یافت نمی شد و آنچنانکه باید نمی پخت. از همین رو، ایرانیان به اختراع نوعی چینی همانند چینی چین دست زدند. ویژگی این چینی سفیدی و نازکی و شفافیت آنست. سفالگران ایرانی خاک کوزه گری و گل چینی را به هم می آمیختند و بر روی آن لعابی نازک و سفید رنگ می زدند. این فرآورده همچنان سفالینه بود، اما سفالینه ای که از آن بهتر و ظریف تر هرگز ساخته نشده بود. نازک و سفید بود اما درخشندگی نداشت. از اینرو، بدنه سفالینه را پیش از لعاب دادن سوراخ - سوراخ می

بودند. لعاب سبز رنگ را به روم بردند و در آنجا مایه اصلی رنگ سفالینه های رومی و سپس اروپایی شد. این لعاب به چین هم رفت و در آن جا در سفالینه های دوره هان (Han) به کار برده شد و نام «سبزهانی» به خود گرفت. به گفته کاتوتوکورو (Kato Tokuro)، ایران در هنر و صنعت سفالگری از دیگر سرزمین ها آفریننده تر بود، اما چین با سازمان و مدیریت پیشرفته تر و ساختمایه های بهتر از ایران پیشی گرفت. از سوی دیگر، در چین، به سبب بازار پهناور، پادشاهی متمرکز و یکپارچه، و سازمان کشتیرانی بر رودها و کانال ها، عرضه و فروش اینگونه کالاها شکستی آسانتر بود. در دوران هان بود که تکنولوژی لعاب زنی وارد چین شد و در دوره تانگ، تنگ های ژاپنی سانسای. فن و سبک نقره کاری ساسانی از راه سمرقند به چین رسید. نخستین نقره کاریهای چینی آنچنان همانند نقره کاریهای آسیای مرکزی و بلخ و ایران است که باز شناختن آنها از یکدیگر آسان نیست. فرمانروایان تانگ از غرب چین آمده و بیگانه شناخته می شدند، اما چون دیگران هویت چینی یافتند و سرانجام با از دست دادن میلی که در چادر نشینان به اشیاء نقره ای هست، به سفالینه ها روی آوردند.

کوره های چینی در این زمان در کار تولید سخت ترین نوع سفال یعنی «چینی» بودند. همانگونه که نقره سازان تانگ از سبک نقره کاری ایرانی و بلخی تقلید می کردند، سفالگران دوره تانگ نیز به تقلید از سبک نقره کاران همدوران خود پرداختند. لعاب های سفیدرنگ به تقلید از رنگ نقره درست شد، و پیچ و خمهای دلربا و دیگر نقشهای نقره کاریها بر روی سفالینه ها به کار آمد. تنگ سرخروسی، که در بالا به آن اشاره شد، نیز در اصل از نقره ساسانی بوده و در سفالگری تانگ ساخته شده.

ایرانیان سفالینه های سفید تانگ و تنگ های ژاپنی را دوست می داشتند و آنها را از راه بنادر خلیج فارس چون سیراف وارد می کردند. کرانه های جنوبی ایران پر از تکه-کاسه های سفالینی است مربوط به دوران های گوناگون تاریخ چین، از تکه های سفید و قهوه ای رنگ دوره تانگ تا سفالینه های سفید و آبی دوران یوان (Yuan) و مینگ. ایرانیان نیز از کارهای دوره تانگ و از تنگ های ژاپنی تقلید کردند و در این میان رنگ دیگری را نیز به کار گرفتند که چینیان به کار نمی بردند، یعنی رنگ بنفش بادمجانی.

چین بیشتر وارد کننده ایده و تکنیک بود و آنها را کمال می بخشید، اما چندان مشتری کالاهای تمام شده نبود و کالاهای خود را بیشتر نقد می فروخت. انبوهی از سکه - های زرین و سیمین قسطنطنیه و ساسانی در جاده ابریشم پیدا شده است. اما برخی از



دیواره های گور پُشته های گُره ای نیز می توان یافت.

شیرنشانی از آیین های پادشاهی بود. پادشاهان ساسانی گاهگاه با کُشتن شاهِ دان، آنهم یکتنه، دست به نشان دادن دلاوری خود می زدند. بهرام گور با دست های خود چنین کرد. در تخت جمشید، کاخ شاهان ایران در سده پنجم پیش از میلاد، درگاه های تالارهای شاهانه، نقش شاه را روی یک شیر-هیولا کنده اند که شاه او را می کُشد. این نقش را بریک قالی که به تازگی در ایل قشقایی بافته شده است نیز می توان دید؛ ایلی که سالی دو بار از کنار تخت جمشید می گذرد و، به این ترتیب، این نقش را به عنوان سنتی نامیرا تکرار می کند. شیر در همه جهان، حتی در چین و ژاپن که هرگز در آن ها نزیسته، نماد پادشاهی است. در ژاپن «شیر» را — که واژه رایج در بسیاری از زبان های خاورمیانه، چه آریایی و چه سامی، است — شی شی (Shishi) می نامند. نزدیک به سه هزار سال پیش از میلاد، در سرزمین سومر شیری شاختار و افسانه ای را شیرشی (Shirshi) می نامیدند. در بسیاری از خانواده های پادشاهی ارو پایی، از جمله انگلستان، شیر نشان رسمی خانوادگی بوده است. در ایران پنج سده پیش از میلاد نیز شیر نشان رسمی پادشاهی بود و جانداران (نگهبانان) پادشاه، بمانند جانداران پادشاهی ژاپن نشان سر شیر زین به خود می زدند. برخی از اشیاء سلطنتی شوسواین بر پایه هایی چون پنجه شیر نصب شده اند یا به شیرهای زرانود آراسته اند.

مهمترین ویژگی سفالینه های خاور دور رنگی است که در ارو پا به آن «آبی و سفید» می گویند و در ژاپن سومتسوک (Sometsuke) و به فراوان یابترین رنگ در سفالینه های ایرانی، یعنی آبی، بر می گردد. در چین این رنگ را به خاطر اصل آن «آبی اسلامی» می گفتند. لاجورد را، که مایه اینگونه لعاب آبی رنگ است، مغولان پس از فتح ایران در سده سیزدهم، از آنجا به چین بردند. سفالینه های لاجوردین در ایران پیش از مغول، در سده های نهم و دهم در پیرامون نیشابور و بغداد فراوان بود. این رنگ در سفالینه های ماقبل تاریخی بین النهرین نیز یافت شده است. معدن عمده لاجورد نزدیک کرمان بود.

به گمان من، سیر تاریخی این داد و ستد فرهنگی جالب اینگونه بوده است. به کار گرفتن لعاب رنگی در ایران، بین النهرین، و مصر دست کم به ده سده پیش از میلاد بر می گردد. فلات ایران محل اختراع این ماده است نه دشتهای بین النهرین و کنار رود نیل. تا هزاره پیش از میلاد سبز زیتونی و دیگر رنگ هایی که در اشیاء سه رنگ به کار برده می شد، چون خاکسی، زرد، قهوه ای، بنفش بادمجانی و سیاه، رنگ های اصلی

کاری های مُنبت گونه تنگ لعابی شبیه ریزه کاری های روی جام نقره ای ساسانی اند که در نمایشگاه می بینیم. تنگ های نقره ای پرنده سان در سده های سوم تا هفتم در ایران بسیار رواج داشت. تنگ سفالین ایرانی (سده ۱۲ یا ۱۳) از تنگ شوسوئین (سده هشتم) نوتر است. تکه ای از یک سرخروس سفالین کوچک، یافت شده در شمال غربی ایران، نیز به نمایش گذاشته شده، که چه بسا به حدود ۸۰۰ سال پیش از میلاد تعلق داشته باشد.

تنگ سانسای (Sansai) سه رنگ ژاپنی، یا آب پاشِ تانگ (Tang) یکی از نمونه های رایج سفالینه های دوران تانگ در چین است که در ژاپن هم از آن تقلید کرده اند و تُنگ «سانسای نارا» نامیده شده است. کاتوتو کورو (Kato Tokuro)، سفالینه شناس نامدار ژاپنی، بر آن بود که این سبک ریشه ایرانی دارد. نویسندگان دوران تانگ این سبک و دیگر سبک ها و آداب «ایرانی» (Hu) را که به چین رسیده بود، «بوی گند گوسفند» می نامیدند؛ همانگونه که در ژاپن گاه آنچه را که از غرب آمده «بوی گند گره» می گویند. نمونه های کهن تری نیز در آسیای مرکزی در دوران پیش از تانگ و از ایران دوران اشکانی (۳۰۰ سال پیش تا ۳۰۰ سال پس از میلاد) یافت شده است.

در میان گنجینه های هنری شوسواین پارچه ای است که بر آن نقش گوزنی با شاخهای بزرگ و پیچیده و نواری برگردن دیده می شود، که زیر درختی ایستاده است. او خورنه، خدای پیروزی زرتشتیان و پشتیبان بازرگانان، است.

در ایران امروز مجموعه بزرگ و شاخدار گوزن بر سر در خانه روستاییان نشان توانگری صاحبخانه است. از بشقاب های فلزی دوران ساسانی با نقش های همانند نیز اسلایدهایی نشان داده شد. گوزن و دیگر جانوران شاخدار ایستاده بر گرد درخت زندگی، که در بسیاری از نقش های بافته های ایرانی دیده می شود، نیز در شوسواین یافت شده است.

چنین نقش هایی را همچنان در بسیاری از بشقاب های نقره ای دوران ساسانی متعلق به موزه های اروپایی و موزه تَنری سانکوکان (Tenri Sankokan) می توان دید. نقشمایه دیگری که از «جاده ابریشم» گذشته [وبه خاور دور رسیده]، شاهی است بر اسب نشسته که روی برگردانده و در حال پرتاب تیر به شیری غران است. در دیر هوریوجی (Horyuji) پارچه ای پرچم مانند با چنین نقشی هست که در اواخر سده ششم از استان خیآن (Xian) در چین برای شتوکو تای شی (Shotoku Taishi) آورده - اند. این نقش را به اندازه های کوچکتر بر روی بافته های شوسواین، آلات موسیقی، و

تألیف آرتور پوپ (که در سالهای ۱۹۶۴ و ۱۹۷۷ در ژاپن دوباره چاپ شد) به اشیاء ایرانی موزه شوسواین اشاره شده است. از جمله این اشیاء جام معروف بلورین (که همانند آن در گورخانه امپراتور آنکان Ankan یافت شد) و لیوان طوقدار آبی است.

در سال ۱۹۵۸ محمد رضا شاه پهلوی از موزه شوسواین دیدار کرد. در این دیدار بود که دانشمندان همراه او هشت شیء دیگر موزه را ایرانی دانستند و نظر دادند که سبک معماری آزاکورا (Azakura) در ژاپن همانند سبک معماری انبارهای غله در شمال ایران است.

کشفهای تازه ژاپنی ها در گورپشته (tumulus) های کوفون (Kofun) از سده های سوم تا هشتم میلادی، همچنان جالب توجهند. هنرهای دستی یافت شده در این گورپشته ها با هنرهای دستی کره و منچوری همسانند. «فرهنگ گورپشته ای» در دو هزاره پیش از میلاد از خاورمیانه تا اروپای شرقی، از سوی، و تا چین و ژاپن، از سوی دیگر، دامنه یافته است. از جمله اینگونه آثار فرهنگی باید از گورپشته عظیم و کندو مانند میسنا (Mycenae) در یونان، که در حدود دو هزار سال کهن تر از گورپشته های ژاپنی است، نام برد. اما قدیمی ترین این ها مجموعه ای از هزاران گورپشته در ایران است که به ۱۵۰۰ سال پیش از میلاد و چه بسا تا دوران ساسانی برمی گردد و همزمان با گورپشته های کوفون ژاپن است.

اسلایدها تُنگ هایی را نشان می دهند به شکل جانوران و قرابه هایی که لوله ها- شان مانند نُک پرندهگان دراز منقار است و همگی متعلق به گورپشته های ایرانی که میان ۱۵۰۰ سال پیش از میلاد مسیح و ۷۰۰ سال پس از آن بر پا شده اند. اسلایدهای دیگر از اشیاء پیدا شده در گورپشته های سده های هفتم و هشتم در گره اند، اشیائی که با آنچه از ایران آمده شباهتی شگفت آور دارند. همه این اشیاء متعلق به دوران نخستین هنر گره است که بر ژاپن تأثیر مستقیمی نداشته است، یعنی ژاپنی که در حال گذر از دوران هنر گورپشته ای و ورود به مرحله عالی تر گرویدن به آیین بودایی و ساختن یک ملت از خود بود.

ستاره نمایشگاه شوسواین در موزه نارا، در هفته پیش از این سخنرانی، تُنگی با دهانه ای به شکل سر خروس بود. به چینی این شکل را هو (Hu) می نامند که در خط چینی به معنای «ایرانی» است. اسلاید دیگری همین شیء و در کنار آن شیء همانند آن را که از ایران آمده بود، نشان می داد. تُنگ شوسوئین لعابی است، اما تُنگ ایرانی سفالینه زرگون است. جالب این است که هر دو تُنگ را از تُنگ های فلزی تقلید کرده اند. ریزه



## هنر ایرانی و ژاپن\*

سال ۱۹۵۲ هزار و دو یستمین سالگرد تولد [تندیس] بودای بزرگ نارا (Nara) و نیز موزه شوسواین (Shosoin) بود. در این موزه است که یادبودهای برنزی از مراسم خیره کننده گشایش آن، در سال ۷۵۲ میلادی، و همچنین کلکسیون شخصی سازنده موزه، امپراتور شومو (Shomu)، نگهداری می شود. پس از پایان مطالعات و پژوهش هایم در نیویورک در زمینه هنر ایرانی و تأثیر آن در آسیای خاوری، به راهنمایی آرتور پوپ، به دیدن این موزه رفتم. راهنمایم در این دیدار هارادا جیرو (Harada Jiro)، از شاگردان قدیم پوپ بود.

در باره ریشه ایرانی بسیاری از آثاری که در موزه بود با یکدیگر بسیار گفتگو کردیم و من خلاصه ای از آن گفتگوها را در نشریه تایمز ژاپن به چاپ رساندم.

برخی از دانشمندان با نتایجی که من در این مقاله گرفته بودم همراهی بودند و، در نتیجه، در سال ۱۹۶۰ دوازده تن از متخصصان ژاپنی هنر ایرانی را به نشستهای چهارمین کنگره هنر و آثار باستانی ایران، که در نیویورک تشکیل شده بود، معرفی کردم. سپس، نامه ای به شاهزاده میکاساتا کاهیتو (Mikasa Takahito)، که خود اهل علم و هنر بود، نوشتم، و او پذیرفت که نایب رئیس این کنگره شود. پرزیدنت آیزنهاور و شاه فقید ایران نیز از پشتیبانان اصلی کنگره بودند. در همین کنگره بود که پروژه مطالعاتی «جاده ابریشم»، که در ژاپن انجام می گرفت، تشویق شد. در کنگره پنجم، که در سال ۱۹۶۸ در تهران و شیراز تشکیل شد، دانشمندان ژاپنی با هم به مطالعات ایرانی کمک های ارزنده ای کردند.

دانشمندان ایرانی نیک آگاهند که در سال ۱۹۳۹ در کتاب بررسی هنر ایرانی،

★ این مقاله در میزگرد و یژه فارسی «بنیاد مطالعات ایران» در کنفرانس انجمن مطالعات خاورمیانه که در نوامبر ۱۹۸۹ در تورنتو (کانادا) تشکیل شد خوانده شده است.

کسانی، جنگ های ایران و عثمانی تکرار زرد و خورد های هفتصد ساله ایران و روم و درگیری با ازبکان دنباله همان گرفتاری ساسانیان با هپتالیان بود. کورش در جنگ با ماساژت ها کشته شد و یزدگرد در مرودر گریز از برابر اعراب. اسکندر و سعد وقاص از همین گوشه جنوب غربی به ایران سرازیر شدند و دولت عراق در جنگ اخیر با ما هوس تکرار «قادیسیه» را در سر می پخت. و اما در شمال شرق، نخست هم نژادان دیگر، سکاها و کوشانیان، سر می رسیدند و سپس ترکان آسیای میانه. از آن زمان تا ورود مغولان، ما با حمله های این بیابانگردان روبرو بودیم که مانند سیل سر می رسیدند و در خاک ایران ته نشین می شدند. غزنویان بدون کشمکش آمدند و بیشتر رو به مشرق داشتند، اما سلجوقیان که در دسته های چند هزار نفری هجوم می آوردند، به پشتیبانی سپاهیان و دیوانیان، در همدستی ترک و فارس، توانستند دولتی بزرگ بر پا کنند.

در حقیقت، پس از صفویان و پایان هجوم ترکان و عثمانیان از دو سوی همیشگی، و بویژه از قرن هیجدهم پیوستگی تاریخ ایران به این موقعیت جغرافیایی دو جانبه دگرگون شد. قدرت روسیه و کمپانی کذابی هند شرقی و استعمار انگلیس تاریخ ما را از نظر جغرافیایی - تا قرارداد ۱۹۰۷ و ۱۹۱۹ - به شمال و جنوب وابسته کرد. در این وابستگی ما به سبب جهل، عقب ماندگی، و ناتوانی، در نقش سیاهی لشکر، بیرون از صحنه تاریخ سرگردان و بهت زده افتاده بودیم. جنگ های ایران و روس آغاز تماس ما با غرب بود و در نیمه دوم قرن گذشته چون اندیشه های نواز راه استانبول و قفقاز و مصر همه از شمال و غرب می آمد و داد و ستد بازرگانی هم بیشتر با روسیه و اروپا بود، آذربایجان، بخلاف خراسان و فارس، موقعیت جغرافیایی ممتاز و یگانه ای یافت و در پیدایش و پیشبرد مشروطیت نقش بزرگی به عهده گرفت و به انجام رساند.

در دوران اخیر آسیا دیگر تاریخ ساز نبود و سرنوشت تاریخش به کارکرد تاریخ اروپا وابسته شد. از سوی دیگر، به سبب تحول و وسایل ارتباطی و نظامی اثر واقعیت های جغرافیایی و از جمله همجواری کشورها دگرگون شد و، مثلاً، ما با انگلستان و اروپای غربی دور «همسایه تر» شدیم تا با کشوری چون افغانستان که در پستوی جغرافیای جهان گیر افتاده بود. بنا بر این، مطالعه «ژئوپلیتیک» ایران در تاریخ معاصر کاری دیگر است با برداشتی بکلی متفاوت با این ملاحظات اجمالی و فهرست وار که ما از دیدگاهی معین بیان کردیم.



ادب فارسی در خراسان، کتاب های دینی زردشتیان به زبان پهلوی در فارس تدوین شد و بازماندگان موبدان و دانندگان دانش و آیین گذشتگان در همین اقلیم بودند. اما، از سوی دیگر، ادب فارسی از خراسان به فارس رفت. دربارهٔ منشاء زبان دری تا کنون نظریه های گوناگون و گاه متضادی ابراز شده. قدر مسلم آنست که زبان ما، آنچنانکه از نامش برمی آید، از فارس می آمده، اما سرچشمهٔ فارسی دری، خواه فارس باشد یا نه، ادب فارسی — مانند آیین زرتشت در گذشته های دورتر — از خراسان آغاز شد و بتدریج تمام ایران را دربر گرفت، و از جمله سبک عراقی جای سبک خراسانی را گرفت، سعدی و حافظ در پی رودکی و فردوسی آمدند و خاندان مولانا از بلخ به قونیه رفت؛ از ماوراء النهر به روم!

در این بررسی کوتاه مجال پرداختن به اهمیت خراسان به عنوان «دارالمرز» خلافت اسلامی بغداد نیست. سفرهارون به آن دیار و ماندن مأمون در مرو و بازگشت وی به عراق و گشودن بغداد و نشستن به جای پدر به یاری مردان خراسان، نقش دودمان — های خراسانی از طاهریان و برمکیان و آل سهل و دیگران در دربار خلافت و جز اینها را می توان فقط به عنوان چند نمونه یادآوری کرد، ولی توجه ما بیشتر به نقش بنیانگذار خراسان در تاریخ خودمان است.

نخستین دولت های ملی ایران اسلامی، پس از مقاومت ها و شورش های ملی، سرانجام در قرن چهارم در خراسان تشکیل شد. همانطور که پارت های خراسان، از جمله به سبب دوری از سلوکیه، ایران را از دست جانشینان اسکندر نجات دادند، ساسانیان و صفاریان نیز به علت های گوناگون، که دوری از بغداد بویژه یکی از مهم ترین آنها بود، در برابر خلافت و ریاست عرب، ایران را به پادشاهی خود بازآوردند. اما از مرزهای خراسان زیاد دور نشدند. این کار رقیبانشان، یعنی دیلمیان، بود که از کرانه های دریای مازندران فرود آمدند و پادشاهی آل بویه را در بقیهٔ خاک ایران و عراق برقرار کردند، در بغداد نشستند و خود را جانشین ساسانیان دانستند.

از قضا صفویان نیز که پس از اسلام وحدت سیاسی سراسر ایران را در حکومتی مرکزی فراهم آوردند، از مردم شمال غرب بودند. پیوستگی دین و دولت به یکدیگر، مقام قدسی شاه که مرشد کامل و فرزند پیغمبر دانسته می شد — قره ایزدی ساسانی و سیادت صفوی — درگیری دائمی با ازبکان در شمال شرق یارومیان (عثمانیان) در غرب، پاره — ای از شیوه های حکومت و آن عاقبت توأم با زبونی و ناچیز شدن به دست ناچیزتر از خودی، از جمله شباهت های تاریخ آنان با سرگذشت دولت ساسانی است. به عقیده

اگر پارس و خراسان را چون دو پایگاه و دو لنگر تاریخ ایران در نظر آوریم، ساسانیان، که از مردم پارس بودند، به دشمنی و به ضدِ پارت ها برخاستند. نیای اردشیر رئیس معبد آناهیتای استخر و این شهر زادبوم ساسانیان و مرکزی دینی و سیاسی بود. استخر در چند کیلومتری پاسارگاد و تخت جمشید است و ساسانیان اگر چه این «جمشید» افسانه یا هخامنشیان را نمی شناختند، اما همین قدر می دانستند که آنها از دریای روم تا دریای هند را به زیر فرمان داشتند و اردشیر بعد از چندین صد سال خواستار ایجاد همان فرمانروایی این نیاکان دور شد و شاهنشاهی بار دیگر از سرزمین پارس برآمد. شهر بابل که زمانی یکی از پایتخت های کورش بود، مقام سیاسی خود را به سلوکیه داد و سپس در دوره پارت ها تیسفون جای آن را گرفت. ساسانیان پس از استخر و جُندیشاپور (در کنار شوش) سرانجام باز تیسفون را به پایتختی زمستانی برگزیدند و در زمان عباسیان بغداد نزدیک ویرانه های تیسفون بنا شد. از آن روزگاران دور تا امروز این شهرها هریک در کنار یا به جای یکدیگر همگی در منطقه جغرافیایی واحدی، در جنوب غرب فلات ایران، در جلگه بین النهرین بر سر راه مدیترانه و خلیج فارس و هندوستان جای داشته اند. عضدالدوله دیلمی نیز، که خود را شاهنشاه می نامید و از تبار خسروان ساسانی می دانست، در شیراز و سپس بغداد به تخت می نشست؛ در کنار پاسارگاد، تخت جمشید، استخر، و تیسفون. باری، شمال شرق و جنوب غرب فلات ایران به علت موقع جغرافیایی خود نقش اساسی در تکوین و ادامه تاریخ ما داشته اند؛ بی آنکه بخواهیم اهمیت سیاسی، نظامی، و دینی شمال غرب، جایگاه پادشاهی ماد و به قولی زادگاه زرتشت، مأوای مغان باستانی و آتش پادشاهان ساسانی، بر سر راه در بند قفقاز و گذرگاه یونان و روم، یعنی آذربایجان را از یاد ببریم.

از همان ابتدا از این دو سرچشمه تاریخ ما در دادوستدی دوسویه کویر مرکزی ایران را اکثراً از شمال دور زده و به سوی هم روانه بوده اند. حتی زمانی که کار به رقابت می کشید، ساسانیان که به ضدِ پارت ها خود را جانشین خاطره محو هخامنشیان می پنداشتند، در عمل وارث همان پارت ها درآمدند. در دوره اسلامی نیز همچشمی سیاسی و تبادل فرهنگی همزمان عراق و جبال را با خراسان، که مرکز نهضت های ملی و جدایی خواه بود، می دانیم. ایران به دست اعراب از جنوب غرب گشوده شد. خلافت عباسیان به یاری ابومسلم و سپاه خراسان، به دشمنی با خلافت دمشق (که بخش «رومی» خلافت اسلامی پنداشته می شد)، در همان منطقه با آداب و آیین دربار ساسانی استوار شد. خوزستان و فارس در کنار بغداد، مرکز خلافت، جا گرفتند. اما اندکی پیشتر از پیدایش

البته در شمال غرب، آذربایجان با «طایفه» مغان، از زمانهای کهن تا پیروزی اعراب مرکز و پایگاه مذهبی بزرگی بود و به سبب اهمیت اقتصادی و بویژه موقعیت نظامی یگانه اش همیشه دستگاه دولت به آن توجهی مخصوص می کرد، بطوریکه آتش و یژه پادشاهان ساسانی، آذرگشسپ، در شیز جای داشت و در سنت زردشتیان — چه بسا از دوره ساسانیان — آنجا را زادگاه پیغمبر می پنداشتند، که این خود مایه اعتبار معنوی بیشتر آن خاک می شد. ولی باز، بنا به همان سنت، وی نتوانست در زادبوم خود بماند و به زمین خاور به نزد گشتاسپ پادشاه در بلخ بامی رفت و افسانه های او با دریاچه هامون و سیستان پیوند خورد و در آحرزمان فرزندانش از خاک همان دیار بر می خیزند تا جهان را به عدل و داد بیاریند.

گذشته از دین، «تاریخ» ملی ما نیز در شرق و شمال شرق تدوین می شود و سپس در تمام کشور و در باور همگان راه می یابد. پادشاهان افسانه ای اوستا، پیشدادیان و کیانیان به صورت پادشاهان واقعی و تاریخی در می آیند و سرگذشتشان در دوره پارت ها با داستان های پهلوانان پیوند می خورد، و در این میان، از کارنامه سیاوش و کیخسرو و گیو و گودرز و رستم زال و نام آوران دیگر، «تاریخ» ملی ما فراهم می آید. تاریخ واقعی یا تاریخ «تاریخی» ما (مادها و هخامنشیان و جانشینانشان بجز اسکندر) از یاد می رود و تاریخ افسانه ای جای آن را می گیرد.

در این دوره استقلال ایران در مغرب از سلوکیان باز ستانده و در مشرق در برابر هجوم های پی در پی کوشانیان و بیابانگردان نگهداری می شود. در تمام دوره پارت ها و ساسانیان، نزدیک به هزار سال، ما یا گرفتار تاخت و تاز کوچ کنان شمال شرقی هستیم و یا جنگ با دولت نیرومند روم در مغرب، و سپس دشمنی و ستیز و گریز عرب ها در جنوب غربی. تاریخ ما — دست کم تا آنجا که به بیرون از مرزهایمان مربوط می شود — در کشمکش با این دشمنان تحقق می پذیرد.

موازی با این واقعیت تاریخی، تاریخ «حماسی ملی» ما (که چون حماسی است تنها در نبرد هستی می پذیرد) در جنگ با همین دشمنان، اما در بازنمایی دیگر شده و افسانه وار، شکل می گیرد. فریدون با تقسیم جهان میان ایرج (ایران) و سلم (روم) و تور (توران) کشورها را ایجاد می کند و نبردهای ایران و توران به خونخواهی ایرج، سرآغاز تاریخ حماسی ماست. منتها چون از دوره ساسانیان عرب ها نیز به عنوان دشمنان تازه به میدان آمدند، پیروزی بر آنان نیز به تاریخ حماسی ما راه یافت و فریدون با تباه کردن آنان — ضحاک تازی — به صورت پادشاهی قره مند و جهانبخش درآمد.



فرهیخته تر به همان همسایگان و اقوام دورتر بازگرداند.

در بارهٔ هخامنشیان و زرتشتی بودن یا نبودنشان نظرهای متفاوتی هست. اما هر چه باشد، مسلم آنست که مزدپرست بودند و ایزدان ایران آریایی چون مهر و ناهید را ستایش می کردند و در هوای اساطیر و باورهای مابعد طبیعی ایرانی نفس می کشیدند. توجه به متن سنگنبشته های هخامنشی نشان می دهد که آنها اگر خط و کتیبه نویسی و ثبت وقایع و فرمان های پادشاهانه را از دیگران آموخته باشند، پادشاهی را از کسی نیاموخته اند. نژاد شهریاران آشور و عیلام به خدایان می رسید؛ در دولت دینی بابل کاهنان «دینشاه» بودند؛ و در بنی اسرائیل — که گروه بزرگی از آنان در همین شهر تبعید بودند — پیغمبری و پادشاهی یکی می شد. ولی پادشاه هخامنشی، گرچه کشور و تخت و بخت را از اهورمزدا دارد، در مردی و نژاد چون دیگر پارسیان و مانند آنها آدمی زاده است، نه خدازاده. و این دگرگونی بزرگی بود در اندیشهٔ حکومت و جهاننداری. داریوش خود را پارسی، پسر پارسی، آریاچهر (نژاد) می داند و پارس را سرزمین اسبان خوب و مردان خوب، و آرزو می کند که اهورامزدا آن را از سپاه دشمن و بدسالی و دروغ پیاید و اهورامزدا خدایی است که زمین و آسمان را آفرید و انسان را آفرید و شادی را برای انسان. این دریافت از هستی و برخورد با چیزها — این «فرهنگ» — از آشور و بابل و عیلام، از موقع جغرافیایی و رابطه با دیگران نیامده بلکه از آن خود پارسیان است در «اقلیم فارس» بادشتهای باز و کوه های بلند و قله هایی در آسمان «به نزدیک خورشید فرمانروا».

\* \* \*

و اما مهاجران شرقی که به خراسان بزرگ و سیستان فرود آمده بودند، در کشور داری و سازماندهی اقوام و سرزمین ها هرگز به پای پارسیان نرسیدند (حتی پارت ها که سراسر ایران را به زیر فرمان درآوردند نتوانستند دولت مرکزی واحد و یکپارچه ای ایجاد کنند). اما در عوض پادشاهی دیگری بر پا کردند که روح قوم ایرانی را تسخیر کرد و فرهنگ و یژهٔ پیش از اسلام آن را ساخت و پرداخت و پس از اسلام نیز آثار آن در روح و جان ما تا امروز برجاست. اوستا و آیین زرتشت و چگونگی زندگی و مرگی که از جهان بینی این آیین زاده می شود، دستاورد و ارمغان آنهاست. امروز دیگر تردید نیست که اساطیر، آیین زردشت، و کتاب دینی ایرانیان از شرق و شمال شرقی آمده و کم کم در تمام این کشور پخش شده. گردآوری بخش های اوستا و تدوین آن نیز، بنا بر سنت زرتشتیان (دینکرت)، در دوران پارت ها انجام گرفت که خود از مردم آن سامانند و نخستین بار در دورهٔ آنان کشور ما به نام «ایران» نامیده شد.

نوخاستگان تازه نفس بیاید و یا دست کم به فراخور حال و به سود خود بعضی از جنبه‌های آن را بگیرند و بکاربرند. پارس‌ها از همان زمان که فرمانگزاران مادی بودند به سرزمین عیلامی ایشان دست انداختند و خود را شاه آن دانستند. لقب هخامنش سردودمان سلسله و کموجیه اول، «شاه انشان» بود. همچنین می‌دانیم که داریوش پایتخت را به شوش برد و شهری که بیش از هزار سال مرکز امپراتوری بزرگی بود و آثار چند دوره پیاپی تمدن بر لایه‌های چندگانه آن رسوب کرده بود، مرکز هخامنشیان نیز شد که درست بر تختگاه پادشاهان عیلام نشستند و صاحب مرده ریگ تمدن پیشین شدند. آنها تاریخ خود را در پیکار با این همسایگان تحقق بخشیدند و چون بر آنها پیروز شدند، این پیکار را به دورتر، به نزد بیابانگردان شمال شرق و شهرنشینان شمال غرب، به نزد ماساژت‌ها و یونانی‌ها بردند.

پارسیان اندک زمانی پس از جای گرفتن در میهن تازه توانستند نخستین امپراتوری جهانی را از اقوام و فرهنگ‌های گوناگون سازمان دهند. در این کار بزرگ بجز عوامل خودی و قومی، یعنی جهان بینی، فرهنگ و ساخت اجتماعی آریاییان، و ویژگی‌های اخلاقی چون شجاعت، راستی، و آسانگیری مذهبی، قدرت سازماندهی و شیوه رفتار با مردم دیگر و جز اینها، عوامل بیگانه، تجربه و دستاورد تمدن‌های همسایه نیز سهم سزاوار داشت.

وجود دبیران آرامی و رسمیت زبان و خط آنها در اداره امپراتوری، هنرهای مردم و سرزمین‌های گوناگون در بنای تخت جمشید و یا ستایش ایزدان بابل و مصر به وسیله شاهنشاهان هخامنشی همه نشانه پذیرفتن و درآمیختن دستاوردها و باورهای مردم سراسر امپراتوری است. سنگنبشته‌ها، که رسمی‌ترین و استوارترین منشورهای پادشاهی بود، به زبان‌های پارسی، عیلامی، و بابلی نگاشته می‌شد و این امر نه فقط نشان رسمیت این زبان‌ها بلکه نشانه حسن قبول و حضور تمدن‌های دیگر و دارندگان آنها در داخل مرزهای شاهنشاهی بود.

هرچند جدا کردن تمدن و فرهنگ دشوار و بیشتر کاری خودسرانه و دلخواه است، اما برای آسانی بیان مقصود اگر تمدن را در آیین کشورداری، سازماندهی اداری، تولید کالایی و پیشه‌وری، بازرگانی، و ساخت و ساز زندگی شهری خلاصه کنیم و فرهنگ را اسطوره، دین و اعتقادهای مابعد طبیعی، جهان بینی و آداب زیستن بپنداریم، آنگاه می‌توان گفت که امپراتوری هخامنشی پاره‌ای از عوامل سازنده تمدن را از همسایگان وام گرفت و آنها را در ترکیبی سازگار با عوامل فرهنگ آریایی خود در ساختی برتر و

امپراتوری هخامنشی می توان آغاز کرد. مادها که فرمانروایی خود را با اتحاد چند قبیله استوار کردند، از همان روزهای اول گرفتار دولت نیرومند آشور بودند. آنها حکومت خود را در کشاکش با آشوریان و سرانجام با تصرف نینوا (در ۶۱۲ ق.م.) و برانداختن آن تحقق بخشیدند و این در دنیای کهن رویداد بزرگی بود، چون ایرانیان را هزار سال (تا قرن چهارم در دوره شاپور ذوالاکتاف) از هجوم اقوام سامی درامان داشت. مادها اولین پادشاهی تاریخی ایران را بر پا کردند. آنها از نظر سازمان دادن و پیوند و همدستی قبیله-ها برای حکومت پیشدرآمد پارسیان بودند و بعدها خود بصورت همدستان و یاران ممتاز آنان درآمدند و پارسیان به کمک این خویشاوندان نزدیک اولین امپراتوری چند ملیتی و چند فرهنگی تاریخ را بوجود آوردند.

کشور این پارسیان در دنیای باستان موقع جغرافیایی ویژه ای داشت که در تشکیل دولتشان بی اثر نبود. مهاجرت آنان ظاهراً در قرن های هفتم یا هشتم پیش از میلاد پایان پذیرفت و در «اتشان» و «پارسه»، در سرزمینی که شمال خوزستان و نیز فارس امروز را در بر می گیرد، ماندگار شدند. اتشان در نزدیکی شوش، پایتخت کهنسال و با شکوه عیلام، جای داشت که در دوران های پیشتر بر سراسر جنوب و جنوب غرب ایران فرمان می راند. پارسی ها در روزگار انحطاط عیلام در نزدیکی پایتخت آن جای گرفتند.

پادشاهان عیلام در غرب و شمال غرب سرزمین خود با بابل و آشور در رابطه ای دائمی و بیشتر در کشمکش و جنگ بر سر می بردند تا صلح و داد و ستد. با نام پارس ها نخستین بار در ۸۴۴ ق.م. بر می خوریم. سپس در شمار سپاهیان عیلام با آشور می جنگیدند و پس از آن در کنار مادها نیز با آشوریان جنگیدند و از همان زمان ها در سرنوشت سیاسی منطقه دستی پیدا کردند.

در میان همسایگان پارس ها، دولت شهر بابل در جلگه بارور بین النهرین، کنار دجله و نزدیک خلیج فارس، در یکی از دو انتهای هلال سبز، بر سر راه مدیترانه و دریای هند، گذرگاه کاروان و کالا، پایگاه فرهنگی بزرگ و وراث یکی از کهن ترین تمدن ها بود و عیلام در دوران شکفتگی و رونق تمدن های هند و بین النهرین را به هم می پیوست. و اما دولت ستیزه جوی آشور از نظر نظامی و سازمان سپاهی زمانی سرآمد همسایگان بود و آخر کار نیز توانست دولت عیلام را نابود کند.

پارس ها که در پادشاهی مادها برآمدند و پروبال گرفتند، با دولت هایی همجوار شدند که دارای تمدن های کهن، سازمان یافته، و قوام گرفته بودند و آیین جهاننداری و سازماندهی کشوری و لشکری آنها می توانست به عنوان نمونه آماده ای به کار این



## ایران در آسیا

### اشاره ای به جغرافیای تاریخ ایران\*

تاریخ در جغرافیا تحقق می پذیرد. برای آنکه تاریخ به دنیا بیاید، ببالد و ادامه یابد نیازمند سرزمینی است. تاریخ هر قوم یا ملت جایگاه اوست در زمان، همچنانکه سرزمین یا کشور مأوای اوست در مکان. تاریخ و جغرافیا زمان و مکان هر ملتی را می سازند. اقوام نیز مانند آدمیان مشروط به زمان و مکانند و در این دو «بدیهی» که زندگی و مرگ آنها را می آفرینند و به آن معنا می دهد برمی برند. زیرا زمان و مکان واقعیت های یکسان با حقیقتند، جدایی و تفاوتی میان واقعیت و حقیقت آنها که بدیهی، یکی، و ناگزیر است، وجود ندارد. شاید برای همین «بی مکانی» است که در اقوام بیابانگرد تاریخ جای خود را به نسب نامه و امی گذاشت. مثلاً، در اعراب جاهلی تبارشناسی به خط عمودی — بی پیوند با زمین — پدر در پدر و پس از سیری دراز به نیاکان اسطوره ای می پیوست و یا در مغولان به میانجی چند پشت به خدای آسمان (تنگری) می رسید. در این هر دو نمونه «تاریخ» گسترش افقی و سرگذشت زمینی ندارد، از بالا آغاز می شود و به خط راست پایین می آید تا به سران قوم و قبیله برسد نه به سرزمین آنان. در اینها تاریخ یا در پشت پدران جای دارد یا بند نافش بی واسطه به آسمان بسته شده. ولی در اقوام ساکن پیدایش تاریخ و همراه با آن، تمدن نیازمند سرزمینی جغرافیایی است، سرزمینی با شرایط اقلیمی و طبیعی، با همسایگان و روابط اجتماعی و جزاینها. پیدایش تمدن های کهن در کنار دریاها و رودخانه ها، در ساحل مدیترانه، در مصر، بین النهرین و چین و جاهای دیگر نمونه های شناخته شده ای است. شرایط اقلیمی و طبیعی گوناگون، زندگی و مردمی سازگار با خود به وجود می آورد. به همین سبب کسانی جغرافیا را مهم ترین پدیده تاریخساز می دانند و کارکرد عامل انسانی و نیروهای

فراوان و درهم تنیده دیگر را در قیاس با آن به چیزی نمی گیرند؛ روشی که خواسته و پسندیده ما نیست.

باری، درباره تأثیر موقعیت جغرافیایی ایران جابه جا و در جزء کارهای دیگر گفتگوهایی شده که اینک این گفتار پراکنده نیز دنباله و زائده ای از آنهاست، اما از دیدگاهی متفاوت و شاید وارونه. معمولاً به نقش ایران به عنوان گذرگاه تمدن ها، پذیرنده، بازسازنده و بازدهنده آن به کشورهای دیگر، به واسطه میان حوزه مدیترانه و چین و هند، به رابط میان ترک های آسیای میانه و اعراب توجه شده، به زادگاه دین های زرتشت و مهر و مانی و برنده مسیحیت غرب به چین و آیین مهر به روم و حکمت یونان و اندیشه نوافلاطونی به تمدن اسلامی، به نقش زبان فارسی در آسیای صغیر و هند و جاهای دورتر، و غیره و غیره.

موضوع گفتار ما نیز اثر موقع جغرافیایی ایران است ولی نه به سوی بیرون بلکه در درون در پیدایش و سیر تاریخ خود ما. بودن در این بخش آسیا، میان دو دریا، رویی به هند و رویی به یونان و روم، دستی به جیحون و سیحون و دستی به دجله و فرات داشتن، با تاریخ ما چه کرده و چگونه مخصوصاً از شمال شرقی و جنوب غربی از دو سو در آن اثر گذاشته. البته نمی خواهیم به وسیله موقع جغرافیایی چگونگی یا چرایی های تاریخ ایران را بیان کنیم یا برای پرسش های بسیار آن پاسخی بیابیم، زیرا توجه تاریخ فقط به مدد جغرافیا راه به جایی نمی برد. اما از آنجا که اثر موقع جغرافیایی و شرایط اقلیمی و طبیعی در تاریخ یک قوم انکار کردنی نیست، می کوشیم تا از این زاویه نیز آن را بنگریم.

داستان را ناچار از مهاجرت آریاها به ایران — که خود به معنی سرزمین آریاهاست — آغاز می کنیم. آنها در دوران های دور که به هزاره اول و دوم پیش از میلاد می رسد در موج های متناوب از دو جانب دریای خزر به این سرزمین سرازیر شدند. دسته هایی از بالای ماوراء النهر به خراسان فرود آمدند و دسته هایی از میان دو دریای خزر و سیاه، از کوه های قفقاز گذشتند و به آذربایجان رسیدند. گروهی ماندند و گروه دیگر دیرتر راهی فارس و خوزستان شدند.

این مهاجرت از دو سوبه ایران از شمال شرق و شمال غرب، سرآغازی دوگانه به تاریخ ایران داد و سبب شد که از یک قوم دو سرچشمه در دو سرزمین جغرافیایی متفاوت برجوشد. مهاجران اگر چه آریایی و از این دست همانند بودند ولی هریک ویژگی های خود را داشتند.

نخست از آن شاخه شمال غربی، از مادها و پارسیان، بنیانگذاران پادشاهی ماد و

که جزء ذات آنند، به حال خود آزاد می گذارد - همچون روشنائی که تنها نشان می - دهد که اجسام بخودی خود چه هستند - این یگانگی تنها از آن رو بر افراد فرمان می - راند که ایشان را برانگیزد تا خود نیرومند شوند و راه تکامل درپیش گیرند و فردیت خویش را استوار کنند.<sup>۱</sup> روشنائی هیچگونه فرقی (میان هستیها) نمی گذارد: برپارسا و گناهکار، و بلند و پست یکسان می تابد و بر همه به یک اندازه برکت و بهروزی ارزانی می کند. روشنائی تنها هنگامی جانبخش است که با چیزی (جز خود و) جدا از خود پیوند یابد و بر آن تأثیر کند و آن را بپرورد. روشنائی ضد تاریکی است و این تضاد اصلی کوشندگی و زندگی را بر ما آشکار می کند. اصل تکامل با تاریخ ایران آغاز می شود. پس آغاز تاریخ جهانی به معنای درست از اینجاست؛ زیرا صلاح اصلی روح در تاریخ آن است که به (حالت) درون بودگی<sup>۲</sup> بی پایان ذهنیت برسد و از راه تضاد مطلق (با طبیعت، سرانجام) بر سازگاری کامل دست یابد.<sup>۳</sup>

بدینسان انتقالی که ما (از مرحله پیشین تاریخ به مرحله تاریخ ایران) باید انجام دهیم تنها در حوزه مثال (و عالم نظر) است، و نه در اوضاع واقعی تاریخی.

اصل (حاکم بر) این انتقال آن است که ذات کلی، که پیش تر آن را در برهمای (هندوان) دیدیم، اکنون برای آگاهی انسان، دریافتنی می شود - (یعنی) مُتَعَلِّقِ (دانش) او می گردد و برای انسان معنایی مثبت می یابد. برهما را هندیان نمی پرستند؛ برهما چیزی نیست جز حالتی از زندگی فردی، یا احساسی دینی و وجودی غیر عینی؛ وضعی که به نسبت با زندگی محسوس در حکم نیستی است. ولی این ذات کلی چون عینی شود طبیعی مثبت می یابد: انسان، آزاد می شود و بدینسان گویی رودر روی هستی برینی جای می گیرد که برای او عینی شده است. اینگونه کلیت (مثبت) را در ایران می - یابیم و در نتیجه آن می بینیم که انسان از ذات کلی جدا شده است؛ و در همان حال، فرد انسان خود را با آن ذات همسان و همگوه می شناسد. اصل و آیین چینی و هندی (میان انسان و ذات کلی) اینگونه جدایی نمی نهاد. در آنجا (هستی) روحی و طبیعی باهم یگانه بودند. ولی روحی که هنوز پای بند طبیعت است باید خود را از آن برهاند. در هندوستان حقوق و تکالیف به طبقات (اجتماع) وابسته اند و از این رو ویرگیهایی هستند که به حکم طبیعت از آن انسان شده اند. این یگانگی (روح و طبیعت) در چین به صورت نظام پدرشاهی نمودار می شود. انسان در اینجا آزاد نیست و هیچگونه عنصر اخلاقی ندارد، زیرا پیرو فرمان بیرونی است (یعنی بحکم طبیعت محض آن را بجای می آورد، همچون فرزندی که از پدر فرمان برد، نه آنکه از روی اندیشه و آیین چنین کند). در



آیین ایرانی یگانگی (روح و طبیعت) نخست خود را به پایگاهی برمی کشد که در آن جدایی روح از طبیعت محض آشکار می شود؛ بدینگونه آن رابطه نیندیشیده ای (که مثلاً در فرمانبرداری فرزند از پدر) به اندیشه مجال نمی دهد تا میان شنیدن فرمان و بجای آوردن آن از روی خواست (و آگاهی) دخالت کند در اینجا نفی می شود.

این یگانگی در آیین ایرانی به صورت روشنایی نمودار می شود، و (مقصود از روشنایی) در اینجا نه تنها روشنایی ساده و ناب (مادی یعنی) عام ترین عنصر طبیعی بلکه پیراستگی روانی یعنی نیکی است. بدینسان، جزئیت — یعنی پای بندی به طبیعت محدود و منتهای — از میان برمی خیزد. از این رو، روشنایی، به هر دو معنای طبیعی و روانی، روح را برتری می بخشد (یا) آن را از طبیعت محض می رها کند. انسان با روشنایی — یا نیکی انتزاعی — همچون چیزی عینی که خواست او آن را گرمی می دارد و به کوشندگی برمی انگیزد، پیوند دارد. اگر به مرحله‌ای که تا اینجا (در سیر تاریخ) پیموده ایم دوباره بنگریم — و این کاری است که آن را چندین بار نتوانیم کرد — در چین کلّ اخلاقی را در تمامیت خود می یابیم ولی از ذهنیت در آن نشانی نمی بینیم؛ (یعنی) این تمامیت به اجزایی بخش شده است، ولی اجزاء گوناگون آن استقلال از خود ندارند. در آنجا تنها نظم بیرونی این یگانگی را می یابیم. در هندوستان جداییها نمایان می شوند؛ لیکن آیین جدایی در هندوستان باز خصلت غیرروحانی دارد. ذهنیت در آنجا به جلوه‌گری آغاز می کند ولی چیزی که راه تکامل را بر آن می بندد این است که جدایی میان (کاستها یا طبقات اجتماعی) از میان برداشتنی نیست و روح همچنان گرفتار محدودیتهای طبیعت است و از این رو با خود تناقض دارد. برتر از پاکی کاستها، پاکی روشنایی است که آیین ایرانیان است و آن نیکی انتزاعی و مجردی است که همگان توانایی یکسان برای دسترسی به آن دارند و همگان می توانند از آن یکسان برکت جویند: بدینسان در ایران پیش از سرزمینهای دیگر، یگانگی به گونه و آیینی (معنوی) و روحی در می آید و نه به گونه پیوند بیرونی منظومه ای بی روح. اینکه هر کس از این آیین بهره ای دارد به او آرم و آبروی شخصی می بخشد.

از دیدگاه سیاسی، ایران زادگاه نخستین امپراتوری راستین و حکومتی کامل است که از عناصری ناهمگن [بی گمان به معنای نسبی] فراهم می آید. در اینجا نژادی یگانه مردمان بسیاری را در بر می گیرد (ولی این مردمان) فردیت خود را در پرتو حاکمیت یگانه، نگاه می دارند. این امپراتوری نه همچون امپراتوری چین پدرشاهی، و نه همچون امپراتوری هند ایستا و بی جنبش، و نه همچون امپراتوری مغول زودگذر، و نه همچون

امپراتوری ترکان بنیادش برستمگری است. برعکس، در اینجا ملت‌های گوناگون در عین آنکه استقلال خود را نگاه می‌دارند به کانون یگانگی بخشی وابسته اند که می‌تواند آنان را خشنود کند. از این رو، امپراتوری ایران روزگاری دراز و درخشان را پشت سرگذاشته است و شیوه پیوستگی بخش‌های آن چنان است که با مفهوم (راستین) کشوریا دولت بیشتر از امپراتوری‌های دیگر مطابقت دارد.

از دیدگاه جغرافیایی، ویژگی امپراتوری ایران در این است که اگرچه بلندیها و دره‌ها در آن، مانند جاهای دیگر، با یکدیگر ناسازگارند، لیکن اصول (معنوی) مربوط به آنها با هم یگانه شده‌اند. در چین و هند، رشد نیمه آگاهانه روح در جلگه‌های بارور روی داده و نه در کوهستانهای بلند که نشیمنگاه قبایل سرگردان است. کوهستانیان چون جلگه‌ها را به زیر فرمان خود درآوردند روح جلگه نشینان را دگرگون نکردند بلکه خود خوی ایشان را گرفتند. ولی در ایران، این دو اصل — در عین گوناگونی — با هم یگانه شدند و آیین مردم کوهستان فرمانروا گشت. دو بخش اصلی که در ایران باید از آنها یاد کنیم پشته (یا فلات) ایران و دشتهایی است که به زیر فرمان پشته نشینان درآمدند. پشته ایران از خاور به کوههای سلیمان محدود است که در امتداد شمالی به هندوکش و بلورتاگ می‌پیوندند؛ کوههای بلورتاگ سرزمین باکتریا [بلخ] و سغد را که در دشتهای جیحون قرار گرفته‌اند از پشته چین که دامنه اش تا کاشغر کشیده می‌شود جدا می‌کند. پشته ایران از شمال محدود به دشت جیحون است و در جنوب به سوی خلیج فارس شیب پیدا می‌کند. این وضع جغرافیایی ایران است. در شیب جنوب باختری، فارس و بالاتر از آن در شمال، کردستان و فراتر از آن ارمنستان قرار دارد. از آنجا سرزمینهای رودخانه ای دجله و فرات به سوی جنوب باختری گسترده است. عناصر امپراتوری ایران عبارتند از نژاد زند — پارسیان کهن — سپس امپراتوری آشور و ماد و بابل در منطقه یاد شده؛ ولی امپراتوری ایران، آسیای صغیر و مصر و سوریه و خط کرانه ای آن را نیز در بر می‌گیرد، و بدینگونه از پشته و جلگه‌ها و نواحی کرانه ای، هر سه فراهم می‌آید.

## مردم زند ۴

نام مردم زند برگرفته از نام زبان زند نامه‌ها یعنی کتابهایی است که دین ایرانیان کهن بر بنیاد آنها استوار بوده است. از دین این ایرانیان یا آتش پرستان هنوز یادگارهایی هست. کوچندگانشان امروزه در بمبئی زیست می‌کنند، و بر کرانه دریای خزر خانواده‌های پراکنده ای یافت می‌شوند که به این آیین پرستش هنوز دلبسته‌اند. ولی مسلمانان

بیشتر آنان را از میان بردند. زردشت بزرگ، که یونانیان او را «زورواستر» می نامیدند، کتابهای دینی خود را به زبان زند نوشته است.<sup>۵</sup>

کم و بیش تا واپسین سه دهه قرن هیجدهم این زبان و همه کتابهایی که به آن نوشته شده است بر ما ناشناخته بود تا آنکه آنکتیل دو پرون<sup>۶</sup> فرانسوی از این گنجینه پرمایه پرده برداشت. او سخت شیفته طبیعت خاورزمین بود ولی چون تهیدستی او را از (برآوردن آرزویش به دیدن خاورزمین) بازمی داشت، به لشکری که از فرانسه رهسپار هند بود پیوست. بدینگونه به بمبئی رسید و با پارسیان آشنا شد و به پژوهش در اندیشه های دینی ایشان پرداخت. با دشواریهایی بی شمار کتابهای دینی آنان را بدست آورد؛ سپس در ادبیات ایشان ژرف بین شد و بدینسان میدان یکسره تازه و پهنآوری را به روی همگان گشود، ولی به دلیل نارسایی دانش او در زبان (اوستایی) هنوز در این زمینه پژوهشی بایسته انجام نگرفته است.

به دشواری می توان دانست که مردم زندی که در کتابهای دینی زردشت از آنان یاد شده است کجا می زیسته اند. دین زردشت در ماد و پارس روایی داشت و، به گزارش هردوت، کورش پیرو آن شد؛ ولی نه ماد و نه پارس هیچیک را نمی توان زیستگاه راستین مردم زند دانست. زردشت خود آنان را آریایی پاک خوانده است. در هردوت نیز به همین نام برمی خوریم، زیرا او می گوید که مادها در گذشته «آری»<sup>۷</sup> نامیده می شده اند و این نامی است که واژه ایران با آن هم‌ریشه است. در جنوب جیحون رشته کوههایی در باکتریای کهن هست که دشتهای بلند از آنها آغاز می شود و جایگاه مادها و پارتها و هیرکانیها بوده است. گفته اند که باکتريا — که شاید همان بلخ امروزی باشد — در منطقه ای که به وسیله جیحون آبیاری می شود و در سرآغاز مسیر آن قرار داشته است. فاصله کابل و کشمیر از آن در حدود هشت روز سفر است. باکتريا بظاهر پایگاه مردم زند بوده است. در زمان کورش می بینیم که دین پاک و آغازین (مردم زند) و روابط سیاسی و اجتماعی کهنی که در زندنامه ها وصف شده کمال پیشین را از دست داده است. این اندازه مسلم می نماید که زبان زند که با زبان سانسکریت پیوستگی دارد، زبان پارسیها و مادها و باکتريا بوده است. قانونها و نهادهای مردم از سادگی فراوان (وشیوه زندگی آنان) نشان دارند. (در میان این مردم) از چهار طبقه یاد شده است: موبدان و جنگجویان و کشاورزان و پیشه وران. تنها از بازرگانی نامی نیست و این نشان می دهد که ایرانیان در آن زمان هنوز جدا از مردمان دیگر بسر می برده اند. از فرمانداران ناحیه ها و شهرها و راهها یاد شده است؛ و همه اینها نشانه مرحله اجتماعی (در سیر تحول) کشور است —



هنوز مرحله سیاسی پدیدار نشده است؛ هیچ چیز برپوستگی با کشورهای دیگر گواهی نمی دهد. دانستنی است که در اینجا از کاست خبری نیست بلکه فقط طبقات گوناگون وجود دارند، و زناشویی میان این طبقات گوناگون آزاد است، اگر چه کتابهای زند قوانین و کیفیهای مدنی را در کنار احکام دینی گزارش می دهد.

نکته اصلی که در اینجا به سخن ما ارتباط خاص دارد آیین زردشت است. در حالی که نزد هندوان روح به گولی و نادانی بدفرجامی دچار است، در اندیشه ایرانی نفعه ای پاک می وزد و روح دم برمی آورد. روح در این حال خود را از آن یگانگی گوهری طبیعت بیرون می آورد، (یعنی خود را) از آن بی محتوایی گوهری که به دوگانگی دچار نشده و (در نتیجه) روح هنوز در برابر موضوع خود استقلال نیافته است، رها می کند. به سخن دیگر، ایرانیان (باستان) بر این نکته آگاه می شوند که حقیقت باید به صورت کلیت یا یگانگی باشد. این ذات کلی و جاودانی و بی پایان چون (بنا بر فرض) هویت نامحدود داشت دارای هیچگونه تعینی دانسته نمی شد. چنانکه تا کنون بارها گفته ایم، برهما در دین هندو، در اصل، همین صفت را دارد (یعنی بی تعین است) ولی نزد ایرانیان این ذات کلی عینیت می یابد و روح (ایرانی) به مرتبه آگاهی از این ذات می رسد. نزد هندوان، برعکس، این عینیت تنها به هیئت جسمانی برهمنان موجود است و تنها با فنای (نفس و) آگاهی، به منزله کلیت محض شناخته می شود. این رفتار منفی در میان ایرانیان جای خود را به رفتاری مثبت می دهد. انسان با ذات کلی، به گونه ای رابطه دارد که خصلت مثبت خود را با وجود آن حفظ می کند. پیداست که (ایرانیان در این مرحله هنوز) این ذات کلی یگانه را به منزله یگانگی آزادانه اندیشه در نمی یافتند و آن را در روح و حقیقت (نابش) نمی پرستیدند؛ بلکه ذات کلی هنوز به هیئت روشنایی در نظرشان شناخته می شد. ولی روشنایی همچون لاما (ی بوداییان) و برهمن، یا همچون کوهی یا درنده ای، این یا آن ذات خاص و جزئی نیست، بلکه عین کلیت (به شکل) محسوس، و نمایش ساده آن (در هیئت چیزی طبیعی) است. پس دین ایرانی با بت-پرستی میانه ندارد، و نه اعیان طبیعی منفرد، بلکه خود کلی را می پرستد. وانگهی، روشنایی چیزی روحانی و معنوی است و نمود گار نیکی و راستی — (یعنی) گوهر دانش و خواست و نیز همه چیزهای انسانی است. روشنایی آدمی را به گزینش راه راست توانا می کند. انسان تنها زمانی می تواند (راه راست) را برگزیند که خود را از آنچه مجذوبش کرده است بیرون آورد. ولی روشنایی در خور آن است که ضدی داشته باشد و آن تاریکی است، همچنانکه بدی ضد نیکی است. به همانگونه که اگر بدی نبود انسان قدر

نیکی را نمی دانست، به همانگونه که انسان تنها زمانی می تواند برآستی خوب باشد که ضد آن را آزموده باشد، روشنایی نیز بی تاریکی ممکن نیست. نزد ایرانیان، اهورامزدا و اهریمن نماینده این دو ضدند. اهورامزدا خدای کشور روشنایی — نیکی — و اهریمن خدای کشور تاریکی — بدی — است. ولی ذات برتری نیز هست که این دو از آن پدید آمده اند و آن زروان اکنارک یعنی تمامیت بی کران و بی پایانی است که از این تضاد برکنار است.<sup>۸</sup> تمامیت، چیزی انتزاعی است و برای خود وجود ندارد، و اهورامزدا و اهریمن از آن برخاسته اند؛ این دو بُنی<sup>۹</sup> را معمولاً عیب اندیشه شرقی می دانند، و تا جایی که تضاد (میان این دو بن) مطلق دانسته شود تنها ذهن غیردینی از آن خرسند می شود. ولی سرشت روح در خور آن است که ضدی داشته باشد، پس اصل دو بنی به مفهوم روح وابسته است و روح در شکل انضمامی خود ذاتاً متضمن فرق و تمایز است. نزد ایرانیان پاکی و ناپاکی هر دو موضوع آگاهی انسان می شوند و روح برای آنکه خود را دریابد ناگزیر هستی جزئی و منفی را در برابر هستی کلی و مثبت می نهد. تنها با از میان بردن این تضاد است که روح زندگی دوباره می یابد. نقص اصل (فلسفی دین) ایرانی تنها در این است که یگانگی اضداد در آن بطور کامل باز شناخته نمی شود، زیرا بر طبق مفهوم نامتعیّن این دین از آن تمامیت ازلی که منشأ اهورامزدا و اهریمن است، یگانگی اصلی (ساده و مجرد) است که اضداد را با هم سازگار نمی کند. اهورامزدا به خواست خود همه چیز را می آفریند ولی از زروان اکنارک هم فرمان می برد [شیوه بیان این نکته پیوسته فرق می کند] و سازگاری اضداد تنها به این صورت است که اهورامزدا باید با اهریمن بجنگد و سرانجام بر او پیروز شود.

در فلسفه اضداد همیشه از راه جامع خود به یکدیگر می پیوندند. در دین ایرانی تضاد میان نیکی و بدی یا اهورامزدا و اهریمن به گونه ای است که دو ضد از یکدیگر مستقل اند. در فلسفه درست برعکس این است و تنها پدیده های طبیعی بدینسان از یکدیگر اثر ناپذیرند. ولی نفس وجود این دوگانگی در دین ایرانی دلیل اهمیت این دین است. اینکه گوناگونی بی پایان چیزهای محسوس و آشفتهگی آگاهیهای انفرادی و جزئی به گونه ای که نزد هندوان دیده ایم، در این تضاد ساده از میان برخیزد خود نشانه نیروی اندیشه است، این نیرو در دین ایرانی آشکار می شود.

اهورامزدا خدای روشنایی است و آفریننده همه چیزهای زیبا و گوهرینی که شهر آفتاب را پدید می آورند. در همه هستیهای تنی و مینوی، (هرچه) برین و خوب و مثبت است (از) اوست. روشنایی کالبد اهورامزداست؛ از همین روست که آتش پرستیده می

شود، زیرا اهورامزدا خود در همهٔ روشناییها هست. ولی او خود خورشید یا ماه نیست. ایرانیان، از اینهمه، تنها روشنایی را گرمی می‌دارند، زیرا روشنایی همان اهورامزداست. زردشت از اهورامزدا می‌پرسد که کیست. اهورامزدا پاسخ می‌دهد: «نام من بنیاد و میانجای همهٔ هستیهاست — برترین فرزاندگی و دانایی — نیست کنندهٔ تباهیهای جهان و بر پای دارندهٔ کیهان (یعنی) فراوانی و خجستگی — خواست ناب» و جز آن. آنچه از اهورامزدا پدید آید زنده و آزاد کام و پایدار است. زبان به نیروی او گواهی می‌دهد؛ نیایشها همه آفریدهٔ اوست. تاریکی، برعکس، کالبد اهریمن است؛ ولی آتشی جاودانه او را از پرستشگاهها بدور می‌راند؛ غایت اصلی هستی هر کس آن است که خود را پاک دارد و این پاکی را در پیرامون خود بگسترده. دستورهایی که (دین ایرانی) به این قصد می‌دهد بسیار گسترده اند؛ ولی در همهٔ تکلیفهای اخلاقی، میانه روی آشکار است. (مثلاً یکی از آنها) چنین می‌آموزد که اگر مردی به توناسزا و دشنام گوید ولی سپس (پوزشخواهی و) فروتنی نماید او را دوست خود بخوان. دروندیداد می‌خوانیم که هدایا بیشتر به صورت گوشت جانوران پاک و گله‌ها و میوه‌ها و شیر و عطریات داده می‌شود. و نیز در آنجا گفته شده است که چون آدمی پاک و شایستهٔ بهشت آفریده شده است دوباره در پرتو آیین اهورامزدا، که خود همان پاکی است، از پلیدیها خواهد رست، اگر پندار و گفتار و کردار خویش را پاک گرداند. «پندار پاک» چیست؟ آنچه به سراغاز چیزها فرار رود. «گفتار پاک» چیست؟ سخن اهورامزدا [سخن یا کلام بدینسان در شخص تجسم می‌یابد و از روح زندهٔ آیین او به تمامی خبر می‌دهد]. «کردار پاک» چیست؟ پرستش خاکسارانهٔ پاسداران بهشت که در ازل آفریده شده اند. معنای ضمنی این عبارتها آن است که آدمی باید پارسا باشد: خواست و آزادی ذهنی او در اینجا از پیش مسلم گرفته می‌شود. کار اهورامزدا به صور جزئی هستی محدود نیست. خورشید و ماه و پنج ستارهٔ دیگر که منظور از آنها (همهٔ) اختران — آن روشنی بخشان و روشنان سپهراند، نشانه‌های اصلی اهورامزدا هستند. امشاسپندان نخستین پسران او یند. در میان اینها از مهر نیز نام برده شده است<sup>۱۰</sup>؛ ولی هویت ستاره‌ای که به نام او خوانده می‌شود همچون ستارگان دیگر، دانسته نیست. نام مهر در زندنامه‌ها در شمار ستارگان آمده است؛ ولی در حقوق جزا برخی از بزهدکاریها را «مهر دروغ»<sup>۱۱</sup> می‌نامند، همچون پیمان شکنی که کیفرش سیصد تازیانه است و در مورد دزدی سیصد سال بادافره در دوزخ بر آن افزوده می‌شود. مهر در اینجا بظاهر فرشتهٔ نگاهبان زندگی درونی و برتر انسان است. بعدها او به نام میانجی اهورامزدا و مردمان، ارج بسیار می‌یابد. حتی هردوت از مهر پرستی سخن می‌



گوید. در زمانهای بعد مهرپرستی در روم به شکل آیینی پنهانی رواج فراوان یافت؛ حتی نشانه‌هایی از آن را تا قرون وسطی بازمی‌یابیم. گذشته از اینها فرشتگان نگاهبان دیگری نیز هستند که زیر دست امشاسپندانند و فرمانروایان و پاسداران جهانند. انجمن هفت بزرگمردی که شاه ایران در خدمت خویش داشت بدینسان به تقلید از بارگاه اهورامزدا بنیاد یافته بود. فروهران، که (کم و بیش معادل) روح جهانی هستند، از آفریدگان جهان خاکی ممتازند. فروهران را بنا بر تصور ما نمی‌توان روح دانست زیرا در هر چیز مادی، خواه آتش یا آب یا خاک، وجود دارند. آنان از ازل وجود داشته‌اند و در همه جا، در شاهراهها و شهرها و جزآن، آماده‌اند تا به یاری ستمدیدگان بشتابند. جایگاه ایشان گروتیمان (یا گرزمان) است که بر فراز سپهر ساخته شده است و همه آموزیدگان در آنجا گرد می‌آیند. پس اهورمزدا جمشید است که گویا همان کسی است که یونانیان او را «آخمنس» و [هخامنش<sup>۱۲</sup>] می‌نامند و زادگانش پیشدادیان خوانده می‌شوند و آنان تیره‌ای هستند که کورش، چنانکه در داستانها آورده‌اند، از میان ایشان برخاسته است. حتی در یکی از روزگاران بعدی یونانیان، ایرانیان را هخامنشیان می‌خواندند. [هوراس<sup>۱۳</sup>، چکامه‌ها، آی، ۴۴] می‌گویند که جمشید زمین را با دشنه‌ای زرین سوراخ کرد، و معنی این سخن آن است که او کشاورزی را در میان مردم رواج داد. آنگاه می‌گویند که سرزمینهای گوناگونی را درنوردید و چشمه‌ها و رودها کند و بدینسان زمین را بارور و دره‌ها را از زندگان پرکرد. در زند اوستا از گشتاسب نیز بارها یاد شده است که پژوهشگران زمانهای اخیر او را با داریوش پسر وشتاسب مربوط دانسته‌اند؛ ولی این رأی را به هیچ روی نمی‌توان درست دانست زیرا گشتاسب به نژاد کهن مردم زند وابسته بود یعنی تبارش به روزگار پیش از کورش می‌رسید. در زندنامه‌ها از تورانیان یعنی قبایل بیابانگرد شمالی نیز نام برده شده است اگرچه هیچ نکته تاریخی از آن نمی‌توان دریافت.

آیین پرستش دین اهورامزدا به انسان می‌آموزد تا به آیین کشورروشنایی رفتار کند. از این رو دستور همگانی اصلی، چنانکه گفتیم، آن است که تن و روان پاکیزه نگاهداشته شود و این در نیایشهای بسیار به درگاه اهورمزدا آمده است. بو یژه بر ایرانیان فرض بود که زندگان را پاس دارند، درخت بکارند، چاه بکنند و بیابانها را بارور گردانند، تا زندگی، (یعنی عناصر) مثبت و پاک، پرورش یابد و دامنه فرمانروایی اهورمزدا گسترده شود. دست زدن به مرده مایه آلودگی تن است و تن را از اینگونه آلودگی به شیوه‌های گوناگون می‌توان پاک کرد. هردوت در گزارش حال کورش می‌گوید که چون به جنگ بابل

رفت و رود «گنید» یکی از اسبهای گردونه خورشید را در کام خود فرو برد، کورش یکسال به کیفر دادن آن رود سرگرم بود، بدینسان که برای آنکه رود را از نیرویش محروم کند مسیرش را به آبراهه های کوچک کشانید. به همینگونه چون دریا پلهایی را که خشایارشا ساخته بود درهم شکست، خشایارشا فرمان داد تا آن را همچون جانوری پرازار و زیانکار و اهریمنی به زنجیر بکشند.

### امپراتوری ایران

امپراتوری ایران، همچون امپراتوری گذشته آلمان و مملکت پهناور زیر فرمان ناپلئون، امپراتوری به معنای امروزی این واژه بود؛ زیرا از کشورهای گوناگونی فراهم می آمد که هر چند (به شاهنشاهی ایران) وابستگی داشتند لیکن فردیت و عادات و قوانین خود را حفظ می کردند. قوانین عامی که وضع می شد درعین آنکه برای همگان الزام آور بود، به ویژگیهای قومی گزندی نمی رساند بلکه حتی از آنها پشتیبانی و نگاهبانی می کرد، به نحوی که هریک از اقوام پدیدآورنده آن امپراتوری نظام سیاسی خاص خود را داشت. به همانگونه که روشنایی بر همه چیز می تابد - و هریک را به شیوه ای سرشار از زندگی می کند - امپراتوری ایران نیز اقوام بسیاری را در بر می گرفت و هریک را در خوی و منش و ویژه آن آزاد می گذاشت. برخی از آن اقوام حتی از شاهان خاص خود پیروی می کردند و نیز زبان و زین افزار و شیوه زندگی و عاداتی جداگانه داشتند. و همه اینها در پناه اقتدار بی طرف «روشنایی» به آرامش کنار یکدیگر می زیستند. امپراتوری ایران هر سه عنصر جغرافیایی را که پیش تر از یکدیگر باز شناختیم در برداشت. نخست کوهستانهای پارس و ماد؛ دوم دره های دجله و فرات که ساکنانش در سایه تمدنی پیشرفته با هم یگانه شده بودند، و نیز مصر - یعنی وادی نیل که فنون صنعتی و کشاورزی و انواع دانشها را در بستر خود پرورانده است؛ و سرانجام از عنصر سوم امپراتوری ایران نیز باید نام برد و آن اقوامی بودند که به پیشباز خطر دریاها می رفتند - یعنی سوریان و فنیقیان و ساکنان مستعمره یونانی و ایالات کرانه ای یونان در آسیای صغیر. ایران بدینگونه سه اصل طبیعی را در خود می آمیخت، و حال آنکه چین و هند با دریا بیگانه بودند. در ایران نه از آن تمامیت یکپارچه ای که در چین دیدیم نشانی بود و نه از آشوبی که هوس در سراسر زندگی هندوبر پا می کرد. در اینجا حکومت هر چند همه اقوام را در وحدتی متمرکز گردهم می آورد، لیکن هریک از آنها را به حال خود وا - می گذاشت. و بدینگونه درنده خویها و بی رحمی هایی که در سئیزه های مردمان با

یکدیگر روا داشته می شد و کتاب پیامبران و کتاب شموئیل نورات گواه آنند، پایان گرفت. شکوه های پیامبران یهود و نفرینهایشان براوضاع موجود پیش از گشوده شدن (بابل به دست کورش) از سیه روزی و تباهکاری و آشفته گی حال آنان، و نیز از سعادتی که کورش بر سراسر آسیای غربی ارزانی داشت خبر می دهد. آسیایان بدان خونداشتند که استقلال و آزادی و چابکی اندیشه را با تمدن یعنی با دلبستگی به پیشه ها و سرگرمیهای گوناگون و برخوردارگی از اسباب آسایش زندگی بیامیزند. دلیری جنگی نزد آنان تنها با درنده خوئی سازگار است. این دلیری آنگونه دلیری آرام و استوار بر نظم نیست؛ و چون پذیرای دلبستگیهای گوناگون (فرهنگی) شود بزودی مردانگی آنان رو به سستی می نهد و نیرویشان کاستی می پذیرد، و مردانی بنده کامرانی می شوند.

## پارس

پارسیان — این مردم کوهستانی و کوچ نشین آزاده — هر چند بر سرزمینهای توانگتر و با فرهنگ تر و بارورتر فرمان رانده اند، و یرگیهای شیوه زندگی کهن خویش را از دست نداده اند. همیشه یک پایشان در سرزمین نیایی بود و پای دیگر در سرزمینهای گشوده شده بیگانه. شاه در این سرزمین نیایی، دوستی در میان دوستان بود، گویی که همپایگانش در پیرامون او گرد آمده اند. بیرون از کشور خداوندگاری بود که همه از او فرمان می بردند و با پرداخت باج وابستگی خود را به او نشان می دادند. پارسیان که به دین زند وفادار ماندند، زندگی خود را به پرهیزگاری و پرستش بی پیرایه اهورمزدا می گذراندند. گورهای شاهان در خود پارس بود؛ و شاه در آنجا گاه از هم میهنانش دیدن می کرد و با آنان روابطی در نهایت سادگی داشت؛ (دربازگشت از سرزمینهای بیگانه) برای آنان سوغات می آورد، در حالی که اقوام دیگر مکلف بودند که به او پیشکش دهند. در دربار شاه، لشکری از اسواران پارسی بودند که هسته ارتش ایران را تشکیل می دادند. آنان همگی در یک زمان برخوان می نشستند و بسیار با انضباط بودند. در نبردها به دلاوری شهرت داشتند و حتی یونانیان در جنگهای ماد جانبازیهایشان را ستودند. چون سراسر سپاه ایران، که این لشکر به آن وابسته بود، می خواست رهسپار نبرد شود، نخست فرمان احضار همه مردمان آسیایی داده می شد. هنگامی که همه جنگجویان گرد می آمدند، لشکرکشی با آن حالت ناآرامی و خوی کوچ نشینی که ویژه پارسیان بود آغاز می شد. بدینسان بود که ایرانیان بر سرزمین سکاها و تراس و سرانجام یونان، که مقدر آن بود که نیروی شگرف ایشان آنجا درهم شکسته شود، تاخت بردند. اینگونه لشکرکشی بیشتر به



کوچی می مانست، زیرا خانواده های سربازان با آنان به راه می افتادند. هر قومی و یژگیها و ساز و برگ قومی خود را نمایش می داد و به صورت گروهی رهسپار کارزار می شد. هریک نظم و شیوهٔ پیکار و یژهٔ خود را داشت. هردوت از این چشم انداز رنگارنگ بدانگونه که در لشکرکشی بزرگ ملتها در زمان خشایارشا نمایان بوده پرده ای استادانه کشیده است [گویا دو میلیون تن در لشکرکشی همراه او بوده اند<sup>۱۴</sup>] با این حال چون این اقوام از حیث نظم و نیز نیرو و دلآوری نابرابر بودند، به آسانی می توان دریافت که چگونه سپاه اندک ولی آزمودهٔ یونانیان که از همان روحیهٔ (میهن پرستی) الهام می گرفتند و رهبری بی مانند داشتند توانستند در برابر آن سپاهیان پرشماره ولی آشفته ایستادگی کنند. ایالات می بایست ساز و برگ اسواران پارسی را که در مرکز شاهنشاهی می زیستند فراهم کنند. بابل می بایست یک سوم ساز و برگ را بدهد و از این رو بظاهر توانگرترین ایالت بوده است. و امادربارهٔ درآمدهای دیگر نیز هر قوم می - بایست که بهترین فرآوردهٔ سرزمین خود را به پارس بفرستد: بدینسان عربستان عود می - فرستاد، شام پارچهٔ ارغوانی و جاهای دیگر چیزهای دیگر.

در تربیت شاهزادگان - بویژه وارثان تاج و تخت - دقت بسیار بکار می رفت. پسران شاه تا هفت سالگی نزد زنان می ماندند و شاه آنان را نزد خود نمی پذیرفت. از هفت سالگی شکار و سواری و تیراندازی و نیز راستگویی به آنان می آموختند. همچنین گفته اند که شاهزادگان آیین زردشت را از مغان فرا می گرفتند. چهارتن از بلندمنش ترین پارسیان کار تربیت شاهزادگان را به عهده داشتند. مهان کشور در مهستان یعنی شورا به رایزنی می نشستند. مغان نیز در میان ایشان بودند. در وصف آنان گفته اند که آزادمردانی بوده اند بلند منش و وفادار و میهن پرست. چنین بوده اند آن هفت بزرگمرد پارسی - همانند هفت امشاسپندی که برگرد اهورمزدایند - که چون نقاب از چهرهٔ اسمردیس دروغین [بردیا (گوماتا) یعنی کسی که پس از مرگ کمبوجیه ۱۵ خود را برادر او فرا نموده بود] برافتاد، برای گزیدن بهترین شیوهٔ کشورداری انجمن کردند. آنان دور از هرگونه تعصب و بی آنکه خود جو یای جاه و نام باشند همدستان شدند که پادشاهی تنها شکل حکومت مناسب برای امپراتوری ایران است. (پس تصمیم گرفتند که بامداد پگه اسب هرکس زودتر شیهه بکشد دارنده اش به پادشاهی برسد.) چون آفتاب برآمد و اسب داریوش شیهه کشید او را به جانشینی (کمبوجیه) برداشتند. پهناوری دامنهٔ امپراتوری ایران مایهٔ آن شد که حکومت ایالات بدست گماشتگان شاه یا شهربها [ساتراپها] سپرده شود، اینان اغلب به خودسری رفتار می کردند و بریکدیگر رشک می

بردند، و این سرچشمه تباهیهای بسیار بود. لیکن شهربها فقط رؤسای عالی ایالات بودند و بطور کلی شاهان زیردست شاهنشاه را آزاد می گذاشتند تا امتیازهای سلطنتی خود را نگاه دارند. همه زمینها و آبها از آن شاهنشاه ایران بود. «زمین و آب» چیزی بود که داریوش و خشایارشا از یونانیان می خواستند. ولی شاه فقط (به معنای) انتزاعی (و اعتباری) حق حاکمیت داشت، (وگرنه) حق بهره برداری از مملکت به خود اقوام (زیردست) تعلق داشت و تعهداتشان عبارت بود از فراهم کردن هزینه دربار و شهربها و تسلیم پربهاترین خواسته های خود. مالیات به نرخ یکسان نخستین بار از جانب حکومت داریوش وضع شد. چون موبک شاه به راه می افتاد بخشهایی که او از آنها دیدن می کرد می بایست به شاه پیشکش دهند؛ و از اندازه این پیشکشها می توان به ثروت ایالات نافروده امپراتوری پی برد.

ایرانیان به عنوان پرستندگان روشنایی (در برابر دینهای دیگر) آسانگیر و شکیبا بودند. بدینسان شیوه فرمانروایی ایرانیان (بر اقوام دیگر) چه در زمینه دینی و چه دنیوی، هیچگاه با زورگویی آمیخته نبود. از گزارش هردوت درباره داریوش، برعکس کمبوجیه، برمی آید که آنان این آسانگیری و شکیبایی را با آگاهی بکار می بستند. (و نیز به گزارش هردوت) ایرانیان هرگز بت پرست نبودند و کار دیگران را در نمایش خدا به شکل آدمی تمسخر می کردند... هرچند گاهگاه نشانه هایی از خشم ایشان در حق بت پرستان آشکار می شد، (چنانکه) پرستشگاههای یونانی را ویران و تندیسهای خدایان را خرد کردند.

ه این گزیده برگرفته ای است از فلسفه تاریخ هگل که شادروان حمید عنایت در سرآغاز ترجمه خویش از کتاب عقل در تاریخ اثر هگل گنجانده است:  
گ. و. ف. هگل، عقل در تاریخ، ترجمه حمید عنایت، تهران، ۱۳۵۶.

## پانویس ها:

۱. اشاره به شاهنشاهی هخامنشی بویژه در زمان کورش که در آن، ملتهای زیردست ایرانیان خود مختار بودند و آزادی آن را داشتند که دین و آیین و بسیاری از ویژگیهای خود را نگاه دارند. - م.

2. In sich sein.

۳. در نخستین مراحل تکامل فرمانهایی که روح به صورت قوانین اجتماعی و سیاسی دریافت

نقد و بررسی کتاب

فرهاد دفتری

## روندهای مذهبی در ایران اسلامی آغازین

Wilferd Madelung  
*Religious Trends in Early Islamic Iran*  
Columbia Lectures on Iranian Studies, No. 4,  
Albany, N.Y.: SUNY Press, 1988, X + 128 pp.

استاد مادلونگ از برجسته ترین اسلام شناسان غربی است که پس از سالها تدریس در دانشگاه شیکاگو از حدود یک دهه قبل به عنوان Laudian Professor of Arabic در دانشگاه آکسفورد به تدریس زبان عربی و تاریخ و تفکر اسلامی اشتغال داشته است. مادلونگ بخصوص در زمینه فرقه های شیعه و دیگر نهضت های مذهبی و کلامی صدر اسلام تحقیقات بسیار ارزشمندی انجام داده و صاحب تألیفات زیادی است که برخی از آنها در دانشنامه اسلام و دانشنامه ایرانیکا انتشار یافته است. استاد مادلونگ چکیده هایی از تحقیقات و عقاید خود را در زمینه های تخصصی اش در پنج خطابه در دسامبر ۱۹۸۳ در دانشگاه کلمبیا ارائه داد و اکنون آن خطابه ها با اضافاتی (در باره خوارج و متصوفه) در کتابی کوچک و پرمایه در مجموعه Bibliotheca Persica، به سرپرستی دکتر احسان یارشاطر، انتشار یافته است. بطور دقیقتر، در فصول هفت گانه این کتاب جوانبی از تاریخ و تحولات فرقه های اصلی شیعه (امامیه، زیدیه، و اسماعیلیه) و دیگر نهضت-های مذهبی (خوارج، مُرجئه، خُرمیه) و صوفیانه و همچنین بعضی از مذاهب فقهی اهل تسنن و مکتب های کلامی صدر اسلام، در ارتباط خاص با سرزمین ایران، از قرن اول



می کند از مقام و مرجعی بیگانه از خود، و از اجبار محض ریشه می گیرد. روح کم-کم به نادرستی اینگونه اعتبار قوانین پی می برد و آن فرمانها را همچون فرمانهای خود می شناسد و آنها را به صرافت طبع، به عنوان قانون آزادی، می پذیرد. آنگاه با ضد منطقی خود، یعنی با طبیعت تعارض آشکار می یابد. — یادداشت از ترجمه انگلیسی.

## 4. Zendvolk

مقصود مردمی است که پیرو دین زردشتی بوده اند. زند به معنای درست این واژه، ترجمه متون اوستایی با تفسیر و شرح آنها به زبان پهلوی ساسانی است، ولی هگل میان زند و اوستا فرقی نمی گذارد و چند سطر پایین تر بخطا می نویسد که زردشت کتابهای خود را به زبان زند نوشته است. — م.

۵. به پانویس پیش نگاه کنید.

## 6. Anquetil-Duperron

## 7. Arii

۸. هگل در اینجا زردشتیگری را با زروانیگری یکی دانسته است. — م.

## 9. Dualismus

۱۰. خطای نویسنده است. مهر از امشاسپندان نیست. — م.

۱۱. در اصل: Mitrasundem

## 12. Achemenes

## 13. Horace

۱۴. به درستی این شعار نمی توان باور داشت. بی گمان یونانیان برای آنکه پیروزی خود را بزرگتر نمایند در شمارش سپاهیان ایرانی مبالغه کرده اند. — م.

۱۵. چنین است در متن nach dem Tode des Königs Kambyses

که البته خطاست. شورش گوماتا پیش از مرگ کمبوجیه روی داد نه پس از آن. — م.

هجری تا هنگام حمله مغول (قرن هفتم هجری/سیزدهم میلادی) مورد بررسی قرار گرفته است.

در فصل اول، که رابطه بین آیین مزدکیان و اصول عقاید خرمیه بررسی شده است، مادلونگ متذکر می شود که، به رغم آن که اسلام پس از مدتی زرتشتیان را نیز همانند یهودیان و مسیحیان به عنوان پیروان اهل کتاب شناخت، دین زرتشت هیچوقت مورد مطالعه دقیق مسلمانان قرار نگرفت. با اینهمه، در سده های دوم و سوم هجری در ایران چندین نهضت عامیانه از آمیزش دین اسلام و اصول عقاید دینهای ایران باستان پدیدار گشت که این نهضت ها به طور کلی خرمیه و یا خرم دینیه نام گرفتند. مؤلفان کتابهای «فِرَق و نِحَل» اسلامی این نهضت ها را متأثر از تعلیمات مزدک دانسته اند و این نظریه مورد تأیید مادلونگ و دیگر صاحب نظران معاصر نیز واقع شده است. بعلاوه، استاد مادلونگ تذکر می دهد که مزدکیان اعضای فرقه واحدی با اصول عقاید یکدست و رهبری مرکزی مشخص نبودند، بلکه گروههای پراکنده ای بودند پیرو نهضت انقلابی - ثنوی مزدک، که برای تدوین انواع بهتری از آیین زرتشت فعالیت می کردند. مادلونگ معتقد است که نهضت خرمیه منعکس کننده احساسات ملی ایرانیان تحت سلطه اعراب بود. وی سپس توضیح می دهد که آمیزش جنبه های ثنوی ادیان ایرانی با معتقدات اسلامی در نهضت خرمیه بویژه ناشی از آشنایی خرمیان با اصول عقاید فرقه کیسانیه بوده است، یعنی همان شیعیان افراطی که پس از قیام مختار در کوفه پدیدار گشتند و امامت محمد بن حنفیه (درگذشت سال ۷۰۰/۸۱)، برادر کوچکتر و ناتی امام حسین، و سپس فرزند وی ابوهاشم را پذیرا گشتند. پس از مرگ ابوهاشم در سال ۷۱۶/۹۸، ارتباط میان خرمیه و کیسانیه، بخصوص غلات کیسانی، همچنان ادامه یافت و سپس بیشتر خرمیان زیر نفوذ ابومسلم خراسانی قرار گرفتند تا به جایی که مؤلفان کتابهای فِرَق اغلب خرمیه و ابومسلمیه را واژه های مترادف می دانند. ابومسلمیه، چنانکه گفته اند، ابومسلم را امام و پیامبر خود و حتی یک موجود الهی می شناختند. در هر صورت، محبوبیت ابومسلم در ایران و نفوذ وی بر روی خرمیان ایرانی از عوامل مهم پیروزی انقلاب عباسیان شمرده شده است.

در این فصل استاد مادلونگ همچنین برای نخستین بار به بررسی گزارش جالبی درباره یکی از آخرین گروههای خرمی - مزدکی در ایران می پردازد. این گزارش که منسوب به نویسنده ای از اسماعیلیان نزاری دوره الموت به نام دهخدا عبدالملک است، در تاریخهای اسماعیلیه از خواجه رشیدالدین فضل الله<sup>۱</sup> و ابوالقاسم کاشانی<sup>۲</sup> نقل شده

است. بنا به این گزارش، گروهی از خرمیان که در زمان حسن صباح بظاهر دعوت اسماعیلیه را پذیرفته بودند، در سال ۱۱۴۱/۵۳۶ در آذربایجان قیام کرده و با آشکار کردن معتقدات واقعی خود نام «پارسیان» را برای نهضتشان برگزیدند. این گروه به نظرمادلونگ چه بسا از بازماندگان نهضت بابک در آذربایجان بودند، زیرا به تناسخ نیز اعتقاد داشتند و دیگر باورهاشان بیشتر از زمره همانهایی است که به خرمیان نسبت داده اند. آنان بر آن بودند که امامت نخست در دست جمشید و دیگر پادشاهان کیانی ایران بوده و سپس از آنها به پیامبر اسلام و علی و محمد بن حنفیه و عباسیان رسیده و سرانجام به ابومسلم خراسانی و نواده اش گوهر پایان یافته است. برای این خرمیان، گوهر همان مهدی موعود بوده که با ظهورش دین اصیل ایرانی و استقلال سیاسی را به ایرانیان بازمی‌گردانده است. این نظریات بیانگر اهمیت سنتهای دینی - ملی ایرانی در اصول عقاید خرمیان است. در هر صورت، رهبران آن گروه (پارسیان) با اکثر پیروانشان اندکی پس از سال ۱۱۴۲/۵۳۷ به دست اسماعیلیان نزاری - که خود نهضت انقلابی دیگری را بر علیه سلطه ترکان بر سرزمین ایران بنیان نهاده بودند - از میان رفتند.

در فصل دوم (ص ۱۳-۲۵) که به مرجئه و سنت گرایی اهل تسنن اختصاص دارد، مادلونگ بر پایه تألیفات پیشین خود<sup>۳</sup> توضیح می‌دهد که مرجئه نهضت مذهبی خود را در کوفه و پس از قیام مختار (درگذشت ۶۷/۶۸۷) بنیان نهادند و پس از چندی مدافع حقوق پیام شدة «موالی» یعنی مسلمانان غیر عرب، بخصوص در منطقه ماوراء النهر، گشتند. وی سپس به توصیف ارتباط بین مرجئه و سنیان حنفی مذهب می‌پردازد که تأکید بر برابری تمام گروههای مسلمان داشتند. موالی ایرانی از این ارتباط و از پیام مرجئه بخصوص در خراسان استقبال کردند، تا به جایی که نهضت مرجئه - حنفیه بزودی از بلخ به تمام شهرهای آن منطقه - که جمعیت مسلمان عرب آن چندان نبود - گسترش یافت.

در فصل سوم (ص ۲۶-۳۸) نکاتی درباره مذاهب حنفی و شافعی اهل تسنن و جدال‌های بین آنها ذکر شده است. مادلونگ تذکر می‌دهد که از دوره آل بویه به بعد، مسلمانان ایرانی بیشتر پیرو یکی از این دو مذهب بودند و مذهب حنبلی هیچگاه پیروان چندانی در ایران به دست نیاورد. به گفته مادلونگ، پدیده ای که پیامدهای مهمی داشت رواج مکتب کلامی اشعری در میان شافعیان نیشابور بود. این ماجرا در قرن ۵/۱۱ رخ داد و مکتب اشعری به سرعت در میان سنیان شافعی مذهب ایران رواج پیدا کرد و، در واقع، در دوره سلجوقی مکتب اشعری به صورت مکتب اصلی کلام برای شافعیان در تمام سرزمین های اسلامی درآمد. از سوی دیگر، مذهب حنفی، که مذهب پادشاهان



سلجوقی بود، با مکتب کلامی معتزله درآمیخته و این آمیزش از عراق و غرب ایران به خوزستان و فارس نیز گسترش یافته بود. مادلونگ توضیح می دهد که چگونه حمایت رسمی سلجوقیان از مذهب ابوحنیفه سبب بالا گرفتن کشمکش های دیرین میان حنفیان و شافعیان در ایران شد، چنانکه تا اواخر دوره سلجوقی در نیشابور و اصفهان و دیگر شهرهای ایران خسارات و ویرانی های زیاد پدید آورد.

در فصل چهارم (ص ۳۹-۵۳)، مادلونگ خاطر نشان می کند که کرامیه مهمترین نهضت زاهدانه در قرنهای سوم تا ششم هجری در ایران بوده است. وی سپس به توضیحات جالبی درباره کرامیان می پردازد که در زمینه های اصول عقاید فقهی و کلامی وجوه مشترک بسیاری با سنیان حنفی مذهب سرزمین های شرقی داشتند. اکثر گروههای مسلمان از آغاز فرقه کرامیه را - که ابو عبدالله محمد بن کرام (درگذشت ۲۵۵/۸۶۹) بنیان گذاشته بود - به عنوان فرقه ای الحادی لعن می کردند. اکثر کرامیان، که نیشابور را مرکز نهضت خود کرده بودند، از نومسلمانان غیر عرب (موالی) بودند که پیش از آن پیرو دین زرتشت بودند. نیشابور در دوره های بعد نیز همچنان پایگاه اصلی کرامیه بود و این نهضت در نواحی هرات و غور و غرjestان و سمرقند نیز پیروان زیادی به دست آورد. مادلونگ سپس توضیح می دهد که کامیابی کرامیان تا حدود زیادی مدیون تشکیلات ویژه آنها بوده است. گفته اند که بنیان گذاران خانقاه کرامیان بودند و بسیاری از آنها در خانقاه های مخصوص زندگی می کردند و وقت خود را بیشتر صرف عبادت و تحصیل علم کرده و با هر نوع کسب و کار و مال اندوزی مخالف بودند.

در همین فصل درباره تصوف در ایران ذکر شده است که متصوفه در آغاز کارشان در قرن چهارم هجری تشکیلاتی نداشتند و از پایگاه محلی و محدود برخوردار بودند. مادلونگ سپس توضیح می دهد که از قرن چهارم / دهم به بعد تصوف ایرانی رفته-رفته با مذهب شافعی و مکتب اشعری ارتباط نزدیک پیدا کرد، چنانکه بسیاری از صوفیان نامدار مانند ابونصر سراج طوسی (درگذشت ۳۷۸/۹۸۸) و امام غزالی (درگذشت ۵۰۵/۱۱۱۱) از فقهای طراز اول شافعی و یا از متکلمان اشعری بودند. وی یادآور می شود که این ارتباطات نیکو، در واقع، سبب شد که اهل تسنن رفته-رفته تصوف را به رسمیت بشناسند و مذهب شافعی نیز از راه صوفیه در ایران گسترش یابد و از مذهب حنفی پیش افتد. مادلونگ همچنین خاطر نشان می کند که بعد از دوره مغول که فرقه های صوفی در ایران رشد بسیار کردند، ارتباط میان صوفیه و شافعیان بریده شد و در عوض متصوفه رفته-رفته پشتیبان حضرت علی و اهل بیت شدند و برخی به تشیع گرویدند.

فصل پنجم کتاب (ص ۵۴-۷۴) به خوارج اختصاص یافته است. مادلونگ توضیح می دهد چگونه خوارج که در زمان حضرت علی و در ارتباط با جنگ صفین بین او و معاویه، از دیگر مسلمانان جدا شدند، از همان قرن اول هجری در ایران پایگاههای مهمی به دست آوردند. نخستین خوارج در ایران مهاجرانی بودند که از کوفه به بصره و سپس به سرزمین ایران گریختند و رفته-رفته در فارس و کرمان و خراسان پراکنده شدند. باروی کارآمدن صفاریان، خوارج موقعیت و قدرت نظامی خود را در مشرق ایران از دست دادند، ولی گروهی از شاخه اباضیه خوارج همچنان تا قرن چهارم/دهم در خراسان فعالیت داشتند. مادلونگ توضیح می دهد که در طول قرن پنجم/یازدهم باقیمانده خوارج در سیستان و مکران و کرمان به مذاهب اهل تسنن گرویدند و دسته دیگری از خوارج نیز که با خوارج شمال عراق در ارتباط بودند، تا قرن چهارم هجری در آذربایجان فعالیت داشتند.

در فصل ششم (ص ۷۷-۹۲)، استاد مادلونگ ارتباط میان تشیع — بخصوص شیعه امامیه و زیدیه — و سرزمین ایران را بررسی می کند و برآنست که به رغم نظریات بعضی از دانشمندان کنونی، تشیع در کوفه پدیدار گشت و تاچندی پس از قیام مختار هیچگونه ریشه ای در ایران نداشت. وی شرح می دهد که هاشمیه — یکی از فرقی که از نهضت مختار و شیعیان کیسانی جدا شد — اولین گروه شیعی بود که پیام تشیع را به ایران آورد. تا اواخر دوره امویان، بسیاری از ایرانیان پیرو تشیع انقلابی کیسانیه شده بودند، ولی پس از پیروزی انقلاب عباسیان و گرایش خلفای عباسی به مذهب اهل تسنن، شیعه کیسانی با همان سرعت که پدیدار شده بود از میان رفت و فقط پاره ای از معتقدات کیسانی در بین خرمیان ایران دوام یافت. مادلونگ، که تحقیقات بسیار مهمی درباره امامیه کرده است، سپس توضیح می دهد که کوفه همچنین مرکز نوع دیگری از تشیع نخستین بود که بزودی نام شیعه امامیه گرفت. این شیعیان پیرو امامانی از فرزندان حسین بن علی بودند، خاصه امام محمد باقر و امام جعفر صادق. با شکل گرفتن نخستین مکتب های فقهی در میان اهل تسنن، شیعیان کوفه مسایل مذهبی خود را با این امامان — که از فاضل ترین اعضای اهل بیت پیامبر بودند — در میان می گذاشتند، چنانکه امام صادق در اصل بنیانگذار مذهب فقه امامیه شد و اصول عقاید خاصی نیز در زمینه امامت تدوین نمود که به تشیع و بزرگی عقیدتی بخشید.

مادلونگ شرح می دهد که در حیات امام صادق تشیع امامیه به قم نیز گسترش یافته بود و در دوره های اخیر آن شهر همچنان مهمترین و با ثبات ترین پایگاه شیعه در ایران

باقی ماند. اعراب در سال ۶۴۴/۲۳ قم را فتح کرده بودند و چند دهه بعد گروهی از اعراب از قبیلۀ یمنی اشعر، که از سیاست های حاکمان اموی عراق ناراضی بودند، از کوفه به قم مهاجرت کردند. فرزندان این مهاجران، خاصه فرزندان سعد بن مالک اشعری — که تا سه قرن اداره امور شهر قم را در دست داشتند — همگی به شیعه امامیه گرویدند. با درگذشت امام صادق در سال ۷۶۵/۱۴۸ پیروان او به چندین گروه بخش شدند و این جداییها پس از مرگ امام موسی کاظم و دیگر امامان نیز همچنان ادامه یافت، ولی شیعیان امامی قم، چنانکه مادلونگ می گوید، همواره پیرو همان امامانی بودند که سرانجام عنوان امامان شیعه اثنی عشریه گرفتند. بدین ترتیب، قم به یک مرکز اصلی برای شیعه اثنی عشریه تبدیل شد و همانجا بود که در قرن سوم هجری احادیث و اخبار امامان اثنی عشری جمع آوری شد. مادلونگ تذکر می دهد که بیش از ۸۰ درصد حدیثهایی که در کتاب معروف اصول کافی، تألیف کلینی، آمده از مُحدَثان قمی روایت شده است (ص ۸۲). تا اوایل دوره صفویه، شیعه اثنی عشریه بیرون از قم تنها میان گروههایی کوچک از ایرانیان در دیگر سرزمینها، مانند ری و خراسان و خوزستان، رواج داشت و ایران تا آن زمان همچنان سنی مذهب مانده بود.

استاد مادلونگ که برجسته ترین متخصص غربی درباره زیدیه است در این زمینه (ص ۸۶-۹۲) می گوید که در ایران فرقه زیدیه هیچگاه اهمیت چندانی پیدا نکرد و تنها در نواحی شمالی و سواحل دریای مازندران بود که اندک اقبالی یافت. عقاید زیدیه نخستین بار به دست برخی از پیروان قاسم بن ابراهیم رسی (درگذشت ۲۴۶/۸۶۰)، یکی از سادات حسنی و امامان زیدی که در مدینه می زیست، در ایران اشاعه یافت و طبرستان غربی (شامل رویان) اولین پایگاه زیدیه در ایران شد. زیدیان بزودی در طبرستان بر ضد حاکم طاهری آنجا شوریدند و توانستند با رهبری حسن بن زید تمام آن منطقه را به چنگ آورند. حسن بن زید، که لقب «الداعی الی الحق» را برای خود برگزید، بنیانگذار دولت زیدیه در طبرستان شد، که مرکزش در آمل بود. این دولت دیری نپایید و سپس علویان زیدی مذهب دیگر بار در سال ۳۰۱/۹۱۴ به رهبری حسن بن علی الاطروش («التاصر للحق») در طبرستان به قدرت رسیدند. وی که از سادات حسینی بود و از مدینه به طبرستان کوچیده بود، توانست با کمک جستانیان دیلمی طبرستان را از چنگ فرمانروایان سامانی آنجا خارج کند. الاطروش، که اصول عقاید زیدیه را در طبرستان رواج داد، در حقیقت، بنیانگذار مکتب و یژه ای از زیدیه در دیلم شد که به نام ناصریه شهرت یافت. شاخه دیگری از زیدیه نیز — که اعضای آن پیرو مکتب قاسم بن



ابراهیم رسی و نواده اش هادی بودند، و به نام قاسمیّه شهرت یافتند — در رویان و دیلمان شرقی ادامه یافتند. زیدیان ناصری و قاسمی همواره در سواحل دریای مازندران با یکدیگر در جنگ و ستیز بودند. مادلونگ می افزاید که تا مدتها پس از دوره آل بویه، که زمان اوج قدرت زیدیه در ایران بود، شهرهای ری و بیهق نیز مراکز مهمی برای اشاعه آموزه های زیدیه بود. باری، زیدیان بیشتر در مناطق دوردست دیلمان و رویان و گیلان فعالیت داشتند و در آن مناطق نیز بزودی از جانب اسماعیلیان نزاری و گروههای سنی مذهب زیر فشار قرار گرفتند. با اینهمه، تا اوایل دوره صفویه گروههای کوچکی از زیدیه همچنان در مناطق شمالی ایران وجود داشتند تا اینکه سرانجام در حدود سال ۱۵۲۶/۹۳۳ به مذهب شیعه اثنی عشری گرویدند.

آخرین فصل کتاب (ص ۹۳-۱۰۵) به اسماعیلیه اختصاص دارد. مادلونگ که خود از بنیانگذاران مطالعات جدید اسماعیلی است و گوشه هایی از تاریخ اولیه این فرقه را نیز روشن کرده است،<sup>۴</sup> می گوید که در مقایسه با امامیه و زیدیه، اسماعیلیان فعالیت های مهمی در ایران پیش از مغول داشتند که به برقراری روابط نزدیک و دایمی میان اسماعیلیه و ایران انجامید. وی تأکید می کند که نهضت اسماعیلیه، در واقع، در ایران بود که در صحنه تاریخ پدیدار گشت و در قرون بعد نیز اسماعیلیان ایران به رهبری حسن صباح خود را از اسماعیلیان فاطمی جدا کرده و نهضت خاص نزاری را بنیان نهادند. نخستین مرکز اسماعیلیه، چنانکه تا کنون بر پژوهشگران روشن شده است، در عسکر مکرم و اهواز در خوزستان قرار داشته و از همانجا بوده که نخستین داعیان اسماعیلی به جنوب عراق گسیل شدند. مادلونگ همچنین می گوید که عبدان، داعی معروف اسماعیلی و نخستین مؤلف آثار عقیدتی فرقه، نیز چه بسا اهل اهواز بوده است. عبدان بزودی به عنوان مشاور و دستیار اصلی حمدان قرمط، رهبر اسماعیلیه عراق، برگزیده شد و کوفه را مرکز فعالیت خود قرار داد. حمدان و عبدان اندکی پس از آغاز نیمه دوم قرن سوم هجری داعیان بیشتری را برای اشاعه دعوت اسماعیلیه به بحرین و یمن فرستادند. ولی نخستین داعیان به ایران از عراق فرستاده نشدند، و از اینرو، زیر رهبری حمدان هم نبودند. اولین داعیان ایرانی اسماعیلیه در همان نیمه دوم قرن سوم/نهم در ری و نیشابور و دیگر نقاط خراسان و همچنین در ماوراء النهر و فارس پدیدار گشتند و دعوت اسماعیلیه را در سرزمین ایران و نواحی مجاور آغاز کردند. اصول عقایدی که در نخستین دوره همه داعیان اسماعیلی ترویج می کردند مبتنی بر یک بینش ادواری از تاریخ مقدس بشر و یک نظام خاص جهانشناسی بود. اسماعیلیان نخستین همچنین در انتظار آن بودند که هفتمین

امامشان، محمد بن اسماعیل بن جعفر صادق، به عنوان مهدی موعود و هفتمین و آخرین پیامبر ناطق، بزودی ظهور کند.

نخستین داعیان اسماعیلی در ایران، مانند محمد بن احمد نسفی و ابو حاتم رازی و ابویعقوب سجستانی، در تدوین و اشاعه اصول عقاید و بخصوص جوانب فلسفی تفکر اسماعیلیه نقش بسیار مهمی داشتند. داعی نسفی، در واقع، نخستین متفکر اسماعیلی بود که نوعی از جهان‌شناسی نوافلاطونی را با تفکر اسماعیلی در هم آمیخت. این جهان‌شناسی خاص نوافلاطونی - اسماعیلی بزودی جایگزین جهان‌شناسی پیشین اسماعیلیان شد و اسماعیلیان فاطمی نیز آن را رسماً پذیرفتند. این داعیان اولیه ایرانی در اصل بنیانگذار مکتب و یژه ای از تفکر اسماعیلیه شدند. در قرنهای بعدی نیز داعیان و متفکران اسماعیلی برجسته ای از ایران برخاستند که از بین آنها می‌توان از حمیدالدین کرمانی (درگذشت بعد از سال ۱۰۲۱/۴۱۱)، المؤید فی الدین شیرازی (درگذشت ۱۰۷۷/۴۷۰)، و ناصر خسرو نام برد.

در سال ۱۰۹۴/۴۸۷، با مرگ المستنصر بالله، هشتمین خلیفه فاطمی و هژدهمین امام اسماعیلی، اسماعیلیان ایران و دیگر سرزمین‌های شرقی به رهبری حسن صباح از اسماعیلیان فاطمی جدا شدند و خود را از قاهره و خلفای فاطمی بریدند. این اسماعیلیان شرقی - که حامی حقوق پایمال شده نزار، فرزند ارشد و مقتول المستنصر، شده بودند - نهضت خود را نزاریه نام گذاردند. حسن صباح که اهل قم بود، در اصل بنیانگذار نهضت انقلابی جدیدی در ایران گردید که مرکزش در قلعه کوهستانی الموت بود و به برپایی دولت قدرتمندی نیز انجامید که حریف سرسختی برای سلجوقیان سنی مذهب گردید و پس از ۱۶۶ سال بر اثر تاخت و تاز لشکریان مغول در سال ۱۲۵۶/۶۵۴ برافتاد. اسماعیلیه نزاریه در اصل یک نهضت انقلابی ایرانی بود و حسن صباح نیز استقلال فکری خود را با تدوین اصول عقاید خاصی، که «دعوت جدید» نام گرفت، به اثبات رسانید. این اصول مبتنی بر اصل شیعی تعلیم امام معصوم واجب الوجود بود. مادونگ اضافه می‌کند که حسن صباح نیز مانند ناصر خسرو به فارسی می‌نوشت و، در واقع، نخست زبان فارسی به عنوان زبان اصلی ادبیات نزاری در ایران برگزیده شد. نزاریان اولین گروه مهم اسلامی بودند که فارسی را بجای عربی به عنوان زبان رسمی و مذهبی خود برگزیدند. در صحنه سیاسی نیز حسن صباح شورش مسلحانه ای بر علیه پادشاهان سلجوقی و حاکمان محلی آنها آغاز کرد و در این زمینه نزاریان فعالیت‌های خود را در چندین قلعه کوهستانی متمرکز کردند و فدائیان از جان گذشته فرقه نیز دلیرانه سیاست نابودی دشمنان سرشناس

اسماعیلیان نزاری را دنبال می کردند. در این حال، نزاریان علاقه خاصی نیز به اشاعه علم و ادب اسلامی داشتند و در الموت و دیگر قلعه های خود گنجینه هایی نفیس از کتاب های دینی و علمی گرد آورده بودند، چنانکه در اواخر دوره الموت برخی از متفکران و علمای برجسته اسلامی مانند خواجه نصیرالدین طوسی (درگذشت ۱۲۷۴/۶۷۲) مدتها در میان نزاریان ایران زندگی کردند و از کتابخانه های آنها بهره بردند.

خلاصه، مادلونگ برآنست که در زمینه های عقیدتی- سیاسی، نزاریان ایران وراثت بحق مزدکیان پیش از اسلام و خرمیان دوره عباسی بودند و نظام الملک، وزیر مقتدر و فاضل سلجوقی، این تداوم را خوب درک کرده بود، تداومی که در ضمن نمایانگر وجوه مشترکی میان مزدکیه و خرمیه و نزاریه بود برای براندازی نظام های موجود (ص ۱۰۵). همانگونه که خرمیان علم مخالفت باعباسیان عرب به دست گرفتند، نهضت نزاریه حسن صباح و جانشینانش نیز بازتابی از مخالفت ایرانیان با سلطه سلجوقیان ترک بود. در پایان، استاد مادلونگ می افزاید که با توجه به شرایط زمانی، باید در نظر داشت که در ایران اسلامی دوره الموت مخالفت نزاریان فقط می توانست در قالب یک نهضت مذهبی (اسلامی) شکل گیرد و، از اینرو، جنبه های غیرمذهبی (ایرانی) جنبش آنها ناگزیر پوشیده ماند.

لغزشهای قلمی در این کتاب بسیار ناچیز است و برای راهنمایی دانشجویان لازم به تذکر است که قلعه الموت در شمال شرقی قزوین واقع شده است و نه در شمال غربی آن (ص ۱۰۲)؛ و نیز شمال غربی ایران به خطا به عنوان محل جغرافیایی قهستان ذکر شده است (ص ۱۰۳)، حال آن که قهستان (کوهستان) در قرون وسطی نام قسمت جنوبی خراسان و منطقه ای در شرق ایران بوده است.

این کتاب، کتابشناسی دقیق و فهرست اعلام جامعی به همراه دارد که در اصل خلاصه ای است از نتایج پاره ای از تحقیقات مهم چند دهه ای استاد مادلونگ. کتابی است بسیار سودمند برای پژوهشگران و دانشجویان مکتبهها و مذهبهای اسلامی و فرقه های شیعه بطور کلی و خاصه برای علاقمندان به تحقیق درباره سیر تحولات این نهضت ها در سرزمین ایران در آغاز کار.

### پانویس ها:

۱. رشیدالدین فضل الله، جامع التواریخ، «قسمت اسماعیلیان و فاطمیان و نزاریان و داعیان و



- رفیقان»، تصحیح محمد تقی دانش پژوه و محمد مدرسی زنجانی، تهران، ۱۳۳۸، ص ۱۴۹-۱۵۳.
۲. ابوالقاسم عبدالله بن علی کاشانی، زبدة التواریخ، «فاطمیان و نزاریان»، تصحیح محمد تقی دانش پژوه، چاپ دوم، تهران، ۱۳۶۶، ص ۱۸۶-۱۹۰.
۳. بویژه رجوع کنید به:

W. Madelung, "The Early Murji'a in Khurasan and Transoxania and the Spread of Hanafism", *Der Islam*, 59 (1982), pp. 32-39; reprinted in his *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, London, 1985, Article III.

۴. رجوع کنید به:

W. Madelung, "Fatimiden und Bahrainqarmaten", *Der Islam*, 34 (1959), pp. 34-88; and his "Das Imamatum in der frühen ismailitischen Lehre," *Der Islam*, 37 (1961), pp. 43-135.

### محمد جعفر محجوب

F. Richard  
*Catalogue des manuscrits Persans de  
 Bibliothèque Nationale de Paris,*  
 Vol. I, 8+436 p., Paris, 1989

فهرست دستنویس های فارسی  
 کتابخانه ملی پاریس

نسخه های خطی فارسی کتابخانه ملی پاریس از نظر تنظیم و شماره گذاری دارای دو بخش است که آن ها را به ترتیب «بخش قدیم» و «پیوست فارسی» خوانده اند. بخش قدیم در اصل ۳۹۰ نسخه داشته که دو نسخه آن به دلایل فنی به بخش های دیگر انتقال یافته و اکنون فهرستی مشتمل بر معرفی و شرح دقیق ۳۸۸ نسخه دیگر به وسیله آقای فرانسیس ریشار، کتابدار و مسئول بخش دستنویس ها، انتشار یافته است. پیش از این گفتارهای متعددی از آقای فرانسیس ریشار در مجله های ایران شناسی که به زبان فرانسوی در تهران یا پاریس انتشار می یابند، درج شده، و ایشان را کتاب-شناسی دقیق و مسلط و آگاه معرفی کرده بود. اینک نیز مجلد اول فهرست دستنویس های فارسی به همت ایشان منتشر شده و امیدواریم هرچه زودتر مجلد های دیگر این

فهرست، در معرفی و شرح نسخه های «ضمیمه فارسی» (که تعداد آن به مراتب بیش از نسخه های بخش قدیم است) و نیز نسخه هایی که پس از انتشار فهرست قبلی (تألیف ادگار بلوشه، چهار جلد، پاریس ۱۹۰۵-۱۹۳۴) وارد کتابخانه ملی شده است، انتشار یابد.

\* \* \*

بدیهی است که مؤلف این فهرست کوشیده است نقایصی را که در فهرست های پیشین وجود داشته، و او در طی سال ها کار در بخش دستنویس های کتابخانه ملی پاریس به جزئیات آن ها برخورد کرده بود، رفع کند، و در این راه از منابع و کتاب هایی که پس از انتشار فهرست بلوشه پدید آمده اند، برخوردار شده است.

فهرست دارای مقدمه ای است نسبتاً مفصل و بسیار دقیق و مستند در شرح سوابق این نسخه ها و کیفیت ورود آن ها به کتابخانه (که در آن روزگار «کتابخانه پادشاهی» خوانده می شد) و کوشش هایی که کتابداران پیشین در راه تنظیم و معرفی آن ها کرده اند و نیز توجهی که همواره از سوی مسئولان و متصدیان امور مملکت در تهیه این نسخه ها ابراز می شده و دستورهایی که به مأموران و دیپلمات های خود در خارج از فرانسه می داده اند، و همچنین علاقه مندی و ویژه ای که وزیران و بزرگان این کشور به گردآوری دستنویس های شرقی گران بها در کتابخانه های شخصی خود داشته اند و مؤلف در مقدمه خود به آن ها اشاره کرده است.

با مطالعه این مقدمه در می یابیم که محققان و دانشمندان فرانسوی از قرن شانزدهم میلادی (دوره صفوی) به شناخت ایران و زبان و ادب آن علاقه مند شده اند و در قرن هفدهم گردآوری دستنویس های شرقی (عربی، فارسی، ترکی) در شرق آغاز شده است و نه تنها دانشوران بلکه شخصیت هایی مانند ریشلیو، مازارن، و فوکه می کوشیده اند حتی با قیمت های گزاف کتاب های خطی شرقی را برای آراستن کتابخانه های شخصی خویش به دست آورند و برای این کار از دیپلمات ها، بازرگانان، و مأموران تبلیغ دین می خواستند که متن های مهم را در مراکز بازرگانی کتاب در شرق نزدیک، خاصه در استانبول، قاهره، و سپس در حلب یا اصفهان به دست آورند و این کوشش به صورتی مرتب و متوالی مدت دو قرن ادامه یافته است.

کتابخانه ملی («کتابخانه پادشاهی» آن روزگار) دیرتر بدین کار پرداخت و پی یر دو کرکوی (Pierre de Carcavy)، که از ۱۶۶۱ تا ۱۶۸۴ مسئول نگاهداری کتابخانه بود، نخستین مجموعه دستنویس های شرقی را در آن کتابخانه گردآورد. اما مجموعه

نسخه های گردآمده در این کتابخانه بزودی از نظر تعداد و نیز از لحاظ اعتبار و اهمیت از تمام مجموعه های شخصی درگذشت.

نیز در همین مقدمه آمده است که نخستین فهرست دستنویس های کتابخانه پادشاهی به سال ۱۷۳۹ انتشار یافت و پس از آن ادمون فانیان (E. Fagnan) فهرست دیگری، دقیق تر و مشروح تر از فهرست نخستین نوشت و به سال ۱۸۸۰ آن را به پایان آورد، اما متأسفانه این فهرست انتشار نیافت و بلوشه در فهرست چهار جلدی دستنویس- های فارسی خویش از آن استفاده شایان برده و یادداشت های او را منتشر ساخته است. مؤلف با دقت و حوصله بسیار، و تا آن جا که مدارک و اسناد بدو اجازه می داده، سابقه هر نسخه یا مجموعه نسخه هایی را که وارد کتابخانه شده اند روشن می کند و نشان می دهد که هر یک از آن ها در چه تاریخ و به چه صورت به کتابخانه رسیده، از کجا و به چه بهایی خریداری شده و پیش از ورود به کتابخانه در تملک چه کسانی بوده است.

وی در پایان مقدمه، منابع و مآخذی را که برای شناخت خطوط و کاغذها و تزیینات این دستنویس ها مورد استفاده قرار داده است معرفی می کند و این حقیقت را باز می- گوید که در روزگار وی وسایل کار و تحقیق بسیار فراهم تر از گذشته است و فهرست- های فراوان از دستنویس های فارسی در ایران و بیرون از ایران تألیف شده و انتشار یافته و این گونه منابع او را در دقیق تر و مفیدتر ساختن کارش یاری کرده اند و الحق که او نیز از این تسهیلات مانند کارشناسی ورزیده و مسلط، حداکثر استفاده را برده است.

در متن فهرست نیز همین دقت و وسواس در معرفی نسخه ها و شرح مختصات آن ها با ذکر جزئیات در حد اعلای ایجاز ممکن دیده می شود. مؤلف نسخه های دیگر اثر را در کتابخانه ملی معرفی می کند و شماره آن ها را به دست می دهد. نیز خواننده را برای یافتن اطلاع بیشتر به منابع لازم راهنمایی می کند و با امانت علمی منابع مورد استفاده خود مانند فهرست نسخه های خطی فارسی تألیف احمد منزوی، فهرست استوری، احوال و آثار خوش نویسان اثر شادروان دکتر مهدی بیانی و نیز آثار دیگری را که در شناخت انواع خط، صحافی، کاغذ، تذهیب و مینیاتور از آن ها بهره مند شده است، معرفی می کند.



بلوشه، مؤلف فهرست پیشین نسخه های خطی فارسی کتابخانه ملی پاریس، در فهرست خود دستنویس ها را برحسب موضوع طبقه بندی کرده و مثلاً کتاب های مربوط به ادیان، تاریخ، ادب، شعر، نثر، و دانش های مختلف را در فصل های جداگانه و از بی



یکدیگر فراهم آورده بود. البته مراجعه بدین فهرست از یک جهت آسان است و آن این که خواننده تمام دیوان ها و منظومه های شعر فارسی را یکجا و از پی هم زیر نظر دارد. اما، چنانکه در درنخستین نظر می توان دریافت، چنین نظمی با شماره گذاری نسخه ها در گنجینه منافات دارد، و فهرست نویس ناگزیر است شماره ای دیگر، که در هر فصل و نیز از هر فصل به فصل بعدی متوالی است به کتاب ها بدهد و کتابدار نمی تواند با این شماره نسخه مورد نظر را در گنجینه بیابد مگر آن که یک نسخه از فهرست را همواره زیر نظر داشته باشد. از این روی، نویسنده ناچار شده است در پایان شرح هر دستنویس شماره اصلی آن، یعنی شماره ای را که با آن می توان نسخه را در گنجینه یافت، یاد کند و بسا خوانندگانی که از این قاعده بی خبرند، خاصه در مراجعات نخستین، ناگزیر به کتابدار رجوع می کنند و وقت خود و او را می گیرند.

در فهرست جدید، هر کتاب بر طبق همان شماره که در گنجینه بدان داده اند معرفی شده است. اما چون بدین ترتیب تمام کتاب هایی که در یک موضوع نوشته شده از پی یکدیگر نمی آیند، مؤلف نه تنها در پایان شرح هر نسخه، دیگر نسخه های موجود در کتابخانه را نیز یاد کرده بلکه برای سهولت مراجعه فهرست های دقیق و متعدد به کتاب خویش افزوده است، چنانکه کار مراجعه را به مراتب آسانتر از فهرست پیشین می سازد. این فهرست ها به ترتیب عبارتند از:

۱. فهرست نام کتاب ها به فارسی (الفبایی)
۲. فهرست نام کتاب ها و رساله های غیرفارسی که در کتاب آمده است (معمولاً در مجموعه ها بدین موضوع بر می خوریم که نویسنده یا مالک آن چند رساله عربی و فارسی و ترکی را در یک مجلد فراهم آورده است و همه آن ها باید در هنگام معرفی آن دستنویس شناخته شوند).
۳. فهرست نام مؤلفان.
۴. فهرست نام کسانی که نسخه بدیشان تقدیم یا برای ایشان نوشته شده است.
۵. فهرست نام کاتبان و خوشنویسان.
۶. فهرست نام مالکان یا خوانندگانی که نام خود را در نسخه ها یادداشت کرده اند.
۷. فهرست نام مکان هایی که دستنویس در آن نوشته شده.
۸. فهرست نسخه های تاریخدار یا نسخه هایی که می توان تاریخ آن ها را تعیین کرد.
۹. فهرست نسخه های بی تاریخ (به ترتیب قرن هایی که حدس می زنند نسخه در آن

پدید آمده است).

۱۰. فهرست نسخه های مصور و آراسته.

۱۱. فهرست نسخه ها به اعتبار نوع کاغذ آن.

۱۲. فهرست موضوعی.

۱۳. فهرست تطبیق شماره نسخه ها با شماره های فهرست پیشین.

۱۴. فهرست تصویرهایی که در پایان کتاب آمده است.

۱۵. فهرست مندرجات.

در پایان کتاب در هشت صفحه با کاغذ گلاسه تصویر صفحات پایانی بعضی نسخه-ها و رقم آن و یادداشت های ارو پایان و مطالبی از این دست آمده و مؤلف یکایک آن ها را در فهرست مربوط شرح داده است.

\* \* \*

یکی دیگر از امتیازهای این فهرست آن است که بر اثر تسهیلات فراوانی که به نسبت نخستین نیمه این قرن در کار چاپ پدید آمده، مؤلف توانسته است به حد کافی و تا آن جا که لازم می دانسته از حروف و حروفچینی فارسی استفاده کند و در نتیجه جمله-های آغازین و پایانی هر نسخه فارسی (یا عربی یا ترکی) را به خط و الفبای فارسی و عربی به دست داده است.

فهرست آقای ریشار با همه امتیازاتی که دارد از یک نقص کوچک خالی نیست و آن غلط های فراوانی است که در نوشته های شرقی (فارسی و عربی و ترکی) وجود دارد.

البته در همین مقام بی درنگ باید اشاره کرد که بخش بزرگتر این خطاها زاده سهویا بی دقتی مؤلف نیست. چنانکه می دانیم، بسیاری از کاتبان نسخه ها در طی قرون مختلف سواد درستی نداشته اند و در نتیجه نسخه ای را که از روی آن می نوشتند نمی توانستند درست بخوانند و ناچار غلط می نوشتند. از سوی دیگر، چون ظاهراً نسخه برداران دستمزد خود را به تناسب صفحات یا سطرهایی که کتابت کرده بودند دریافت می داشتند (در عصر پهلوی اول شادروان میرزا محمد علی مصاحبی نائینی معروف و متخلص به میرزای عبرت، که صوفی و شاعر بود و خط نسخ بسیار خوشی نیز داشت و از طریق کتابت و استنساخ دستنویس ها گذران می کرد، در سال های ۱۳۱۰ تا ۱۳۱۴ هـ.ش. / ۱۹۳۱-۱۹۳۵ برای کتابت هزار بیت (= هزار سطر) شش یا هفت تومان معادل چهار دلار آن روز دستمزد می گرفت) و از این روی وقت نداشتند که برای خواندن کلمه

یا عبارتی که در نظرشان دشوار می نمود دقت کافی کنند و ناچار از روی آن نقاشی می کردند و نظیر آنچه را که دیده بودند می نوشتند و می گذشتند و بر اثر همین بی سوادی کاتبان و دقت نکردن ایشان در درست نوشتن، تقریباً هیچ نسخه ای نیست که از غلط خالی نباشد و بنده خود این مثل را از زبان خوشنویسی شنیده است که گفت: «الکاتبُ حینَ کِتَابَتِهِ حِمَارٌ» و مقصود از این مثل آن است که کاتب اگر خوشنویس باشد جز زیباتر ساختن نوشته خود به چیزی نمی اندیشد و اگر نسخه بردار باشد وقت آن را ندارد که برای دریافتن درست یا نادرست واژه ای یک ساعت وقت خود را صرف و به فرهنگ ها و مراجع گوناگون رجوع کند.

با توجه بدین توضیحات، وظیفه فهرست نویس هرگز این نیست که غلط های بی-شمار این نسخه ها را تصحیح کند، یا حتی در هنگام نقل بخشی و حتی جمله ای از آن در تصحیح آنچه نقل شده است، بکوشد؛ زیرا، اولاً، وی در پی انجام دادن چنین کاری نیست و، ثانیاً، این کار حد و مرز معینی ندارد و اگر فهرست نویسی بدان مشغول شود از کار اساسی خود بازمی ماند.

بدین ترتیب، می توان غلط های فراوانی را که در نقل مطالب فارسی و نیز عربی و ترکی روی داده، توجیه کرد. با این حال، بهتر بود اگر بعضی (یا بسیاری) غلط های بسیار روشن — که تعدادشان نیز کم نیست — از سوی مؤلف یادآوری یا صورت درست آن ها میان دو کمان ( ) نوشته می شد.

بعضی لغزش های دیگر نیز هست، که اگر چه بسیاری اهمیت است، اما بهتر بود که متنی بدین پاکیزگی از آن ها پیراسته باشد، مانند خطاهایی که در نوشتن اعراب بعضی کلمات با الفبای لاتین رخ داده است و چون در این الفبا تمام حرکات نیز نوشته می شود، ممکن است دانشجویان و نوآموزان را گمراه کند.

در زیر اندکی از این گونه لغزش ها را یاد می کنم و امیدوارم تمام آن ها را در صورتی جداگانه به نویسنده ارجمند آن تقدیم دارم که کار گرانمایه او بسیار با ارزش تر از این گونه مته به خشخاش گذاشتن هاست. در این صورت فقط شماره دستنویس را یاد کرده ام و امیدوارم برای یافتن آن مشکلی پیش نیاید:

«تاج التراجیم» به ضم جیم دوم به جای تاج التراجیم به کسر جیم / ۱۲.

«جامع الفوائده» به تشدید یا؛ تشدید لازم نیست / ۱۷ (این گونه تشدیدها بسیار در

متن آمده است).

«بی ذوال» به جای بی زوال؛ یرامی به جای برآمی... / ۲۴.



## نامه ها و نظرها

### پاسخ به نامهٔ دکتر احمد مهدوی دامغانی

نامه ای را که آقای دکتر احمد مهدوی دامغانی به بهانهٔ مقالهٔ «تأملی در کلیدر» (منتشر شده در ایران نامه، شمارهٔ اول، سال هفتم، ص ۱۱۲-۲۵) علیه بنده با لحنی بی ادبانه نوشته و زهرکینهٔ بی محل خود را در کنایه های نیش غولی ریخته و به تلویح مقداری تلقینات خصمانهٔ عوام پسند در آن گنجانده اند (ایران نامه، شماره اول، سال هشتم، ص ۱۵۷-۷۴) به چه عاملی جز غرض ورزی حمل می توان کرد؟ پیداست که ایشان چنگ و دندان تیز کرده و نوشته های مرا بدین نیت می خوانند که در آن دستاویز حمله ای بیابند و کسب ثوابی یا تحصیل وجاهتی نمایند. چنان که مقالهٔ مرا در باب سنائی (ایران شناسی، شمارهٔ ۱، سال یکم، ص ۱۶۰-۷۰) نیز خوانده و نامه ای هم در باب آن نوشته اند (ایران شناسی، ش ۳، سال یکم، ص ۲۳-۲۵).

مقدمهٔ باید دو موضوع اساسی را موکداً

بگویم: نخست این که مقالهٔ من در تعریف کلی و ستایش یک شاهکار ادبی معاصر ایران نوشته شده بود و لاغیر، و در خاطر مطلقاً، قطعاً، ابدأ حتی برای یک آن و به قدر سر سوزنی چنین اندیشه ای نگذشته بود که در آن نوشته هدفی دیگر را دنبال یا به قول جناب مهدوی دامغانی «افادهٔ مرام» دیگری بنمایم. لهذا هر کس خواسته باشد به تلویح و اشاره به خوانندگان القا کند که منظور من بی حرمتی نسبت به مقدسات مذهبی هموطنانم بوده است به حربهٔ تهمت و افترا متوسل شده و پرده از اسرار سینهٔ پرکینهٔ خود برداشته است. دوم این که نامهٔ ایشان مربوط به سه مطلب است که یکی اندکی بیش از یک صفحه از مقالهٔ مرا گرفته و دو تای دیگر جمعاً در ۵ خط آخرین زیرنویس آن مقاله آمده است. آقای دکتر مهدوی صریحاً معترف است که کلیدر را نخوانده است، یعنی از چهارده صفحه مقالهٔ من همان یک صفحه و پنج خط را بهانهٔ ابراز مافی الضمیر نموده و ۸ صفحه مطالبی که ابدأ ربطی به موضوع کلیدر ندارد پرداخته است. نخستین مطلب دکتر مهدوی این است که

- در فضیلت «خود و سخا» به جای «جود و سخا»، نیز «معتزاه» به جای معتزله، «ادی» به جای آدمی، «فرح نوسم» به جای قرخ نویسم، و بعضی خطاهای دیگر / ۳۷.
- «فضائل الحج و العمرة» به جای العمرة / ۴۰.
- «ابنت» به جای انبت و «بناتاً» به جای نباتاً و «کاموا» به جای کانوا / ۵۱.
- «جزات» به جای جدات، «عزها» به جای غزها، «سطیع» به جای سطح / ۸۲.
- «بلعن» (Bal'an) به جای بلعم / ۸۹.
- «عشا» به جای عشاق / ۱۲۰.

اما این خطاهای جزئی به هیچ روی از اهمیت و ارزش کار مؤلف نمی کاهد. دقت نظر و توجه کامل به راهنمایی خواننده تا حد مقدور و با استفاده از منابع موجود، کاری است که در این فهرست به حد کمال مراعات شده است. امیدواریم جلدهای بعدی آن از این خطاهای جزئی نیز پیراسته باشد و غلط های این مجلد نیز — بیشتر برای راهنمایی کسانی که فارسی زبان مادری ایشان نیست — در جلدهای بعدی یادآوری و اصلاح شود.

درد! نه آقای دولت آبادی گفته است و نه من هرگز پیشنهاد نموده ام که گل محمد، مثلاً، ادعای امامت و ولایت و معصومیت دارد. ثالثاً، در فن سخن سنجی یا نقد ادبی اساس کار ناقد اثر مورد بحث اوست و او جز در موارد نادری که شرایط زمان و مکان میسر ندارد با صاحب اثر مشورت نمی کند تا منظور او را بپرسد. و بر فرض که امکان این گونه استفسار از نویسنده ای زننده فراهم باشد و او نیز بخواهد و بتواند بی پرده موافقت یا مخالفت خود را با استنباط شخص ناقد اعلان کند، تکلیف ناقدان با صدها و هزارها آثار ادبی قرون گذشته چه خواهد بود؟ آیا دیگر کسی نباید گرد تطبیق شاهنامه با حماسه های ملل دیگر بگردد؟ رابعاً، بر فرض که بنده نظیر نویسنده گرانقدر کلیدر را جو یا می شدم، آیا دکتر مهدوی معتقد است که او می توانست یا می خواست صریحاً مهر قبول بر تشخیص من بزند یا آن که از بیم جناب دکتر صلاح را در تقیه می دید؟ و گرفتیم که وی وجود این مشابهت را منکر می شد آیا محققان می بایست قلم بشکنند و دریاب آن همه وجوه مشابهت («دم خروس») دیگر دم نزنند؟ خامساً، اتفاقاً بنده، به خلاف اظهار دکتر مهدوی، تشخیص خود را مطمئناً صحیح ندانسته ام، زیرا هر کس در معرض اشتباه است. از خوانندگان بی غرض خواهشمندم به مقاله «تأملی در کلیدر» بار دیگر نگاه کنند تا ببینند که نوشته ام «یقین دارم و مطمئن هستم»، بلکه نوشته ام «گمان می کنم فاجعه کر بلا تا حدی آگوی پایان آن (کلیدر) یا دست کم الهام بخش دولت آبادی بوده است.» لهنذا استفهام انکاری آقای دکتر که «نمی دانم آقای مؤید... آیا مطمئن است...» بکلی بی اساس است. بر طبق مقاله آقای دکتر قانون پرور (ایران نامه،

می گویند من گل محمد پهلوان داستان کلیدر را، «بی هیچ اشکال و دقت و ملاحظه ای به سرور آزادگان و پیشوای پاکبازان عشق الهی حضرت سیدالشهداء حسین بن علی صلوات الله علیها تشبیه کرده و پایان داستان کلیدر را با واقعه کر بلا مقایسه نموده» ام، و سپس پرسیده اند که «نمی دانم آقای مؤید... آیا مطمئن است که خود آقای دولت آبادی با این تشبیه و مقایسه موافق است یا نه.» در پاسخ عرض می کنم که ایشان مقاله مرا درست نخوانده و مطلب را نفهمیده است و متأسفانه یا از نقد ادبی بویی نبرده یا تعصب غلیظ دیده انصافش را فرو بسته است. اولاً، بنده پایان داستان کلیدر را من حیث المجموع با فاجعه کر بلا مقایسه کردم و وجوه مشابهت میان دو فاجعه حقیقی تاریخی و خیالی داستانی را نشان دادم و حوادث را به یکدیگر مشابه یافته ام نه افراد را. و اگر این وجوه مشابهت وجود دارد و کفرآمیز است گناه آن به گردن آقای دولت آبادی است و جناب دکتر باید چماق خود را بر سر او بکوبند، و اگر وجود ندارد وظیفه ایشان است که یک - یک، مواردی را که من بر شمرده ام نفی نمایند و این کار البته از عهده ایشان ساخته نیست چون اصلاً کتاب را نخوانده اند. ثانیاً، چه لزومی دارد که وجوه مشابهت میان این دو واقعه (که همه را دولت آبادی ساخته است نه من) معتقدات احدی را در عالم جریحه دار سازد؟ آیا شایسته است که مرد ادیبی مانند دکتر مهدوی دامغانی این واقعیت ابتدایی را نادیده بگیرد که در هر تشبیهی مناظر اعتبار وجه شبه میان مشبه و مشبه به است و، مثلاً، فردوسی که صدها بار رستم را به شیر تشبیه می کند نخواست بگوید که رستم روی چهار دست و پا راه می رود و می غرد و انسان و حیوان را می



شماره ۳، سال ۷، ص ۳۶۶، زیرنویس شماره ۱۰) آقای نسیم خاکسار هم «مرگ گل محمد و دیگر شخصیت های کلیدورا در پایان با حادثه کربلا مقایسه می کند و می گوید که دولت آبادی با بهره گیری از حادثه کربلا، کربلایی دیگر می سازد». آیا جناب دکتر مهدوی دامغانی علیه نسیم خاکسار هم نامه ای نوشته اند یا فقط بنده هستم که از نعمت تصویب ایشان بی بهره می باشم؟

مطلب دوم مربوط به بیت مولانا: «سنبل با یاسمن گفت، سلام علیک / گفت، علیک السلام، در چمن آای فتا!» و دو صفت «آخوندی» و «خنده دار» مذکور در نوشته بنده است که خون آقای دکتر مهدوی را به جوش آورده و به پرخاشگری وادارشان کرده است. لحن این بیت را بنده نمی پسندم و برای هر انسانی به این قدر آزادی و شرافت صداقت قائل هستم که لااقل بتواند نظر خود را در باب یک بیت بگوید و از هیچ محتسب قلدری نترسد. جناب دکتر مهدوی که می گویند «سَلَقُ شَلْعُ» است باید لااقل این اندازه تسامح داشته باشند که به دیگری اجازه بدهند یک بیت از حدود ۷۰-۸۰ هزار بیت مولانا را نپسندد و بدون بیم از تکفیر حرف خود را بزند. آن همه طول و تفصیل بی جا و شاهد از مثنوی آوردن و زحمت تبدیل کلمات آن بیت را به خود دادن و به دوشیزه فکر بکر مولانا چسبیدن و گریه ملا نقطی ها را وارد معرکه کردن و توضیح واضحات دادن که بله، ایرانیان و همه مسلمانان بیش از هزار و دو بیست سال است که به یکدیگر سلام علیکم و علیکم السلام (فراموش فرموده اند صیغه مفرد را هم قید نمایند) می گویند، چه لزومی دارد؟ ضمناً استدلال به سخن معروف مولانا، «قافیه اندیشم و

دلدار من...» کاملاً بیهوده است و حق اظهار نظر را از احدی سلب نکرده است و نمی کند. مولانا شاعر بوده و در دیوان شمس و مثنوی خود حدود هشتاد هزار بیت سروده است و ناقدان شعر و ادب با وجود توجه به حالات خارق العاده آن یگانه مرد بزرگ باید مجاز باشند که سخن او را نه تنها از دیدگاه معانی عرفانی و فلسفی که از نظر الفاظ و قوافی هم مورد بحث قرار دهند. اگر چه مطلب مطلقاً واضح است، خوانندگان را به مقاله شماره ۱۴۱ از کتاب عظیم استاد عبدالحسین زرین کوب، سرنی (جلد اول، ص ۲۶۳) حواله می دهم و شاهد مقال را چند جمله از سخن آن دانشمند بزرگوار نقل می کنم: «... ضرورت قافیه و ضرورت وزن، بی آن که او را (= مولانا) وادارد تا سررشته فکر و کلام خود را رها نماید، گه گاه او را بر آن وا می دارد تا تعلیل هایی سست و تعبیرهایی نامأنوس جهت رعایت وزن و قافیه به کاربرد و حتی احیاناً الفاظ و ترکیبات را بی قیدانه به طور ناهنجاری زشت و بی اندام کند...» اما تعبیر «آخوندی» در مفهوم سبک آن، همه می دانند که ساخته من و یا احدی از هم عصران ما نیست و این اصطلاح از دیرباز صدها بار در آثار نویسندگان و دانشمندان سرشناس ایران به کار رفته است. کاربرد اصلی و صحیح واژه «آخوند» و اطلاق آن بر بسیاری از مردان شریف و فاضل و دانشمند در گذشته و حال البته بر مردم با سواد روشن است. بنا بر این، جناب مهدوی دامغانی باید به واضعان و به کاربرندگان آن یعنی بسیاری از نام آوران دست کم دو قرن اخیر از قائم مقام فراهانی گرفته تا علامه دهخدا و مجتبی مینوی و صادق هدایت ه حمله ور شوند و به استاد زنده یاد محمد معین که در فرهنگ فارسی تعبیرات «آخوند بازی» و

و مقاله راجع به داستان نویسان معاصر ایران نوشته شده و چه اندازه از آثارشان به زبان های غربی ترجمه شده است. به عنوان نمونه از پایان نامه های دکتری راجع به: هنر نویسندگی گلشیری تنگسیر چوبک، که آنهم در منطق آقای مهدوی حکایت یک آدم کش ملعون است؛ سنگ صبور، که نیز اثری است بسیار پلید و توهین آمیز؛ و روزگار دوزخی آقای ایاز از رضا براهنی که انشاء الله جناب مهدوی هرگز دست خود را حتی به جلد آن نزنند و نیالایند، یاد می کنم. شاگردان ادبیات فارسی هم می دانند که تعداد مقاله و کتاب درباره هدایت و علوی و جمال زاده و آل احمد و گلستان و ساعدی و صادقی و دانشور و چند تن دیگر به قدری زیاد است که برشمردن آنها محتاج یک کتابشناسی مفصل خواهد بود. با این وصف، آیا سخن من درباره کلیدر باید «آینده نگری» تعبیر شود یا باید طعنه ایشان را اقتضای طبیعتشان دانست؟

جناب مهدوی دامغانی بدون آن که کلیدر را خواننده باشند، گل محمد را «ششلول بند سفاک و جانی بی باک» (ص ۱۶۹) و «ششلول کش آدم کش» (ص ۱۷۴) و زنان دور و بر او را «زنان بی آرم و هند جگرخوارها» (ص ۱۶۹) خوانده اند. پناه بر خدا از این بی انصافی! اگر کتاب را خوانده بودند و چنین حکم ظالمانه ای صادر می کردند باز ممکن بود برای آن محملی یافت. ولی بدون خواندن کتاب، که قاعده باید پرونده این «ششلول بند سفاک» محسوب شود، به قضاوت نشستن و چنین حکم ناروایی دادن در کجای دنیا و نزد کدام انسان عاقلی تحمل پذیر است؟ این حرف توهین صریح است به دولت آبادی که پانزده سالی از عمر و قوت قریحه و اندیشه خود را مسلماً صرف خلق یک جانی

«آخوند بازی درآوردن» را ضبط کرده و نیز به نویسنده مقاله «آخوند» در دایرة المعارف ایرانیکا که کاربُرد ناروای آن را قید نموده است بتازند. مطلب سوم در پاسخ به این عبارت است که «در ضمن از یاد نبریم که عیب های صرف و نحوی بر کتاب های آسمانی و از جمله قرآن مجید هم گرفته اند.» جناب دکتر مهدوی در ردّ این سخن نیز داد سخن داده و از نسبت های ناروا کوتاه نیامده اند و حتی بر این نکته تکیه نموده اند که دو کلمه قرآن مجید در آن مقاله با حروف سیاه و مشخص چاپ شده است، با این که می بایست متوجه شده باشند که اسامی همه کتاب ها در آن مقاله و در همه مقالات و در همه شماره های مجله با حروف سیاه چاپ شده است. بنده این چالش ایشان را به دلایلی که خود دقیقاً از آن آگاه هستم بی جواب می گذارم، فقط به اجمال می گویم که در معجز بودن کلام الله مطلقاً و از روی ایمان با ایشان موافق هستم، ولی برخلاف ایشان معتقدم که اعجاز قرآن علاوه بر فصاحت و بلاغت آیات معطوف به قدرت خلّاقیت و هدایت آن کتاب کریم است که در قلوب مثنی عرب بادیه نشین نیروی ایمان دمید و طی قرن ها فرهنگی عظیم آفرید و الهام بخش هزاران حکیم و عارف و دانشمند و شاعر و چراغ راه کرویکرور انسان های پاکدل و خداشناس در هر نسل و زمان گشت. اما جناب دکتر با طعنه خویش که بنده «آینده نگری» کرده و اطمینان داده ام که تحقیق درباره کلیدر ادامه خواهد یافت و رساله های دکتری درباره آن خواهند نوشت، بی خبری خود را از جریان تحقیقات ادبی امروز خاصه در امریکا فاش کرده اند. کاش ایشان اندک زحمتی به خویش داده از دوستان مطلع خود می پرسیدند تا بدانند که چقدر کتاب و رساله دکتری

نویسندگان سرشناس زنده که صحنه های ناهنجاری ساخته و عنوان مورد گفتگورا با الفاظ و عبارات ناپسند بسیار به کار برده اند، عمداً صرف نظر می کنم.

### ایران نامه و بازنویسی تاریخ ساسانیان

شماره یکم سال هشتم ایران نامه که چند روز پیش رسید ارادتمند را از فرط جالب بودن پاره ای از مقالاتش قریب یک هفته در خانه میخکوب گردانید و تمامی ساعات فراغت بدان مشغول گشت که البته مراقبت سردبیرفتی در پیرایش و آرایش این شماره در جاذبیت آن سهمی بسزا داشت.

برای آنکه امتحانی از میزان دقت خود در استفاده از این شماره داده باشم مطالبی بنظرم رسید که در ضمیمه این نامه ملاحظه می فرمایید که ممکن است تئی چند از خوانندگان مجله را برانگیزد که وارد این بحث شیرین تاریخ ساسانیان گردند. — دکتر حسین فرهودی

(بعداالتحریر: باید عرض کنم از کوتاه شدن نامه دانشمند گرامی دکتر مهدوی دامغانی در مورد مقاله «تأملی در کلیدر» به علت تنگنای صفحات مجله دچار افسوس شدم، چه واقعاً حیف است اینگونه آثار قلمی به اهل آن نرسد. با تقدیم معذرت — فرهودی)

مقاله جامع و محققانه دو پژوهشگر گرانمایه همایون فولاد پور و هایده ربیعی زیر عنوان «نگاهی تازه به داستان مزدک و قباد» در شماره یکم سال هشتم «ایران نامه» که آن داستان را افسانه خوانده اند در خواننده تردیدی سخت در

خونریز نکرده و مرادش از آفریدن این هیکل مردانه و یاران او تبلیغ آدم کشی نبوده است. نسبت این جنایات به قهرمانان کلیدر قهراً معادل با متهم ساختن نویسنده به طرفداری از قتل و غارت است. پاسخ به این بی انصافی و کج فهمی و افترا بر عهده دولت آبادی است. کاش جناب مهدوی پندی را که به طریق استفهام به بنده داده اند خود به کار بسته رقیمه ای کوتاه به همولایتی خویش می نوشتند و می پرسیدند که چرا سه هزار صفحه در تجلیل و تبلیغ جنایت و ششول بندی یک فرد موهوم نوشته است.

از دیگر نیش های نهفته و آشکار و مغلطه های جناب دکتر مهدوی می گذرم و آنها را لایق اعتنا و پاسخ گویی و اتلاف اوراق مجله گرامی ایران نامه سپاسگزارم که همین اندازه نیز از صفحات مجله را بدین بحث بی ثمر سپرده اند. کاش آقای دکتر مهدوی دامغانی که کلیدر را از قبیل «قصه سکندر و دارا» شمرده اند، از «حکایت مهر و وفا» بهره ای می جستند و اگر طرفداری مهاتما گاندی و مارتین لوتر کینگ را از «تسامح و گذشت و مخالفت سرسخت با خونریزی و شرارت» پسندیده اند همین صفات انسانی را نه فقط برای هندیان و امریکاییان سیاه پوست که برای ما ایرانیان نیز در خور قبول و اتباع در همزیستی با یکدیگر می شناختند، و اگر در بلخ آهنگری گناهی کرده است — که مطلقاً نکرده بلکه افتخار آفریده است — ایشان در شوشتر گردن دیگری را نمی زدند.

حشمت مؤیده، بهمن ماه ۱۳۶۸، شیکاگو

ه از ذکر اسامی بسیاری از محققان و به ویژه



بسته باشد. می توان بر آنان ایراد گرفت که چرا منابع خود را نشناسانیده اند. این منابع به ظن قوی متون پهلوی یا ترجمه دست اول آنها بوده که نویسندگان از بیم حکام وقت یعنی نایبان خلفای اسلامی، که پیوسته با آثار ساسانیان در ستیز بودند و آنها را دشنام گونه «آثار العجم» می نامیدند، پنهان می داشته اند و نیز ممکن است علاوه بر منابع تحت اختیار خود از کتابهای نویسندگان پیشین مطالبی اخذ و اقتباس کرده باشند مانند بلاذری (قرن نهم میلادی) صاحب فتوح البلدان یا ابن خردادبه (قرن دهم) صاحب المسالك والممالک یا مسعودی (قرن دهم) صاحب التنبیه والاشراف و مروج الذهب.

۲. دلیل دوم این است در آثار نویسندگان خارجی همروزگار قباد، یعنی سده پنجم، و جانشینش انوشیروان، سده ششم، کمترین نشانی از مزدک یافت نمی شود.

در بررسی این دلیل باید دانست این نویسندگان همروزگار قباد چه کسانی بوده اند و چه نوع رابطه ای با ایران آن روز داشته اند. اولین آنان «یشوعا معروف به استیلیت دروغین» می باشد که در آغاز قرن ششم سالنامه ای نوشته است. این کشیش در بین النهرین می زیسته و شاهد جنگهای قباد با امپراتوری بیزانس (روم شرقی) در سالهای میان ۵۰۲ تا ۵۰۶ بوده و سالنامه او جریان این جنگها و جنگهای دیگری است که در ارمنستان میان قباد و ارمنیها روی داده و هسته مرکزی مطالبش، به حکم سمت کشیشی خود، روابط قباد با مسیحیان می باشد؛ بنا بر این، به آنچه در ایران روی می داد - خاصه که هیچگاه در ایران نبوده - علاقه و اطلاعی نداشته تا در سالنامه اش بنگارد، مگر در یک مورد که آن هم مربوط به روابط شخصی

درستی تمام اخبار در روایاتی که تاریخ نگاران ایرانی و عرب در سده های میانه از دوره ساسانیان آورده اند پدید می آورد. بنا بر این، جای آنست به دلایلی که چنین فرضیه را به بار آورده است به دقت بنگریم.

۱. واقعه مزدک مطابق آنچه در منابع اصلی ذکری از آن رفته در قرن پنجم میلادی روی داده، ولی نویسندگان آن در قرن نهم می زیسته اند که دست کم سه قرن با آن فاصله داشته اند و منبع خود را نشان نداده اند.

در بررسی این دلیل نخستین امری که به ذهن می رسد توجه به شخصیت و فضای اجتماعی این نویسندگان بر می آید این است که عموماً دارای مایه علمی و اندیشمند و اهل احتیاط بوده اند، از اینرو وقتی دست به تاریخ-نگاری می زده اند به صحت روایات کمابیش اطمینان داشته اند، زیرا می بینیم پاره ای از آنان مانند احمد بن داود دینوری صاحب کتاب الاخبار الطوال آن همه اطلاعات راجع به ساسانیان را نمی توانسته بدون مدارکی درخور اعتماد نگاشته باشد یا ابن ندیم و راق صاحب کتاب الفهرست آن اطلاعات مشروح راجع به کتابها و خط های دوره ساسانی را از سیر خیال به قلم آورده باشد. در آن روزگاران نه صنعت چاپ وجود داشت نه کرسی رسمی تدریس، و کتاب نویسی آنها با آن دشواری های وسایل تحریر از قلم تراشی و قلم قدزنی و فاق آن را راست کردن و مرکب و ریقه سازی و درزیر دود چراغ نفتی قلم زدن زحمتی بی مزد و منت بود و تنها انگیزه آن عشق به ثبت و ضبط وقایع برای جلوگیری از فراموشی آنها بوده است نه کسب شهرت و مال، و معقول نمی نماید که چنین کاری بدون اطمینان از صحت مطالب آن صورت

چه در آغاز پادشاهی خودش با مزدک و مزدکیان سخت درافتاد و از اینرو اجازه نداد از آن رویدادها که هم زشت بوده اند و هم حاکی از اختلال در سنت پادشاهی در اسناد بایگانی شاهی ذکری برود.

آخرین دلیلی که دو پژوهشگر ما برای نفی وجود مزدک و مزدکی شدن قباد آورده اند این است که چگونه قباد در میان آشوبها و آشفتگی-هایی که مزدک و آیینش طی چندین سال سلطنت او در ایران بر پا کردند توانست بیش از چهل سال بر امپراتوری بزرگی فرمان براند و آن را بسی نیرومندتر از آنکه یافته بود بگرداند؟ در پاسخ این سؤال آنچه از مجموع روایات مورخان ایرانی و عرب و پژوهشگران تاریخ ساسانیان در عصر حاضر مانند کریستن سن و مشیرالدوله پیرنیا بر می آید، این است که سلطنت قباد دو دوره مشخص از یکدیگر داشته است یکی به مدت یازده سال از ۴۸۷ تا ۴۹۸ میلادی. در این دوره است که بر اثر خشکسالی و قحطی بزرگی در دهه های پیش و تقسیم نامتعادل ثروت میان طبقات جامعه و حرمسراهای طبقات عالی، یعنی روحانیان و ارتشیان، مزدک را که خود از روحانیان صاحب نظر بود برانگیخت در امر مذهب با اتکاء به اصول اعتقادی پیشین ایرانیان نوآوری کند و اصل اشتراک در اموال و زنان را عنوان کند و در نتیجه طبقه کشاورزان و پیشه-وران را که در قسمت بزرگ زیرین هرم جامعه طبقاتی عصر ساسانی جای داشتند و بشدت در رنج بودند به دور خود گرد بیاورد و قباد هم که خود دل خوشی از بزرگان و سران طبقات ممتاز نداشت و تکیه گاهی غیر از آنان برای خود جستجو می کرد، به سوی مزدک گرایید. بر اثر این احوال اغتشاشها و اختلافها و آشوبها و

قباد با امپراتور بیزانس می شده است که اشاره-ای گذرا به یکی از مسائل داخلی ایران می-کند. به این ترتیب، از این نویسنده و سالنامه-اش نمی توان انتظار داشت از امور داخلی ایران چیزی بنویسد و این نانوشتن را دلیل قرار بدیم که واقعه ای به نام مزدک در عصر قباد روی نداده است.

دومین نویسنده خارجی پروکو پیوس (قرن ششم) می باشد که تاریخ نگار دوره یوستینیانوس امپراتور بیزانس بوده و مهمترین اثرش تاریخ جنگها می باشد. هر چند در این اثر از چگونگی سلطنت قباد و از آن جمله در باب تعیین ولیعهد مطالب مهمی بیان شده، ولی توجه اصلی او، همانگونه که از نام کتابش پیداست، به جنگهای میان ایران و بیزانس بوده و شرح وقایع داخلی ایران از موضوع کتابش بیرون بوده و برده نشدن نام مزدک در چنین کتابی نمی تواند دلیل بر انکار وجود او باشد.

سومین نویسنده خارجی آگاسیاس، شاعر و حقوقدان بیزانسی، است که به تکمیل تاریخ پروکو پیوس پرداخته و از رفت و آمد یکی از دوستانش که زبان پهلوی می دانسته به دربار انوشیروان و اصرار به او که هر طور است به گنج-خانه اسناد بایگانی شاهی در تیسفون راهی پیدا کند و خلاصه ای از این اسناد را به زبان یونانی برگردانده برای وی ببرد تا در تاریخی که می نگارد جای دهد. در این خلاصه ای که بدین شکل به آن دست یافته تنها اشاره ای که به آشوب اجتماعی دوره قباد شده این است که: «می گویند قانونی آورده بود که زنان باید مشترک باشند.» نامی از مزدک برده نشده. دلیل این امر در تاریخ سلطنت انوشیروان آمده است که چون او چه در دوران سلطنت پدرش و

کردن و حذف و نقد کردن مطالب این منابع و تحقیقات دست یازیدند و از مجموع اینها اثری زنده به نام تاریخ ساسانیان بوجود آمد. حال اگر با فرضیه دو پژوهشگر مقاله «نگاهی تازه به داستان مزدک و قباد» همداستان شویم و تمامی آنچه را که در تاریخ ساسانیان دربارهٔ مزدکیان و قباد آمده بی اساس انگاریم و دربارهٔ خود مزدک صاف و پوست کنده بگویم «تو گویی که او خود ز مادر نژاد»، دست به ترکیب کلی تاریخ ساسانیان زده ایم و شبهه را نسبت به دیگر بخش های آن راه داده ایم و حال آنکه تاریخ ساسانیان با همین ترکیب و هیشی که اکنون دارد در تمام کتابهایی که به نام تاریخ ایران در دورهٔ مشروطیت انتشار یافت و از آن جمله در کتابهای درسی تاریخ — که بنده را نیز خدا مرگ دهد از مؤلفان آن بودم — و تازه ترین آنها کتاب تاریخ ایران برای نوجوانان از انتشارات «بنیاد مطالعات ایران» در همگی اینها مزدک و آیین وی به اسم و رسم یاد شده است.

آخرین نکته در خور ذکر در این مقال آنست که چه در آن هنگام که ستارهٔ مسلک اشتراکی به بلندی می تاخت و چه اکنون که روی به افول نهاده است شماری از ایرانیان با خواندن آنچه در تاریخ ساسانیان دربارهٔ مزدک آمده بر اثر احساسات اعتلاجویی وطنشان به زبان مفاخره می گویند قرنهای پیش از آنکه کارل مارکس تاک مسلک اشتراکی را در قرن نوزدهم در سرزمین اروپا بنشانند و لنین در قرن بیستم میوهٔ آن را بچینند، ما در ایران تا کستان و خمخانه ها داشتیم و «از طایفهٔ درد کشان» بودیم. در تکمیل این قسمت اضافه می کنم در تاریخ گردیزی از ابوسعید عبدالحی در سده یازدهم میلادی در بخش ساسانیان مطالب مشروحو دربارهٔ مزدک

کشاکش ها در مملکت پدید آمد و بنیان جامعهٔ ساسانی را لرزاند و قباد نتوانست پایداری کند و در ۴۹۸ فرار کرد و سه سال بعد با تهیه ای به ایران بازگشت و بدون جنگ داخلی دوباره به سلطنت نشست و این دوره سلطنت او سی سال از ۵۰۱ تا ۵۳۱ طول می کشد و در این دوره است که از مزدک و مزدکیان کناره می گیرد و به جنگهای پیروزمندانه خارجی می پردازد و در داخله هم آبادیهای تازه ای پدید می آورد.

دست آخر پژوهشگران در مقالهٔ مورد بحث پس از بازسنجی آراء مورخان پیشین و پسین به این نظریه می گرایند که در زمان قباد یک فرقهٔ دینی طرح کودتایی برای کنار گذاشتن قباد ریخته بود که به سرکوبی آن فرقه منتهی گردید که می توان گفت نوعی عبارهٔ آخرای منقولات مربوط به مزدکیان می باشد. مرا آن تاب و توان و مایه نیست که دلیری کنم و با پژوهنده ای پر بار و پرمایه همچون فولاد پور درآویزم اما این اندازه می دانم که پایهٔ تاریخ ساسانیان را روایات نویسندگان و گویندگان ایرانی و عرب چند قرن پس از دورهٔ ساسانیان از یعقوبی در سدهٔ نهم میلادی تا فردوسی در سدهٔ یازدهم کار گذاشته اند و از نویسندگان بیزانسی در سده های پنجم و ششم یعنی همعصران ساسانیان کتابهایی شامل روایاتی گویاتر و مطمئن تر نیز به دست آمد که خود پایهٔ جدیدی برای تاریخ عصر ساسانی بود آنگاه پژوهشگران صاحب نظری از اروپاییان همچون نولدکه، کریستنسن، و کلیما به تحقیق دربارهٔ تاریخ ساسانیان از روی این دو پایه پرداختند و سپس محققان ایرانی مانند محمد حسین ذکاء الملک، مشیرالدولهٔ پیرنیا، عباس اقبال آشتیانی، سید حسین تقی زاده، دکتر احسان یارشاطر به سنجش و زیر و زبر



در نامه پیشین آقای دکتر مهدوی دامغانی («در باره مقاله تأملی در کلید» ایران نامه، دوره هشتم، شماره یکم، ۱۳۶۹، درص ۱۶۹، ستون دوم، سطر ۲۰ «... امام الشیء یعمی» نادرست است و «... از دیگر اختلافات و» باید باشد و نیز درص ۱۷۱ ستون یکم، سطر ۲۵، «مُعِیب» نادرست به چاپ رسیده و «مُعِیب» باید باشد — ایران نامه

و آیین او آمده که سعید نفیسی نویسنده پرکار دانشگاه تهران از روی نسخه عکسی آن در مجله پیام نواز انتشارات انجمن فرهنگی ایران و شوروی آن را در تهران چند سال پیش منتشر ساخته است.

دکتر حسین فرهودی، بهمن ماه ۱۳۶۸، تورنتو

### ... مجله گرامی ایران نامه

اردیبهشت ماه سال ۱۳۶۹ و تیرماه آن سال، به ترتیب مصادف با بیستمین و دهمین سالگرد وفات دو شخصیت عظیم و بی مانند علم و ادب معاصر ایران، یعنی روانشادان استادان علامه، بدیع الزمان فروزانفر و جلال الدین همایی رحمه الله علیها است. با عنایتی که آن مجله به ادب فارسی دارد، و با مدیریت دو نویسنده ادیب و فاضل و عالمی که آن مجله از آن برخوردار است، آیا مناسب نیست که یک شماره از شماره های سال ۱۳۶۹ را به تجلیل و تذکر آن دو بزرگوار، که مسلماً پس از فقدانشان تا کنون هنوز بدیل و نظیری برای آنان در عرصه ادب ایران ظهور نکرده است، تخصیص فرمایید؟

وظیفه هر ادیب ایرانی، خاصه در این غربت غریبه، و بالاخص آنکه از نعمت شاگردی آن بزرگمردان نیز استفاده کرده باشد، تجدید ذکر جمیل و تکریم یاد خیر آن دو استاد عالیقدر فقید است و یقین است در صورتیکه موانعی برای تحقق این منظور در میان نباشد از انجام این وظیفه عالی و زیبای اخلاقی دریغ نخواهید فرمود.

احمد مهدوی دامغانی، ۲۵ بهمن ۱۳۶۸،  
فیلادفیا

### دکتر مؤید و مولوی

من یک جوان ایرانی هستم که به تاریخ و فرهنگ و وطن افتخار می کنم. نامه جناب آقای دکتر مهدوی دامغانی را در شماره زمستان ۶۸ خواندم. با نظریات ایشان کم و بیش موافقم. امیدوارم جناب دکتر مؤید قبول زحمت بفرمایند و دلایل خنده دار بودن و آخوندی بودن بیت مذکور مولوی را عرضه کنند و الّا این نکته، لااقل در چشم من حمل بر بی احترامی به مفتخرات ما می شود.

لازم به یادآوری است که بزرگان علم و ادب ایران، از جمله مولوی، با آرتیست ها و هنرپیشگان و سایر شخصیت های معاصر اجتماعی فرق دارند، اینها وارد حريم عرف شده و مایه افتخار و کانون اتحاد میلیونها ایرانی بوده و هستند. در جایی که حتی تمجید و تقدیر از ایشان و شاهکارهای بی نظیر ایشان کار هر کس نیست دیگر انتقاد و تحقیر آنها جای خود دارد. این به منزله ادعای همپایگی با بزرگان است و مستلزم بحث و استدلال.

فرانسه آقای شایگان هم از خود ایشان باشد. خوشحال شدم مطالب بهتر و بیشتری راجع به فردوسی شاهنامه نوشتید. سال جنجالی فردوسی شاهنامه است و خیزش و شور و شوقی در این باره در ایران و در خارج است. امیدوارم ایران نامه شماره مخصوص شاهنامه فردوسی منتشر کند و یا بیشتر به آن پردازد.

منوچهر پرشاد، کالیفرنیا، اسفند ۱۳۶۸

### آقای اسپراکمن و نثر فارسی

پس از عرض سلام، مایل به تشریح چند نکته در مورد مقاله آقای پال اسپراکمن (ایران نامه، سال هفتم، شماره ۴، ص ۷۱۳-۷۱۸) هستم که نه فقط مربوط به بنده می باشد بلکه با حیثیت و آینده نشریه وزین مثل ایران نامه نیز بی ارتباط نیست.

هدف آقای اسپراکمن در آن مقاله ظاهراً «نقد و بررسی» دو کتاب نسبتاً تازه است (۱۹۸۸) که نویسندگان آنها در طی آن دو نوشته به ذکر خاطرات خود از ایران پرداخته اند و رو یاهای زنگار زمان گرفته خود را جلایی نو بخشیده اند. اما، در واپسین صفحه نقد خود (ص ۱۷۸)، به صورتی غیرمترقبه و از لحاظ منطقی شاید هم بی ربط، آقای اسپراکمن نیش متوجه نثر فارسی بنده کرده اند. (...)

آقای اسپراکمن نوشته اند:

بعضی از آنها [«ایرانیان ایران دوست مقیم فرنگ» چرا که ایشان مسلماً بنده را «اهل علم و تحقیق» نمی دانند] گلهایی از «خاک غربت» می چینند و به یاد «خود خود ایران» مرتکب مرقوم فرمودن نثر زیرمی

جناب آقای دکتر مؤید که در میان دانشمندان ایرانی جای خود دارند بهتر است که به منظور عبرت جوانان از اینگونه کنایات پرهیز کنند و ذکر بزرگان علم و ادب ایران را با عبارات شایسته مقام ایشان ادا کنند. باشد که قبح تحقیر دین و عرف و ادب ایران، که اینروزها در بین متجددین غرب زده رایج است، بیش از این از بین نرود.  
محمود شاهداغی، پنجم اسفند ۶۸، نیویورک

### مقاله مزدک و قباد

(...) مقالات این شماره اول [دوره هشتم] همه خوب و عالی بود، خاصه سنجش و توضیح و توجیه و استنباط و استنتاج در «نگاهی تازه به داستان مزدک» علاوه بر آنکه فارسی روشن و شیوا و جاذب داشت (...)

مصطفی مقربی، ۲ بهمن ۱۳۶۸، تهران

### ایران نامه

(...) به نظرم ایران نامه، این شماره [شماره یکم، سال هشتم] به نسبت دوشماره دیگر که تحت مدیریت جدید آقای شایگان منتشر می شود، بهتر و زیباتر و متنوع تر آمد. دقیقاً محسوس و روشن است بعد از آمدن آقای شایگان مطالب فلسفه هندی، شرقی، ایرانی، اسلامی و اروپایی در مجله ایران نامه فزونی گرفته و گویا تخصص و دانش های شایگان در این مورد مداخله و اثر دارد. شگفت آنکه کتاب فرانسه و تزدکترای بسیار جالب توجه ایشان را فاضل ارجمند آقای دکتر پرهام ترجمه کرده اند و در این نامه چاپ شده و اسمی از نام شریف وی نیست و شاید به نظر آید که ترجمه کتاب فرانسه یا رساله

شوند:

«مجزا از بعد ذهنی و عاطفی ایران  
«ایرانی» است که هسته اصلی هستی ما و  
خلق و خوی ما مخلوق و پرورده اوست.  
ایرانی هست که قومیت ما را مشخص می  
کند و قوم ایرانی را از دیگر اقوام ممتاز می  
سازد.»

(لئوناردو عالیشان، «نقدی بر دایرة  
المعارف ایرانیکا»، ایرانشناسی، سال اول،  
شماره ۱، بهار ۱۳۶۸، ص ۱۷۱).

نخستین تحریف ثربنده و سعی ایشان در  
مغلطه کردن در حذف دوضمه دیده می شود از  
«بُعد» و «خُلُق» که ممکن است خواننده ای را  
دچار اشکال سازد. اما از این بگذریم که ممکن  
است نتیجه بی دقتی او باشد. دومین توسل  
واضح ایشان به مغلطه، در حذف دو ویرگول  
دیده می شود که نخستین آنها پس از «ایران» و  
دومین بعد از «هستی ما»، قرار دارد. با برداشتن  
نخستین آنها ممکن است در ذهن خواننده کسره  
ای زائد به «ایران» افزوده شود که معنی را به  
کل تغییر می دهد و جمله ای مستحق تمسخر می  
آفرینند. یا ایشان از کاربرد این علامت «،» در  
نشر بی اطلاعند که در اینصورت باید بخوانند و  
بدانند، یا آنرا عمداً حذف نموده ام که این کار  
گامی است روشن و واضح در قلمرو مغلطه.  
سومین تلاش ایشان در تحریف ثربنده با حذف  
جمله ای دیده می شود که در متن اصلی میان دو  
جمله نقل شده مستقر است و اصلاً مفهوم اساسی  
کل آن بندی را می رساند که بی کم و کاست  
در زیر نقل خواهد شد.

این جمله چنین است: «ایرانی هست که  
عینیت دارد و جهان بینی جمعی ما زاده  
آنست.» با حذف این جمله و از قلم انداختن سه

نقطه «...» بجای آن، که حذف را می رساند،  
و برداشتن ویرگولی که بعد از «ایران» می آید،  
نوشته بنده ممکن است نامفهوم جلوه کند. پس  
کلاً، و علی رغم اینکه من هیچ ادعایی در  
نگارش نشر فارسی ندارم، از نقطه نظر مفهوم یا  
دستور زبان ظاهراً اشکالی در آن متن دیده نمی  
شود.

می ماند احتمال آنکه ایشان «ممتاز» را به  
معنای «برتر» خوانده باشند. که یعنی بنده به  
برتری قوم ایرانی بر دیگر اقوام معتقد باشم. در  
اینصورت باید به لغت نامه ای ذیل «ممتاز»  
رجوع فرمایند و بیاموزند که مترادف ممتاز شدن  
در زبان خودشان عبارت است از to become  
distinct، یعنی مشخص و مجزا شدن را می  
رساند و بس. چنانچه در ص ۱۷۳ نیز وضوحاً  
نوشته ام: «سخن از برتری نژادی و تعصب ملی  
نیست، سخن از خودشناسی است و این  
خودشناسی حاصل نمی شود مگر به دانش.  
انسانی که خود را نشناسد فردایی ندارد. اگر به  
نام ایران بنشینیم و بگرییم و زاری کنیم ولی  
ایران را نشناسیم، یعنی درباره ایران دانشی  
نداشته باشیم، حکم عاشقی را داریم فارغ از  
معشوق، عاشقی که فقط عاشق عاشق شدن است  
و معشوقه اش برایش بهانه ای بیش نیست.» و  
اما در طی این نوشته من کجا و کجا به چیدن  
گلی و یا «به یاد خود خود ایران» پرداخته ام،  
بهر آنست که خواننده خود به قضاوت بنشینند:

می خواستم بگویم ایرانیکا گلی از  
خاک غربت روییده است. اما دیدم نه،  
صحبت از گل نیست، صحبت از گوشت و  
پوست و استخوان و جان است، صحبت از  
خود خود ایران است. مجزا از بُعد ذهنی و  
عاطفی ایران، «ایرانی» است که هسته



## چند دوبیتی تاجیکی

دانشمندان محترم (...)

چندی پیش خبر یافتیم که شما مجله زیبایی که معرف زبان و کلتور فارسی است به طبع می رسانید. با آنکه آمادگی قبلی نداشتم، تهور نموده چند کلمه به صورت موجز درباره زبان تاجیکی و مخصوصاً تاجیکی بدخشانی برشته تحریر در آوردم (...)

نویسنده در گذشته به حیث استاد «دانشکده ادبیات و علوم بشری» در شعبه هنرهای زیبای دانشگاه کابل کار می کرد، همواره تلاش داشت که تحقیقات محیطی و منطوقوی را در خصوص زبان و ادبیات تاجیکی توسعه دهد. خوشبختانه تا جایی که زمینه تحقیق به وی مهلت داد، توانست به جمع آوری های لغات عامیانه تاجیکی، ضرب المثل ها، افسانه ها، دوبیتی ها و داستان های قهرمانی های سرزمین ها و کوهستانات صفحات شمال افغانستان کامیاب گردد.

زبان تاجیکی در بعضی از محیط های بسیار کوچک و نام - گم سرحدات ترکستان چینی، سرحد پاکستان همچون چترال، مناطق خجند، سمرقند و مربوطات آن، بخارا، قرشی، شهر سبز، نمندگان، خوقند، جمهوری تاجکستان شوروی و ولایات شمالی افغانستان مُرُوج است. عموم مردم این مناطق یا اینکه زبان اصلی شان تاجیکی می باشد و به آن تکلم می کنند و یا اینکه زبان های شان در ساحة ترکستان او یغوری و زبان های دیگر ترکی، در چترال، چترالی و مناطق زبان های اوزبکی، قرغزی، ترکمنی، آذری، واخی، اشکاشمی، شغنی و غیره است، اما در محیط زبان تاجیکی، که به

اصلی هستی ما، و خُلق و خوی ما مخلوق و پرورده اوست. ایرانی هست که عینیت دارد و جهان بینی جمعی ما زاده آن است. ایرانی هست که قومیت ما را مشخص می کند و قوم ایرانی را از دیگر اقوام ممتاز می سازد. ایرانی هست که پردیسه های هخامنشی، آن باغهای محصور رشک انگیز، و «بهارستان» نفیس خسرو پرویز، و گلگشت مصلائی حافظ، و گلزارهای زیبای قاجار، و فرش ساده رنگینی که ما هنوز با کشف به روی آن گام نمی نهیم، وجوه اشتراک خویش را در آن می یابند. آری، صحبت از این ایران است و صحبت از دایرة المعارف ایرانیکاست که جمیع ابعاد این ایران بزرگ را در بر می گیرد (ص ۱۷۱).

و بعد از همه این حرفها، مایلم بدانم چه کسی آقای اسپراکمن را به عنوان قیم وقاضی «تصویری کامل و وفادار از خود خود ایران قبل از انقلاب» برگزیده اند که ایشان به قضاوت در مورد صداقت و صحت خاطرات شخصی و نوشته های تغزلی دیگران پردازند؟ الحق که به گفته مرحوم ملک الشعراء بهار «... غوره نشده مویز گشتی، احسنت!»

و حرف آخر اینکه اگر نثر روشن و روان و درست و زیبا چیزی است که آقای اسپراکمن مرتب «مرتکب مرقوم فرمودن» آن می شوند (خواننده خود می تواند برای نمونه به نیم صفحه نهایی مقاله نامبرده ایشان رجوع کند)، خداوند آن نعمت را به این ادیب ارزانی دارد. (...)

لئونارد و عالیشان

نومید ای دربارته کی گردد باز  
شاه ناصر اولیا: ناصر خسرو قبادیانی  
بلخی است (...)

ای: از

درواز: محله ای است در سرحد  
بدخشان، آن مردم به لهجه خاص  
تاجیکی دروازی سخن می گویند.

ته: تو

\*\*\*

فیراد که ما عمر به غم باخته ایم  
در چنگ اجل مثال یک فاخته ایم  
آخر جای ما زیرزمین است، زمین  
اینجا غلط است که ما وطن ساخته ایم  
فیراد: فیراد

\*\*\*

شمالک پشت کلکین خانه کرده  
غم یار جان مرا دیوانه کرده  
مه قربان همو گلهای سفیدش  
اشارت ای درون خانه کرده

مه: من

همو: همان

ای: از

\*\*\*

قلم گفتا که من شاه جهانم  
قلم کش را به مقصد می رسانم  
چلم گفتا که من دو دخترانم  
چلم کش را به دوزخ می رسانم  
چلم: آله و یا ظرف تنباکو کشی  
این چاربیتی اخلاقی و تبلیغی در  
بدخشان در میان تعلیم یافتگان مروج است.

\*\*\*

قلم را سرکنم ای استخوانم  
مرکب سازم ای خون رگانم

آسانی به آن تکلم کرده می توانند، مروج گشته  
است. و گفته بالا به این منظور نیست که زبان  
تاجیکی قدرت اکثریت را در محیط های  
ترکستان مستعمره روسیه به دست دارد، بلکه  
مطلب آنست که در محیط هایی که هر دو زبان  
تکلم می گردد، رجعت به طرف زبان تاجیکی  
بیشتر است (...)

برای اینکه نمونه چند از زبان تاجیکی  
مناطق متذکره آورده باشیم، عجالتاً چند بیت از  
دو بیتی های محلی بدخشان و تخار افغانستان را  
در اینجا انتخاب و به معرض خوانندگان قرار می  
دهیم.

اینست چند قطعه دو بیتی های محلی  
تاجیکی بدخشانی و تخاری افغانستان که معمولاً  
به آنسوی دریای جیحون هم مروج است:

شو شنبه ز کابل باز گشتم  
ندانستم که پشت یار گشتم  
رسیدم با لَو دریای کوچک  
نشستم گریه ای بسیار کردم  
شو: شب  
لَو: لب  
کَوکچه: دریای مشهور واقع در  
بدخشان

\*\*\*

شو جمعه زیارم قار کردم  
غلط کردم که پشت بریار کردم  
رسیدم در لَو دریای کوچک  
نشستم گریه ای بسیار کردم  
قار: قهر، دق

\*\*\*

شاه ناصر اولیای بنده نواز  
اسکنندرم و سگ توام ای درواز  
هرکس که به دربارته آید به نیاز

بته: به تو

\*\*\*

من صدقه شوم ایچه بی سنگاو دۆ که  
دخترک میدیکیک ایلاق رۆ که  
ایلاق نرووی که ره ایلاق دور است  
بیرون نبرا که شعله ای افتا زور است  
ایچه: آشیانه

سنگاودوک: سنگ آب دۆک نام نوعی  
از پرنده که دریلاق ها یعنی خانه های  
تابستانی و کنار دریاها و چشمه ها،  
بالخاصه هر جایی که سنگ های زیاد  
باشند، در آنجا حیات بسر می برند و  
برخلاف سایر پرندگان در شاخ های درخت  
ها آشیانه نمی سازند.

سنگ آب منظور از سنگ های دریایی  
است، دۆک منظور از دونه است که در  
بالای سنگ های دریایی می دود. بدین  
ترتیب چون پرنده مذکور نام مشخص ندارد و  
یک اسم طویل ترکیبی برایش داده اند.

\*\*\*

یک دختر یفتلی و یگی راغی  
هر دو به درون باغ می کرد بازی  
ای دختر یفتلی ندارم گیله ای  
ما را کشته زلفای چنگ راغی  
یفتل: نام محله ای است در بدخشان  
راغ: نام محله ای است در بدخشان  
ای: از  
گیله: شکایت

چنگ (جنجله): چنگ را در بدخشان  
به معنی آله موسیقی هم استعمال می کنند،  
همچنان چنگ، خمیده را گویند.

\*\*\*

خدا جان طاقت من تاق گشته  
دلّم با دیدنات مشتاق گشته  
که هر چند می کنم صبر و قناعت

مرکب جور کنم نامه نویسم  
برای یارک نا مهربانم  
قلم سرکردن: قلم تراشیدن  
ای: از

\*\*\*

گفتمت ای یار کشا می روی  
ماه شوتار کشا می روی  
پسه ندارم که خریدت کنم  
قیمت بازار کشا می روی  
کشا: کجا  
شو: شب

\*\*\*

گل گفت مرا ای باغ گلداسته برید  
در صحبت عاشقان مرا خواسته برید  
در صحبت عاشقان مرا می طلبند  
من بی ادبم دست مرا بسته برید

\*\*\*

مه قربان در دروازه می شم  
صدایت می شنوم ایستاده می شم  
صدایت می شنوم از دور و نزدیک  
مشال غنچه گل تازه می شم

\*\*\*

مه قربانت شوم بی بی ولایت  
به امید آمدم پشت قلایت  
به امید آمدم رویت ندیدم  
مه قربان همو شرم و حیایت  
قلایت: قلمه ات

\*\*\*

من آمده ام تره بینم و بروم  
راز دلکمه بته گفته و بروم  
راز دلکم اگه بته گفته نشد  
یکبار دیگر تره بینم و بروم

تره: تو را

دلکمه: دلکم را یعنی تصغیر دل

اگه: اگر



Dear Sir,

I am writing with regard to a matter arising from my article on Ferdowsi that you published in volume VII of *Iran Nameh*. I am pleased that it appeared in such a graceful Persian translation.

If you recall, on p. 625 of the Persian version I acknowledged my debt to the research of Professor Richard Davis... The research of Prof. Davis that I alluded to was reported in a paper read by him at a meeting devoted to Middle Eastern literature held in April, 1988. That paper, or a version of it, was planned to be published in an issue of *Edebiyat* devoted to the papers of the meeting in question. We hope that this issue will appear sometime before the summer of this year. However, because of your efficiency in publishing my article in *Iran Nameh*, the results of Prof. Davis' research have actually appeared in print in my article before he himself has published them...

I have discussed this matter with Prof. Davis, and have agreed to request that you print the note on the accompanying page in the next issue of *Iran Nameh*...

**William L. Hanaway**  
5 February, 1990

In my article on Ferdowsi's *Shahnameh* (*Iran Nameh*, 7, 4, pp. 618-638) I acknowledged that I had drawn on the researches of Richard Davis of Ohio State University. I should like to take this opportunity to clarify which aspects of my article draw on Davis's work.

ورق های صبر من اوراق گشته

\*\*\*

زلفای سیه یی تارتارت مره کشت  
چشمهای سیه یی پرخمارت مره کشت  
گفتم بروم عرض کنم با پدرت  
این دختر شوخ ناقرار ت مره کشت

\*\*\*

سر کوه ره ببی الاومی سوزه  
یارک مه ببی تاقین زر می دوزه  
سوزنش شکست به برک نی می دوزه  
تارش کمی کرد به موی سر می دوزه

ببی: ببین

الاو: آتش

تاقین: یا کله پوش، کلاه سر که به  
شکل خامک و یا پخته می دوزند.

\*\*\*

جانانه یی زیباکی  
توانگور و من تاکی  
یک خوشه و صد خوشه  
پچپیده به هر شاخی  
زیباک: یکی از محلات  
بدخشان.

\*\*\*

جانانه یی دروازی  
توشیشتی چه می دوزی  
دستمال تومی دوزم  
در عشق تومی سوزم  
در بدخشان محلی است به نام  
زردیو (اصلاً زردآب) مردم همه به  
زبان تاجیکی حرف می زنند. بطور  
عموم مردم شاعر مشرب اند، عوام و  
خواص به شکل شعر سخن می گویند  
و همه دارای وزن و قافیه می باشد.

دکتر عنایت الله شهرانی، آریزونا

Davis directs attention to two kinds of conflict within the poem, that between fathers and sons, and that between kings and their subjects and champions. The king-champion conflict he traces as a constantly deteriorating relationship – passing gradually from unconditional loyalty to outright rebellion between the family of Nariman (Sam, Zal, Rostam, Faramarz) and the kings they serve, and continuing with the examples of Ardeshir and Bahram Chubineh. The father-son relation he traces in the stories of Sohrab, Seyavosh and Esfandiyar, showing how while the political theme shows constant deterioration the familial, father-son relationship is presented as virtually unvarying. He shows how in almost every case the social superior (king, father) is shown as morally inferior to his apparent subordinate (Subject, son). Of particular importance is the

ambivalent role of Rostam who appears both as superior (father) and inferior (subject). Davis suggests that the stories which incorporate these conflicts are the best known and probably the best written of the poem, and he concludes that it is an extraordinary irony that a poem popularly thought of as a celebration of Iranian royal authority should be best known by a character (Rostam) and stories (e.g. those of Seyavosh and Esfandiyar) which show this authority in a very bad light and whose implications amount to a radical critique of it.

His conclusions appear in summary form in the forthcoming subordinate (subject, son). Of issue of *Edebiyat*, in an article *Shahnameh*", and he has recently completed a book called *A Seditious Book? An Essay on the Shahnameh of Ferdowsi*, setting out this thesis in detail.

### کتاب های رسیده:

م. نورآمون، دروازهٔ بابل (مجموعهٔ شعر)، آلمان غربی (کلن)، ۱۳۶۸.  
علی عرفان، آخرین شاعر جهان (مجموعهٔ داستان)، انتشارات خاوران، پاریس،

۱۳۶۸.

اسدالله آل بویه، هماهنگی برای یگانگی، بی ذکر زمان و مکان چاپ.  
تهمورس آدمیت، گشتی برگزیده (خاطرات سفیر کبیر ایران در شوروی

۱۹۵۴-۱۹۶۵)، تهران، ۱۳۶۸.

حسینقلی خان عظیم آبادی، تذکرهٔ نشر عشق قسم پنجم، با تصحیح و مقدمهٔ اصغر

جانفزا، آکادمی علوم تاجیکستان، انستیتوی خاورشناسی، دوشنبه، ۱۹۸۸.  
 آیت الله مصباح، اردنگ نامه، کلن (آلمان غربی)، بی تاریخ

- Hamid Dabashi, *Authority in Islam*, New Brunswick and London, 1989.
- R.K. Ramozani (ed.), *Iran's Revolution*, Indiana University Press, 1990.
- Mary Boyce, *A Persian Stronghold of Zoroastrianism*, 2nd print, New York-London, 1989.
- Jill Sanchia Cowen, *Kalila wa Dimna*, An Animal Allegory of the Mongol Court, The Istanbul University Album, New York-Oxford, 1989.



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.

کتابفروشی ایران مرکز جامع کتابهای مربوط به ایران در خارج

**IRANBOOKS**

Persian & English books about Iran

کتابفروشی ایران

درواشنگتن

(301) 986-0079

مرکز پخش

- شراب نیشابور، رباعیات خیام، شاهرخ گلستان
- ایران در عصر پهلوی از مصطفی المونی (تا کنون پنج جلد منتشر شده)
- خاطرات و تآلمات مصدق (ترجمه انگلیسی هم موجود است)
- دیوان حافظ شیرازی (از انتشارات زیبا - چاپ لندن - طلاکوب)
- آثار و ترجمه های استاد مهدی نخستین
- امیدها و ناامیدی ها از دکتر کریم سنجابی
- آئینه عبرت از دکتر نصرالله سیف پور فاطمی
- الماس وریگ، درباره رضا شاه از معاش
- ایران حلقه مفقوده از حسن برمک
- انواع فرهنگنامه ها ● انواع فرهنگنامه ها
- انواع کتابها برای آموزش فارسی برای انگلیسی زبانها
- آموزش انگلیسی برای فارسی زبانها



کتابفروشی ایران همه روزه غیر از یکشنبه ها

از ۱۰ صبح تا ۶ بعد از ظهر باز است

8014 Old Georgetown Road  
Bethesda, Maryland 20814, U.S.A.

## ماهنامه



### از انتشارات بنیاد فرهنگی پر

زیر نظر هیأت مدیره:

محمد خجندی

علی سجادی

محمد شریف - کاشانی

محمود گودرزی

حسین مشاری

امیر حسین معنوی

بیژن نامور

کوروش همایون پور

ماهنامهٔ پر از آغاز سال ۱۹۸۵ تا کنون

هر ماه، بدون وقفه و بهنگام منتشر شده است

«انتشار پر تلاشی است بخاطر: ایجاد فضایی مناسب برای طرح، بحث و روشن کردن مفاهیم استقلال، آزادی، و عدالت اجتماعی (مفاهیمی که کج اندیشی دربارهٔ آنها باعث این همه کشمکشهای سیاسی و مرامی و قومی شده است) و کوشش برای تبدیل این مفاهیم به باورهای استوار فرهنگی.»

PAR Monthly Journal

P.O.Box 11735

Washington, D.C. 20008

Tel.: (703)533-1727

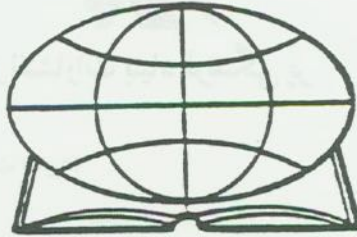
بهای اشتراک:

ایالات متحده: یکساله ۲۰ دلار امریکایی

خارج از ایالات متحده: یکساله ۳۲ دلار امریکایی



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

«بنا های آباد گردد خراب  
ز باران و از تابش آفتاب  
بی افکندم از نظم کماخی بلند  
که از باد و باران نیابد گزند  
بر این نامه بر سألها 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.

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: ثمنین باغچه‌بان  
روزی که خورشید به دریا رفت، نوشته: هما سیار  
بارون، نوشته: احمد شاملو  
مهمانان ناخوانده، از: فریده فرجام  
بعد از زمستان در آبادی‌ها، 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.



## Contents

Iran Nameh  
Vol. VIII, No. 2, Spring 1990

### Persian:

Articles  
Selections  
Book Reviews  
Communications

### English:

Abstract of Articles:

- The Indian Cultural Heritage and Its Effect on the Enrichment of  
the Islamic Civilization in Iran  
*M. Dj. Mahdjoub* 14
- Prince Dara Shokuh: Pioneer in Comparative Mysticism  
*Daryush Shayegan* 15
- Thoughts on the Language of Persian Poetry in India  
*Ahmad Karimi-Hakkak* 16
- Woman's Body as Sign and Symbol: on Veiling and Footbinding  
*Farzaneh Milani* 17
- The Role of Iranian Languages in the Spread of Religions in  
Central Asia and China  
*Nahal Tajaddod* 18
- Persian Art and Japan  
*Jay Gluck* 19
- Toward a "Geohistory" of Iran  
*Shahrokh Meskoob* 20
- References to Buddhism in the Persian Literature of the  
Early Islamic Period  
*A.S. Melikian-Chirvani* 21
- Canons of Proportions in Achaemenid Art:  
Abstract of Ph.D. Dissertation  
*Jeannine Davis-Kimball* 23

Indian astronomy, into Arabic. The author then discusses Abu Rayhan Biruni and the significance of his Indological works.

This article also explores the way Indian and Buddhist mysticism broadened the scope of Islamic mystical thought. The influence of Indian mystics is also pronounced, in the practices, customs, and spiritual pathways of Muslim gnostics. In Khorasan, the birthplace of Islamic mysticism, the effect of Buddhism is especially apparent.

Abstract translated by Paul Sprachman

## **Prince Dara Shokuh: A Pioneer in Comparative Mysticism**

**Daryush Shayegan**

The translation of classical Sanskrit texts into Persian in Mughal India was a process of great cultural importance. It can be compared to the translation of classical Greek texts into Arabic. Many Sanskrit texts were translated during the reign of the Mughal Emperor Akbar I (r. 1556-1605), which was characterized by an exceptional religious tolerance and a devotion to scholarship. During the reign of Akbar's successor Jehangir (1605-27), ecumenism waned, but later revived in the person of his son Crown Prince Dara Shokuh (1615-1659).

The author examines the role of Dara Shokuh in the translation of sacred Hindu texts into Persian (e.g., his translation of fifty *Upanishads*). He also details the Crown Prince's original, syncretic works on mysticism. One work *majmae al-Bahrain* was particularly successful in reconciling two strong mystic traditions: Hindu and Muslim. The work was so influential that Dara was accused of heresy by clerics and eventually put to death. From his close examination of the two mystical traditions Dara found little to distinguish them; he was able to identify a remarkable symmetry in the technical vocabularies and actual practices of Hindu and Muslim devotees.

The author of this article goes on to show that despite the differences of approach to mythological and cosmological realities, Dara's attempt to compare the two esoteric doctrines of Hinduism and Islamic Sufism remains justified. In the case of mystical Hinduism, man strives to reach the ontological state of liberated soul. The Sufi travels a similar path toward annihilation in the Essence of God. The Divine Love of Islam can be compared to the idea of Cosmic Illusion (*maya*) in the Hindu mystic school of Advaita Vedanta.

The article also tries to study Dara's syncretism from a modern point of view. When Dara's thought is examined in the light of modern epistemology, his ecumenical analogizing breaks down. Today there are basic differences between the Hindu and Islamic traditions on the one hand, and the premises of modern thought on the other. An evolution in the conceptualization of "spirit," *Geist* in Hegel's formulation, has caused epistemological gaps to appear.

Abstract prepared by the author

## **Behind Autumnal Colors: Thoughts on the Language of Persian Poetry in India**

**Ahmad karimi-Hakkak**

In this essay, a new conceptual approach to the problematic of literary historical thinking is proposed through an analysis of the process of the rise and demise of Persian poetry in the Indian subcontinent. After an initial critique of the theoretical underpinnings of the chronological-biographical approach adapted by such historians of Persian literature as Browne, Safa and Rypka, the essay argues that the evolution of the Persian language and the poetry written in that language in India must be viewed in the context of an accompanying ethnic subculture with all its attendant complications such as a gradually shifting self-perception and an ever changing relationship with the Persian speaking Iranian culture of which it considered itself an offshoot and a variation.

Because of their Iran-centered bias, the above-mentioned scholars and others influenced by their work, often present a normative view of the Persian



poetic tradition in India which depicts it as a deviation from the Persian poetry of Iran, thus failing to acknowledge and appreciate the internal conventions and characteristics, as well as problems and tensions which it had developed over many centuries. In this approach, such images as the rising and setting of the sun, or the joyful vernal beauty and sad autumnal decay lurking behind the colorful leaves of autumn, reveal the biases and assumptions of a seemingly objective scholarly discourse. Concentrating on the demonstration of such assumptions, the essay suggests an "archeological approach" to the problem in hand.

To illustrate the ideals and aspirations of Persian-speaking poets of India, as well as the internal and external tensions to which their literary tradition had been subjected, the essay next unearths some new texts, hitherto unexplored by literary historians. The most important is *Dad-e Sokhan* (The Integrity of Speech), a book written in mid-eighteenth century by the Persian-speaking Indian poet Saraj al-Din Ali, known as Arezu. In it, Arezu passes judgment in the controversy over a poem written by a previous poet named Qodsi and commented upon or criticized in verse by two other poets. Arezu's discourse focusses on the relative merits of Indian versus Iranian poets; his final judgment being expectedly a vindication of the former's style and speech mannerisms. In the process, however, many relevant issues thus far ignored by modern scholars are treated in a way that only contemporary participants in cultural disputations could perceive. Other texts have also been cited as evidence.

The upshot of the argument presented is a proposal to rethink the history of Persian poetry in India in the light of new theoretically advances made by semiotics, discourse theory and the archeological approach exemplified in such works as Michel Foucault's historical analyses.

Abstract prepared by the author

## **Woman's Body as Sign and Symbol: On Veiling and Footbinding**

**Farzaneh Milani**

Women's body has been a source of fascination and terror for patriarchal societies. Now idealized now demonized, now reviled now desired, it has

embodied dreams and nightmares, fears and fantasies, nurturance and destruction. Mysterious and mystified, it has been handled with unrestrained creativity. Revealed, mutilated, concealed, and objectified, its significance has been both as a physical entity and as a symbolic construct — a striking formulation in the construction of the low-Other.

Veiling and footbinding, two such practices, manifest differently the same cultural patterns, mainly sexual segregation and male domination§female subordination. Both institutions cement a woman to the private domain where she presumably belongs. But whereas footbinding physically mutilates, veiling does not. And herein lies one fascinating feature of Iranian culture: it has no tradition of mutilating the female body. If thousands upon thousands of women were burned as witches or widows, if countless number of them were subjected to various forms of clitoridectomy, if their feet were bound, their necks elongated, their lips flattened, the body of the Iranian woman has not undergone any such maiming.

What is socially peripheral however becomes symbolically central in both cultures. Denied access to the public domain and excluded at the social level, woman becomes an important feature of the imaginary repertoires of the dominant culture. Veiled or footbound, she emerges with astounding vitality from her place of seclusion to dominate the psychic domain and invert hierarchical ranks, norms, and forms.

Abstract prepared by the author

## **The Role of Iranian Languages in the Spread of Religions in Central Asia and China**

**Nahal Tajaddod**

The author's research, which is based on primary archaeological sources and Chinese historical texts and European scholarship, examines the important role of eastern Iranian languages, especially Soghdian and Tokharian, in the dissemination of Buddhism in China. It also studies the corresponding spread of the Iranian religions Zoroastrianism and the Manichaeism into China and their intermixing with Buddhist and Taoist beliefs.

There is no doubt that Iranians played an important role in the spread of Buddhist belief in China; the first great translator of Buddhist texts into Chinese was a Parthian prince of the second century A.D. Moreover, the concepts of the "Never-ending Light" and "the Western Heaven" in Buddhism were borrowed from Iran, and to decipher the names of some of the Buddhist gods of the Turkic region of ancient China one needs to resort to their Iranian originals. Documents and names that have survived from the period also show the role of Iranians in the spread of the Nestorian sect in China. Likewise Zoroastrianism remained an important religion in China for two centuries. Though the artifacts of the religion there are nearly gone, some historical texts attest the existence of Zoroastrian fire temples.

Documents of the spread of the Manichaeic religion in Central Asia, on the other hand, are plentiful, and although the struggle between Buddhism and Manichaeism had ended in Buddhist victory before the Mongol Empire, the effects remain even after the Turks were converted to Islam. The advent of the indelible traces of Manichaeism can be seen in Turkish Buddhism. Study of Manichaeic Chinese shows how the religion achieved a beautiful synthesis with Buddhism and Taoism and how Iranian dualism took on the Chinese. The writer also refers to the Persian language as the medium of the spread of Islam in China and the influence of the Iranian dualism of light and darkness in Tibetan religion.

Abstract translated by Paul Sprachman

## Persian Art and Japan

Jay Gluck

This is a synopsis of a slide presentation and lecture held on November 8, 1987 at the second meeting of the Hyogo Orient Association and published as an article in *Oriens 2* (October 1988).

The author's purpose is to show how Iranian art directly and indirectly influenced Japanese art. The Iranian influences on many arts, from ceramics to metalwork and weaving are obvious. The "rooster-head" pitchers and glazed water decanters with golden earthenware of Japan and China are



Iranian in origin. The Persian influence on Chinese art via Central Asia dates back to the Parthian period (330 B.C.-300 A.D.). Among the pieces of fabric in the Shosoin Collection in Japan is a cloth decorated with a large-antlered stag standing under a tree. This is a direct borrowing of Hvarnah, the Zoroastrian deity of success and patron of merchants. The many lions used as symbols of power and sovereignty in China and Japan are other examples of the Iranian influence in the arts of those countries where the lion has never existed in the wild. In Iran the lion was a symbol of kingship from Achaemenian times. One of the contributions of Iranian art to the ceramic techniques of the Far East is a color that Europeans term "blue and white," which is the very color found more than any other in Persian pottery. In China this color is called "Islamic blue." The azure which forms the motive of this color was brought to China by the Mongols in the twelfth century. The first Chinese silverworks are a direct copy of the silverworks found in Central Asia, Balkh, and Iran. China also influenced the art of Iran; Iranians imported the thick pottery of China through the Persian Gulf. However, when Persian craftsmen, who lacked the proper ingredients, tried to imitate the thick white "china" they were forced to produce thinner and whiter products. The Mongols brought these delicate, pale comparisons back to China where they "reinfluenced" indigenous art. In this way Iran and the Far East engaged in a process of reciprocal artistic enrichment.

Abstract translated by Paul Sprachman

## Toward a "Geohistory" of Iran

Shahrokh Meskoob

In this general view of the geographical situation of Iran and its relationship to the history of the country, the writer builds a "schema" of Iranian history as it relates to her distinctive geography. His article goes back to the farthest reaches of the prehistory of the area, proceeds to the coming of the Aryans — who gave their name to the country — and continues into the nineteenth century. During this long history, Iran has occupied a central geographical — and therefore mediating political and cultural position in Asia. Sharing borders with Greece and Rome on the one hand and India and China on the other, Iran played an important role in the multi-directional

transference and nurture of basic elements of world culture. It was only during the nineteenth century, i.e., the period of the rise of the modern colonialist powers Great Britain and Russia that this important political and cultural role began to disappear, and the ancient face of Asia began to take a new shape. Each of the great actors on the ancient stage also gave up their traditional roles. In this article Meskoob draws the reader's attention away from the Iran's external geography to her internal, "geohistorical" situation. He discusses the effects of being in a particular Asian nexus (bounded by two large bodies of water, with one face toward India and the other toward Rome, one hand on the Oxus and the Jumna and the other on the Tigris and the Euphrates) on Iranian history. He examines the cultural and political stamps left on the country from two specific directions: the northeast (Khorasan and Central Asia) and from the southwest (Mesopotamia and Arabia).

Abstract translated by Paul Prachman

## References to Buddhism in the Persian Literature of the Early Islamic Period

A.S. Melikian-Chirvani

This article is a summary translated version of A.S. Souren Melikian-Chirvani's detailed article "L'évocation littéraire de Bouddhisme dans l'Iran musulman," which was published in *Le monde iranien et l'islam*, 2 (Geneva, 1974).

The existence of such Buddhist monuments as the large and well-known temples of Bamyán, Balkh, Merv, and of other parts of Khorasan and Central Asia, as well as the gargantuan statues of the Buddha of Bamyán and the murals of Tajikistan attest to the fact that during the early growth and spread of Islam, Iranians in these Eastern areas lived in close contact and were familiar with Buddhism. Many of them were indeed Buddhists. It is only natural, then, that many references to the religion would exist in the Persian literature of the time. In addition to the poet Fakhr Al-din As'ad Gorgani, whose works refer to Buddhist temples, the historian Ebn Faqih (10th cent.)

and the geographer Yaqut Hamawi describe the "Nowbahar" Temple of Balkh. After them Mas'udi, author of *Moruj al-Dhahab*, Biruni in his *Athar al-Baqiya*, and Narshakhi in his *Tarikh-e Bokhara*, also mention this temple. The author points out that Persian poetry took shape in a region bounded by Bokhara and Samarqand in the north and Merv, Herat, and Balkh in the south. This is the same region where Buddhism also flourished. Persian's openness to the Soghdian language influence also rests on this geographical fact. The writer also presents a philological analysis of words found in Persian literature such as "bot" (idol) and its compounds, which are of Buddhist origin.

Abstract translated by Paul Sprachman



**Abstract:**  
**Canons of Proportions in Achaemenid Art**

by **Dr. Jeannine Davis-Kimball**  
University of California, Berkeley  
Winner of the Foundation for Iranian Studies' Award,  
Best Ph.D. Dissertation on Iran, 1989

Using methodologies not previously applied to art historical or archaeological studies, canons of proportions are revealed for the social hierarchies represented in the Achaemenid sculptural bas-reliefs. The result of the research discloses, through interpretation of the proportional hierarchies, that the Achaemenids pictorially represented the changing political and social character of their era.

Scholars, intrigued by the fact, that in Egyptian tombs, images were painted on a grid, ultimately deduced that the grid was the substructure of an Egyptian canon of proportions. Greek texts disclosed that Polyclitus devised a theory and a canon of proportions based upon beauty and harmony. These harmonious proportions contrast with the technical manifestations of the Byzantine canon of proportions chronicled in the ninth century A.D., as well as with our twentieth century's canon based on beauty.

The Achaemenid Persians dominated the world from India to Egypt between the sixth and fourth centuries B.C. Culturally, they had been nomadic peoples before establishing an elaborate court protocol. Without a monumental art form to draw upon, they imported foreign artisans, not only to construct magnificent buildings, but to embellish architectural facades with glazed brick or stone-carved images. However, until this study on Achaemenid proportions we have not known if the foreign proportions dictated Achaemenid sculpture.

To form a basis for the study of *Canon of Proportions in Achaemenid Art*, we isolate and discuss the earliest recorded metrologies and mensuration systems from the ancient texts. We also explore the known ancient canons of proportions; i.e., the system of establishing the mathematical relationships between the various members of a living creature, particularly those of a human being. In addition, we examine the technical processes used in the Achaemenid world by sculptors working on the stone reliefs, and by master ceramists who created the brick-glazed bas-reliefs. Chemically oriented analyses of faïences and glazes used by precursor Elamite and Hasanlu cultures are compared with those of the Achaemenid brick reliefs. The results of the analyses suggest that the ceramic technology employed by the Achaemenids came from peripheral, rather than the traditionally assumed Babylonian, culture.

Photogrammetry, adapted to the specific needs of bas-relief sculpture, is the cardinal methodology employed to measure the Achaemenid bas-relief sculpture from Susa, the Bisitun Reliefs, Persepolis and Naqsh-e Rostam. Special photographs of the reliefs are prepared; tilted and oblique photographs are rectified. Images, which include kings, nobles, guards and tribute bearers, are assigned identification codes and a chronology. Using a devised formula, standing heights of enthroned kings and grand viziers are calculated. Anatomical units and costume divisions to be measured are identified, then measurements of these units, accurate to 10 mm, are taken. Using historical information from the ancient metrology texts, and inferred data from the Susa Archer reliefs, we chose primary units to measure, and then ratioed these measurements against those from secondary units. These data were entered into a specially prepared spread-sheet to produce computer generated numerical data, which are identified as proportional relationships. The proportional relationships are arranged by Image Code groups; these groups are subsequently arranged into chronological groups. Averages and standard deviations for all proportional relationships are calculated and added to the matrices (the matrices data are included in an appendix).

The ancient ceramic masters had, by virtue of using bricks as their media, placed the Susa Archers on a grid. In this study the "Susian Grid" is developed into a computer generated 'Susa canon of proportions'. Using the Susa canon of proportions as the base data, datasets for each chronological period — the period defined by the rule of one king — are compared with that of the other chronological periods. Additionally, data pertaining to a specific social class — the king, the grand vizier, the king's attendants and the nobles — are compared both internally as well as externally with that of other social classes of the chronological group.

Statistical tests are made on groups with sufficient data to support the hypothesis that definite canons of proportions can be identified from numerical measurements. These tests answer questions such as: 'Are the data

consistent?' 'What clear patterns do they contain?' and, 'Do the data demonstrate a clear trend with time?' The statistics reveal the occurrence of significant, moderately significant and non-significant ratios. We therefore can identify those ratios which played a major role in the canons of proportions, and those which appear to have had only a minimal influence upon the Achaemenid art style.

Image Code types are depicted using line drawings of the image. Primary and Secondary Measurements chosen for the diverse image types are also illustrated on line drawings. After the canons of proportions were identified using the numerical data, the canons were graphically illustrated with bar charts. Statistic variables are also illustrated using the same method.

Among the conclusions which we draw from the data is that the Achaemenids cleverly devised three levels of hierarchical canons of proportions. One of these, an internal hierarchical scheme, uses a canon of proportions closely related to the social position of the depicted image.

Inasmuch as proportions are one consideration of a cultural style, deviations in the images' proportions help to reveal some aspects of the Achaemenid king's philosophy in relation to his attendants and nobles. For instance, as the king's face is depicted proportionately larger than that of any other personage, the magnification of the royal face is dramatic, emphasizing the power of the king, and further stressing his preeminent earthly position. The proportions for each royal image are also the graphic representation of the king's ego and self-image. Furthermore, the proportions employed by kings at the inception of the Achaemenid Empire (Darius and Xerxes) expose tendencies which appear to become obsessive-compulsive in the succeeding dynasties.



**Editor:**

Daryush Shayegan

**Managing Editor:**

Daryush Ashouri

**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

# Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

A Publication of the Foundation for Iranian Studies

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 airmail add \$12.00 for Canada, \$22.00 for Europe, and \$29.50 for Asia and Africa

# Iran Nameh

A Persian Journal of Iranian Studies

The Indian Cultural Heritage and Its Effect on the Enrichment of  
the Islamic Civilization in Iran

*M. Dj. Mahdjoub*

Prince Dara Shokuh: Pioneer in Comparative Mysticism

*Daryush Shayegan*

Thoughts on the Language of Persian Poetry in India

*Ahmad Karimi-Hakkak*

Woman's Body as Sign and Symbol: on Veiling and Footbinding

*Farzaneh Milani*

The Role of Iranian Languages in the Spread of Religions in  
Central Asia and China

*Nahal Tajaddod*

Persian Art and Japan

*Jay Gluck*

Toward a "Geohistory" of Iran

*Shahrokh Meskoob*

References to Buddhism in the Persian Literature of the  
Early Islamic Period

*A.S. Melikian-Chirvani*

Canons of Proportions in Achaemenid Art:

Abstract of Ph.D. Dissertation

*Jeannine Davis-Kimball*