

ایران‌نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی

مقاله‌ها:

- | | |
|-----------------------|--|
| ژاک دوشن-گیمن | تأملاتی درباره زرتشت |
| محمد حسین صدیقی یزدچی | عقل کلی و عقل جزئی |
| دار یوش آشوری | نیما و نوآوری‌هایش |
| علی میرفطروس | جنبش سرخ جامگان: بررسی منابع |
| مایکل بیرد | زن توی قطار |
| علیرضا مناف زاده | نخستین متن فلسفه جدید غربی به زبان فارسی |

گزیده:

- | | |
|------------------------|--------------------------------------|
| نقد و بررسی کتاب: | مقدمه حکمت ناصریه |
| حورا یآوری | از «قاف» تا «ق» از «شانه» تا «شمشیر» |
| سعید امیرارجمند | شکل‌گیری جنبش باب |
| دیک دیویس | تراژدی سهراب ورستم |
| ابوالبشر فرمانفرمائیان | نقد و نظر درباره پیدایش جنبش باب |

گذری و نظری:

- | | |
|------------------|-------------------------------|
| احمد کاظمی موسوی | پیشنهادی برای به‌کرد خط فارسی |
| ابراهیم هرنندی | ادبیات بیابانگردان |
| اکبر تورسون زاد | زبان تاجیکی |

یادرفتگان:

غلامحسین یوسفی

د. آ.

ایران نامه

مجله تحقیقات ایران شناسی
از انتشارات بنیاد مطالعات ایران

سردبیر:
دبیر یوش شایگان
سردبیر فنی:
دبیر یوش آشوری

بخش نقد و بررسی کتاب

زیر نظر: احمد کریمی حکاک، دانشگاه واشنگتن

هیأت مشاوران:

گیتی آذربی، دانشگاه کالیفرنیا - برکلی
پیتر چلکوسکی، دانشگاه نیویورک
راجر سیوری، دانشگاه تورنتو
ریچارد فرای، دانشگاه هاروارد
محمد جعفر محبوب
سید حسین نصر، دانشگاه جورج واشنگتن
احسان یارشاطر، دانشگاه کلمبیا

بنیاد مطالعات ایران که در سال ۱۳۶۰ (۱۹۸۱ م)
بر طبق قوانین ایالت نیویورک تشکیل شده و به ثبت
رسیده، مؤسسه‌ای است غیرانتفاعی و غیرسیاسی،
به منظور مطالعه و تحقیق درباره میراث فرهنگی ایران
و نگاهیانی از آن و انتقال آن به نسل های 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 هریک از مقالات موافقت
کتابی مجله لازم است.

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

Editor, Iran Nameh

4343 Montgomery Ave., Suite 200

Bethesda, MD 20814, U.S.A.

تلفن: ۱۹۹۰-۶۵۷ (۳۰۱)

بهای اشتراك

در ایالات متحده امریکا، با احتساب هزینه پست:

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

برای سایر کشورها هزینه پست به شرح 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

حروفچینی و صفحه‌بندی: شرکت اورینت اسکریپت، لندن تلفن: ۵۳۰۰ ۷۴۸ (۰۸۱)

فهرست

سال نهم، شماره ۱، زمستان ۱۳۶۹

مقاله‌ها:

- | | | |
|-----|------------------------|--|
| ۳ | ژاک دوشن - گیمن | تأملاتی درباره زرتشت |
| ۲۳ | محمد حسین صدیق یزدچی | عقل کلی و عقل جزئی :
تأویل داستان اول مثنوی |
| ۴۵ | دار یوش آشوری | نیما و نوآوریهایش |
| ۵۷ | علی میرفطروس | جنبش سرخ جامگان، بررسی منابع و مآخذ |
| ۹۰ | مایکل بیرد | زن توی قطار: زیبایی شناسی تبعید
در شعر «بازگشت» از اسماعیل خویی |
| ۹۸ | علیرضا مناف زاده | نخستین متن فلسفه جدید غربی به فارسی
گزیده: |
| ۱۰۹ | | مقدمه حکمت ناصریه
نقد و بررسی کتاب: |
| ۱۱۵ | حورا یاوری | از «قاف» تا «ق» از «شانه» تا «شمشیر» |
| ۱۲۶ | دیک دیویس | تراژدی سهراب و رستم |
| ۱۳۰ | سعید امیرارجمند | شکل‌گیری جنبش باب |
| ۱۳۵ | ابوالبشر فرمانفرمائیان | نقد و نظر درباره پیدایش جنبش باب |
| | | گذری و نظری: |
| ۱۵۱ | احمد کاظمی موسوی | پیشنهادی برای بهکرد خط فارسی |
| ۱۵۹ | ابراهیم هرنندی | ادبیات بیابانگردان |
| ۱۶۷ | اکبر تورسون زاد | زبان تاجیکی |
| | | یاد رفتگان: |
| ۱۷۱ | آ. د | غلامحسین یوسفی |
| | | نامه‌ها و نظرها: |
| ۱۷۳ | | علی یوسفی، لیلا دیبا |

ترجمه خلاصه مقاله‌ها به انگلیسی

اثری که باید در خانه هر ایرانی فرهنگ دوستی موجود باشد



ENCYCLOPAEDIA IRANICA

دانشنامه ایرانیکا

جلد پنجم

Volume V

دفاتر ۱ و ۲

Fascicle 1 (Carpets XV - Cehel Sotun)

Fascicle 2 (Cehel Sotun - Central Asia)

منتشر شد

Mazda Publishers

P. O. Box 2603
Costa Mesa, CA 92626

U. S.A.

Tel: (714) 751-5252

تأملاتی درباره زرتشت

از میان همه فرزندان آسیا زرتشت نخستین کسی است که غرب او را پذیرفته و از خود دانسته است. مدتها طول کشید تا صدای بزرگانی مثل بودا و کنفوسیوس به اروپا برسد، حال آنکه زرتشت، که یونیان به او زورواستر (Zoroastre) می‌گفتند، به‌تنهایی مظهر فرزاندگی آسیا در مغرب‌زمین شد. اخترشناسی و جادوگری، این میراث پر ارج بین‌النهرین، به‌حساب زرتشت گذاشته شد زیرا به‌غلط به‌جادوگری شهره گشته بود.

در روایات «عامیانه» مسیحی آمده است که چند مغ از شرق آمدند و در بیت‌اللحم جلوی پای عیسای نوزاد زانو زدند. پس می‌بینیم که نام زرتشت به‌صورت غیر مستقیم هم که شده با سنن متقدم ترسایان آمیختگی دارد.

اما چنین به‌نظر می‌رسد که شاید آراء زرتشتی در سیر طبیعی اعتقادات یهودی تأثیر قاطع‌تری گذاشته باشد. مثلاً، این که لشکر اهریمن و سپاه فرشته برای به‌چنگ آوردن فرمانروایی جهان در کشاکشند و این که روز رستاخیزی هست و دادگاه واپسینی؛ این‌ها همه خصوصیات است که در دین موسی پیش از تبعید قوم یهود به بابل وجود نداشته است. همه این خصوصیات متعلق به یک دین ایرانی است که قدمت آن بی‌گمان به روزگار پیش از قرن ششم مسیحی می‌رسد. اگرچه امکان پرورش جداگانه دین یهود را نمی‌توان یکسره نادیده

گرفت، اما از نفوذ عناصر ایرانی در مبادی دین مسیح هم سرسری نمی‌توان گذشت. نکته آخر اینکه آیین میترا (مهرپرستی)، که پیش از حکمتِ غنوسی (gnosticism) و مانوی یکی از اولین رقیبان دین مسیح به‌شمار می‌رفت — چنانکه یکی از هموطنان من فرانتس کومون (Franz Cumont) نشان داده است — بسیاری چیزها از دین کهن ایرانی ستانده است.

اهمیت زرتشت به‌حدی است که هرگونه تحقیق درباره‌ی خاستگاه‌های کافرکیشی (paganisme) پیش از مسیحیت و دین مسیحی و تمام چیزهایی که از لحاظ ما غربی‌ها هنوز اهمیت دارد و هرگونه جستجو درباره‌ی رگ و ریشه و بنیاد خودمان، وابسته به شناخت و تأمل در قد و قامتِ سترگ این پیامبر است.

وقتی به‌یاد بیاوریم که تحقیقات تاریخی در باب روایت‌های مسیحی در قرن هفدهم در چه شرایطی شروع شد و در قرون بعد ادامه یافت (این گونه پژوهش‌ها پنهان از کلیسا و اغلب بر ضد کلیسا صورت می‌گرفت)، می‌بینیم که جای شگفتی نیست اگر که در آن دوران زرتشت به‌عنوان نوعی موسای کافرکیش (païen) عَلَم شد تا انحصار دریافت وحی از موسای اصلی سلب شود.

در قرن هیجدهم آنکتیل دو پرون (Anquetil Duperron) فرانسوی برای یافتن اوستا، کتاب مقدس دین زرتشتی، روانه هند شد، ولی نویسندگان دایرةالمعارف فرانسه چون دیدند که آنکتیل از طرفی به دین نیاکان خود وفادار ماند و از طرف دیگر در ترجمه اوستا آلت دست کشیش ستیزی آنان نشد، بر شدت داوری‌های سخت‌گیرانه خود افزودند، چنانکه ولتر اوستا را نوعی آش شله‌قلمکار و کشکول نفرت‌انگیز منسوب به زرتشت خواند.

بیش از يك قرن طول کشید تا نام زرتشت دستاویز تبلیغات ضد مسیحی بشود. این تبلیغات چنان تند بود که چه‌بسا مایه شگفتی بسیاری از فلاسفه «روزگار روشنگری» شد. نویسنده چنین گفت زرتشت در جایی می‌نویسد:

از من نپرسیدند اما می‌بایست از من، یعنی از اولین مرد اخلاق ستیز، می‌پرسیدند که وقتی از زرتشت که قائل به نبرد خیر و شر است، نام می‌برم، منظورم چیست؟ زیرا آنچه سبب می‌شود که این ایرانی سخت در تاریخ بی‌مانند باشد این است که زرتشت نخستین کسی است که جهان هستی را عرصه جنگ خوبی و بدی دانست.

اگر کسی این پرسش را از نیچه نکرد و اگر کنایه بزرگی که در زرتشت او بود از دست رفت، به این علت بود که مردم چیزی چندان از زرتشت واقعی نمی‌دانستند و در نتیجه نمی‌توانستند فرق او را با زرتشت نویسنده آلمانی ببینند.

نیچه می‌دانست که، به اعتقاد زرتشتیان، از تاریخ ظهور زرتشت تا پایان هر هزاره‌ای رهاننده‌ای می‌باید ظهور کند. نیچه در خود این نیرو را حس می‌کرد و می‌خواست که به‌عنوان

یک زرتشت تازه بر مردم ظاهر شود، ولی کاملاً متفاوت با او، و انحطاط تمدن موجود را، که لیرالیسم و سوسیالیسم و دموکراسی مسیحی آن را فاسد کرده، رسوا نماید. نیچه می‌خواست زرتشت تازه‌ای باشد، پیامبر آبرانسان (surhomme).

حال ببینیم از خود زرتشت چه می‌دانیم. منابعی که برای شناختن زرتشت در دست داریم بسیار پراکنده و بی‌سر و ته‌اند. این پراکندگی و بی‌سر و تهی مسائلی را برای مورخ مطرح می‌کند. علت تنوع بسیار برداشت‌های موجود همین است و من امروز می‌خواهم به همین مسئله بپردازم بی آنکه خواسته باشم حق مطلب را تمام و کمال بجا آورم.

۱. گاتها مجموعه سرودهایی هستند که به زرتشت نسبت داده می‌شوند. گاتها چیزی جز یک مناجات‌نامه نیست و بیان سامان‌داری مانند یک رساله یا یک کتاب اصول دین در آن وجود ندارد. با این وصف، در نوشته‌های متأخرتر مطالبی پیدا می‌شود که در گاتها نیست و می‌توان به حدس به زرتشت نسبت داد و یا آنها را نتیجه بسط و توسعه اصول فکری پیامبر شمرد. اما این امکان هم هست که آن مطالب منعکس کننده یک سنت مستقل از گاتها یا به کهنگی گاتها یا حتی کهنه‌تر از گاتها باشند.

۲. آن هفت بخش یسنا که «هفت هات» (هپتن گهاتی) می‌نامند، به همان لهجه گاتها و چه بسا کمی بعد از گاتها نوشته شده و اصولاً آیین نیایش آتش است.

۳. بقیه اوستا (یعنی اوستای بدون گاتها) نه تنها از همین پرستش آتش بلکه از نیایش هوما، نوشابه مقدس و نیایش بیست‌تایی از ایزدان، از جمله میترا، و بغانوهای (الاهگانی) چون آناهیتا، سخن می‌راند. قواعد اخلاق و طهارت نیز در این کتاب آمده است. اگر بسیاری از این مطالب در گاتها نیامده است، ناگزیر به این معنا نیست که چنین چیزهایی در اصل در دین زرتشت نبوده است. مثلاً، از این که پیامبر از جشن‌های موسمی سخنی نمی‌گوید، آیا باید نتیجه گرفت که از این جشن‌ها بی‌خبر بوده یا آنها را روا نشمرده و دستور برگزاری آنها را نداده است؟ از طرف دیگر، بسیاری از آنچه در اوستای غیرگاهانی آمده است (گاهان=گاتها)، اگرچه دیرتر از گاتها نوشته شده، ولی از راه مقایسه با متن‌های هندی می‌توان زمان نگارش آنها را بسیار پیش از ظهور زرتشت دانست؛ زمانی که ایرانیان و هندوان هنوز از یکدیگر جدا نشده بودند.

۴. دست کم از زمان داریوش به بعد، هخامنشیان هورامزدا را می‌پرستیدند، یعنی همان خدای زرتشت را، اما در سنگ‌نوشته‌هایشان هیچ‌گاه نام پیامبر را نیاورده‌اند. اگر می‌شد ثابت کرد که هخامنشیان زرتشتی نبوده‌اند بهتر می‌شد اصالت اندیشه‌های زرتشت را ارزیابی کرد. نه تنها مقایسه نوشته‌های هخامنشی با متن‌های مذهبی ودایی می‌تواند در شناخت پیامبر سودمند باشد، بلکه می‌توان از این نوشته‌ها برای ترسیم زمینه و چشم‌اندازی استفاده کرد که بتوان سیمای پیامبر ایران را از روی آن کشید. بدبختانه اثبات این که هخامنشیان زرتشتی

نموده‌اند به این سادگی‌ها نیست و بسیار هم دشوار می‌نماید، زیرا تفاوت‌های دین هخامنشیان را با آنچه در گاتها و اوستای پسین (غیرگاهانی) آمده است می‌توان به اختلافات مکانی و زمانی و لهجه‌ای و نیز اختلاف تفکر میان پیامبر و پادشاه نسبت داد.

۵. تا چه حد می‌توان از انبوه نوشته‌های پهلوی، دوره‌های بسیار پسین برای تکمیل گواهی نوشته‌های قدیم‌تر، که معمولاً کمتر به تفصیل و تحلیل می‌پردازند، استفاده کرد، بدون آنکه خطر درآمیختگی زمانی در میان باشد. برای این که مطالب همه این متن‌های گوناگون را در چشم‌انداز تاریخی قرار دهیم تا اگر امکان‌پذیر باشد تحول دین زرتشتی را مشخص کنیم، خوش‌بختانه مدارک دیگری در دست داریم که تاریخ نگارش آنها مشخص است. از آن جمله است سکه و مهر و نقش برجسته و گواهی نویسندگان بیگانه که معمولاً یونانی هستند.

اقامت ایرانیان در سرزمین ایران برای اولین بار در قرن نهم پیش از مسیح در سالنامه‌های آشوری ثبت شده است. در این سالنامه‌ها آمده است که مادها (Mâda) و پارسه‌ها (Pârsa) در جنوب دریایچه رضائیه (ارومیه) در شمال غربی ایران زندگی می‌کنند. اما حدود هزار سال پیش از سالنامه‌های آشوری یکی از اقوام هند-اروپایی به نام هیتی (حتی)، آسیای صغیر را گرفته بودند و به برکت نوشته‌هایی که از آنها بازمانده می‌دانیم که قوم دیگری به نام هوری، که نه هند-اروپایی بوده است و نه سامی (نه ایلامی، نه سومری)، در دوره‌ای از تاریخشان زیر فرمان اشرافیتی بوده‌اند که اصل آریایی (ârya) داشته است. هوری‌ها پرورش اسب را به هیتی‌ها آموختند و در رسالات هیتی که علم پرورش اسب شرح داده شده، پاره‌ای واژه‌ها به زبان سانسکریت است. مثلاً، برای مفهوم «یک دور میدان» کلمه ایکورته (aikavartana) به کار رفته است. در قرن چهاردهم پیش از میلاد مسیح میان امپراتور هیتی «شوپیلولیوما» (Shupiluliuma) و کارگزار هوری او — که از امپراتوری میتانی واقع در بین‌النهرین شمالی می‌آمد — پیمانی بسته شده که در پایان آن، دو سوی پیمان از خدایان خودشان می‌طلبند که ضامن حسن اجرای عهدنامه بشوند. ایزدان هوری همان‌هایی هستند که ما در هند باز می‌یابیم و عبارتند از میترا، ورونا، ایندرا، و خدایان دوگانه ناساتیا. پس، گویا بعضی از آریایی‌ها پیش و پس از تاخت و تاز گروه دیگری از هم‌نژادانشان و همزمان با آنان و نیز چه‌بسا پیش از اینکه عموزاده‌های ایرانی‌شان وارد فلات ایران بشوند، سرزمینی را در حاشیه غرب ایران گرفته بودند. به این حساب، این آریایی‌ها را می‌توان «هند-آریایی نخستین» (Proto-indo-aryan) خواند. این عهدنامه برای بازسازی یزدانشناسی (théologie) هند-ایرانی که در پس یزدانشناسی زرتشتی قرار دارد، بسیار مهم است.

آشکار است که دین ایرانیان و هندوان مبنای مشترکی داشته ولی هر یک بعدها به راهی رفته‌اند، چنانکه خود این دو قوم نیز در اثر تحول از هم جدا گشته‌اند. آریاهای هندوستان متشکل شدند و اقوامی را که فتح کرده بودند زیر سلطه خویش درآوردند و سه طبقه اجتماعی

جداگانه نر می ناپذیر به اسم «کاست» بوجود آوردند، در حالی که در ایران ظهور طبقات اجتماعی از آن دست در گاتها منعکس نشده و به این طبقات فقط در اوستای پسین، آنهم با نامهایی جز نامهای هندی اشاره شده است.

در هند برهنه ها آداب و آیین ها و مناسک دینی را طول و تفصیل داده و در رسالات براهمانا مراسم مذهبی را بسیار تفسیر کرده اند. در این گونه رسالات، به مناسبت تنوع زمان های اجرای مراسم دینی، صحنه های بسیار از مبارزهٔ عظیم میان «دواها» (خدایان) و «اسوراها» یا ایزدان خوار شده و به حد اهریمن کاهش یافته، وصف شده است. اما ایزدان نیز به نوبهٔ خود سرانجام محکوم به گردن نهادن به آداب فدیه و قربانی می شوند، زیرا که بدون مشارکت در امر قربانی و فدیه ایزدان نیز ناتوان شمرده می شوند. این فروافتادن ارج ایزدان می توانست باعث ترویج جادوگری بشود. در جادوگری به جای نیاز بردن و نماز گزاردن به درگاه ایزدان آنها را مجبور به انجام خواسته ها کرده و یا آنها را کنار می گذارند و این قضیه بی شباهت به علوم و فنون غربی نیست (یعنی علوم و فنون غربی بی نیاز از روی آوردن به خدا هستند). فنون جادوگری هندی در یکی از رسالات چهارگانهٔ ودا آمده است.

بعد از این پدیده تازه ای جلوه گر می شود و آن اصل اعتقاد به تناسخ است. این عقیده که چه بسا متعلق به زمان پیش از ورود آریاییهاست، رفته رفته در متن دین اشغالگران تازه وارد نفوذ می کند. علاوه بر این، بیرون از حوزهٔ مناسک و شعائر دینی، نوعی روش ریاضت و تفکر در اوپانیشادها آمده است که ریشهٔ آنهم برمی گردد به دورهٔ پیش از آریاییها و در همین متون است که از انسان دعوت می شود تا به وحدت عمیقی که با جوهر وجود (آتمان-برهمن) دارد آگاه شود و از رنج تجسد پیایی ابدی رهایی یابد.

این روش که برهمنان شاید با اکراه پذیرفتندش، در قرن پنجم توسط مردی برافتاد که از خود برهمنان نبود. این مرد از طبقهٔ کشاتریا (Ksatriya) یا جنگجویان بود و شاهزاده ساکیامونی بودا نام داشت که نیستی را به جای هستی به عنوان هدف نهایی انسان قرار داد. دو قرن بعد از مرگ پیامبر پیام او پشتیبان نامداری پیدا کرد به نام آسوکا، امپراتور هند، که بعد از ۳۶ تا ۳۷ سال سلطنت در سالهای ۲۶۶-۲۶۷ از جهان رفت. آسوکا دین بودا را در تمام امپراتوری وسیع خود رواج داد و فرمانهایی که به لهجه های گوناگون روی بدنهٔ ستون ها یا صخره ها کنده مؤید این امر است. در این کتیبه ها آسوکا عدم خشونت و نیکویی را موعظه می کند. وی برای سامان دادن شریعت امر به تشکیل مجمع مجتهدان بودایی داد و این کاری بود که برهمنان هرگز نکرده بودند. با این وصف، آسوکا رواداری (tolérance) را توصیه می کرد و یک کلمه علیه برهنه ها از دهان او درنیامد. رویهٔ آسوکا در قبال دین بودا می تواند ما را کمک کند تا با روش مقایسه رویهٔ شاهنشاهان هخامنشی را در برابر دین

زرتشتی بفهمیم.

پادشاهان هخامنشی هیچگاه درباره زرتشت سخن نگفته‌اند. آسوکا بیش از یکی-دو بار درباره بودا سخن نگفته است. آسوکا هیچ نمی‌داند نیروانا چیست. شاید هم چون روی سخنش با توده مردم بوده است برای آسان فهمی آنان بهتر دانسته که فقط بهشت را به بوداییان وعده بدهد.

در هرحال، در هند مقام ایزدان باستانی بسیار فروافتاد و مفهوم «هستی یگانه» رفعت یافت و این مفهوم هستی یگانه، در حوزه دین برهمنی - برحسب فرقه‌ها - به نام‌های براهما و شیوا و ویشنو معروف شد. و در حوزه دین بودایی به بوداهای گذشته یا آینده شهرت یافت.^۱ این کاهش ارزش دواها اندک-اندک، در واقع، در روز روشن و در جلو چشم ما انجام گرفت و حقیقت اینست که نظیر چنین چیزی در ایران از همان ابتدای تاریخ روی داد. به این ترتیب که ممنوعیت نیایش دواها در گاتهای زرتشت بروشنی آمده است. حال ببینیم این قضیه چگونه در ایران صورت گرفت.

در زبان پهلوی ترجمه‌ای از اوستا وجود دارد. اما در زمانی که این ترجمه انجام گرفته مترجمان کمابیش زبان اوستایی را از یاد برده بودند. زیرا زبان پهلوی به همان اندازه از اجدادش، یعنی زبان فارسی باستان یا اوستایی، دور بوده که زبان فرانسه از زبان لاتین. زبان مقدس اوستایی تدریس نمی‌شد و در نتیجه ترجمه پهلوی اوستا بد از آب درآمد و این قضیه بویژه در مورد ترجمه گاتها صادق است که برای ترجمه و تفسیر آنها لازم آمدن متن آن با سانسکریت سنجیده شود و این کار را دانشمندان غربی از قرن نوزدهم مسیحی شروع کردند.

از میان این دانشمندان، نخستین کسی که گاتها را به‌عنوان تصنیف احتمالی خود زرتشت از بقیه قسمت‌های اوستا جدا کرد مارتین هائوگ (Martin Haug) آلمانی بود. این دانشمند متوجه شد که نویسنده گاتها فقط از یک خدا نام می‌برد و با برخی نیایش‌ها مخالفت می‌کند. هائوگ زرتشت را پیامبر یکتاپرستی معرفی کرد و این نکته به مذاق پارسیان خوش آمد، زیرا ویلسون، کشیش انگلیسی، زرتشت را پیامبر دوگانه‌پرستی و دشمن آداب و مناسک خوانده بود. به این ترتیب، زرتشت مثل انبیاء بنی اسرائیل به نظر می‌رسید که خدا را یگانه می‌داند و اخلاق را بر فراز اعمال عبادی قرار می‌دهند.

همچنین در ابتدای قرن بیستم کشیش دیگری به نام جیمز مولتن (James Moulton) می‌گفت، دو نوع آدم دینی وجود دارد: بعضی‌ها می‌توانند پیامبر بشوند و بعضی‌ها کشیش و روحانی و موبد و آذربان و آخوند. و چون خود از فرقه پروتستان بود، اولی را به دومی ترجیح داد و زرتشت را پیامبر خواند و لقب زئوتر (Zaotar) را که زرتشت خود به خود داده بود کم اهمیت و برابر با هوتار (hotar) در سانسکریت می‌دانست که نوعی آخوند است.^۲

کریستیان بارتولومه (Bartholomae)، لغت‌شناس بزرگ، و آنتوان میه (Meiller)، عالم بزرگ زبان‌شناسی تطبیقی، هر یک جداگانه روی خصلت انقلابی پیامی، به معنای اجتماعی آن، تکیه می‌کنند که مدافع حقوق کارگران روستایی است در مقابل باج‌خواهی کسانی که در کار پرورش گاو نیستند و نیز جنگاوران گله‌دزد. بارتولومه قائل به سه مرحله در اندیشه زرتشت است. دو مرحله اول — یعنی «دین با رنگ فلسفی» — به ترتیب عبارت از یگانه‌پرستی و دوگانه‌پرستی (dualisme) است و مربوط به زمانی می‌شود که زرتشت هنوز در زادگاه خود ماد به سر می‌برده است. مرحله سوم رنگ جامعه‌شناسانه دارد و در سیستان، واقع در جنوب شرقی ایران — محلی که زرتشت در آن پناهنده شد و از حمایت برخوردار گشت — تألیف شده است و این بخش به دفاع از یکجانشینی (sédentarisme) در برابر بیابانگردان می‌پردازد. با اینهمه، بارتولومه خود اعتراف می‌کند که این سه مرحله را در گاتها آنچنانکه به ما رسیده نمی‌توان به درستی از یکدیگر بازشناخت.^۳

من می‌ه را در آخرین سال تدریسش شناختم. شهرت وی به عنوان زبان‌شناس مرا به پاریس کشانده بود. من بیست و یک سال داشتم و یک بورس تحصیلی.

چند سال بعد در کنگره خاورشناسی رم استاد آنتونینو پالیارو را شناختم. او متن سخنرانی‌ای را که تازه ایراد کرده بود به من داد و من چند سطری از این خطابه را برای شما نقل می‌کنم: «این که شاهنشاه بعد از گشودن بابل و آسور آنها را ویران نکرد و ساکنان آن را وادار به مهاجرت به جای دیگر نساخت به چه علت بود؟ شك نیست که در دنبال اصلاحاتی که زرتشت در دین به وجود آورده بود تصور تازه‌ای از انسانیت ظاهر گشت که ملاک عمل هخامنشیان واقع شد. فلسفه نویکتاپرستی که توسط زرتشت اعلام شد بنیادی سخت اخلاقی داشت و مکتب اعتقادی بر پایه خوبی و بدی نماینده پیروزی بزرگ معنویت است بر افکار بت‌پرستانه انعطاف‌ناپذیر بابلی‌ها. بدون کوچکترین تردیدی، دین هخامنشیان به طرز روشن روح اصلاحات بدیع زرتشت را منعکس می‌کند و هیچ وجه اشتراکی با دیگرگونیهای عمیقی ندارد که در روزگاران پیشین و بعد از روی کار آمدن مادها در مکتب پیغمبر در قبیله مغان، مرکز این امپراتوری، به وقوع پیوست.» پالیارو بعدها در خصوص مفهوم «ایدالیسم زرتشت» تأکید ورزید و خود این تعبیر ساخته اوست.^۴

در همین کنگره رم، سامی‌شناس و ایران‌شناس سوئدی هندریک نیبرگ — که او را سال‌های بعد هم در کنگره زبان‌شناسی در کپنهاگ دوباره دیدم — نظر دیگری در این باره داشت. همینطور که در کوچه‌های پایتخت دانمارک با قدم‌های بلند راه می‌رفتیم — زیرا بلندی قدر هر دوی ما کمابیش یکی بود — نیبرگ نظریه‌ای را که می‌خواست نشر کند برای من تشریح کرد. نیبرگ کلید گاتها را پیدا کرده بود. می‌گفت نویسنده گاتها یک نوع جادوگر و شمن بوده که در حالت سرمستی از دود و دم و بنگ به غیب‌گویی می‌پرداخته است.

سال بعد، یعنی در سال ۱۹۳۷، کتاب نیبرگ به زبان سوئدی چاپ شد و بلافاصله توسط هاینریش شدر (Heinrich Schaeder)، که با نظرات نیبرگ کاملاً موافق نبود، به آلمانی ترجمه شد.^۵ والتر هنینگ (Henning) - که تا چند لحظه دیگر درباره اش صحبت خواهم کرد - نظرات نیبرگ و یک دانشمند دیگر، یعنی ارنست هرتسفلد (Herzfeld) باستان‌شناس بزرگ آلمانی، را بی‌رحمانه به باد انتقاد گرفت. من هرتسفلد را در سال ۱۹۳۵ در بروکسل در یک کنگره مربوط به ادیان شناخته بودم. در این مجلس هرتسفلد بخشی از عقیده رایج قدیم را مبنی بر اینکه ویشتاسپه (Vištaspa) پشתיبان زرتشت، همان ویشتاسپه همانم پدر داریوش است، از سر گرفت. او با دقت تمام زرتشت را در تاریخ جای داد. من که یک لحظه شیفته سخنوری هرتسفلد شده بودم، بی احتیاطی کردم و بعد از جلسه به او گفتم که سخنرانی اش مرا متقاعد کرد و او هم به‌نظم شادمان شد. و بدون شك به‌همین جهت بود که در پایان جنگ وقتی که برای کاوش به‌مصر رفته بود مثل کاری که استاد در حق شاگردش می‌کند، فرم‌های کتاب زیر چاپش را که صفحات آن را به‌هم چسبانده و در دو جلد صحافی کرده بود و نام آن را زرتشت و جهان او (Zoroaster and His World) گذاشته بود، برای من فرستاد. من از خواندن این کتاب یکه خوردم. آیا می‌بایست حیرت خود را با او در میان می‌گذاشتم یا بهتر بود که سکوت می‌کردم؟ به‌رحال روابط ما در همان جا پایان یافت.

هرتسفلد متن‌ها را دستکاری کرده و هر وقت میلش کشیده است بی‌پروا به‌تصحیح آنها دست زده است و اینگونه بازسازی حیرت‌انگیز رویه‌ای است که نباید از آن تقلید کرد. اما کتاب نیبرگ حدیث دیگری است و دو شایستگی دارد. اول اینکه پیش از میر چا الیاد (Mircea Eliade) توجه را به‌بحث درباره دین شمنی می‌کشاند و پیوند پر رمز و راز میان ایزدان و پیامبر و پادشاه و پیروان را پیش می‌کشد که از راه مشارکت در مَگه (maga) میان ایشان وجود دارد. به‌نظر می‌آید که این کلمه از یک طرف پایه کلمه اوستایی مَگه‌ون (magavan) و از سوی دیگر مَگو (مغ) در فارسی باستان است. در هر حال پیشنهاد کرده‌ام که «آداب تقدیس» ترجمه شود.

لوئیس اچ. گری (Louis H. Gray) دانشورِ بسیار دانا امریکایی بود که نوشتن را خوش نمی‌داشت ولی فهرست بسیار سودمندی از ایزدان و اهریمنان دین زرتشتی ترتیب داده و با عنوان مبانی دین‌های ایرانی (Foundations of the Iranian Religion) در ۱۹۲۹ در بمبئی به‌چاپ رسانده است.

هرمان لومل (Lommel)، که ودا و اوستا را بسیار خوب می‌شناخت، بر این نکته پای می‌فشرد که زرتشت یک روحانی=آذربان بوده و مانند سرودخوانانِ خادمِ ودا خدمت می‌کرده و مثل خادمان دست‌مزد می‌گرفته است. این اوستاشناس در کتابی که با نام دین زرتشت (Religion des Zarathustra) در ۱۹۳۰ چاپ کرده است، مندرجات اوستا را مانند

دستگاه وسیعی قلمداد می‌کند که تقارن کامل بر آن حاکم بوده و در عین حال اقرار می‌کند که در چهاردیواری دین زرتشتی نه یک نظام خشک وجود دارد و نه اصل جزمی. لومل به پیشینیان خود زیاد استناد نمی‌کند اما در مواردی خردمندانه فرضیه‌های برنهارد گایگر (Bernhard Geiger) و یوهانس هرتل (Johannes Hertel) را به باد انتقاد می‌گیرد. کتاب لومل و کتاب گری از زمره ابزارهای عالی تحقیق به‌شمار می‌روند.

من چند لحظه پیش از شیدر، مترجم نیبرگ، یاد کردم. این مرد که مسیحی پرشوری بود درباره زرتشت چنین می‌نویسد:

دینداری زرتشت و اعلام آن، که نمایشگر نبوغ دینی شخص اوست، بعد از مرگ وی بر جای نماند و ادامه نیافت. مکتب او هنگامی که در دست جانشینان ندانم‌کار او افتاد تجزیه شد. در حالی که زرتشت توانسته بود برای نخستین بار آنهمه عوامل و عناصر را با یکدیگر درآمیزد. این فکر او که نیروهای رهاننده در آن واحد هم ایزدی و هم انسانی هستند تبدیل شد به یک سلسله گمان‌پروری درباره هفت امشاسپندان، و تصور او از دوروح [نیکی و بدی] و تلقی او از آغاز و میان و فرجام مبدل شد به نوعی متافیزیک رستگاری انسان و بیش از پیش از زندگی متکی بر اخلاق فاصله گرفت. ایزدانی که زرتشت با آنان درافتاده بود عملاً دوباره وارد عرصه دین شدند و مراسم مربوط به نیایش آنها، خوب یا بد، با پیام پیغمبر دمساز شد. اصول اخلاقی روشنی که زرتشت وضع کرده بود زیر بار سنگین یک سلسله قواعد مربوط به عبادت و مناسک از میان رفت و ناپدید شد.

شیدر پروتستان بود.

در ۱۹۴۸ در لندن با والتر هنینگ آشنا شدم. او که با یک دختر یهودی ازدواج کرده بود (خواهر پولوتسکی متخصص زبان قبطی) از آلمان نازی به انگلستان مهاجرت کرده بود. من کتاب زرتشت خودم را، که ترجمه‌ای از گاتها را هم داشت، تازه چاپ کرده بودم و خانم هنینگ هم سفارش ترجمه انگلیسی آن را پذیرفته بود. به شوهر خانم گفتم چقدر از این حسن انتخاب خوشنودم زیرا امیدوارم به‌مناسبت این ترجمه از انتقادات وی بهره‌مند شوم. هنینگ گفت این انتظار را از من نداشته باشید. من هیچوقت در گاتها دقیق نشده‌ام و خیال می‌کنم که هیچوقت به این کار دست نزنم. هنینگ در متون مانوی و تاریخ دین مانی تخصص پیدا کرده بود.

با این وصف در ۱۹۴۹ مسئولان کرسی راتان بای کاتراک (Ratanbai Katrak) از او خواهش کردند در باب دو تصور آنقدر متفاوتی که نیبرگ و هرتسفلد از زرتشت ارائه کرده‌اند سخنرانی کند. هنینگ بخش مهمی از این سخنرانی‌ها را صرف این کرد که نظرات این دو دانشمند را رد کند. و مجموعه آنها را در سال ۱۹۵۱ به صورت کتابی با عنوان *با مزه زرتشت*، سیاست‌باز یا جادوگر (Zoroaster, Politician or Witch-doctor) منتشر کرد. با این وصف به تصمیم خود وفادار ماند و در این کتاب به سراغ متون بسیار دشوار گاتها نرفت و تنها به صحبت در باب تاریخ زندگانی زرتشت و محل وعظ و خطابه او پرداخت. هنینگ باور

داشت که بر زمینه استواری ایستاده است، ولی شوخی تقدیر سبب شد که موضعی را که هنینگ استوار می‌پنداشت، امروز کمابیش همه پژوهندگان، بویژه پس از پژوهش‌های گرااردو نیولی (Gherardo Gnoli)، رها کنند.

هنینگ دربارهٔ دین زرتشت می‌گفت: «دین زرتشتی نیز، مثل بسیاری از نهضت‌های دوگانه‌پرست، اگر اعتراضی بر ضد یکتاپرستی دانسته شود، شاید بهتر قابل فهم باشد.» صد سال پیش فریدریش اشپیگل در کتاب هنر قدیم ایران (Eranische Altertumskunde) همین تعریف را داده بود و من تذکر آن را بی‌لطف ندیدم. با جوزپه مسینا (Giuseppe Messina) که از آباء مسیحی ایران‌شناس بود در رم در ۱۹۳۵ آشنا شدم. او بر آن بود که در افکار خود زرتشت تحولاتی پیش آمده بطوریکه زرتشت بنای کار را بر این گذاشته که ابتدا از راه یگانه‌پرستی با شرک و پرستش خدایان رنگارنگ مبارزه کند. چون نگاه زرتشت به جستجو در مسئله شر اخلاقی — که متأسفانه وجود داشت و وجود آن هم آشکار بود — پرداخت، می‌پنداشت که اگر قائل به جاودانگی دو اصل جاوید (خوبی و بدی) بشود قضیه را حل کرده است.

ریچارد زینر (Zaehner) در محیط خانوادگی ای بی‌ایمان مذهبی تربیت شده و در بزرگی از اینسو به آنسو رفته و به‌جرگه کاتولیک‌های طرفدار پاپ پیوسته بود. این دانشمند میان رسم قربانی کردن هوما (Haoma) و سرودهای مقدس مسیحی (Messe) همانندی یافته بود. واقع این است که نوشابه مقدس هوما و گیاهی که شاخه‌های آن را ریزرئیز می‌کنند تا شیرۀ هوما را از آن بکشند در واقع ایزدی است که قربانی می‌شود و جوهر آن را، که همان شیرۀ یا خون آنست، نثار همزاد آسمانی آن می‌کنند و سرانجام همان را به‌صورتی اوخاریستی (رسم خوردن نان و شراب در مسیحیت که مظهر تن و روان مسیح است) صرف می‌نمایند. البته این شباهت شگفت‌انگیز است، اما زرتشتیان که مفهوم خدای بیمار به‌نظرشان بیگانه می‌نماید چنین همانندی‌ای را هرگز دریافته‌اند و فکر می‌کنم که زینر تنها کسی است که به این قضیه برخورد کرده است. زینر بارها به‌عنوان یک کاتولیک بر این نکته اصرار ورزیده که امر اساسی در هر دین نه اساطیر آن است و نه نظام اخلاقی آن، بلکه پایهٔ دین، به‌نظر وی، مراسم و آیین‌های آن است که عابد و معبود را با یکدیگر می‌پیوندند.

اما امتیاز زینر این است که تحقیقات همه‌جانبه‌ای دربارهٔ یزدانشناسی انجام داد و چاپ انتقادی بخش‌هایی از چندین متن پهلوی را آماده کرد. در یک مورد فرصتی پیش آمد و من کار او را تصحیح کردم. قضیه به‌این ترتیب بود که در آن متنها پهلوی آمده است که اهورامزدا برای آفریدن جهان ابتدا یک «صورت کروی درخشان پدیدار از دور ساخت». این صورت کروی چندین نام داشت که یکی از آنها اسروک کرب (asrôk karp) بود. این عبارت را معمولاً «پیکر آذربان» ترجمه می‌کنند. اما زینر، که به‌قول خودش از تعبیر ناجور «پیکر

اذربان» بدش می‌آمد، بهتر آن دانست که «اسروک» را «آسر» بخواند و در نتیجه عبارت را به «صورت بی سر» یعنی بیکران ترجمه کند. این قضیه را در حضور زینر در جریان یک سلسله سخنرانی که افتخار انجام آن در کرسی کترک (Katrak) دانشگاه آکسفورد در ۱۹۵۶ برای من پیش آمد، موضوع بحث قرار دادم. این سخنرانی را خود زینر ترتیب داده بود ولی فراموش کرده بود که روز دوشنبه عید مسیحی پنتکوت (Pentecôte) است (روز تنزیل روح القدس به حواریون مسیح) و تعطیل. در نتیجه دربان دانشگاه هم به‌مرخصی رفته بود. حاصل کار این شد که من و یک گروه کوچک شنونده، که میان آنان پارسیان هم با لباس سنتی شان دیده می‌شدند، در پیاده‌رو خیابان های استریت (High Street) برای شنیدن درس اول این سلسله کنفرانس سرگردان مانده بودیم. خوشبختانه زینر خیلی زود پناهگاهی در مدرسه بسیار قرون وسطایی خودش آل سولز (All Souls) پیدا کرد. در یکی از این درسها برای اینکه سرانجام پرونده ترجمه لفظ «بیکر آذربان» را ببندم، به‌استناد معتبرترین نسخ خطی پیشنهاد کردم که «اسروک کرپ» پهلوی همان «اثر و کهرپ» (âθrō kahrp) اوستایی است به‌معنای آتش‌پیکر (بیکر آتشین). زینر در پایان مجلس از من سپاسگزاری کرد و این پیشنهاد را پذیرفت. اما چون آنقدر کم اتفاق می‌افتد که در عرصه ایران‌شناسی پژوهندگان بر سر قضیه‌ای به توافق برسند و آن را اعلام کنند، این طور وانمود کردم که می‌خواهم صورت او را ببوسم. او که از این حرکت ناسازگار با آداب دانی انگلیسی من در عجب شده بود، تکانی خورد و خود را عقب کشید. اما این حرکت مانع از این نشد که همچنان با نظر من موافق باقی بماند.

زینر در پایان کتابی که در ۱۹۶۱ به نام سپیده‌دم و شامگاه دین زرتشتی (Dawn and Twilight of Zoroastrianism) نوشت، فهرستی از منابع موجود را در یک کتاب‌شناسی تحلیلی به‌دست داد و پژوهش‌های یکایک پیشینیان خود را با دقت بسیار و طنزی ظریف تشریح کرد.

چند سال بعد گرشویچ (Gershevitch)، شاگرد پرشور هنینگ، که عقیده استاد خود را درباره زادگاه زرتشت (خوارزم) و تاریخ تولد وی (قرن ششم قبل از میلاد مسیح) پذیرفته بود، بر آن شد که کیفیت اصالت فکری پیغمبر را تشریح کند و به این منظور سخنرانی‌ای در امریکا کرد با عنوان «سهم ویژه زرتشت». اما وقتی متن سخنرانی او را می‌خوانیم می‌بینیم، برخلاف عنوان آن، گرشویچ آنچه را که در پیام گاتها ویژه زرتشت نیست، نشان داده است.

والتر هینتز (Hinz)، استاد دانشگاه گوتینگن، یک روز جلوی روی من و بطرزی اسرارآمیز از جیب خود چیزی درآورد و خواست مرا غافلگیر کند. آن چیز بخش‌هایی از کتابی بود که درباره زرتشت نوشته بود. کتاب او، مثل کتاب من، ترجمه‌ای کامل از گاتها را همراه با مقدار زیادی شرح و تفسیر در بر داشت. در این رساله می‌گوید که الاهیات زرتشتی در

اساس با الاهیّات مسیحی یکی است و این وحدت کیفیت ناشی از مناسبات و روابط تاریخی ای نیست که بشود از راه پژوهش علمی به اثبات رسانید. قضیه این است که زرتشت مثل مسیح توانسته حقیقت را با چشم باطن ببیند. زرتشت مانند ژاندارک و راینر ماریا ریلکه صاحب کشف و کرامت و روشن بین بوده است. باید دانست که هیتس اگرچه دانشمندی بزرگ و کارشناس مسائل فرهنگی ایران است، اما خود او هم از این استعدادهای باطنی دارد. او در یک مجمع (لژ) در زوریخ عضویت دارد و در آن از اعتبار خاصی برخوردار است و توسط این مجمع کتابهایی درباره زندگی در جهان باقی می نویسد که تیراژ آن به دهها هزار نسخه می رسد. در این کتابها تمام امور زندگی، حتی گردش و کوهنوردی را با کلیه جزئیات آن و قواعد و ضوابط لازم سالکان طریق یادآور شده است. این گونه قضایا شاید شگفت انگیز به نظر برسند اما هیتس یک مسیحی پرستان است و یکپارچه صمیمی.

ترجمه گاتهای هیتس و دو ترجمه ای که با سی سال فاصله هرمان لومل از گاتها تهیه کرده است، دست کم این شایستگی را دارند که بسیار قابل خواندنند. هرسه این ترجمه ها را برنفرید شلرات (Bernfried Schlerath) در مقدمه ای که بر کتابی به نام زرتشت (Zarathustra) چاپ ۱۹۷۰ نگاهشته، توصیه کرده است. این کتاب گلچینی از گزیده های کتاب های دانشمندان بسیاری کشورهاست (و در موارد ضرور بعضی متون را به آلمانی برگردانده است). در این کتاب از هرتسفلد سخنی نرفته و از زینر یاد نشده که اسباب تأسف است و درباره هومباخ سکوت شده که از روی سوءنیت بوده است و ما در باب هومباخ بزودی سخن خواهیم گفت. اروین ولف (Erwin Wolff)، شاگرد لومل و متخصص زبان های یونانی و لاتین، شهری ندارد، اما کوشش ارزنده ای کرد تا گاتها را بر مبنای پنج مرحله زندگی زرتشت - که بنا به فرضیه او در آغاز پیامبر بوده و سرانجام آذربان رسمی شده - تنظیم کند.

۱. زرتشت پیام خود را اعلام می کند: سرودهای ۴۵، ۳۱، ۳۰.
۲. زرتشت با مخالفت روبرو می شود. در مأموریت خود تردید می کند و پیش خدای خود به چاره جویی مشغول می شود. و این مرحله دوره ایست که ولف آن را «زمانه تاریک» می نامد: سرودهای ۳۲، ۴۴، ۴۸.
۳. زرتشت در جستجوی یک پشتیبان است: سرودهای ۲۹ و ۴۳. اما سرود ۴۳ توصیف رسالت پیغمبر را در حالت صرفی مضارع در بر دارد.
۴. زرتشت ویشتاسپ را به عنوان پشتیبان دلخواه خود پیدا کرده است: سرودهای ۵۶، ۴۹، ۴۶. اما سرود ۴۶ با داستان گریختن او شروع می شود و باز در حالت صرفی مضارع است.
۵. زرتشت امنیت و ثبات یافته است: سرودهای ۵۰، ۲۸، ۳۴، ۳۳. اما سرود شماره ۵۰ اینطور آغاز می شود: چگونه می توانم از هیچکس انتظار کمک نداشته باشم.

از تمام این برداشت‌ها دو نکته مسلم می‌شود که لومل متوجه آن بوده است. در سرود ۴۴ پرسش‌هایی که از خدا می‌شود آشکارا فرع بر اوضاع و احوال زمانه‌ای است که زرتشت آن را دریافت و کشمکش‌های داخلی و خارجی آن را چشیده است. سرود ۲۹ که موضوع آن شکایت گاو است، معنای آشکارش این است که از پادشاهی قدرتمند کمک می‌جوید.^۹

کارل هوفمن (Hoffman) استاد دانشگاه ارلانگن و کارشناس عالی متون ودایی است و خود این تخصص در روشن کردن دشواری‌های اوستا خیلی به او کمک کرده، هیچوقت این خطر را نکرده که بیاید و گاتها را ترجمه کند و این کار خطیر را به‌شگردش هلموت هومباخ (Helmut Humbach) واگذارده که ذهنی جسورتر دارد. هومباخ از کتیبه بلخی «سرخ کتل» تفسیر سراپا خیال‌بافانه‌ای به‌دست داده و مدعی شده است که متن این کتیبه نیایشی است به‌صورت استعاره در بزرگداشت نوشابه مقدس. در حالی که این کتیبه آن‌طور که به‌اثبات رسیده عبارت است از یک یادگاری کتبی از امر ساختمان و تعمیر یک جوی آب. هومباخ در ترجمه‌ای که از گاتها تهیه کرده در بسیاری از موارد باعث پیشرفت اوستاشناسی و تفسیر آن شده، اما سرودهای اوستا را مشابه ریگ ودا می‌داند و زرتشت را کمابیش یک سرودخوان هندی می‌داند، چنانکه اصالت و ویژگی پیامبر ایران یکسره به‌فراموشی سپرده می‌شود. از سوی دیگر، فهم ترجمه آلمانی اوستای هومباخ حتی برای خود آلمانی‌ها بسیار دشوار است، بطوری که بعضی خوانندگان خوشحالند از اینکه برای دریافتن معنای این ترجمه متن اصلی اوستایی در مقابل متن ترجمه‌شده قرار گرفته است.

اصرار در اینکه خود زرتشت در تأسیس دین زرتشتی اثر چندانی نداشته با ماریان موله (Marijan Molé) به‌اوج می‌رسد. این ایران‌شناس اصلاً از مردم یوگوسلاوی و کاتولیک پرشوری بود و در پاریس زندگی می‌کرد و از یک چیز سخت بدش می‌آمد و آن مفهوم تحول و دگرگونی بود. به‌نظر ماریان موله، گاتها عبارت است از آداب فدیه و قربانی که ناظر به‌جهان باقی و روز واپسین است و متون پهلوی از این امر سخن می‌گویند. از سوی دیگر، اختلافات بزرگی را که در منابع موجود راجع به دین زرتشتی دیده می‌شود، می‌توان به‌صورت یک شکل ثابت رسم کرد. آن شکل ثابت سه دایره هم‌کانون است. در دایره مرکزی جزئیات و وظایف عبادی موبد زرتشتی (آذربان) از لحاظ گاتها مطرح است. در دایره دوم اعتقادات مربوط به شاهنشاهی، چنانکه در سنگ‌نوشته‌های هخامنشی آمده، قرار دارد. در دایره خارجی اصول دین مورد نظر عامه مردم شرح شده است.^{۱۰}

مری بویس (Mary Boyce) انگلیسی بدون اینکه به‌اندازه ماریان موله اصول مسلم تاریخ را زیر پا بگذارد، از خصلت محافظه‌کارانه دین زرتشتی — که آن را از نزدیک و مدتی دراز در واحه‌های زرتشتی نشین یزد و کرمان مطالعه کرده — در شگفت است. مری بویس همدلی عمیقی نسبت به این زرتشتیان پاکدل احساس می‌کند که به‌هیچ وجه در بند ترویج

دینشان نیستند و به آن به چشم ارثیه‌ای که از نیاکان رسیده می‌نگرند. اگر به پارسیان یعنی زرتشتیان پناه گرفته در هند بگویید که بدون تبلیغات و بدون پذیرفتن نودینان، شریعت پیغمبر آنان هرگز نخواهد توانست نشر یابد، اینان جواب می‌دهند که زرتشت هرگز اصلاحگر نبوده و فقط از دین سستی و مرسوم دفاع کرده است.

البته مری‌بویس تا به این حد پیش نمی‌رود. فقط این نکته را رد نمی‌کند که زرتشت سازنده نظام امشاسپندان است که در گاتها دور و بر اهورامزدا، سرور فرزانه، را گرفته‌اند. اما مری‌بویس مدعی است که نظام امشاسپندی دین زرتشتی حاصل تفکرات خود زرتشت است در روزگاری که آذربان بوده. به نظر بویس، پیش از ظهور زرتشت این باور در ذهنیات ایرانیان راسخ بوده و هنوز هم زرتشتیان امروزه به آن آگاهی دارند که میان عناصر گوناگون نیایش و مراحل هفتگانه آفرینش روابطی وجود دارد و من خیال می‌کنم در کنگره ایران‌شناسی تورن نادرستی این نظر را از لحاظ زمانی نشان داده‌ام.

از سوی دیگر، مری‌بویس مطمئن است که اصلاحاتی را که زرتشت در دین کرده مربوط به ۱۷ سال پیش از مسیح می‌شود و به نظر او در این تاریخ برای ایرانیان مقیم جلگه‌های شمال، پیش از اینکه فلات ایران را تصرف کنند، به کار بردن فلزات امر تازه بی‌سابقه‌ای به شمار می‌رفته است. گویا خانم بویس فراموش می‌کند که اقوام هند-اروپایی پیش از شاخه-شاخه شدن و هریک از سویی رفتن، این فلز را می‌شناخته‌اند و دلیل آن هم مقایسه کلمات سانسکریت *ayas* و اوستایی *ayah* و گوئیک *ayaz* و لاتینی *aes* است. پس می‌بینیم که ایرانیان دال و مدلول (آهن و اسم آن) را به ارث بردند و سر جمع ائانه خود به ایران آوردند. بنابراین، دلیلی ندارد که تاریخ ظهور زرتشت را کم و بیش در حوالی ۱۷۰۰ تثبیت کنیم. زرتشتیان مقیم کالیفرنیا روی دست مری‌بویس بلند شده‌اند و تصریح می‌کنند که اصلاح زرتشت در بهار سال ۱۷۶۷ پیش از میلاد روی داده است! تاریخ خردپذیرتر تاریخی است که میان زمان بستن آشتی‌نامه میان هیتی‌ها و میتانی‌ها، در حوالی ۱۳۸۰ قبل از مسیح و تاریخ تقریبی نگارش سُرودهای سانسکریت ودا، یعنی حدود ۱۰۰۰ سال پیش از میلاد، قرار می‌گیرد.

انسان خطاکار است، اما شیطان کسی است که صرف و نحو را به مسخره می‌گیرد. مری‌بویس شاگرد هنیگ بوده و مثل او متخصص زبان‌های میانه ایرانی. و به همین جهت کار کردن با متون قدیمی اوستایی و فارسی باستان برای او چندان آسان نیست. مثلاً، مری‌بویس ادعا کرده است که در ریگ ودا یک اسورا وجود دارد که نه میترا و نه وروناست و گمان می‌کند که این آیه اوستایی را به این طرز عجیب می‌تواند ترجمه بکند.

miōra ahura bərəzanta

در این آیه پژوهندگان معمولاً پرتویا همزاد دواندوا (*dvandva*) ی ودایی، میترا ورونا را

می بینند و آن را ترجمه می کنند به «میترا و اهورا، دو بزرگ!» مری بویس اجزای صرفی را به حساب نمی آورد و بدون تشویش خاطر ترجمه می کند «میترا و اهورای بزرگ». مری بویس شورش را آنجا درآورد که يك وقت از من خواسته بود غلط‌های جلد اول کتاب نفیس تاریخ دین زرتشتی را که می خواست تجدید چاپ بکند، به او نشان بدهم. من هم این کار را کردم. سپس خانم بویس به من نامه‌ای نوشت و گفت با توجه به اینکه «به ایرادات دستوری ترتیب اثر نمی توان داد، ترجمه خود را بدون دستکاری نگه خواهم داشت.»

از سوی دیگر و با توجه به اینکه اغلب دانشمندان ما بر آنند که مریدان زرتشت پیام او را دستکاری کرده‌اند، مری بویس ادعا می کند که مسئول مستقیم این باور دانشمند آلمانی مارتین هائوگ است که به صرف اتکا بر متن گاتها، زرتشت را یکتاپرست مطلق و مخالف هرگونه مراسم دینی معرفی کرده است. این تصور از زرتشت که با آرمان و اعتقاد پروتستان هم سازگار است، این خاصیت را داشته که روشن ترین و فرنگی مآب ترین پارسیان را از راه به در ببرد و دل آنها را برآید، چنانکه مری بویس با ظرافت در این باره می نویسد: تصویری که پارسیان از دین خود پیدا کرده‌اند اغلب در دانشمندان غربی سخت اثر کرده است. اما پارسیانی در هند و زرتشتیانی در ایران هستند که نسبت به آداب و رسوم و احساسات ناشی از سنت قدیم خود وفادارانه علاقمند باقی مانده‌اند. به این ترتیب، می بینیم که میان متون قدیم (یعنی گاتها که دانشمندان غربی ای آن را تفسیر کرده‌اند که اغلب زبان شناس اطلاق نشین سفرگریز هستند) و سنت زنده و پوینده ایمان خود زرتشتیان ناسازگاری وجود دارد. مری بویس با پافشاری طرفدار شق دوم است.^{۱۱} و می کوشد نشان دهد که از يك طرف زرتشت یکجا یکتاپرست نبوده و، از سوی دیگر، نیایش و کاربُرد هوما را برنینداخته است. در مورد اول شاید حق با مری بویس باشد اگر در عبارتی که به صورت جمع دو بار در گاتها آمده است یعنی «مزدا اهورانهو» و ترجمه می شود به «مزدا و سایر اهوراها»، یعنی سایر «سروران».

اگر غرض از این «سایر سروران» ایزدان قدیمی مثل میترا باشند، اینها به عنوان اهوراها تصریح شده و در اوستای غیر گاهانی آمده‌اند. اما آیا شگفت نیست که در گاتها فقط دو بار به این ایزدان دیگر اشاره شده باشد و نام آنها هیچگاه نیاید و هرگز مناسباتشان با اهورامزدا، سرور فرزانه، معین نشود.

ازینرو، به نظر من، که در این باور تنها نیستم، چه بسا این اهوراهای دیگر که در گاتها در دو جا از آنها یاد شده است ذواتی یا آفریدگانی باشند که هنوز اسم عام امشاسپندان به آنان اطلاق نشده است. (بعدها این اسم عام برای نخستین بار در بیسنای هفت بخش «هپتن هائیتی» ظاهر می شود). باز هم بعدها در سرودی خطاب به میترا (اوستای غیر گاهانی) تعبیر اهورامزدا و دیگر امشاسپندان ذکر شده که در اساس همسنگ همان تعبیر مزدا و اهوراهای دیگر در گاتها است.

از طرف دیگر، مری بویس، برخلاف مارتین هائوگ، بر آن نیست که زرتشت نیایش هوما را برانداخته باشد. زرتشت يك بار از يك نوشابه سکرآور سخن می گوید، اما مری بویس می گوید که این مایع مستی بخش ناگزیر همان هوما نیست. در جای دیگری پیامبر به صورت غیرمستقیم هوما را به صفت دوراوشه (duraōša) موصوف می کند (در اوستای پسین این لفظ زیاد دیده می شود). مری بویس معنی این عبارت را نامفهوم می شمارد و به همین جهت آن را بیهوده می داند. اما در این مورد خانم یوهانا نارتن (Johanna Narten)، شاگرد برجسته کارل هوفمن، می گوید: یا زرتشت هوما را محکوم می کند یا ندیده می گیرد. با توجه به اهمیت این نوشابه در آیین های سستی، ندیده گرفتن آن در حکم محکومیت آن است.^{۱۲} فقط يك چنین محکومیتی می تواند غیبت هوما را در آیین های «هپتن هائیتی» (که همانطور که دیدیم فقط مربوط به مراسم آتش می شود) که به زبان قدیمی گاتها نوشته شده، توجیه کند. همچنین این محکومیت را می توان از خلال يك سرود غیرگاهانی که به هومای شخصیت یافته تخصیص داده شده است دریافت: نخستین آیات چنین است:

در موقع شیره گرفتن
 هوما پیش زرتشت آمد
 زرتشت آتشفشان را پاك می کرد
 و گاتها را به آواز می خواند
 زرتشت از او پرسید:
 تو کیستی، تویی که من می بینم، تویی که از
 همه جهان جسمانی زیباتری،
 تو که در زندگی فرهمند و جاودانه ای
 پس او پاسخ داد:

ای زرتشت، منم
 همان هومای درست، همان دوراوشا
 مرا قربانی کن، ای سپیتمه
 بفشار مرا تا بنوشندم.
 بستای مرا
 چنانکه رهاندگان مرا ستوده اند.

سپس به خواهش زرتشت، هوما نام چهار تن از این رهاندگان را، که پهلوانان زمان های قدیم هستند، برمی شمرد. هوما از این چهار تن قربانی پذیرفته بود و پاداشی که نصیب هر يك از آن رهاندگان شده پیدا کردن فرزند بوده است. از ویونهن (Vivanhan) خورشیدآسا پدر ییما (Yima)، که پادشاه روزگار زرین شد، گرفته تا پوروشسپه (Pourosaspa)، پدر زرتشت، پیامبری که از دولت سر او اهریمنان که تا آن زمان به صورت انسان آمدوشد می کردند به زیر خاک تبعید شدند.

زرتشت با شنیدن این سخنان هوما را بزرگ داشت و مدتی دراز ستود و از او عنایت درخواست کرد. بعد از این نوبت به مراسم تقدیس هوما می‌رسد که زرتشت به صورت ضمنی آن را جزء مراسم عبادی دین درآورده است.

اما چگونه می‌شود این ماجرا را يك عمل تبلیغاتی ساده لوحانه بدانیم و به این قصد ندانیم که در مناسک زرتشتی آداب پیشین هم مشروع جلوه‌گر شود؛ آدابی که دربارهٔ آن سخن‌ها رفته و ادعا هم شده که خود این پیغمبر اجراکنندهٔ این آداب بوده است. دیدیم که در متن بروشنی آمده است که زرتشت پیش از اینکه هوما به صورت شخص بر او ظاهر شود، کاری جز این نمی‌کرد که آتشگاه را پاک کند و سرودهای گاتها را بخواند و ما پیش از این دیدیم که بخش‌های هفت‌گانه (هپتن هائیتی) که به همان لهجهٔ گاتها نوشته شده گزارشگر همین آداب و مناسک است.

چندین مفسر روزگار ما گفته‌اند که زرتشت، همان طور که در همان آیه هم آمده است، مراسم نیایش هوما را نخست محکوم کرده و سپس پذیرفته است، ولی کیفیت آن را سبک‌تر کرده و خصلت مست‌کنندهٔ آن را از میان برده است. در این مورد من سه ایراد دارم:

اگر زرتشت قضیهٔ هوما را چنین حل کرده بوده پس چرا دربارهٔ آن هیچ سخنی نگفته است؟ آیهٔ هوما را که دیدیم، به این ترتیب ادامه پیدا می‌کند:

در پاراگراف هفدهم: «ای نوشابهٔ زرین، من مستی تو را آرزو می‌کنم.»
(ni te zaire madam mruye) و این خود اثبات می‌کند که غرض همان مایع تخمیرشدهٔ سکرآور است.

نکتهٔ سوم آن که در پایان آیین آتش که به زبان گاتها نوشته شده و دو-سه بار به آن اشاره کرده‌ام، در جایی از آن چنین آمده است: «... به هومای زرین و بزرگ و درخشان فدیة می‌دهند.»

اما تمام فصل ۴۲ که این مطلب را در بردارد، چیزی جز يك مطلب الحاقی متأخر به زبان جعلی دروغین گاتها نیست. و این نکته را گلدنر (Geldner)، ناشر اوستا، متوجه بوده است اما زیاده به فراموشی سپرده شده. یوهانا نارتن نیز این نکته را یادآور شده است. پس این موضوع هوما الحاقی متأخر است که به یسنای هپتن هائیتی افزوده شده و این یسنای خود هفت بخش داشته زیرا از بخش ۳۵ شروع می‌شده و ناگزیر به بخش ۴۱ پایان می‌یافته است.^{۱۳}

پس محکومیت نیایش هوما توسط زرتشت را باید پذیرفت و باید علت این محکومیت را توضیح داد. توجیه این امر معلوم است. در هند آیین سومای اصولاً راجع به ایندرا بوده و ایندرا ایزد جنگجویان است. زرتشت این ایزد را طرد می‌کند، چنانکه در اوستای غیرگاهانی همین ایزد تبدیل به يك اهریمن می‌شود و در نتیجه نیایش این ایزد و در پی آن رسم فدیة کردن هوما

را برمی اندازد. زرتشت برای روستاییانی که از جنگجویان زیان دیده‌اند موعظه می‌کند و نیز به‌طریقی مراسم قربانی کردن گاو را محکوم می‌کند و برعکس پاییدن این حیوان را از دستبرد چادرنشینان غارتگر سفارش می‌کند. اما به‌نظر چنین می‌رسد که قضیه از این عمیق‌تر است. محور مناسک و اعتقادات در دین هند-و ایرانی، تا حدی که بتوان آن را بازسازی کرد مفهوم جاودانگی است. برای رسیدن به سعادت سرمدی در اساس سه راه وجود داشته: راه اول، که کهنه‌ترین راه هم بوده، نوشیدن مایع قدسی که سرچشمه حیات و بيمرگی شمرده می‌شده. راه دوم، که فرزندان هند آن را در اوپانیشادها می‌جستند، راهی است که آدمیزاد را از راه معرفت نجات می‌دهد. معرفت یعنی شناخت این که روح ما با روح جهان یکی است. راه سوم، که راه پیشنهادی زرتشت بوده این بوده که آدمیزاد از طریق گفتار و کردار و اندیشه خود می‌تواند به‌نظام دادگرانه و حقیقی بپیوندد.

اگر نکته اعتقادی زینر درست باشد که جوهر دین آنقدر در اساطیر و اخلاق آن نیست که در آیین و مناسک آن، یعنی وسایلی که مؤمنان را با خدا مربوط می‌کند، تازه متوجه اهمیت اساسی محکومیت هوما توسط پیامبر و پذیرش دوباره آن بعد از پیغمبر می‌شویم و می‌بینیم که چرا تا چندی پیش هوما را به آدم‌های مشرف به موت می‌خوراندند (مثل آب تربت - مترجم). البته حتی امروز هم آیین فدیه هوما در جلو آتش در محور آیین‌های زرتشتی قرار دارد و پیوند میان هومای شخصیت یافته و به‌منزلت الاهی رسیده در سرود غیرگاهانی نیایش هوما آمده است و ما آیه‌های آغازین آن را بیشتر دیدیم. در همین سرود کمی دورتر می‌خوانیم: «برای تو، مزدا کمربند ستاره‌نشان را که ساخته ارواح است آورده و دین نیکوی مزدایی را.» کمربند مقدس را در اینجا با دین مزدایی یکی گرفته‌اند و این خود ترتیبی است برای اظهار اینکه کمربند (کستی) مظهر دین است و همان‌طور که مسیح گفته است: «این تن من است، این خون من است.»^{۱۴}

روی هم رفته، با وجود خرده‌هایی که من به‌روشن تحقیق مری‌بویس گرفته‌ام، کتاب تاریخ زرتشتی، که چهار جلد است و جلد اول آن تجدید چاپ شده و جلد سوم آن زیر چاپ است، بسیار آموزنده است. پافشاری نویسنده در اعتقاد به‌محافظة‌کاری و وحدت دین زرتشتی مانع از این نشده که دگرگونی‌های آن را به‌رسمیت بشناسد و جزئیات آن را دنبال کند. مثلاً، اگرچه، به‌شهادت هرودوت، در زمان اردشیر اول ایرانیان نه مجسمه داشتند نه معبد و نه آتشکده، نخستین تندیس‌های ایزدان، تندیس‌های آناهیتا بغانو، در زمان اردشیر دوم وارد پرستشگاه‌ها شد و سپس در زمان ساسانیان آتشگاه‌ها را به‌جای مجسمه‌ها در پرستشگاه‌ها گذاشتند.

با این وصف، پیش از این که خودمان نتیجه‌گیری کنیم، استنتاج مری‌بویس را بخوانیم که می‌گوید: «با وجود این که در زمان هخامنشیان معارف زرتشتی بسط و توسعه پیدا کرد،

جماعت زرتشتی به مدت سی قرن تا امروز به تعالیم اساسی پیامبر آن طور که در گاتها منعکس است وفادار مانده‌اند. « این امر مسلماً نه تنها فرع بر انسجام و قوت آموزش زرتشت بوده بلکه زرتشت خود آذربان بود و به شاگردانش اصولی ساده، تکراری و با تأثیری دیرپا آموخته است. کمربندی که هر زرتشتی باید به کمر داشته باشد (کُستی)، پنج بار نمازی که هر زرتشتی باید

روزانه بخواند و جشن‌های سالانه‌ای که جماعت را برادروار دور هم گرد می‌آورد، و قواعدی که پیغمبر در ذهن مردم نقش زده و کیفیت مثبت داشته، همه سخت امیدبخش بوده چنانکه حتی کوچکترین عمل روزمره مردم مؤمن یک هدف و مفهوم هماهنگ با معنای عالم وجود پیدا می‌کرده است. دین زرتشتی دینی است که باید به صورت درست، یعنی تمام و کمال به آن عمل کرد و چون مؤمنان به همین روش به آن عمل کردند، نسل به نسل، وفادارانه منتقل شد و البته یک نظام روحانی موروثی، که محافظه‌کارترین نظام‌هاست، پشتیبان آن بود و یکایک مؤمنان امانت‌دارِ قدس به‌شمار می‌رفتند. این دین نشان داده است که نه تنها می‌تواند بدون یاری یک قدرت غیردینی باقی بماند بلکه به‌رغم دشمنی‌ها و آزارهایی که در چندین کشور و در چندین دوره از تاریخ طولانی‌اش بر وی رفته، پایدار مانده است.

اگر زرتشتیان کتاب مری‌بویس را بخوانند — که بی‌گمان خواهند خواند — خود این مردم نازنین یا موبدان آنها، که هوما را قربانی انبوه ایزدان خود می‌کنند، بیش از پیش با پیامبر خود وفای به‌عهد خواهند کرد و کشاکش‌های ما را درباره زرتشت به‌هیچ خواهند گرفت.

ترجمه جهانگیر نادرزاد

■ این مقاله متن یک سخنرانی است که استاد دوشن-گیمن در بهار ۱۹۹۰ در «مدرسه پژوهش‌های عالی» (Ecole Pratique des Hautes Études) ایراد کرده و اجازه نشر ترجمه فارسی آن را پیش از انتشار متن فرانسه به ایران نامه داده‌اند.

پانویس‌ها :

۱. غرض از گذشته یا آینده این است که از دیدگاه آیین مهابانای بودایی هر عصر کیهانی بودای ویژه خود را دارد.

— مترجم.

2. "On peut être à la fois prêtre et prophète". cf. K. Rudolph, "Zarathustra, Priester und Prophet," *Numen* 8, 1961, 81-116.

3. Ch. Bartholomae, *Zarathustra's Leben und Lehre*, 1924; A. Meillet, *Trois conférences*

les Gathas de l'Avesta, 1925.

4. SMSR 36, 1962-3, 3 sq.
5. H. Nyberg, *Die Religionen des Alten Iran*, 1939.
6. H. Schaefer, *Gott und Mensch in der Verkündigung Zarathustra's*, 1937.
7. Pietro Tacchi Venturi (ed.) *Storia delle Religioni*, I, 1949, p. 88.
8. Gershevitch, "Zoroaster's own Contribution," JNES, 1984, p. 12-38.
9. H. Lommel, *Die Gâthâs des Zarathustra*, mit einem Anhang von E. Wolff, 1971.
10. Marijan Molé, *Culte, mythe et cosmologie dans l'Iran ancien*, 1963.
11. Mary Boyce, "The Continuity of Zoroastrian Quest," in W. Foy (ed.), *Man's Religious Quest*, London, 1977, p. 604.
12. J. Narten, *Die Ameshaspentas im Avesta*, 1982.
13. J. Narten, *Der Yasna haptan hati*, 1986.
14. J. Duchesne-Guillemin, "Agnus Dei," *Gilgul Essays... Werblowsky*, 1987, p. 49.

عقل جزئی و عقل کلی

تأویل داستان اول مثنوی مولوی

تفکر مولانا در دو جهت و دو عالم سیر می کند. ۱) عالم فرا رو (محسوس)؛ ۲) عالم فراسو (راز). وی به هر دو عالم می پردازد. این گذر نزد تمام نظریه پردازان عرفان اسلامی دیده می شود. اما در تفکر مولوی در وسعتی بیشتر و شاید زبانی غنی تر و نگرشی ژرف تر به انجام می رسد. مولانا در مقدمه دفتر اول با اشاره به ماهیت زبان به این دو عالم اشاره می کند. او می گوید که این دو عالم در دو زبان ظهورات خود را می نمایند.

دو دهان داریم گویا همچو نی	یک دهان پنهانست در لبهای وی
یک دهان نالان شده سوی شما	های و هویی درفکنده در سما
لیک داند هر که او را منظر است	کاین فغان این سری هم ز آن سرست

مولانا دو جهت عمده متافیزیک، یعنی هستی شناسی (ontologie) و شناخت شناسی (épistémologie) را در نظر دارد اما نه چونان یک فیلسوف. از اینرو، دامنه های این دو حدود مشخص و دقیق فلسفی ندارند زیرا وی عارف است نه فیلسوف. او بر محور اصول عرفانی خود به تعیین و تشخیص جهت هستی شناختی هر دو عالم «فرارو» و «فراسو» می پردازد.

مولوی عالم «فراسو» را در پس پرده نگرش عرفانی خود نمی گذارد بلکه به دقت در آن درنگ می کند و می کوشد تا آنجا که زبان این جهانی، زبانی که «سوی شما نالان شده» توان

توجیهش را دارد، به این کار پردازد. عرفان مولوی متعهد به درهم شکستن بنیادهای فلسفه رسمی (métaphysique)، حکمت (thésophie)، و کلام (théologie) است و وقتی که این مهم را به انجام رساند، اصول نظری خود را برای نظرکردن به عالم «فراسو» توضیح می دهد. اما انجام این مهمات منظم و روشمند نیست و او این کار را در جریان داستانها و تمثیلهای و استعاره پردازی های شاعرانه به انجام می رساند.

مولانا برای توضیح تفکر خود فرم بیانی شعر و داستان را انتخاب می کند و کاملاً آگاهانه به این کار دست می زند. ممکن است تصور کنیم که انتخاب قالب داستان و زبان تمثیلی علل اجتماعی یا دینی داشته و یا وی نمی توانسته آراء خود را یکرست در مفاهیم انتزاعی بیان کند، زیرا از تکفیر دشمنان هراس داشته است. این توضیح یا تعلیل هایی از این نوع مناسب نیست، زیرا دلایل او در انتخاب این فرم بیانی امری دیگر است. در این خصوص می توان به شیوه بیانی قرآن نظر داشته باشیم که داستان و تمثیل است.

باری، تفکر وی انبوه ترین و پیچیده ترین نظام ذهنی ایرانی نسبت به همگنان اهل تصوف اوست. تفسیر اولین داستان مثنوی از دفتر اول، «داستان شاه و کنیزک»، این عمده ترین اثر وی، موضوع تحقیق حاضر است که در جریان آن خواهیم کوشید تا نظری اجمالی و کلی نسبت به تفکر او داشته باشیم. اندیشه های مولوی که در همین داستان آغازین مثنوی به اجمال متبلور می شود، کلیتاً کاملاً فشرده آراء او را در بردارد، آرائی که رفته - رفته در متن داستانهای دیگر در شش دفتر مثنوی گسترده و باز می شود. در این بررسی خواهیم کوشید تا داستان را در محتوای کلی اش حفظ کرده و جهات فلسفی آن را تحلیل کنیم.

* * *

پادشاهی قدرتمند و متقی عازم شکار می شود. در شکارگاه به کنیزکی بر می خورد و عاشق او می شود. شاه کنیزک را می خرد و از او بهره مند می شود. مدتی می گذرد و کنیزک ناگهان بیمار می شود.

پادشاه پزشکان را زود جمع می کند و از آنان می خواهد که دختر را درمان کنند. شاه به آنان می گوید که «جان او بسته جان کنیزک» است، اگر او را درمان کنند گنجینه های شاه از آن ایشان خواهد بود. پزشکان هرچه درمان می کنند کنیزک نه تنها بهبود نمی یابد بلکه دردش افزون می گردد. دختر در آستانه مرگ قرار می گیرد. تلاش های پزشکان آشکارا نشان می دهد که درمانهایشان بی اثر بوده است. وضعیت جسمانی بیمار بدتر می شود. پادشاه چاره را در آن می بیند که روی به خداوند آورد. به عبادت و نیایش می پردازد. می گیرد و از خداوند می خواهد که او را عفو کند. او برای چندمین بار راه را غلط پیموده است. او روی به کس یا کسانی آورده و به قدرتهایی دل بسته است که هیچ يك قدرت واقعی برای انجام امری ندارند.

پادشاه از خداوند می خواهد که کنیزك را شفا بخشد. روزها می گذرد، ولی تغییری در وضع دختر پیدا نمی شود. پادشاه ناتوان است و درغایت ضعف. آیا خداوند او را فراموش کرده است؟ او اگر چه هیچ است ولی هرگز نا امید نیست. راز و نیاز می کند و بسیار می گوید. در پایان راز و نیازها خواب بر او چیره می شود.

کسی در خواب بر او ظاهر می شود و به او می گوید: «فردا شخصی وارد شهر خواهد شد. او همان کسی است که تو در جستجویش هستی. او تنها کسی است که حاجتت را بر می آورد و معشوقهات را شفا می دهد.» خواب تمام می شود. پادشاه بیدار می شود و دوباره عالم واقع هر روزی را باز می یابد و در آن غوطه ور می گردد.

اما، آیا این «خواب» همان معنایی را می رساند که ما معمولاً ازین کلمه می فهمیم؟ آیا این «خواب» توهم ساده ای است که از تخیل ما برمی خیزد؟ و آیا تظاهر فریبنده ای است که جانشین واقعیت ها می گردد؟ اما این خواب هیچ يك از این امور نیست، بلکه آن نه تنها فراتر از واقعیت معمول محسوس، بلکه مقامی است که در آن پارسایان و سالکان واقعی خداوند را دیدار می کنند. این «خواب» مرتبه ای است که به برکت آن، آن کس که از توهم و معرفت وهمی خویشتن را رها ساخته است و از حدّ عالم محسوس گذشته، می تواند به حقیقت راه یابد و آینده را ببیند. دیرتر به این مسئله می رسیم.

آن کس که در خواب به پادشاه بشارت داده اند وارد عالم واقعیت می شود. پادشاه از مهمان غیبی استقبال می کند و با احترامات بسیار او را وارد قصر خود می کند. پادشاه ضمن گفتگو چیزی به این مهمان غیبی خاطر نشان می کند. او می گوید:

گفت معشوقم تو بودستی نه آن لیک کار از کار خیزد در جهان^۳

پادشاه از مهمان خود می خواهد که بیماری کنیزك را تشخیص بدهد و بگوید که او را چه می شود. طبیب غیبی چنین می کند و می گوید: کنیزك به معنایی که همگان می شناسند بیمار نیست. او اصلاً بیمار نیست. او ناخوش دل است. این دختر در سودای عشق زرگری است که در دیاری دیگر در «سمرقند چوقند» زندگی می کند.

پادشاه حیرت زده از طبیب غیبی چاره کار را می خواهد. طبیب می گوید: «تنها راه چاره این است که زرگر را از شهرش بخوانند و به اینجا بیاورند و کنیزك را به او بسپارند.» پادشاه تسلیم است. ازینرو بی چون و چرا فرمان می برد. زرگر وارد قصر پادشاه می شود. کنیزك را به او می سپارند. مدتی شاید چند ماهی زرگر و کنیزك با هم می گذرانند و از یکدیگر بهره ها می جویند. در این هنگام طبیب شربتی می سازد و به زرگر می خوراند. مرد زرگر بیمار و بستری می شود. روزها می گذرد و او ناتوان تر و زردتر می گردد. آن رنگ و روی جوان و شاد و زیبایش دگرگون می شود. همزمان عشق کنیزك به زرگر رنگ می بازد و رفته - رفته میل و رغبت دختر به زرگر از میان می رود. دختر به جایی می رسد که گویی در گذشته عشق و شوقی

به زرگر نداشته است. کنیزك از عشق زرگر آزاد می شود.

در داستان «پادشاه و کنیزك»، که ما فشرده آن را اینجا آوردیم، چونان بسیاری از داستانهایی مثنوی، از سویی مسئله معرفت مطرح است و از سویی دیگر مسئله حقیقت، یا به عبارتی «واقعیت پنهان». پرسش این است که چگونه می توان حقیقت را کشف کرد و به معرفت آن رسید؟ چه راهی ما را بدان رهبراست؟

مسائلی این چنین در اندیشه مولوی مورد نظر هستند. او در باب این پرسشها درنگ می کند و آنها را رُفا می بخشد و هرگز مسائلی از نوع «معرفت» و حدود آن و «حقیقت» را ساده تلقی نمی کند. پاسخهای مولوی در هر بابی عمیق و از سر تأمل است. اندیشه او در حوزه «شناخت شناسی» و «هستی شناسی» عمل می کند. اما پاسخهای وی در هیچ يك از این دو حوزه پاسخهای قطعی نیست. در تفکر مولوی «معرفت» و «حقیقت» و «هستی» (که به نوعی به معرفت و حقیقت مربوط است) پیچیده و دور از دسترس است. باری، هستی شناسی و شناخت شناسی ای که در متن زندگی روزمره و در جریان تفکر عادی فلسفی مؤثر عمل می کند، با توجه به ساختهای اصلی و ویژگیهای هر يك، از آماده سازی ذهن برای ورود به حوزه حقیقت و رسیدن به معرفتی درست ناتوان است. مولانا می گوید که ورود به حیطه ی حقیقت فقط از طریق معرفت شهودی و عشق ممکن است. و این هردو هنگامی نتیجه بخش است که ذهن از حوزه های هستی شناسی و شناخت شناسی می گذرد و آنها را پشت سر می نهد.

این «ادراك شهودی» در امکان هرکس نیست و فقط برای تنی چند که از اسارت عالم محسوس و آنچه در اوست رها گشته اند، میسر می باشد. پرسش از معرفت ابتدا می باید در سطح معمول و کلی ای که برای همگان ممکن است مطرح گردد. این پرسش اولیه از «معرفت» ما را آماده می سازد تا بتوانیم نسبت به عشق ادراکی داشته باشیم. به عبارتی دیگر، جهت گذر از عالم محسوس می باید ساخت و عمل این عالم را بشناسیم.

ما نسبت به عالم معرفتی اجمالی داریم که به یاری عقل (intellect) و تخیل (imagination) فراهم می آید. این دو قوه به ما امکان معرفتی نسبی از عالم را می بخشند، اما هرگز حقیقت آن را آشکار نمی کنند. عقل به معرفتی ناقص و سطحی می رسد. این معرفت جنبه شناخت شناسانه دارد و معرفتی که نتیجه تخیل است جنبه هستی شناسانه. به عبارتی، قوه شهودی تخیل ذهن را به خصصتهای هستی مندانه عالم رهنمون می شود.

معرفت حاصل از تخیل نیز جنبه نسبی دارد. یعنی ذهن در جریان تخیل معرفتی پیدا می کند که به تناسب با حقیقت مطابقت می نماید. حوزه تخیل وسیع است و ما همواره در سطوح متفاوتی از خیال سیر می کنیم و با قواعد درونی و پنهانی این عالم خود را تناسب می بخشیم.

اما عقل دو نوع است: یکی عقل جزئی که حوزه عملش عالم محسوس است؛ و دیگری، عقل کلی (noûs) که از عالم محسوس جدا است. همین تقسیم بندی برای تخیل وجود دارد. نوع اول آن وهم است و نوع دومش خیال.^۴

وهم در جنبه هستی شناسانه نسبت به متعلق خود، یعنی عالم همان عملی را انجام می دهد که عقل جزئی در جهت شناخت شناسانه این عالم. بی گمان وهم بی اعتبارترین وجه تخیل است. وهم فقط جهات هستی مندانه عالم محسوس را در می یابد، بر عکس کار خیال معرفت صور نوعیه است. این صور که بنیادهای حقیقی یا فقط وجهی از حقایق اشیاء اند کمابیش متعلق به عقل کلی اند.

عقل جزئی

همانطور که پیش از این اشاره شد، عقل شامل عقل جزئی و عقل کلی است. متعلق عقل جزئی عالم محسوس (عینی) است. عقل جزئی امر محسوس را مورد شناسایی قرار می دهد و پیوسته به بدن عنصری است و با محسوسات آمیختگی دارد. این قوه ادراکی أعراض اشیاء مثل کمیّت و کیفیت را ادراک می کند. عقل جزئی آنچه را که نه جواهر اشیاء است در می یابد. این قوه ادراکی که فقط ظواهر اشیاء را درک می کند همان عقل مورد نظر فلاسفه است. فیلسوفان می پندارند که به کمک عقل جزئی و استدلالهای منطقی متکی بر آن به حقیقت نائل می آیند. این قوه ادراکی نزد عرفا، از جمله مولوی، نازل ترین بخش شناخت است.

معرفت حاصل از عقل جزئی شناختی است که شباهتی با شناخت حقیقی دارد. عقل جزئی داعیه دار و سطحی و ناقص است. اما چرا داعیه دار؟ زیرا صاحب عقل جزئی می پندارد که عقل در مفهوم مطلق آن را داراست و می تواند راز هستی را به یاری استدلال منطقی و رابطه علی بگشاید. اما سطحی است زیرا که عقل جزئی همواره در سطح اشیاء حرکت می کند و به اعیان اشیاء راه نمی تواند برد. اشیاء برای عقل جزئی در حد دریافتهای حسی معنا دارند نه بیشتر. و سرانجام، معرفتی که حاصل از عقل جزئی است، معرفتی است ناقص زیرا که عقل جزئی شناختی از امر جوهری، یعنی اعیان ثابته، ندارد.

بدین قرار، عقل جزئی، به رغم خواست درونیش که کشف حقیقت است، به جای انکشاف حقیقت آن را پنهان می کند. عقل جزئی با کوششی که در جهت معرفت اشیاء می کند آنها را در تیرگی جهل قرار می دهد. ابویعقوب سبختانی نظریه پرداز مشهور تصوف در این باب می گوید: «جوهرها، عناصر، بدنهای عنصری، صور و خصلتهای جسمانی یکسره حجابهای حق اند.»^۵

انتقاد اصلی و مشخص جلال الدین محمد مولوی از عقل جزئی متوجه نظام ارسطویی است. هنگامی که مولوی با نیشخند از فلاسفه سخن می‌گوید و آنان را استدلال‌گران و سخنورانی می‌بیند که بر پای چوبین گام بر می‌دارند، روی سخنش متوجه فلاسفه ارسطویی است که جای پایشان همه جا دیده می‌شود. این فلاسفه مدعی‌اند که از امر معلوم به امر نامعلوم و از معلول به علت می‌رسند و اینهمه را به یاری استدلال‌های منطقی به انجام می‌رسانند. اما استدلال‌های ایشان به جای کشف حقیقت و رساندن به معرفتی راستین، هرچه بیشتر حقیقت را می‌پوشاند. مولانا می‌گوید:

صد هزاران اهل تقلید و نشان
افگند در قعر يك آسایشان
که به ظن تقلید و استدلالشان
قایمست و جمله پرّ و بالشان
پای استدلالیان چوبین بود
پای چوبین سخت بی تمکین بود^۷

ارسطو می‌گوید که «روح صورت جسم است و جسم چونان ابزار روح است». ^۷ برای مولوی جسم اولین حجاب و عمده‌ترین آن است که جوهر هستی را می‌پوشاند و روح را از نائل شدن به حقیقت جوهر هستی باز می‌دارد. به عبارتی، جسم با اسیر کردن روح در قالب خویش و مشغول داشتن آن به امور حسی از تصفیه آن جلوگیری می‌کند. جسم چونان زندان روح است. جسم زندانی است که هر نوع معرفت درست از هستی را ناممکن می‌سازد. معرفت به «معنی» شیء در این اسارت جسمانی امری محال است. معانی اشیاء اموری فریبده‌اند. بدین معنا که رسیدن به معرفتی روشن از «معنی» نه تنها چندان ساده نیست بلکه گاه آمیخته با توهمات است. از طرفی بنیانهای «معنی» این فریبندگی و آمیختگی را القاء می‌کنند. «معانی» فقط بخش ناقص و شکسته و گسیخته‌ای از «حقیقت پنهان» را به ما می‌نمایند.

در تقابل «معنی» و «صورت» شناخت از «معنی» همواره شکسته و گسیخته است. و ازین رو ما فقط می‌توانیم پاره‌هایی از «واقعیت پنهان» را که از جهتی همان «معنی» یا «معانی» اشیاء اند کشف کنیم و بشناسیم نه کلیت آن را. این معرفت گسیخته و ناقص از «واقعیت پنهان» ما را به دنیایی وهم‌آمیز می‌راند که در آنجا فقط «کثرت» و «احتمال» سلطه دارد. به دیگر سخن، پیش روی انسان نسبت به هستی دو افق گسترده است. یکسو صورت‌های اشیاء است که در تفکر مولوی همان خصصتهای محسوس شیء است و در دیگر سو «معنی» است. بی‌گمان معرفت به معنی به یاری عقل جزئی ناممکن است. اگر فیلسوفان مدعی‌اند که در کشف این «معنی» که پنهان است و همان حقیقت شیء است، موفق‌اند، بی‌تردید اندیشه‌های باطل دارند. و سرانجام، در نظام تفکر مولوی متعلّق این معرفت ناقص کثرت است و به نوعی احتمال.

«معنی» اصل حیات و بودن است. آدمی به «معنی» زنده است. اشتغال اصلی اندیشه همان «معنی» است، ولی اندیشه در غفلت از این امر در «ظاهر» ها و «نمود» های هستندگان

غوطه‌ور است. در این رهگذر ما «کثرت» را «وحدت» می‌پنداریم و نمونه را اصل. بنوعی «وهم» مورد بحث مولوی همین است.

آدم، معنی دلبندم بجوی ترک قشر و صورت گندم بگوی^۹

در تقابل «معنی» و «صورت»، صورت قشر است و باید ترک شود. درخت ممنوع و میوه‌اش در بهشت و نهی آدم از خوردن آن در تأویلات مولوی همان تقابل «معنی» و «صورت» است. آدم از «قشر» و «صورت» نهی می‌شود تا بلکه در حضور «معنی» باشد. اشتغال به صور، توقف در راه است و از حقیقت دورافتادن.

زین قدمهای صور کم باش مست تا نگردي بت تراش و بت پرست^۹

حقیقت امری نامحدود و بی پایان است. در صورتی که ما در پرداختن به پاره‌های پراکنده خصوصیات اشیاء خود را مشغول ساخته‌ایم و معرفت را به کنکاش در همین جزئیات محدود کرده‌ایم. آنگاه همین امور کثیر و پراکنده را در قالبهایی به نام «مقوله» قرار می‌دهیم و با «مقولات» اشیاء را دسته‌بندی می‌کنیم و در تصور خویش معرفت خود را دامن می‌بخشیم. در حالی که معرفت حسی افق نگرش ما را محدود می‌سازد و در نهایت ما را به نتایج ناچیز و بی اعتبار می‌رساند و جریان درک حقیقت را وارونه می‌سازد. بدین قرار، به جای آنکه با شناخت جوهرها و بنیان هستی هستندگان به چند و چون عالم محسوس معرفت پیدا کنیم، دانش «صورت» به ما چنین آلاء می‌کند که آدمی قادر است از جریان معرفت به اعیان حسی به شناخت جوهرها و بنیان هستندگان نائل آید.

می‌باید از حدّ جسم و بدن عنصری و عالم جسمانی فراتر رفت و آن را پشت سر نهاد. این امر ممکن نیست مگر با ناچیز شمردن و طردان. دنیای محسوس را می‌باید ویران ساخت. این امر زمانی ممکن می‌شود که واقعیت جسم و ماهیت صورتهای، این نمایشگران کاذب حقیقت اشیاء و نخستین حجابهای روح، بر ما آشکار شود. تبلور اعتبار جسم و حقایق «صورت»، که همچون حجابی استوار پیش روی باطن آدمی یا روح عمل می‌کند، «من» است که «نفس» نیز نامیده می‌شود. آدمی در اسارت جسمانی خویش دنیای محسوس را اعتبار می‌نهد و «واقعیت پنهان» هستی را در این عالم عنصری می‌جوید. او برای دستیابی به این امر به تعلقات جهان محسوس دل می‌بندد و تنوعات رامش جسم و حواس او را به بهره‌جویی از آنها می‌کشاند. آدمی میل به قدرت، کسب ثروت و تصرف دیگر تعلقات لذت و آرامش جسم را در درون خویش می‌یابد. نتیجه آنکه در لذت غوطه می‌خورد. چندان طولی نمی‌کشد که حقیقتی را که در اصل باید جستجوگرش می‌شد فراموش می‌کند. وی رفته - رفته از تأمل در باب این «واقعیت پنهان» در غفلت می‌افتد. اگر این «واقعیت» پنهان است و در حجاب نه بدان جهت است که ماهیت آن چنین الزامی دارد، بلکه از آنجاست که آدمیان تلاش نمی‌کنند تا از سلطه تیرگی جسم بدر آیند و فروغ تابنده «حقیقت» را بنگرند. باری،

عقل جزئی در همراهی با نفس راه خود را گم می کند.

کفر و فرعونیی هر گبربعید جمله از نقصان عقل آمد پدید
عقل کو مغلوب نفس، او نفس شد مشتری مات زحل شد، نحس شد^{۱۱}

می کوشیم تا تفکر مولانا را در زبانی انتزاعی و در قالب مفاهیم فلسفی توضیح دهیم. اما در این کوشش هرگز به کُنه اندیشه او نمی توان رسید. اصولاً این شیوهی جستجوی مجهول، همانطور که خود او گوشزد می کند، کار عقل جزئی است. این عقل جزئی است که می خواهد تا به یاری مقولات و مفاهیم کلی به «عالم راز» راه پیدا کند.

تصوّر اینکه مولانا اندیشمندی است ضدّ عقل، ساده کردن اندیشه های اوست. وی با عاریت گرفتن تقسیم بندی عقل از نظامات فلسفی یونان، یعنی ارسطوئیان و افلاطونیان و نوافلاطونیان، نخست بدقت به بررسی عقل جزئی — آنطور که راه و رسم اوست — می پردازد و درباره جایگاه آن تأمل می کند. در این رهگذر او می اندیشد که هر آن کس که به یاری عقل جزئی می خواهد مجهول را در قالب مقولات و مفاهیم انتزاعی به معلوم تبدیل کند، ناچار است زبان ارسطویی را برای ادای مقصود برگزیند و در ساختهای متافیزیک ارسطویی به هستی بنگرد.

نقد مولانا از عقل جزئی و تأملات وی در این خصوص قابل توجیه است. نیز بررسی هایش در این باب احاطه او را به دانش مابعدالطبیعه یا حکمت اسلامی زمان او نشان می دهد. وی پیش از آنکه به تقریر نظریه های عرفانی خویش بپردازد و تأملات بسیار ژرفش را در این حوزه سامان بخشد، غوطه ور در تحقیق فلسفی و شناسنده آن بود. وی سالها به آموزش اصول حکمت و چون و چراهای متافیزیک اسلامی پرداخته بود. وی در اوج تکامل ذهنی اش و آن هنگام که به گفته خودش رازهای بسیاری بر او معلوم گشته، به نقد عقل جزئی و متعلقات آن می پردازد.

زبان مولوی در بیان اندیشه هایش زبانی است تمثیلی. او سخن نمی گوید مگر در جریان تمثیل و در فرم شعر. به نظر می رسد که بعمد چنین می کند، زیرا می خواهد از سقوط در دام عقل جزئی و الزامات آن بپرهیزد. او همچنین از کلی بافی ها و اغتشاشات و آشفتگی های ذهنی که حاصل عقل جزئی است، دوری می جوید. هر تمثیلی بیان همان يك امر است که در صورتهای گوناگون ارائه می شود. هر داستان صورت واحدی از همان يك «امر» است یا يك «جوهر» است. به عبارتی، داستان ها در صورتهای مختلف بیان يك جوهر و يك حقیقت است. هر داستان در هر آن ما را در مقابل یکی از صورتهای بیان موضوع قرار می دهد. داستانها در صورتهای گوناگون خود افق نگرش ما را وسعت می بخشند و احاطه ما را به امر مورد نظر بیشتر می کنند. تمام این داستانهای تمثیلی در مثنوی چیزی نیست مگر تکرار

داستان اصلی انسان. داستان جدایی او از دامن «حقیقت» و بیگانگی اش در جهان محسوس و زندانی بودنش در بدن عنصری. مولوی همچنین روایتگر رنجها و نقش های آدمی است در جستجو و اشتیاقش برای بازپیوستن به حقیقت گمشده اش. از جهت روش می توان پرسید که: چگونه می توان این همه را در بیانی فلسفی و به زبان عقل جزئی، این زبان الکن و ناقص و ناتوان، بیان کرد؟ زبانی که فقط ابزار «مقولات» و «مفاهیم» را در اختیار دارد و به یاری آنها پیوسته مجهول را معلوم می کند! رنجی چنین و چنان، رنجی که فراسوی کم و کیف و این و اضافه... است و البته رنجی است پیوسته با جوهری هستی، هرگز به کمک استدلال عقلی بیان شدنی نیست. «رنج» هرگز يك مفهوم نیست. مولانا به نوعی این امر را توضیح می دهد!

کاشکی هستی زبانی داشتی	تا ز هستان پرده ها برداشتی
هرچه گویی ای دم هستی از آن	پرده دیگر برو بستنی، بدان
آفت ادراك آن حالست و قال	خون به خون شستن محال است و محال ^{۱۱}

بی گمان این زبان، زبان عقل جزئی، زبان مقولات و استدلالهای عقلی نیست. مراد مولوی از «قال» همان عقل جزئی است که آفت معرفت است.

مولانا داستانی دارد که مسئله را در خلال تمثیلات آن روشن می کند: گروهی از مردم هرگز فیل ندیده اند روی به خانه ای می آورند که فیل در آن است. خانه تاریک است و امکان مشاهده فیل ناممکن. هرکس در جستجوی فیل است کسی دست به خرطوم حیوان می رساند و می گوید که فیل چون ناودان است. دیگری دست به گوش حیوان می مالد، فیل همچنان بادبزنی بر او پدید می شود. نفر سوم دست به پشت آن می نهد و حیوان را تختی می یابد. بدین ترتیب، هرکس عضوی از فیل را می یابد و بنابر ادراك خاص خویش حیوان را به چیزی تشبیه می کند.

همچنین هر يك به جزوی می رسید	فهم آن می کرد هر جا می شنید
از نظرگه گفتشان شد مختلف	آن یکی دالش لقب داد این الف ^{۱۲}

هر يك نظری می دهد زیرا «نظرگه» هر کدام با دیگری متفاوت است. در این موقع راوی، یعنی مولانا، به سخن می آید و می گوید:

در کف هر يك اگر شمعی بُدی

اختلاف از گفتشان بیرون شدی

اگر هر يك از آدمیان جستجوگر فیل شمعی می داشتند، می دیدند آنچه را که اینک از مشاهده اش ناتوانند. در این موقع اختلاف و تعارض و پراکنده گویی از میان بر می خاست و همه يك چیز می دیدند و «امر واحد» را می شناختند. اما این چشم سر که تمام توانایی انسان در مشاهده اشیا است آنقدر ناتوان و ناقص است که حتی بهره ناچیزی از همین وجه محسوس اشیا را نیز نداشته و بدان آگاهی درستی ندارد. چشم سر آستانه دیدن است. آنگاه مولانا از کلمه «کف» که معنی دوگانه دارد و غیر از سطح داخلی دست، حبابهای آب را نیز افاده می کند، استفاده کرده و مقصود خود را بیان می کند. مولوی دانش حسّی و معرفتی را که از

طریق عقل جزوی حاصل می شود به «کف آب» تشبیه می کند و معرفت حقیقی را که همواره از چشم سر پنهان است به «دریا»:

چشم حس همچون کف دستت و بس	نیست کف را بر همه او دست رس
چشم دریا دیگرست و کف دگر	کف بهل وز دیده دریا نگر
جنش کفها ز دریا روز و شب	کف همی بینی و دریا نی؟ عجب! ۱۳

باری کف دست و چشم سر هردو از درك کلیت «واقعیت» ناتوانند. ازینرو «حس» و «عقل جزوی» فقط می توانند معرفتی محدود و پراکنده و سطحی به انسان بدهند.

* * *

پادشاهی صاحب قدرت و شوکت سلطنت دنیوی و جلال تقوی و پارسایی راهی شکار می شود. این داستان که در نظر اول هیچ نکته پنهان و امر مجهولی در خود ندارد، به واقع چه می خواهد بگوید؟ هر يك از شخصیت‌های داستان چه چیزی را نشان می دهند، و سرانجام این داستان مرجع و بازگشتگاهش کجاست؟ باید پرسید که چرا شخصیت اول داستان پادشاه است؟ پادشاه در نظر مولوی چه چیزی را نشان می دهد؟ این پادشاه صاحب قدرت سلطنت و نیروی ایمان و تقوی در داستان ما همان عقل جزئی است در کلیت و تمامیت خودش. باریک بینی های مولوی محدودیت های ماهوی آن را نشان می دهد.

پادشاه صاحب قدرت است. پارسا است همانگونه که همگان می توانند باشند. ثروت‌هایش همه برجایند و در گنجینه‌ها پنهان. سلطنت او در حمایت سپاهیان و نوکران وفادارش برجای است و، سرانجام، صلح و دوستی نیز حکومت می کند. هرآنچه به عالم جسمانی و محسوس تعلق دارد در حوزه اقتدار اوست و یکسره در خدمت و اراده اش. در این اوضاع و احوال شاه عزم شکار می کند. او به دنبال ماجراست. گویا اینهمه مال و دارایی و اقتدار و فرمانفرمایی او را خرسند نمی کند. گویی به دنبال چیزی است. او که به محدودیت‌های جهان محسوس آگاه است و ضعف و ناتوانی چنین نظامی را، که همان زندگی هر روزی است، می داند، چه می تواند بکند جز اینکه به جستجوی دنیایی برآید که حقیقت آن از عالم محسوس، که وی گرفتارش است، بیشتر باشد. او عالمی را می جوید که استواری و بقایش قطعی است. شکار چیزی نیست مگر يك جستجو، بلکه يك تشنگی و میل. شکار پاسخی است به کسالت و ملالت شاه. وی با اینهمه که دارد باید سعادت‌مند و خرسند باشد، اما چنین نیست.

پادشاه هنگام عزیمت به شکار نمی داند که جستجوگر چیست و از این شکار چه می خواهد. در نظام اندیشه‌های تصوف، صوفی کورکورانه و از سر دل‌سیری و بی‌دردی جستجوگر حقیقت نیست. «جستجو» سفری است که ناگزیر مرحله به مرحله و با هشپاری به انجام می رسد و با دقت و بیداری خصوصیات هر مرحله در وجدان آگاه صوفی راستین حضور دارد. این سفر همواره در سایه نظر و هدایت رهبری است که خود پیش ازین آن سفر را به انجام رسانده و این راه را طی کرده و با تمام جزئیات و خطرهای راه آشناست.

حال شاهی که قصد جستجو دارد و راهبر کاملی نیز دستگیر او نیست، ناچار عقل جزئی را راهنمای خود قرار می‌دهد. او در زندان تیره عالم حسی یا عینی به گِرد خویش می‌چرخد. در این میان پادشاه عاشق کنیزی می‌شود. او در این پندار است که «عشق» را یافته است. اما عشق او چیزی جز یک پندار نیست. دنیای محسوس و پیش رو بر بنیان این پندار واهی به نوعی دیگر جلوه می‌کند. عقل جزئی باز هم امری مجازی را به جای حقیقت می‌گیرد. پادشاه «عقل جزئی» می‌پندارد که در این سفر یا شکار رنگ و بوی عشق را درک کرده است در صورتی که چنین نیست. اما این کنیز که موضوع عشق پادشاه است، تمثیل «روح» است که پیوسته به بدن عنصری است. همانطور که ادامه داستان نشان می‌دهد، این کنیز که نوبه خود عاشق زرگری است که در همان عالم محسوس و متعلقات آن است. به عبارتی، نفس است که روح را به اسارت کشانده است. در نتیجه، عشقی که در حوزه ادراک عقل جزئی درآید عشق نیست، بلکه رشته‌ای است که عقل جزئی را با عالم محسوس پیوند می‌دهد. این چنین عشقی چون خصلتهای «عقل جزئی» را دارد هم چون وی محدود و سطحی و بی اعتبار است.

عقل کلی

قوة حسی شأن حیوان است. حیوانات که بهره‌مند از «حساسیت» اند، از هر نوع معرفت اساسی و درست محرومند. ازینرو، برای حیوان حیات و وجود در حد معرفت حسی معنی دارد و نه بیشتر. اگر انسان به بقا و ادامه حیات در عالمی کفایت کند که چند و چون آن را حس بدومی شناساند، وی نیز در مقامی ناچیزتر و فرودستتر از ادراک حیوانی خواهد بود. زیرا درپاره‌ای جهات قوای حسی نزد حیوانات تکامل بیشتری یافته و بعضی از آنها به کمک این قوا معرفت بیشتری از عالم حسی پیدا می‌کنند. حال اگر تصور کنیم که انسان هستیمندی است غیر از حیوان، تنها به همین جهت خیلی ساده او می‌باید عالم حس و جهات محسوس عالم پیش رو را ترک گفته و به سوی بنیاد جوهری هستی سیر کند.

برای آدمی «روح حیوانی» همان «نفس اماره» است که «من» همگانی است.^{۱۴} این نفس اماره بر «نفس مطمئنه» مسلط است. می‌توان گفت که «نفس مطمئنه» نامی دیگر است برای «روح انسانی». مفهوم «نفس مطمئنه» اصطلاحی است که مولوی از قرآن به عاریت می‌گیرد و از آن در تفسیر نوافلاطونی «روح» استفاده می‌کند. وی از تعبیر نوافلاطونی «روح انسانی» برای رویارویی با مفهوم روح نزد ارسطو و در نظام فلسفی او بهره می‌جوید. «روح حیوانی» که از سویی به عقل جزئی بسته است و از دیگر سو به ادراک حسی، منشا و بنیان کثرت است.

همین کثرت است که همواره حقیقت را می پوشاند و آن را در حجاب می افکند. بنیان حجابهای ظلمت، که در حدیثی معروف^{۱۵} آمده، همین «کثرت» است. «کثرت» مقام عقل جزئی است. عقل جزئی با تکیه بر «کثرت» می پندارد که می تواند اشیاء را با دسته بندی کردن در مقولات و بدست آوردن مشترکاتشان شناسایی کند: «انسان می باید خویشتن را از قید حجابی که او را نابینا ساخته رها سازد. این حجاب بیرون از آدمی نیست. می باید از خویشتن خویش بیرون رفت. این حجاب همان تیرگی ماهیت جسمانی آدمی است.»^{۱۶} تیرگیها از سلطه جسم و حس حاصل می آید.

برخلاف «نفس اماره» و کثرت بینی وی، نفس مطمئنه روی به سوی «احد» و «اولین» دارد. نفس مطمئنه در درون جوهر نورانیش آن بخش از باطن آدمی را که از سوی کثرت تیره گشته، روشن می کند و حقیقت پنهان را که پیشاپیش وسیله حس در پرده افتاده پدیدار می کند. نفس مطمئنه همان روح است و آن چونان خورشیدی است که تیرگی و حجاب شب حساسیت را از میان بر می دارد. هنگامی که روح انسانی پرتو می افشاند، شعاعهای نورش جوهر اشیاء را پدیدار می سازد، و بدین ترتیب است که هر روح انسانی فردی جایگاه به حق خود را در عالم کل می یابد. مولوی می گوید:

تفرقه در روح حیوانی بود نفس واحد روح انسانی بود^{۱۷}
 نفس مطمئنه به عقل کل^{۱۸} پیوسته است. این عقل کل است که به ما امکان می دهد تا به حقیقت نزدیک شویم. عقل کلی آن قوه ادراکی است که به درون هستندگان راه می جوید و به تأمل در صور نوعیه می پردازد. اما تا زمانی که انسان از قوهی حس و متعلقات و قلمرو آن، که نظام وهم و خیالات واهی است، جدا نشده نخواهد توانست به ساحت عقل کلی، که مرتبه والا در مدارج عقل است، راه یابد. شیخ محمود شبستری، عارف نامی قرن هشتم، می گوید:

جهان خود جمله امر اعتباریست چو آن يك نقطه كاندر دود ساریست
 ظهور اختلاف و کثرت شان شده پیدا ز بوقلمون امکان^{۱۹}

و بدین ترتیب، کار عقل کلی جدایی از عالم حس و آزاد شدن از «من» عام و به عبارتی روح حیوانی است. در این جریان عقل کل می کوشد تا به شناخت هستندگان نائل آید. معرفتی که پیدا می کند یکسره با آنچه عقل جزئی در می یابد متفاوت است و بسا متعارض. عقل کل به جای اینکه از جزئیات به کلیات برسد و با تجربه و استقراء جزء ها به امر کلی معرفت پیدا کند و یا از امر معلوم به مجهول معرفت یابد و در این کار از استدلال و قوانین وضعی فکر استفاده کند، راهی متفاوت در پیش می گیرد. عقل کل در کار تأمل در جوهرهای هستندگان است. جوهر ها چونان بنیان اشیاء امکان تحصیل معرفتی استوار از جزئیات و خصصتهای هستندگان را به آدمی می بخشد.

از طرفی دیگر، معرفتی که از جریان عقل جزئی حاصل می آید، حقانیت خود را

غیرمستقیم بر ادراک حسی متکی می‌سازد. به عبارتی، بنیان درک عقل جزئی حس و قوه‌ی حسی است، در صورتی که ابزار عقل کلی، که با آن می‌کوشد تا به درون واقعیت پنهان نفوذ کند، خود اندیشه است. انسانی که مقهور روح حیوانی است و اختیار معرفتش در دست عقل جزئی است، جز درک محسوسات نصیبی ندارد. اما همین انسان بعد از آن که بر جسم و قوای آن چیره شد و حواس را فرمانبردار خویش ساخت و بر نفس اماره غلبه کرد، همان «اندیشه»ی نابی (dianoia) می‌شود که مولوی درباره‌اش می‌گوید:

ای برادر تو همین اندیشه‌ای مابقی را استخوان و ریشه‌ای^{۲۰}

اگر بخواهیم به مقایسه عقل جزئی و کلی ادامه دهیم، خود را با این پرسش رویارو می‌یابیم که عقل کل به یاری اندیشه^{۲۱} به تأمل در چه چیزی می‌پردازد؟ همانطور که دیدیم، عقل جزئی به یاری قوه حسی و استدلال به پایه‌گذاری معرفتی از عالم پدیدار می‌پردازد. همچنین دیدیم که عقل کلی به ادراک جوهرها و صور نوعیه می‌پردازد. با تأمل در جوهرهای هستندگان و صور نوعیه از تأثیرات وهم و تصورات واهی فاصله می‌گیریم و آنها در معرفت ما و جریان حصولش تأثیری ندارند. اما هنوز از احد و یگانه دوریم. ما گرچه در طریقت کسب معرفت درست هستیم ولی شاید از آستانه آن گامی فراتر ننهاده‌ایم.

احد واقعیت است. واقعیتی که تمامی جوهرها و کلیت صور نوعیه را در خود جمع دارد. احد یگانه است. از اوست که همه چیز صادر می‌شود. مولوی که ذهنیتش در سنت افلاطونی شکل می‌گیرد و رشد می‌کند، سرانجام به دیدگاه افلوطن، متفکر درون‌گرای باستان، نزدیک می‌شود و چون او می‌گوید که «اندیشه یعنی تأمل در اولین»^{۲۲}. بنا بر این سنت، «اولین» برای مولوی الوهیت است و اندیشه یعنی تأمل کردن در الوهیت.

اندیشه (dianoia) تازمانی که در کار انکشاف راز پنهان است به دو طریق عمل می‌کند و خود را به ظهور می‌رساند: (۱) بیرون از زمان؛ (۲) در جریان زمان و به عبارتی درون زمان. اولین ظهور اندیشه، یعنی اندیشه غیر زمانی، ظهوری است که در محور زمان و قالب زمان تحدید نمی‌گردد. از جریان هستی انسان کامل، قطب، تحقق می‌یابد. به عبارتی، اندیشه امری غیر زمانی است که در وجود قطب هر دوره تجلی و ظهور دارد. در این صورت از تجلی، اندیشه بر خویشتن خویش پدیدار می‌شود که تجسمش نیز در شخصیت قطب در هر دوره تحقق دارد. چنین حیثیتی از فردیت همان «عصر طلایی» یا عصر انسانی است که آلوده گناه آغازین^{۲۳} نشده است. چنین انسانی چونان فرشته زیسته و زیستگاهش بهشت و قرب ربوبیت است. خواجه حافظ به این امر اشاره دارد:

من ملک بودم و فردوس برین جایم بود / آدم آورد درین دیر خراب‌آبادم^{۲۴}

آدمی دراصالت خویش اندیشه محض بود که برگزیده خداوند گردید. همانطور که صوفیان می‌اندیشند، آدمی در گزینش الهی در جوار خداوند می‌زیست. آدمی از سوی شیطان

وسوسه می شود و گندم - آن قوه عالم حس - را می خورد و مقام فرشتگی خویش را از دست می نهد. اینچنین است که آدمی از مقام قرب ربوبیت سقوط می کند و به مرتبه خاکی نزول می کند. از بهشت رانده شده به عالم حسی افکنده می شود. این انسانی که اندیشه محض بود، در غربت می افتد و حضور خویش را نسبت به هستی اصیل خویش از دست می دهد. آدمی در افکندگیش به عالم خاك به غربتی و غفلتی دچار می گردد و در نتیجه لأبالی عهد ازلی می شود و ابالی و متعهد عالم حس و متعلقات آن. مولوی به این غفلت اشارت می کند:

اَسْتَنْ اِینْ عَالَمِ اِیْ جَانِ غَفَلْتِ اسْتِ هوشمندی این جهان را آفت است^{۲۵}

با اینهمه، آدمی خاطره «عصرطلایی» خویش را در این پهنه‌ی غفلت خاکی خود با خویشتن دارد و در جستجوی آنست که با یافتن حقیقت در پرده افتاده و پنهان به اصل خود بیبندد. آدمی آنگاه در قرب ربوبیت بود، اما اینک چیزی نیست مگر حیوانی که در پیش روراهی بس دراز و پر پیچ و خم دارد، آنهم پر از حرمان و یأس. آدمی درین رهروی در سودای پیوستن به اصل خویش است. بنابراین، چنانکه گذشت، این راه پیموده نمی شود مگر تحت نظر صاحب ولایتی که «قطب» یا «پیر» خوانده می شود. در نتیجه، کسی که در جستجوی حقیقت است می باید در تسلیمی مطلق و سرنهادنی بی چون و چرا و اطاعتی کامل به راهبری پیر گردن گذارد و اختیار خویش را در همه کارها به وی واگذارد.

به این ترتیب و با توجه به اینچنین پی جوئی حقیقت و راه و روشی که این پوشش بر می گزیند، دومین تجلی و ظهور اندیشه محض که در جریان و متن زمان فیزیکی تحقق یافته، تعیین می یابد. همچنان که گذشت، در نظام تفکرات مولوی انسان اندیشه است، اندیشه محض. این اندیشه که در غربت افتاده، خویشتن را زندانی عالم حسی می بیند. نتیجه اینکه وی با خویشتن خویش نمی تواند جمعیتی داشته باشد، مگر از طریق پیر، یعنی آن کس که زمان فیزیکی نمی تواند او را محدود سازد، اما ولایت و قدرت باطنی وی در امر ارشاد در جریان زمان فیزیکی تحقق می یابد. بنابراین، قطب در نفس امر تجسم اندیشه محض است که در بیرون از زمان موجود است. با این حال، وقتی که از نظرگاه ما آدمیان خاکی و وابسته حس دیده می شود، چنین می نماید که انسانی مقدس است که در زمان «تاریخی شده» (l'époque historique)، که آدمیان در آن می زیند، واقع شده. به عبارتی دیگر، پیر، این نفس بیرون از زمان، در اعمال ولایت خویش و ارشاد دیگران جنبه تاریخی پیدا می کند. گویی وجودی است که در محور زمان تاریخی می شود.

باری، «مقدس» کسی است که معرفت درست را در ما بیدار می کند. ما از راه این معرفت به حقیقت دست می یابیم. چنین می نماید که در هر دوری چهره‌های گوناگونی که نماینده حقتد ظاهر می شوند چون حضرت موسی، حضرت مسیح، و حضرت محمد، و دیگر رسولان، اما، سرانجام همان یک است که در صورتهای مختلف پدیدار می شود.

گو هزارانسد يك تن بیش نیست چون خیالاتِ عددانندیش نیست^{۲۶}
 باین حال، دراندیشهٔ مولوی انسان کامل یا پیر نزدیک به عصر ما یا در عصر ما از جهت تاریخی وجوه غنی تری از حقیقت را نسبت به گذشتگان و کاملان روزگاران دیگر با خود دارد. به عبارتی دیگر، هر قطب بعدی تمام جلوه‌های حقیقت را که در اقطاب پیشین بوده با خود دارد به اضافهٔ وجه یا وجوهی از حق که خاص اوست. از اینرو، قطب به تناسب زمان و سیر و تحول تاریخ ظهورات کامل تری از ربوبیت را متجلی می‌سازد.

نکته‌ای درخور تأمل هست و آن اینکه این مفهوم تغییر و تبدل حقیقت که وسیلهٔ انسان کامل یا پیر منکشف می‌گردد، با تعریف خود انسان کامل در نوعی تعارض است. یعنی اندیشهٔ محضی که بر خود متجلی می‌گردد. از اینرو، اگر با مولوی همراهی باشیم که عالم و هستندگان آن همان اعراضند که از صورتهای ناشی می‌گردند و این صور نوعیه نیز چیزی نیستند مگر يك اندیشه که آن هم از عقل کل صادر شده و این عقل کل در شخص انسان کامل، که همان اندیشهٔ محض است، ظهور یافته، ناگزیر باید به این نتیجه برسیم که این اندیشه یکپارچه و بخش ناپذیر است و این که اندیشه برای تحقق مراتب و به قصد تحقق مراتب متفاوت کمال نمی‌تواند به هیچ وجه جنبهٔ نسبی داشته و جهت اطلاق خود را از دست بدهد. در واقع، مطلقیت اندیشه و تجلی آن همواره در خور اهمیت است. مولوی به سیری که مبدلات اندیشه و مراتب آن دارند اشاره می‌کند.

آن عَرَضها از چه زاید؟ از صُور وین صُور هم از چه زاید؟ از فِکَر
 این جهان يك فکرتست از عقل کل عقل چون شاهست و صورتهای رُسل^{۲۷}

این تعارض از کجا ناشی می‌شود؟ آیا از ناپیوستگی اندیشهٔ مولوی است و نتیجهٔ سهل‌انگاری وی؟ و یا این تعارض خصلت ساختار منطق تفکر مولوی است؟ او از يك طرف تأکید می‌کند که انسان کامل آن کس است که ربوبیت بر محور هستی او تجلی می‌کند و این انسان کامل یا پیر در نفس امر اندیشهٔ غیر زمانی است که در کلیتش بر خویشتن خویش ظهور یافته است. اما زمانی که همین اندیشهٔ غیر زمانی یا انسان کامل بر ما آدمیان خاکی و زندانی حس ظهور می‌کند به تناسب دوره‌های زمانی صورتهای گوناگون پیدا می‌کند. اما، از جهت دیگر، همین مولوی با تأکیدی مضاعف یاد آوری می‌کند که هر انسان کاملی به نسبت هر دورهٔ تاریخی همراه ماست و از کمال برخوردار است.

تعارض بخوبی پدیدار است: انسان کامل که چونان ظهور ربوبیت تلقی گشته در متن زمان و تبدلات آن متغیر می‌شود. مولوی خود می‌گوید: «هر لحظه به شکلی بت عیار درآمد دل برد و نهان شد» این «هرلحظه» همان تبدلات زمان است.

در حقیقت، چنین تعارضی خود را نشان می‌دهد. نباید فراموش کرد که تفکرات مولوی قبل از هر چیز حکایت از نظام اسلامی دارد. در اندیشه‌های او می‌باید عناصر اسلامی و

ایده‌های آن را در نظر گرفت. همانطور که می‌دانیم، دین اسلام به باور مسلمانان آخرین دین و خاتم آنهاست و حضرت محمد نیز در مقام آخرین رسول و پایان بخش رسالت. از دیدگاه اسلام، هر آیین جدیدی کلیه عناصر اصلی آیین‌های پیشین را در خود دارد، افزون بر آن، امور تازه‌ای را بدانها اضافه می‌کند و دیانت را کمال می‌بخشد و رابطه انسان با خداوند را متحول می‌سازد. با پیدایی و ظهور اسلام و پیامبران، باب پیامبری بسته می‌شود و رسالت کمال می‌یابد و به پایان خود می‌رسد. تصور آمدن رسولی بعد از حضرت در این ایمان جایی ندارد. ازینرو، اصولی که در قرآن اعلان می‌شود جنبه ابدیت پیدا می‌کند.

به این ترتیب، با لحاظ مفهوم پایان‌پذیری پیامبری، حرکت و تحول تفکر و تبدیل‌پذیری تجلیات ربوبی از پیشرفت می‌ماند. اما می‌بینیم که متفکران ایرانی این سد را می‌شکنند و افقی جدید در تفکر اسلامی می‌گشایند. آنان ضمن اینکه اصل خاتمیت پیامبری از جانب حضرت محمد را حفظ می‌کنند و آن را مرعی می‌دارند، به کمک مفهوم «امامت» و «ولایت» چرخشی و تغییری در این امر ایجاد می‌کنند. هر چند که قرآن حاوی تمام اصول و قوانین قطعی و تغییرناپذیر است، اما این نیز بدیهی است که هرکس در خور آن نیست که بتواند به جوهره این اصول معرفت پیدا کند و معانی تأویلی آنها را درک کند. صلاحیت و شایستگی تفسیر و تأویل قرآن در شأن دوازده تن است که امامان معصوم و صاحبان ولایت مطلقه‌اند. آنان فرزندان بلافصل پیامبر اسلامند و دوازدهمین ایشان به نوعی از عالم حسی و دیدگان کثرت بین و اندیشه‌های کثرت اندیش کناره گرفته تأیوسه در وجود‌های دیگر حضور و ظهور یابد. اما پرسشی که باقی است این است که آن کیست که شایستگی تفسیر و تأویل قرآن و ارشاد باطنی مردمان را در غیبت این دوازدهمین امام و ولی مطلق دارد؟

درست از همین جاست که صوفیان و اهل سلوک حقانیت و مشروعیت عمل دینی را در جهت اجرای اصول، که از جانب علمای شریعت به کار بسته می‌شود، مورد اعتراض و انکار قرار می‌دهند و در برابر همین علمای شرع — که خود را وارثان نبوت مصطفوی و ولایت مرتضوی می‌دانند — مولوی مقام انسان کامل یا قطب را جایگزین می‌کند. به اعتقاد او، پیامبران پیشین و امامان وارث ولایت پیامبر اسلام حقانیت کامل و بی‌چون و چرا در تفسیر و تأویل کلام خداوند داشته‌اند. این امر در معرفتی شهودی به‌انجام می‌رسید. یعنی ضمن شهود، عنایت و فیض خداوند به آنان می‌رسید و آنان می‌توانستند پرده از چهره حقیقت بگشایند. اما مشروعیت علما از کجا ناشی می‌شود؟ آنان از کجا صاحب باطن و رازی گشته‌اند که به موجب آن بتوانند اصول را تأویل کنند یا در قلوب دیگران تصرف کنند؟ از کجا و چگونه مدعی‌اند که در القا و بیان قوانین جدید شایستگی و صلاحیت دارند؟ آیا نه چنین است که این علما فقط از علمی گنگ، غبارآلود و ناقص بهره‌دارند که آن را در مدرسه آموخته‌اند. و سرانجام در این کار فقط از استدلال بهره می‌جویند، که البته اعتباری ندارد و

چنین ابزاری برای جستجوی حقیقت، بسیار ابتدایی و ناچیز است. این علما در حقیقت هم چون فیلسوفان اند که با پای چوبین گام بر می دارند.

به این ترتیب، مشروعیّت علما باز پرسیده می شود. بی گمان، او تردیدی ندارد که حضرت محمد کامل ترین پیامبران است. این کمال مطلق در امر رسالت ناظر بر حقیقتی است که پیامبر اسلام با خود دارد و آن را در متن رسالتش پدیدار می کند. بی گمان قرآن حاوی حقیقت است و اسرار هستی در کلام آن نهفته است. باری، در غیبت رسول و صاحبان امر ولایت، یعنی امامان، صلاحیت تأویل قرآن و امر ارشاد باطنی در اختیار ولی کاملی است که قطب یا پیرخوانده می شود و او همان اندیشه است که به کمال با خویش همساز است. مولوی می گوید:

پس به هر دوری ولیّی قائمست	تا قیامت آزمایش دایم است
پس امامِ حقیّی قائم آن ولیّ ست	خواه از نسل عمر خواه از علی ست
مهدی و هادی و یسّی ای راه جو	هم نهان و هم نشسته پیش رو ^{۲۸}

از همین جاست که تعارضی که اشاره کردیم راه حلّ می یابد. به این معنی که اگر «انسان کامل» عصر ما کاملتر از کاملان گذشته است و حقیقت وی نیز در درجاتی فراتر جای گرفته، این امر بدان جهت نیست که او درجات کمالی بیشتر و دانش و معرفت شهودی فراتری از کاملان گذشته دارد، بلکه این دیگران آدمیان دیگراند که شایستگی بیشتری برای درک حقیقت دارند. به عبارتی دیگر، حقیقت کشف شده همواره یک امر و همان یک امر است. در نتیجه، برای انسان کامل یا پیر که همین حقیقت چونان اندیشه محض تجلّی می کند، به صورت امر واحد و تبدیل ناپذیر باقی می ماند. یعنی، حقیقت یکی بیش نیست. جز اینکه ما آدمیانی که زندانی زمان هستیم، تحوّل یافته ایم و میل و شوق بیشتری به درک حقیقت داریم و چنین است که تصور می کنیم که انسان کامل یا قطب عصر ما کاملتر است.

آن عیان نسبت به ایشان فکرتست	ورنه خود نسبت به دوران رویتست
فکرت از ماضی و مستقبل بود	چون از این دورست مشکل حل شود ^{۲۹}

مسئله تحوّل و تبدل در ماهیت انسان کامل چیزی نیست مگر وهم که آنهم از جریان قوه حسی پیدا می شود. ما زندانی زمانیم و این زمان خود یکی از وجوه قوه حسی یا حساسیّت است. ما آدمیان اسیر خصلت‌های حساسیّتییم. گذشته، حال، و آینده موانعی هستند که ما را از مشاهده این که ما در تغییریم و نه کاملان، باز می دارد.

چنبره دید جهان ادراک تست	برده پاکان حس ناپاک تست
مدتی حس را بشو ز آب عیان	این چنین دان جامه شوی صوفیان ^{۳۰}

حضرت مصطفوی بمانند دیگر کاملان تجسّم اندیشه محض است. او نمی تواند در هستی خویش نسبت به کاملان ولایت، که همان دوازده تن اند، از جهت تجلّی حقیقت متفاوت باشد. با اینهمه، می توانیم گفت که صاحبان ولایت مطلقه با یکدیگر قابل قیاس اند جز اینکه

حضرت مصطفوی نقش تقدم مقام دارد. باری، ما که زندانی زمان هستیم از درك اندیشه محض غیر زمانی ناتوانیم؛ و به عبارتی، ظهور اندیشه چنان که در کاملان تحقق می یابد، در آدمیان خاکی ناممکن است.

مقایسه میان انسانهای کامل تنها مختص مولوی نیست. این مقایسه می تواند فراتر رود. یعنی فراتر از مقام پیغمبر اسلام تا شامل کسانی نیز گردد که بعد از وی می آیند. بهر حال، تمام انسانهای کامل، که در دوره های گوناگون به ظهور رسیده اند، می توانند مثل انسانهای کاملی تلقی گردند که در عصر اولیه اسلام و بعد وجود داشته اند. ممکن است که وجوه متجلی شده در این اولیا بیشتر از عصر اولیه بوده باشد. اما در اصل این ملاحظه اعتباری ندارد، زیرا که این گونه به لحاظ آوردن مسئله صرفاً ارائه دیدگاه خاتمه بخشیدن به موضوع ظهورات و تجلیات حقیقت است و ناگزیر بسیار دور از آن است.



دوباره و خیلی کوتاه به داستان باز می گردیم: پادشاه کنیزك را می خرد. دختر بیمار می شود. پزشگان در شفا بخشی وی خود را ناتوان می بینند. اما علت بیماری کنیزك چیست؟ چرا پزشکان از درمان او ناتوان اند؟ این پزشکان چونان عقل جزئی از معرفت خویش راضی اند و بدان یقین دارند. آنان مدعی اند که شناخت شان با حقیقت توأم است. آنان به مدد و در پرتو همین معرفت سطحی و حبابی می پندارند که می توانند با هر مسئله ای مقابله کنند. این اعتماد کامل و بی چون و چرائی که آنان — به تأثیر دانش ظاهری خود دارند، به نوعی اتکاء به خود می انجامد که در غایت به شکوفایی «من» می رسد و به «من» آزادی بی پایان می بخشد.

همانطور که می دانیم، «من» آن حجاب بزرگی است که به اختفای راز می پردازد، و چون افسارش گسیخته شد در عرصه ترك تازی اش می پندارد که اراده انسانی به تنهایی مقام تأثیر است. و این چنین است که آدمیان که بیش از پیش در توهم توانایی خود گرفتارند و اراده خداوند را فراموش می کنند و خویشتن را در گرداب غرور غوطه ور می سازند.

واقعیت چنین است که برای صوفیان و رای اراده خداوند هیچ اراده ای وجود ندارد. پزشگان اشاره به معرفتی است که در حد عالم حس عمل می کند. این معرفت برای بیماری کنیزك نیز به دنبال کشف علتی جسمانی است. در صورتیکه بیماری وی هیچ ارتباطی به جسم و تبدلات آن ندارد. پزشگان می گویند که بهترین اند و در کار شفابخشی بیماران می توانند هر بیماری و علتی را بهبود بخشند و در این کار نیز به صاحب معرفتی دیگر نیاز ندارند:

هر یکی از ما مسیح عالمیست هر آلم را در کف ما مرهمی است^{۳۱}

اما در حقیقت چنین نیست. اعتماد ایشان فقط بر معرفت سطحی حسی است. در این میان

آنچه مورد غفلت قرار می‌گیرد، اراده‌ خدائند است. اما سرانجام خدائند محدودیت دانش آنان را بدیشان نشان می‌دهد:

«گر خدا خواهد» نگفتند از بَطَر پس خدا بنمودشان عجز بشر^{۳۲}

هُجویری می‌گوید: «علت واحد و یگانه، همان اراده‌ خدائند است. بدون عنایت وی عقل کور و عاجز است. ۳۳» پزشکان نه تنها فیض و عنایت خدائند را نمی‌جویند بلکه می‌خواهند خود را هم‌مطراز خدائند قرار دهند. به جای فروتنی و اظهار عجز در مقابل قدرت مطلقه‌ خدائند و اظهار این که «اگر خدائند خواهد ما بیمار را به بهبودی می‌رسانیم»، با نوعی تکبر و تفرعن تأکید می‌کنند که ایشان به جهت معرفتشان که همتایی نمی‌شناسد، قدرت کافی دارند. پزشکان به‌کار طبابت می‌پردازند و کلام خدائند را به‌یاد می‌آورند که می‌گوید: «ای محمد! هرگز نگو که من فردا اینکار را انجام خواهم داد مگر آنکه بگویی: اگر خدا بخواهد...»^{۳۴}

زمانی که به ناتوانی خود اعتراف می‌کنند و پادشاه نیز به بی‌اثر بودن معرفت ایشان متوجه می‌شود، عقل جزئی محدودیت‌های خود را نشان می‌دهد و جای خاصّ خویش را پیدا می‌کند. روشن می‌شود که بهبود و شفای کنیزک در صلاحیت ایشان نیست. بنابراین، باید در مقابل فضل کلی به زانو درآمد و اظهار تمکین کرد و مقام جستجوی حقیقت را بدو وا گذاشت. در حالی که عقل جزئی از هم‌گسیخته‌ است و رشته‌ کار را از دست داده، عقل کلی حضور خود را نشان می‌دهد. عقل کلی مسئله را در جای مناسب خودش می‌بیند و برای آن راه حلّ مناسب دارد. بیماری کنیزک مرض جسمانی نیست. علت درد او عشق است و میلی است که به زرگری دارد. این بار تشخیص مرض درست است. مسئله‌ شفابخشی بیمار چیزی است که مربوط به زمان است. باقی داستان را می‌دانیم.

با این همه، عقل کلّ ضمن آنکه ریشه و اصل درد را می‌داند و برای آن دوا لازم دارد آیا می‌تواند مدعی باشد که معنی و حقیقت مرض را شناخته‌ است؟ بهر حال آیا عقل کلّ می‌تواند توضیح دهد که پادشاه چرا باید به شکار برود و عاشق شود، آنهم به کنیزکی که خود عاشق زرگری است و بعد همین کنیزک بیمار شود؟ آیا عقل کلّ می‌تواند توضیح دهد که هدف از این امور پیچیده و روابط پنهان چیست؟ قدر مسلم عقل کلّ قادر است که مسئله را در جای مناسبش ببیند و راه حلّ آن را نیز پیدا کند. مسلم است که عقل کلّ ضمن احاطه بر بنیان درد آنهم در محور عقلانیت قادر است که توضیح دهد که این درد چگونه عارض می‌شود، اما به هیچ وجه نمی‌تواند بگوید که درد عشق چرا ایجاد می‌شود. پرسش از «چرا» بی‌امور و پاسخ آنها از حدّ عقل کلی نیز می‌گذرد. این پرسش و پاسخ در حدّ مقام «حیرت» است و عقل کلی توان ورود بدان را ندارد. مولوی می‌گوید:

عقل بفروش و هنر، حیرت بخر
رو بخواری نی بخارا، ای پسر^{۳۵}

و بدین ترتیب، حقیقتی که از عقل کلی حاصل می‌شود نه تمام حقیقت که بخشی از آنست و در این حد نیز عقل کلی نمی‌تواند به تأمل در معانی غایی و علل پنهان امور پردازد. و سرانجام اگر حقیقت همچون خورشید است که روشنایی می‌بخشد، عقل کلی چونان سایه‌ای است که وجود خورشید را تأکید می‌کند، اما نمی‌تواند تمامیت حقیقت را بر ما آشکار سازد. با اینهمه، به جهت عقل کلی است که ما از وجود حقیقت آگاه می‌شویم. اگر آدمی از عطیۀ عقل کلی برخوردار باشد بر راهی درست گام بر می‌دارد. ما به یاری عقل کل به عالم عقول مجرّده نفوذ می‌کنیم. ما می‌دانیم که این عالم از عالم محسوس غنی‌تر است ولی این عالم مجردات نیز کل حقیقت نیست. جستجوگر حقیقت می‌باید به مراقبت بنشیند و فرصتها را مغتنم دارد. وی باید نسبت به معرفتی که عقل کلی بدو می‌بخشد، مراقب باشد. و بالاخره چنین معرفتی که ما را بر طریقی استوار راه می‌برد، می‌تواند خود دام راهی باشد. از آنجا که معرفت به جوهرها منجر به دانشی درست و اساسی می‌گردد، می‌تواند ما را خشنود کند و ما سفر خود را تمام کنیم. اما اگر چنین کنیم در حدّ عالم معقول و مجردات باقی خواهیم ماند و این امر را که هدف سیر و سفر ما نائل آمدن به کلّ حقیقت بوده به فراموشی خواهیم سپرد. نیز در غفلت خواهیم بود که کشف کلیت حقیقت در گذر از عقل در کلیت و تمامیت آن است.

پانویس ها:

۱. جلال الدین محمد مولوی، مثنوی، معنوی کلاله خاور، تهران، ۱۳۱۵، صص ۷-۹.
۲. در اصطلاح صوفیان «خواب» راستین یکی از راههای معرفت به حقیقت امری است. عزیزالدین نسفی می‌گوید: چون به واسطه خواب حواس معزول می‌شود و اندرون جمع می‌شود و آئینه دل صافی می‌گردد در آن ساعت دل را با ملائکه سماوی مناسبت پیدا آید و همچون دو آئینه صافی باشند که در مقابله یکدیگر بدارند. چیزی از آنکه معلوم ملائکه باشد عکس آن در دل خواب بیننده پیدا آید. چنانکه چند نوبت گفته شد، این خواب دیدن را اعتبار هست و این خواب را تعبیر هست و خواب راست عبارت از این است. عزیزالدین نسفی، کتاب الانسان الکامل، ص ۲۴۶؛ نیز نگاه کنید: نجیب الدین رضای تبریزی، نورالهدایه، تهران، ۱۳۲۰، چاپخانه علمی، فصل ۲۰.
۳. جلال الدین محمد مولوی، مثنوی، امیرکبیر، تهران، ۱۳۴۷، دفتر اول، ص ۷۷.
۴. وهم همان (imaginaire) در زبان فرانسه است و آن نوعی «تخیل» است که عاری از هرنوع موجودیت واقعی باشد. اما «خیال» معادل اصطلاحی است که در زبان فرانسه از imagination ساخته شده و آن imaginale است. از اینرو آن را برای نوع دوم تخیل، که ما در اینجا «خیال» می‌نامیم، انتخاب کرده‌ایم. البته مولوی برای هردو نوع تخیل از کلمه «خیال» استفاده می‌کند. او می‌گوید:

نیست وش باشد خیال اندر روان
آن خیالاتی که دام اولیاست

تو جهانی بر خیالی بین روان
عکس مهرویان بستان خداست

۵. ابومعقوب سجستانی، کشف المحجوب، تصحیح ژوکوفسکی، تهران، طهوری، ۱۳۵۹، ص ۲۱۳.
۶. مثنوی، دفتر اول، بیت های ۲۸-۲۱۲۵.
7. Aristotle, *De lâme*, Livre II, 4, Paris, 1980.
۸. مثنوی، دفتر ششم، ۳۷ ۱۳.
۹. همان، دفتر ششم، ۳۷۱۰.
۱۰. همان، دفتر دوم، ۴۹-۱۵۴۰.
۱۱. همان، دفتر سوم، ۲۷-۴۷۲۵.
۱۲. همان، دفتر سوم، ۶۸-۱۲۶۶.
۱۳. همان، ۷۱-۱۲۶۹.
14. Henry Corbin, *L'homme de lumière dans le soufisme iranien*, Paris, 1971, P.104
۱۵. حدیث: «إِنَّ لَه سَبْعِينَ أَلْفَ حِجَابٍ مِنْ نُورٍ وَ ظَلَمَةٌ لَوْ كَشَفَهَا لَأَحْرَقَتْ سُبُحَاتٍ وَجْهَهُ مَا نَتَهَى إِلَيْهِ بَصَرَةٌ»، بدیع الزمان فروزانفر، احادیث مثنوی، امیرکبیر، تهران، چاپ دوم، ۱۳۴۷، ص ۵۰.
16. Corbin, *Ibid*, p.99.
۱۷. مثنوی، دفتر دوم، ۱۸۸.
۱۸. Nous که همان عقل کلّ است برای اولین بار در تاریخ فلسفه غرب در نظام فلسفی افلوپین مطرح می شود. تقسیم بندی عقل به عقل کلی و عقل جزئی در آثار فلسفی وی (Ennéades) دیده می شود. متفکران اسلامی اعم از فلاسفه و نظریه پردازان عرفان بی تردید مفهوم «عقل کلی» را از فلسفه افلاطون و مکتب نو افلاطونیان گرفته اند. اما مفهوم عقل کلی نزد عرفا و از جمله مولوی با آنچه افلوپین در نظر داشته و گفته کاملاً متفاوت است.
۱۹. شیخ محمود شبستری، گلشن راز، انتشارات محمودی، تهران، بدون تاریخ، ص ۳۵.
۲۰. مثنوی، دفتر سوم، ۲۷۷.
۲۱. «اندیشه» درآراء مولانا مفهوم دیگری دارد. در واقع، آنچه که از این کلمه و معادل های آن سر فرانسه (pensée) و انگلیسی (thought) بر می آید جز آن چیزی است که مولوی می گوید. ازاینرو، با کمی احتیاط، جهت تبادل ذهنی بیشتر از کلمه «dianoia» که لاتین است به عنوان معادل استفاده شد.
22. Plotin, *Ennéades*, Livre III, Paris, 1969.
۲۳. گناه آغازین مفهومی مسیحی است و اشاره دارد به گناهی که حضرت آدم با خوردن میوه ممنوع به وسوسه شیطان به نافرمانی خداوند مرتکب می شود.
۲۴. شمس الدین محمد حافظ، دیوان، به تصحیح قزوینی، تهران، ۱۳۵۳، ص ۳۵۸.
۲۵. مثنوی، دفتر اول، ۲۰۶۶.
۲۶. همان، دفتر سوم، ۳۵.
۲۷. همان، دفتر دوم، ۷۷-۹۷۶.
۲۸. همان، دفتر دوم، ۱۸-۸۱۵.
۲۹. همان، دفتر دوم، ۱۷۸-۱۷۷.
۳۰. همان، دفتر چهارم، ۸۵-۲۳۸۴.
۳۱. همان، دفتر اول، ۴۷.
۳۲. همان، دفتر اول، ۴۸.

33. "Kashf al-Mahjûb", in Eva de Vitram Meyerovitch, *Mystique et poésie en Islam*, p. 267.

۳۴. قرآن. سوره کهف، آیات ۲۲-۲۳.

۳۵. مثنوی، دفتر سوم، ۱۱۴۶.

نیما و نوآوریهایش

در این گفتار که مقصود از آن نگاهی کلی و کوتاه به زندگی و شعر نیما و باز نمودن اهمیت و جایگاه او در ادبیات جدید فارسی است، نخست گزارشی از زندگانی او می دهیم، چرا که زندگانی کودکی و جوانی او سهمی بزرگ در پرورش روحیه سرکش او داشته که اثر آن را در کار ادبی او می بینیم و همچنین در تمامی نوآوریهای او.

نام اصلیش علی اسفندیاری بود و نیما یوشیج نام شاعرانه‌ای که خود برای خویش برگزیده بود. «نیما» نام یکی از اسپهبدان طبرستان است و یوشیج منسوب به یوش، روستای کوهستانی زادگاه وی. در آبان ۱۲۷۶ هجری شمسی در دهکده یوش در منطقه کوهستانی دور افتاده مازندران به دنیا آمد. پدرش ابراهیم خان اعظام السلطنه، از يك دودمان قدیمی بود و کارش کشاورزی و گله‌داری. کودکی نیما در دامان طبیعت و در میان شبانان و ایلخی بانان گذشت که کارشان گله‌داری است و به دنبال چراگاه کوچ می‌کنند. نیما خواندن و نوشتن را در زادگاه خود نزد آخوند ده آموخت و خودش می‌گوید: «آخوند مرا در کوچه-باغها دنبال می‌کرد و به باد شکنجه می‌گرفت. پاهای نازک مرا به درختهای ریشه و گزنده‌دار می‌بست و با ترکه‌های بلند می‌زد و مرا مجبور می‌کرد به از بر کردن نامه‌هایی که معمولاً اهل خانواده دهاتی به هم می‌نویسند و خودش آنها را به هم چسبانده و برای من طومار درست کرده بود.»

دوازده ساله بود که با خانواده اش به تهران آمد و پس از گذراندن دوره دبستان برای فرا گرفتن زبان فرانسه به مدرسه سن لوئی رفت. در مدرسه شاگرد خوبی نبود و نمره‌های نقاشی و ورزش به‌دانش می‌رسید. با بچه‌ها کتک‌کاری می‌کرد و هنرش خوب پریدن و فرار از مدرسه بود. اما

مهربانی و تشویق يك دبیر خوشرفتار به نام نظام وفا - که شاعر بنامی هم بود - او را به خط شعر گفتن انداخت. در آن زمان جنگ بین الملل اول در جریان بود و نیما می توانست اخبار جنگ را به زبان فرانسه بخواند. در آغاز به سبک رایج روزگار و بویژه به سبک خراسانی شعر می سرود، اما آشنایی با زبان فرانسه و ادبیات آن راه تازه ای در پیش چشم او گذاشت. نیما تابستانها را در زادگاه خود می گذراند و این کاری بود که تا پایان عمر ادامه داد. همین پیوند ناگسستی با زادگاهش سبب شد که طبیعت سرسبز و وحشی مازندران با جلوه های خاصش، با نامهای گیاهان و پرندگان، برای نخستین بار به شعر فارسی راه یابد.

در جوانی با يك دختر کوهستانی آشنا شد و عاشق او شد. اما دختر از زناشویی با او سر باز زد زیرا نمی خواست به تهران بیاید و خاطره این عشق، شاعر را دیری پریشان کرده بود. نیما در تهران به محفل ادبی معروف آن زمان در حجره چای فروشی حیدرعلی کمالی - که خود شاعر بود - راه یافت و پای گفت و گوی ملک الشعراء بهار، علی اصغر حکمت، احمد اشتری، و دیگر گویندگان و ادیبان روزگار می نشست.

نخستین اثری که از او منتشر شد به نام قصه رنگ پریده در سال ۱۳۰۰ شمسی بود. این منظومه پانصد بیت به وزن مثنوی جلال الدین مولوی (بحر هزج مُسدَس) است و در آن شاعر قصه دردناک زندگانی خود را حکایت می کند و همانجاست که این بیتها را در وصف حال خود می گوید:

من ازین دونانِ شهرستان نیم	خاطرِ پردرد کوهستانیم
کز بدی. بخت در شهر شما	روزگاری رفت و هستم مبتلا
هر سری با عالم خاصی خوش است	هر کرا يك چیز خوب و دلکش است
من خوشم با زندگی کوهیان	چونکه عادت دارم از طفلی بدان
به به از آنجا که مأوای من است	وز سراسر مردم شهر ایمن است...
به به از آن آتش شبهای تار	در کنار گوسفند و کوهسار
به به از آن شورش و آن همه	که بیفتند گاهگاهی در رمه
بانگ چوپانان، صدای های	بانگ زنگ گوسفندان، بانگ نای...
خانه من، جنگل من، کو؟ کجاست؟	حالیا فرسنگها از من جداست

این زمینه پرورشی و اُخت بودن با جنگل و کوه سبب شد که طبع پرشور و وحشی و رَمنده او هیچگاه با شهر و زندگی شهری و هر چیز رسمی، از جمله ادبیات رسمی، خو نگیرد و او گشاینده راه تازه ای در شعر فارسی شود. چنانکه باز در سالهای پیری این گریز از فضای زندگی رسمی و شهری و آرزوی زندگی کوهستانی را چنین می سراید:

از پس پنجاهی و اندی ز عمر	نالہ بر می آیدم از هر رگی
کاش بودم باز دور از هرکسی	چادری و گوسپندی و سگی

نیما در تهران عمر را به کارمندی وزارت فرهنگ (سپس آموزش و پرورش) گذراند و بیشتر عمر

را با گوشه‌نشینی سر کرد و سرانجام در سال ۱۳۴۸ پس از آخرین سفری که در پاییز به یوش کرد، به علت سردی هوا و یخبندان و افتادن از قاطر، سخت بیمار شد و در سن شصت و چهار سالگی در تهران درگذشت.

نخستین کار بزرگ و نوآورانه نیما منظومهٔ افسانه است که در ۱۳۰۱ منتشر شد. با این منظومه نام نیما بر سر زبانها افتاد. نیما در افسانه هنوز به فرم شعر کلاسیک فارسی وفادار است و این منظومه را در شکلی از مُسَمَط می‌سراید و نوآوری او در فضای رمانتیک و سمبولیک شعر، تصویر سازیهای بدیع، و جهان بینی تازه است و نیز شکل گفت و گویی میان «عاشق» و «افسانه» که طرزی نو در شعر فارسی است. فضا سازی در این منظومه و حالت دراماتیک آن بخوبی ذهن نوجو و نوآور شاعر جوان را نشان می‌دهد. با اینهمه، این شعر بلند از لغزشهای زبانی و خامی‌ها خالی نیست، بر روی هم افسانه را باید نخستین شعر مدرن فارسی به تمام معنا، پس از مشروطیت دانست.

در افسانه شاعر یا همان «عاشق» موجود سودازدهٔ پُراندوهی است اسیر جلوه‌ها و جادویی‌های «افسانه». افسانه همان «طبیعت» است با تمامی جلوه‌ها و رازها و بازیگریهایش، که نه تنها در جهان بیرونی که در جهان درونی شاعر نیز حضور دارد و نهاد سودایی و پرشور و دردمند شاعر جلوه‌ای از جلوه‌های او و شور زندگی و تب و تاب هموست. تب و تاب دردمندان «عاشق» و بازیها و افسونگریهای «افسانه» — که چنانکه از نامش پیداست، سرانجام، جز خیالی و فریبی نیست — و تشنگی که هیچگاه سیراب نمی‌شود، حکایت جنب و جوش دردناک انسان در طلب کامی است که هرگز برآستی برآورده نمی‌شود. آنهم در جهانی معمایی که هیچ پاسخ نهایی برای وجود آن نیست. نوآوری نیما از نظر جهان بینی در افسانه آنست که طبیعتی که تا کنون در شعر فارسی باغ و راغ آراسته‌ای بود که هر جلوه‌ای از جلوه‌هایش نموداری از زیبایی وجود مطلق یا خدا بود و معجزی از معجزات او، جای خود را به طبیعتی وحشی و پُرابهام سپرده است که «افسانه» است و وجود گذرا و پرجنبشش در نموده‌های بی‌شمارش پردهٔ جنبندهٔ خیالی است که راز آن گشودنی نیست. «طبیعت» برای نیما از نظر مادی همان طبیعتی است که از کودکی با آن آشناست، یعنی طبیعت مازندران و از نظر معنایی طبیعت در رومانتیسم اروپایی. همینجاست که نیما چه از نظر تجربهٔ عینی طبیعت و چه از نظر معنایی با شعر کلاسیک فارسی و زبان و تصویرپردازی و عالم معنایش فاصله می‌گیرد.

نیما در قالب شعر کلاسیک فارسی به صورت غزل و قصیده و مثنوی و رباعی آثار بسیار دارد. اما در يك نگاه کلی باید گفت که این آثار از او يك شاعر ماندگار نمی‌سازد و اگر جز در همین قالبها شعر نمی‌گفت و راه تازه نمی‌گشود، در ادبیات فارسی شاعر مهمی نمی‌بود و نامش فراموش می‌شد. یعنی در این مایه هرگز به پای ملك الشعراى بهار یا شهریار و بسیاری

که «وجود باقی» و بری از گذر زمان و دگرگونی یا وجود مطلق را اصالت می دهد و «جهان گذرا» را سایه ناپایدار وجود حقیقی و پایدار اومی داند. به عبارت دیگر، این رویارویی رویارو ایستادن با جهان بینی سنتی قرون وسطایی و بنیاد بینش دینی-عرفانی آنست، و برگزیدن بینش نوینی که جهان و هستی رونده را اصالت می دهد و «وجود باقی» را خیالی و فریبی می شمارد. این برخورد بنیادی نیما با جهان بینی حافظ بسیار اساسی و مهم است و این چیزی است که شاید در هیچ شاعر دیگری در دوران خودمان سراغ نکنیم. البته مبارزه با خرافه های دینی و درگیری با آخوند در شعر دوره مشروطه فراوان است و نیز انواع کفریات نهان و آشکار و معمولاً به زبان طنز و هزل، ولی چنین برخورد ظریف و ژرف شاعرانه را شاید در هیچیک نمی بینیم، از جمله در شاگردان و پیروان نیما.

نیما در جوانی شعرهایی هم سروده که مایه دینی دارند، ولی شعرهای دوره بعدی او، بویژه شعرهای نو او، سرشار از روحیه انسان باوری (اومانیسم) مدرن است. درد و گداز نیما و اندوه او درین دوران بر سر مسائل انسانی است. نویدی که، مثلاً، در مرغ آمین می دهد نوید رهایی انسانی است و یا در ناقوس حماسه آزادی انسانی را می سراید. شعر نیما اگرچه سرآغاز شعر مبارزه جوی سیاسی در نسل پسین است، اما شعر سیاسی به معنای محدود کلمه نیست بلکه از یک روح رومانیک انسان باورانه سرشار است. شعر نیما در اساس شعر دردمندی است. بیانگر دردها و حسرت های «خاطر پردرد» شاعری است سودایی و مردم گریز که از زمانه خود به فغان است. بطور کلی، شعری است غم آلود و بیانگر درد غربت: غربت از طبیعت، غربت از ذات انسانیت، غربت از یاران و همدلان. شعر تنهایی و تنها ماندگی انسان امروزی است که زخم خورده و در تاب از روابط ناروای انسانی، پناهی جز گوشه تنهایی و خلوت خود ندارد؛ گوشه خلوتی که می توان مثل جانوری زخمی در آن خزید و در تنهایی خود زخمهای خود را لیسید، اما نه خلوتی که در آن همدمی با خدایی توان داشت و یا پناهی در او جست و در سایه نوازشهای پنهان او دردهای انسانی خود را آرام کرد.

یک نکته مهم دیگر در شعر او زبان وحشی اوست که با طبیعت وحشی ای که تصویر می کند همساز است. نیما همانگونه که طبیعتی را وصف می کند که طبیعت شناخته شده در شعر فارسی نیست، زبانی را نیز به کار می برد که زبان آشنا و پیراسته و پرداخته شعر فارسی نیست. طبیعتی که همواره در شعر فارسی وصف می شود باغ آراسته ای است یا راغ آشنای نزدیکی که نام درختان و گلها و بوته ها و پرندگان بخوبی شناخته شده است و در طول هزار سال از منوچهری و فرخی گرفته تا قاتنی و صبا گوئی همگی به همان باغ و راغ آشنا می رفته اند، حتا اگر از اقلیمها و سرزمینهای گوناگون بوده باشند؛ و زبان و صفشان نیز زبان تراش خورده آراسته ای است که کمابیش با همان واژه ها و تصویرها و برداشتهای همیشگی همه چیز را کمابیش یکسان وصف می کند. به عبارت دیگر، در شعر فارسی همه این صحنه ها و مجلسها

يك سَرنمون (archétype) دارند که شاعر آن را وصف می‌کند همچنانکه مینیاتورساز نیز همان را می‌کشد، بی‌نیازی به مصداقهای واقعی آن در زمان و مکان. اما طبیعتی که نیما وصف می‌کند طبیعت وحشی و جنگلی و کوهستانی مازندران است با نامهای گیاهان و پرندگانی که به‌گوش فارسی‌زبانان ناآشناست و در آن طنینی غریب دارد. نیما تجربه‌های بی‌واسطه خود را از جهان واقعی پیرامون خویش بیان می‌کند، در فضاهای جنگلی و کوهستانی مازندران با آسمان پُر ابر و بارنده و چشم انداز دریا در پیشش؛ منظره‌ای که در ایران مرکزی و حاشیه کویر یا در افغانستان و تاجیکستان نمی‌توان دید. و نیز زبانی که برای وصف بکار می‌گیرد زبانی گران‌آهنگ و درشت و پرابهام است، زبانی است وحشی و بسیار دور از آن باغ و راغ آشنای زبان شعر هزارساله فارسی. او در این زبان با گشاده‌دستی و آزادی خاصی کار می‌کند، صفت‌های غریبی را بکار می‌برد و اجزاء جمله را به‌اختیار خود جا به‌جا می‌کند تا تصویری تازه و قوی به‌دست بدهد. برای مثال در این شعر «داستانی نه تازه» آن‌گره‌خوردگی زبان وحشی نیما را می‌بینیم که تصویرهایی شگفت پیش چشم ما می‌آورد که گویی از عالمی دیگر است. و در عین حال بسیار قوی و گیرا است. بند اول آن که وصف دریاست قدرت تصویرگری این ذهن و زبان وحشی را بخوبی نشان می‌دهد.

شامگاهان که رؤیت دریا

نقش در نقش می‌نهفت کبود

داستانی نه تازه‌کرد به‌کار

رشته‌ای بست و رشته‌ای بگشود

رشته‌های دگر بر آب ببرد

این قدرت تصویرگری و چشمی باز برای دیدن چشم اندازهایی دور از آنچه چشم هزارساله شعر ما دیده است، و این زبان وحشی که چندان در بند شکل دستوری و گاه دقت معنایی واژه‌های خود نیست، همان چیزی است که نیما را به‌صورت يك ویرانگر بزرگ در می‌آورد که خواب آسوده هزارساله شاعران ما را برهم می‌زند، اما این ویرانگری بزرگ سازندگی بزرگی نیز از پی دارد. نیما با گشودن چشمی تازه و زبانی تازه شعر فارسی را به‌راه‌های آفرینندگی تازه‌ای انداخت که در خور این زمانه و نیاز آن بود.

یکی دیگر از نکته‌های نوآورانه نیما مسئله ساختمان شعر است. بدین معنا که در شعر کلاسیک ما از آنجا که قالب‌های از پیش داده‌ی عروضی فرم شعر را معین می‌کنند، شاعر چندان در بند تمامیت یا ساختمان شعری يك قصیده یا غزل یا مثنوی نیست، بلکه بیشترین همت را در کار آرایش لفظی و صنایع بیتها می‌کند. نمونه عالی آن شعر حافظ است که با آنکه تخی چند در روزگار ما کوشیده‌اند به آن سر و سامان ساختمانی بدهند و میان بیتها روابطی برقرار کنند، چندان کامیاب نشده‌اند و چه‌بسا کوشش بیهوده‌ای کرده‌اند. یعنی استقلال بیت در غزل به‌خودی خود این امکان را می‌دهد که شاعر در هر بیتی مطلبی دیگر بگوید. اما نیما

هنگامی که قالبهای عروضی را می‌شکند و مصراعها را کوتاه و بلند می‌کند، این اصل را نیز پیش می‌کشد که شعر باید در درون خود يك تمامیت باشد و باصطلاح ساختمانی داشته باشد با پیوند منطقی میان اجزاء آن. منطق درونی و ساختمانی شعر باید وزن، کوتاهی و بلندی مصراعها، جای قافیه، و کارکرد عناصر خیال را معین کند و اینهمه در رابطه با معنایی ست که تمامیت شعر می‌خواهد برساند یا حالی است که می‌خواهد القا کند. این تمامیت ساختمانی را، برای مثال، در این شعر «اجاق سرد» می‌توان دید که چگونه عنصر تصویری حالت درونی شاعر را باز می‌تاباند و به‌خواننده می‌رساند:

مانده از شبهای دورادور
 بر مسیر خامش جنگل
 سنگچینی از اجاقی خرد
 اندرو خاکستر سردی
 همچنان کاندرد غباراندوده اندیشه‌های من ملال‌انگیز
 طرح تصویری در آن هر چیز
 داستانی حاصلش دردی

روز شیرینم که با من آشتی بودش
 نقش ناهمرنگ گردیده
 با دم پاییز عمر من کنایت از بهار روی زردی
 همچنانکه مانده از شبهای دورادور
 بر مسیر خامش جنگل
 سنگچینی از اجاقی خرد
 اندرو خاکستر سردی

در این شعر نوع وزنی که برای آن برگزیده شده، و ارتباط ساختمانی آغاز و پایان شعر که به آن تمامیت می‌بخشد و تصویر اجاق مرده‌ای در جنگل که جز خاکستر سردی در آن نمانده، اندوه حسرت شاعر را از روزگاری رفته بخوبی می‌رساند. یکی از درونمایه‌های اساسی شعر نیما «غم غربت» است که آن را بخوبی در این شعر می‌بینیم با تمام قدرت شاعرانه و نوآورانه نیما در بیان احوال درون خود. آن اجاقی که روزی یا شبی یا روزگارانی آتشی در آن روشن بود و گرما و روشنی می‌پراکند و گرسنگان را خوراک تازه و داغ می‌داد، و جمعی را بر گرد خویش گرد می‌آورد و شادی می‌بخشید، اکنون افسرده و خاموش افتاده و تنها نقشی پریشان از روزگار و زندگانی رفته در آنست. این همان درون پرشور و پرجوش شاعر است که اکنون از تب و تاب افتاده و افسرده با مشتت خاطر و طرحی خاکستری از روزگاری رفته برجا مانده است.

نیما رسالات زیادی هم نوشته که بیان نظری مسائلی است که به ذهن او می‌رسید، مثل ارزش احساسات، حرفهای همسایه، تعریف و تبصره. نیما در این رساله‌ها نکته‌هایی براستی تازه را بیان می‌کند که در فضای بحث و نقد ادبی ما تا آن روزگار بی سابقه است. یعنی او، در عین حال، یک سنجشگر و نظریه‌پرداز ادبی است که مسئله رابطه ادبیات و زمان و تاریخ را پیش می‌کشد و تحول بینش ادبی را از لوازم تحول فکری و خروج از بن بست اندیشه و زندگیمان می‌داند. مشکل بزرگ این رساله‌ها گنگی زبان آنهاست که گاه به زبان گنگ خواب دیده می‌ماند. نیما نویسنده چیره‌دستی نیست. بخشی از این مشکل به خود او باز می‌گردد که بر زبان نثر فارسی چندان مسلط نبوده و بخشی هم به این دلیل که هنوز زبان نثر فارسی بسیار گنگ و لنگ و کم‌توان بوده و اسیر بسیار کلیشه‌ها و بندهای دست و پاگیر زبان منشیانه؛ سنگلاخی بوده است پر از سنگ و کلوخهای به میراث مانده از پدران و نیاکان و بویژه در برخورد با مسائل و بینش مدرن بسیار نارسا، زیرا با مسائل و مفاهیم آن از بنیاد بیگانه بوده است. نیما در نوشته‌هایش، چنانکه اشاره کردم، دید تازه‌ای می‌آورد و آن رابطه ادبیات و تاریخ است. البته برای ذهن اسطوره‌ای شرقی و بیگانه با بینش تاریخی مدرن، فهم این مسائل آسان نیست و مبارزه‌ای دور و دراز و پایداری سرسختانه‌ای لازم بود تا این دید به کرسی نشیند و از ادبیات اسطوره‌زدایی کند.

یکی از بزرگترین هدیه‌های نیما به ادبیات ما «فردیت» بود. بدین معنا که شاعر بجای آنکه یک پیش‌نمون (prototype) شاعرانه را تکرار کند تا شاعر شناخته شود و بجای پیروی از آن سرمشق قدیمی که می‌گوید «ره چنان رو که ره‌روان رفتند»، به او میدان باز زندگی فردی و تجربه‌های آن را نشان می‌دهد که شاعر می‌باید قوه خیال و بینش خود را در آن به کار برد و صیدهای شاعرانه خود را به‌تور اندازد. او به ما آموخت که شاعری تکرار کلیشه‌های شاعران گذشته نیست و میدان تجربه و بینش شاعرانه محدود به میدان تجربه‌های سنتی نیست و اساساً سنتهای دیرینه پوسیده بزرگترین سد راه آفرینندگی هنرمندانند.

یک نکته دیگر که می‌خواهم اشاره کنم ویژگی فضای روشنفکرانه‌ای است که نیما به آن تعلق دارد. نیما به فضای روشنفکرانه‌ای تعلق دارد که با جنبش مشروطیت در ایران شکل گرفت و کمابیش تا شهریور ۱۳۲۰، یعنی پایان دوران رضاشاه، ادامه پیدا کرد. در این دوران روشنفکران ایرانی هنوز زیر نفوذ ایده‌هایی هستند که از لیبرالیسم اروپایی سرچشمه گرفته و بنیادیتترین مفهوم آن آزادی سیاسی است. این «روشنفکری» همچنین حامل ایده‌های روشنگری اروپاست و بادی از ایده‌های علم مدرن و مفاهیم و جهان‌بینی آن به او خورده است. بنابراین، ستیزیدن با خرافات عامه و دست‌اندازی دین در همه شئون زندگی و ذهنیت سنگواره‌ای قرون وسطایی، و آوردن «روشنایی» تازه از راه گسترش علم و آموزش و پرورش و دگرگون ساختن بینش مردمان را از وظایف خود می‌دانست. دوسه نسلی که با روح جنبش

مشروطیت رشد کرد «رسالت فرهنگی» را باصطلاح، اساس کار خود می دانست. در همین دو-سه نسل است که پژوهشگرانی چون محمد قزوینی، پورداد، و عباس اقبال در زمینه پژوهش در تاریخ و ادب و میراث‌های دیرین پیش از اسلام پدید می آیند و فروغی سیر حکمت در اروپا را می نویسد و تقی زاده مجله کاوه را منتشر می کند و به کارهای علمی و پژوهشی در جنب کار سیاسی می پردازد و دهخدا دست به تألیف لغت نامه می زند.

در این دوران است که دو چهره مهم پدیدار می شوند که بنیانگذار ادبیات مدرن ایرانند. فرق اینان با نسل روشنفکران پس از شهریور ۱۳۲۰ - که بیشتر زیر نفوذ امواج فکری برخاسته از مارکسیسم-لنینیسم قرار گرفتند - این بود که اگرچه با مسائل سیاسی برخورد داشتند، اما معنا و درونه فرهنگی کارشان اهمیت بیشتری داشت. البته، درست است که خفقان سیاسی در دهه‌های ده و بیست یکی از دلایل سکوت سیاسی بسیاری از آنان بود، ولی بر روی هم می توان گفت که در این نسل اثر جنبش روشنگری اروپایی قوی تر بوده است، جنبشی که بیشتر در قالب اندیشه علمی و فلسفی و بیان ادبی و از راه آموزش دوباره انسان می خواست جامعه را به سوی تحول ببرد. يك نمونه درخشان از این نوع صادق هدایت است که گذشته از اهمیتی که از جهت داستان نویسی دارد، از نظر انتقاد اجتماعی نیز در زبان طنز آثار بزرگی از خود بجا گذاشته است. وغ وغ ساهاب هدایت طنزنامه بسیار قوی و گزنده‌ای است که بر بیشتر جنبه‌های زندگی اجتماعی ایران روزگار خود خنده می زند، از فرم‌های سنگواره‌ای ادبی گرفته تا گوشه و کنارهای زندگی اجتماعی. در شعر هم نیما را داریم که شعرش سرشار از فحوای انسانی (اومانستی) است، اما سیاسی به معنای دقیق کلمه نیست. مثلاً، آنگونه سیاسی نیست که شاملو در نسل بعدی هست. نیما رسالت شاعرانه خود را بسیار جدی می گیرد و موانع و دشمنانش را هم بخوبی می شناسد و نوشته‌هایش گواه همین معنی است. در واقع، از نظر اهمیت و مرکزیتی که شعر در میان ایرانیان دارد، تحول صورت و معنای شعر در میان ما تحول بسیار مهمی است که نامستقیم بر روی جنبه‌های دیگر زندگی ما هم اثر داشته است.

يك مشکل بزرگ در کار نیما، که اشاره‌ای هم به آن کردیم، از همان «زبان وحشی» او برمی خیزد که بسیاری از مرزهای دستوری و معنایی را زیر پا می گذارد تا به نوعی زبان تازه برسد. این زبان با پیچیدگیها و نوآوریهای تصویری و همچنین با جابه‌جا کردن عناصر نحوی جمله در عین آنکه فضاهای غریب می آفریند و گاهی شگفت‌انگیز و زیبا، هزاردالانه‌ای سردرگمی از تصویرها و مفاهیم نیز پدید می آورد که انس گرفتن با شعر او را دشوار می سازد. یکی از دلایل آن لابد اینست که فارسی زبان مادری او نبوده است و نیز دوره مدرسه را در

مدرسه فرانسوی سن لویی گذرانده و یا شاید بتوان توضیح روانشناسی برای آن آورد و گفت که روح سرکش او قالبهای آشنای زبان را بر نمی تافته و رؤیاهای شگفت و وحشی او زبانی وحشی می طلبیده که در عین ناآشنایی و غرابت، تروتازگی و حضور ناگهانی گلهای وحشی را دارد.

زردها بی خود قرمز نشده اند
قرمزی رنگ نینداخته است
بی خودی بر دیوار

صبح پیدا شده از آن طرف کوه «ازاکو» اما
«وازنا» پیدا نیست
گرته روشنی مرده برفی همه کارش آشوب
بر سر شیشه هر پنجره بگرفته قرار

وازنا پیدا نیست
من دلم سخت گرفته است از این
میهمانخانه مهمان کشِ روزش تاریک
که به جان هم نشناخته انداخته است
چند تن خواب آلود
چند تن ناهموار
چند تن ناهشیار

در این شعر ترکیبی شگفت از زبان و تصویرهای غریب و فضاها و اسمهای ناشناس (برای ما) دیده می شود. اینگونه وصف طبیعت و فضای پیرامون، وصف فضای سرد برفی کوهستانی در آستانه صبح و دمیدن سرخی سپیده دم، به عنوان زمینه ای برای بازگشت به درون خانه تنگ و تاریکی که «چند تن خواب آلود، چند تن ناهموار، چند تن ناهشیار» را «نشناخته به جان هم انداخته است»، و باز نمودن حالت غربت و ملال و تجربه يك لحظه از زندگی انسانی در يك طرح کوتاه اما بسیار قوی، همان هنر بزرگ نیما و آفرینندگی او و درس بزرگی است که او به عنوان پیشوای شعر نو به شاگردانش می دهد. اما در میان مجموعه شعرهای نیما شاید جز چهار-پنج شعر اینگونه تمام و ساختمان دار نیست و اینها بهترین الگوهای شعر نو هستند. اما آنجا که کار او از اینگونه طرح زنی ها به منظومه سرایی می رسد، کار دشوار می شود. منظومه های او طولانی و پر پیچ و تاب و ناهموارند و ملال آور.

یکی از جنبه های بزرگ هنر نیما فضا سازی است و از بیرون، از فضای طبیعی و بیرونی، به فضای درونی (روانی) آمدن. طراحی او از فضای بیرونی زمینه را برای ورود به فضای درون و احوال نفسانی شاعر آماده می کند. چنانکه در دو شعر «اجاق سرد» و «برف» دیدیم و در

شعر «تورا من چشم در راهم» نیز می‌توان دید:

تورا من چشم در راهم شباهنگام
 که می‌گیرند در شاخ «تلاجن» سایه‌ها رنگ سیاهی
 وزان دلخستگانت راست اندوهی فراهم
 تورا من چشم در راهم
 شباهنگام
 در آن دم که بر جا دره‌ها چون مرده‌ماران خفتگانند
 در آن نوبت که بندد دست نیلوفر به پای سرو کوهی دام
 گرم یاد آوری یا نه من از یادت نمی‌کاهم
 تورا من چشم در راهم.

غم غربت، چنانکه گفتیم، یکی از زمینه‌های اصلی شعر نیما و موضوع کامیابترین شعرهای اوست. و در این شعر، چنانکه دیدیم، نیما به یاری فضا سازی شگفت، با بردن نگاه ما به فراز کوههای جنگلی در غروب و آن دلگیری غروبی، قویترین احساس را به ما از حال دل‌گرفتگی و غربت خویش از دوست یا یار می‌دهد. هنر شاعرانه آنست که شاعر بتواند، برخلاف دیگر بکاربرندگان زبان، حال درونی خود را نقش کند. او نباید تنها بگوید که «خسته‌ام» یا «ملولم» یا «دل‌گرفته‌ام» یا «مشتاقم» او باید بتواند با نهادن عناصر زبانی در کنار هم و نقاشی کردن فضایی عینی حال درونی خود را از گنگی و کلیت مفهومی بدر آورد و عینی و خاص پدیدار کند و خواننده شعر آن را در آن فضا دوباره تجربه کند. در این سه شعر نیما این هنر را بکمال نشان می‌دهد.

بهرحال، بخش عمده‌ای از شعر نیما تجربه‌گریهای اوست در بیان و تصویرگری و بسیاری از آنها پرداخت نهایی نشده است، در نتیجه خام و ناتراشیده مانده است. به همین دلیل، خواننده عادی شعر که به دنبال زبان هموار و خوشایند می‌رود چه بسا از او می‌رمد، اما شاعران حرفه‌ای و جست‌وجوگر از او بهره‌ها گرفته‌اند و از این کان بسیاری ماده خام به پالایشگاه خود برده‌اند و پالوده‌اند. باری، این آزمونگر سخت‌پا و کوشا در کوره‌راهها و سنگلاخهایی گام زده که هیچکس پیش از او نرفته، و پیشاهنگی است خطرگر که گام زدن در راههای کوفته و هموار را خوش نمی‌دارد و، در نتیجه، کاشف سرزمینهای تازه است و به همین دلیل بزرگ است.

■ این مقاله بازنویس يك سخنرانی است که به همت «انجمن فرهنگ ایران» در پاریس در بهار ۱۹۸۸ برگزار شده است.

جنبش سُرخ جامگان بررسی منابع، مآخذ، و تحقیقات

قیام مزدک اگرچه به دست انوشیروان سرکوب شد^۱ و بسیاری از مزدکیان دستگیر شدند یا گریختند، اما اندیشهٔ مزدکی تا قرن‌ها ادامه یافت و در شورش‌ها و قیام‌های آینده پرچم عقیدتی کسانی چون سنباد، مُقنَع، بابک خرم‌دین و دیگران گردید.

پس از سرکوب قیام مزدکیان بازماندگان آنان^۲ از نواحی مداین یا تیسفون (پایتخت دولت ساسانی در غرب ایران) بیشتر به نواحی مرکزی، شمالی و شمال شرقی (آذربایجان، همدان، اصفهان، ری و خراسان) گریختند. کوهستان‌های دشوارگذر و روستاهای دوردست تا حدود زیادی دستیابی به مزدکیان را سخت می‌ساخت. ^۳ زندگی جمعی (عشیره‌ای) و وجود روحیهٔ تعاون و اشتراک در میان دامداران و چادرنشینان این نواحی، عقاید مزدک را برای آنان دلخواه و پذیرفتنی می‌ساخت. از این رونواحی کوهستانی و دامداری و چادرنشینی همواره پایگاه و پناهگاه مناسبی برای مزدکیان بود.

از فعالیت مزدکیان تا سال‌ها خبری در دست نیست. بر اساس گزارش خواجه نظام الملک (بر پایهٔ منابع قدیمی)، پس از کشتار مزدکیان، خُرمه، زن مزدک، با دو تن از مزدکیان به شهر ری گریخت و در آنجا پنهانی مردم را به کیش مزدکی می‌خواند که پس از مدتی «... باز خلقی بسیار در مذهب او آمدند... و مردمان، ایشان را خرم‌دین لقب نهادند... لیکن پنهان داشتندی این مذهب و آشکار نیارستندی کرد و بهانه‌ای می‌جستند به‌همهٔ روزگار تا خروج کنند و این مذهب آشکار کنند.»^۴

این گزارش اگرچه بر مبنای توضیح لغوی خاستگاه خرم‌دینان است، اما شاید واقعیتی در آن باشد.

تسلط اعراب بر ایران از آغاز با مقاومت‌ها و پایداری‌های ایرانیان همراه بود و، برخلاف نظر بعضی از پژوهندگان، ایران آسان به اشغال یا تصرف اعراب مسلمان در نیامد. پایداری‌ها، مقاومت‌ها و شورش‌های پیوسته مردم ایران سال‌ها به دست فاتحان عرب به طرز خونینی سرکوب شد.^۵

حکومت‌های نخستین اسلامی برای جلوگیری از بروز شورش‌ها و سرکشیها کوشیدند تا گروهی از قبایل و طوایف عرب را به شهرها و روستاهای ایران منتقل کنند تا به عنوان «چشم و گوش خلیفه» بر زندگی مردم نظارت داشته باشند. بر این اساس، اعراب فاتح در صلحنامه‌ها از جمله قید می‌کردند که «مردم مغلوب بایستی که اعراب مسلمان را در خانه‌های خویش جای دهند و دارایی خویش را با آنان قسمت کنند.»^۶ در ادامه چنین سیاستی، مثلاً، در زمان معاویه (۴۱-۶۱ هـ) ۵۰ هزار سپاهی عرب به همراه خانواده‌هایشان به نیشابور و بلخ و مرو و روستاهای طخارستان و خراسان فرستاده و اسکان داده شدند.^۷ در خلافت عباسیان نیز انتقال و اسکان قبایل عرب در نواحی مختلف ایران ادامه داشت، چنانکه، مثلاً، در زمان منصور عباسی در سال ۱۴۱ گروه‌هایی از قبایل یمنی از نواحی بصره به آذربایجان منتقل شدند.^۸

مهاجرت و اسکان قبایل عرب در نواحی فتح شده و مجاورت آنان با ایرانیان چه بسا با دست اندازی به املاک دهقانان و تصرف دارایی روستاییان ایران همراه بود. مثلاً، در مهاجرت و اسکان طوایف عرب در نواحی آذربایجان، همدان، ری و گرگان (که از مراکز مهم خرمدینان بودند) هر قبیله‌ای هرچه توانست گرفت، چنانکه مردم ناچار اراضی و املاک خویش را از دست دادند و خود به کشاورزان اعراب مهاجر تبدیل شدند.^۹ سران این طوایف مهاجر بعدها بعنوان مالکان بزرگ و خرد مالکان علم مخالفت و استقلال طلبی در برابر قدرت مرکزی خلافت برافراشتند و باعث چندین شورش شدند.^{۱۰} در هر حال، این مهاجرت‌ها و دست‌اندازی‌ها سبب ناخرسندی و خشم شدید ایرانیان مغلوب بود، چنانکه در تصرف اراضی مردم قم به دست دوتن از اعراب مهاجر، «هرگاه عرب بانگ نماز گفتی، دهقانان آن ناحیت او را دشنام دادندی.»^{۱۱}

طبیعی است که این دست‌اندازیها و سرکوب‌ها و ستم‌ها واکنش‌های اجتماعی-سیاسی گوناگون در پی داشت و از جمله گرایشهای ملی و آزادیبخش ایرانیان را تشدید و تقویت می‌کرد.^{۱۲} در این دوران، نوعی همیاری طبقاتی باعث همبستگی و پایداری ایرانیان در برابر اعراب گردید. شورش‌ها و قیام‌های ایرانیان بر ضد حاکمان عرب در این دوران فصل مهم و درخشانی از مبارزات مردم ایران در نخستین سده‌های هجری است و روشن است که در چنان روزگار آشفته و پریشانی از علم و فلسفه و هنر اثری نباشد. اینکه استاد عبدالحسین زرین کوب از «دو قرن سکوت» سخن گفته است، درست‌گویای همین دو قرن سکوت فرهنگی (نه سیاسی و نظامی) در این دوران است. بنابراین، شاید بتوان عقیده خواجه نظام الملک، ابن

حزم، عبدالقاهر بغدادی، ابن جوزی، بیرونی، مقریزی و دیگران را پذیرفت که تأکید کرده‌اند، از آغاز تسلط اعراب، ایرانیان کوشیدند با شیوه‌های مختلف با اسلام بستیزند تا بتوانند بار دیگر به تجدید آیین قدیم خود پردازند. قیام قرامطه، سنباد و بابک خرم‌دین و جز آنها از جمله کوشش‌های ایرانیان برای نابود کردن اسلام و پایان دادن به تسلط اعراب بوده است.^{۱۳}

از فعالیت‌های مزدکیان جدید یا خرم‌دینان بلافاصله بعد از حمله اعراب اطلاعی در دست نیست. به نظر می‌رسد که بعد از حمله اعراب و سقوط حکومت ساسانیان و بویژه در روزگار حکومت سلمان فارسی در مداین (که خود متهم به مزدکی بودن است) شرایط مناسبی برای ظهور دوباره مزدکیان فراهم شده بود.^{۱۴} با این حال، به خاطر مجموعه جنگ‌ها، قتل عام‌ها و آشفتگی‌های اجتماعی بعد از حمله اعراب، در نخستین سالهای حکومت‌های اسلامی در ایران خبری از خرم‌دینان نداریم. بعضی از مورخان در ذکر فعالیت دعوتگران عباسی برای سرنگون کردن حکومت بنی امیه و استقرار خلافت بنی عباس (به سال ۱۱۸) از فعالیت‌های یک مسیحی نومسلمان به نام عمّار بن یزید یا خدّاش یاد کرده‌اند. بر اساس این روایات خدّاش در نواحی مرو بجای دعوت به سود خلافت عباسی آیین خرمی را تبلیغ و ترویج می‌کرد. وی را از آنرو «خدّاش» می‌گفتند که «در دین (اسلام) خدشه آورده بود.» از این رو امام عباسی در نامه‌ای به مبلغان و دعوتگران خویش، از خدّاش ابراز نفرت و بیزاری کرد و نوشت که «خدّاش شیعه را از راه بدر برده است.»^{۱۵}

از روایات تاریخی بر می‌آید که خدّاش اقداماتی در جهت بهبود وضع کشاورزان و پیشه‌وران انجام داد و به همین جهت وقتی اخبار فعالیت‌های او به حاکم دست‌نشانده خلیفه اموی در خراسان، اسدبن عبدالله قسری رسید، وی مأموران و جاسوسان بسیاری را برای دستگیری خدّاش به مرو فرستاد. خدّاش پس از مدتی دستگیر و به حاکم خراسان تسلیم شد و هنگام برخورد با اسدبن عبدالله قسری با وی به درشتی و دشنام سخن گفت، چنانکه حاکم خراسان دستور داد «زیانش را کنند، دستهایش را بُرینند، چشمانش را کور کردند و جسدش را به دار آویختند.»^{۱۶}

قتل خدّاش اگرچه به جنبش خرم‌دینان در نواحی خراسان آسیب رساند، اما باعث نابودی آن نگردید و هواداران خدّاش سال‌ها به نام خدّاشیه به مبارزات خویش ادامه دادند. حدود ۲۰ سال بعد (۱۳۷ هـ) با قتل ابومسلم خراسانی به دست منصور عباسی، نخستین قیام متشکل خرم‌دینان آشکار شد. در این سال وقتی خبر قتل ابومسلم به خراسان و جبال رسید، خرمیان برآشفند و سر به شورش برداشتند. به گزارش مسعودی، «سنباد یکی از خرمیان بود که از نیشابور به خونخواهی ابومسلم قیام کرد.»^{۱۷}

خواجه نظام الملک در ذکر قیام سنباد تأکید می‌کند که در سال ۱۳۷ مردم کوهستان یا جبال

(همدان، کرج، ری، اصفهان، نهاوند و جز آنها) «از درمی نیم درم» (یعنی ۵۰ درصد) رافضی و مزدکی بودند.^{۱۸}

به نظر می رسد که بعد از قتل ابومسلم خراسانی دسته‌های مبارز مذهبی (شیعیان و زرتشتی‌ها) و گروه‌های سیاسی (هواداران ابومسلم خراسانی) و مزدکیان جدید (خرمدینان) با یکدیگر متحد شدند و این اتحاد یا ائتلاف در قیام سنباد در سال ۱۳۸ شکل گرفته باشد:

چون رافضیان نام مهدی شنیدند و مزدکیان نام مزدک، از رافضیان و خرمدینان خلقی بسیار بر وی گردآمدند... و مذهب خرمدینی با گبری (زرتشتی) و تشیع آمیخته شد. و بعد از آن در سر با یکدیگر می گفتندی تا هر روزی پرورده‌تر شد، تا به جایگاهی رسید که این گروه را مسلمانان و گبران خرمدین می خواندند.^{۱۹}

نرشخی نیز در ذکر قیام مُتَمَع (۱۵۹هـ) از يك سردار و فرمانده بزرگ قیام به نام حشوی خرّمی نام می برد.^{۲۰}

بدین ترتیب، می توان گفت که در طول سالیان دراز عقاید خرمدینان یا مزدکیان جدید در کنار دیگر عقاید اجتماعی-سیاسی و آیین های فلسفی-دینی می زیست و در مسیر این همزیستی ها با جذب عناصر تازه‌ای از باورها و اندیشه‌ها تکامل یافت. ازینرو، عقاید خرمدینی در جنبش «سرخ جامگان» نه به عنوان يك آیین ناب مزدکی، بلکه به عنوان افکار و عقایدی که در طول دوره‌های تاریخی و بر حسب ضرورت‌ها و شرایط سیاسی-اجتماعی تحول یافته است باید مطالعه و بررسی شود. در این مطالعه، بهر حال باید به تأثیر آیین مهر بر عقاید و آیین‌های سرخ جامگان توجه بسیار کرد

از سال ۱۶۲ در گوشه و کنار ایران شورش‌هایی به دست خرمدینان روی داد که در اوج خود، از سال ۲۰۱، به صورت جنبش سرخ جامگان پدیدار شد. این جنبش سیاسی-اجتماعی و ملی-دینی توانست بیش از ۲۰ سال دستگاه خلافت عباسیان را سخت تهدید کند، چنانکه به تصریح بسیاری از مورخان، «تزدیک بود خلافت عباسی را از پیش بردارد و مسلمانی را تغییر دهد.»^{۲۱} ازینرو «خلیفه اندیشه‌ای جز کار بابک در سر نداشت»^{۲۲} و «همه سپاه به حرب بابک مشغول بودی.»^{۲۳}

با آنچه گفته‌ایم، می توان پذیرفت که جنبش سرخ جامگان واکنش اجتماعی، سیاسی، ملی و دینی ایرانیان پس از حمله اعراب بوده است. جنبش سرخ جامگان همچنین محصول تضادهای اجتماعی، بی ثباتی سیاسی، کشاکش‌های درونی و شورش‌هایی بوده که بویژه با ظهور بابک خلافت عباسی را دچار ضعف و آشفتگی کرده بودند.^{۲۴}

جنبش سرخ جامگان به رهبری بابک متشکل‌ترین، گسترده‌ترین و پایدارترین جنبش سیاسی-اجتماعی ایرانیان در قرن سوم هجری (هشتم میلادی) و فصل درخشانی از تاریخ جنبش‌های ملی و طبقاتی در ایران است که پس از ۲۲ سال پیروزی، پایداری، و مقاومت،

اگرچه سرکوب شد، اما نقش اجتماعی و نتایج سیاسی آن در تکامل تاریخی جامعه ایران بی تأثیر نبوده است.

مطالعه و بررسی جنبش سرخ جامگان خالی از دشواری‌ها و ابهامهای تاریخی نیست، چرا که در طول سال‌ها تعقیب و سرکوب خرمدینان و سرخ جامگان عقاید آنان را مورّخین درباری و مؤلفین متعصب اسلامی تحریف کرده‌اند. به جرأت می‌توان گفت که منابع تاریخی دربارهٔ باورهای هیچ جنبشی اینهمه به‌اختصار و ابهام سخن نگفته‌اند. از نظر وسعت تهمت و دشنام نیز می‌توان قیام بابک خرمدین را در کنار قیام مزدک و عقاید حسین بن منصور حلاج قرار داد. با توجه به وسعت این ابهام‌ها، اتهام‌ها، و تحریف‌ها می‌باید با شیوه‌ای تحلیلی (و نه تألیفی) به مطالعه و بررسی جنبش سرخ جامگان پرداخت.

ما البته در مطالعات خویش منبع یا مسئله تازه‌ای ارائه نداده‌ایم، زیرا که منابع اصلی راجع به خرمدینان و بابک خرمدین، مدت‌ها است که شناخته شده و انتشار یافته‌اند و در این مورد، صد البته، فضل تَقَدُّم و تقدّم فضل با استاد سعید نفیسی و سپس، بویژه، با استاد غلامحسین صدیقی است.^{۲۵} اما اگر بپذیریم که هر نسلی بر اساس رویدادهای تازه نگاه تازه‌ای به تاریخ و قهرمانان میهن خویش می‌افکند، شاید کوشش تازه ما در مطالعه و بررسی جنبش سرخ جامگان بی‌فایده نباشد.

منابع مربوط به سرخ جامگان را می‌توان به سه دسته کرد:

۱. منابع دست اول
۲. منابع دست دوم (کمکی)
۳. منابع و تحقیقات جدید

۱. منابع دست اول:

منابع دست اول منابعی هستند که یا در عصر سرخ جامگان نوشته شده‌اند و یا نزدیک به زمان این جنبش. و از این نظر دارای اطلاعات دست اول‌اند. پاره‌ای از منابع پسین، مثل سیاست‌نامه نظام‌الملک و جوامع‌الحکایات محمد عوفی با آنکه با جنبش سرخ جامگان فاصله زیاد دارند بخاطر نقل اخبار و روایاتی از منابع نزدیک به زمان جنبش، که به‌دست ما نرسیده، در شمار منابع دست اول‌اند.

بررسی مآخذ این دوران، از یک طرف، سکوت سنگین مورّخان و مؤلفان اسلامی را دربارهٔ علل پیدایش جنبش سرخ جامگان و چگونگی عقاید اجتماعی-سیاسی و فلسفی آنان نشان می‌دهد، و از طرف دیگر، مطالعه این منابع نشان‌دهندهٔ طوفانی از تهمت و تحریف و دشنام است که به‌منظور ابطال یا براندازی نظری جنبشی که بیست و دو سال خلافت اسلامی را

بشدت تهدید می کرده، به راه افتاده بود.

این منابع و مآخذ اگرچه اطلاعات روشنی درباره عقاید سرخ‌جامگان به دست نمی دهند، اما، بهرحال، از خلال این اتهام‌ها و دشنام‌ها می‌توان به جایگاه نظری جنبش سرخ‌جامگان در ذهنهای مؤلفان اسلامی آن زمان پی برد و نیز خطوط اصلی عقاید سرخ‌جامگان را یافت که از نظر مؤلفان اسلامی «ارتداد»، «إباحه»، «کفر»، «الحاد» و مانند آنها خوانده می‌شد.

نخستین اشاره به قیام بابک خرم‌دین در یادداشت‌های دیونسیوس (Dionysius) راهب مسیحی است که در حوالی ۱۹۵-۲۱۹/۸۱۰-۸۳۴ چندین بار از بغداد و دیگر شهرهای اسلامی دیدار کرده و با مأمون عباسی نیز ملاقات کرده است. دیونسیوس برای نخستین بار از شورش جاویدان نامی (رهبر خرم‌دینان پیش از ظهور بابک) خبر داده و به عقاید فلسفی-مذهبی او اشاره کرده است. شورش جاویدان را حسن بن سهل، حاکم بغداد، در سال ۱۹۸ سرکوب کرد.^{۲۶} دیونسیوس همچنین از قیام بابک خرم‌دین و سرکوب آن به دست افشین یاد کرده، اما متأسفانه از عقاید فلسفی-مذهبی بابک سخنی نگفته است.^{۲۷} نوشته‌های دیونسیوس از منابع ارزنده در شناخت اوضاع اقتصادی-اجتماعی سرزمین‌های خلافت عباسی در این دوران است.

در سال ۲۱۵ ابومسیح بن اسحق الکندی، فیلسوف بزرگ عصر مأمون عباسی، در رساله خود به قیام بابک اشاره کرده است. این رساله، در واقع، نامه‌ای است در پاسخ عبدالله بن اسماعیل بن هاشم که الکندی را به دین اسلام دعوت کرده بود. در این جوابیه، الکندی ضمن انتقاد از اسلام و دفاع از مسیحیت، به آیین خرم‌دینان و بویژه به پیروزی‌های بابک خرم‌دین اشاره کرده است.^{۲۸}

از ارتباط مستقیم الکندی با جنبش سرخ‌جامگان و یا شخص بابک اطلاعی در دست نیست، اما بر اساس یک داستان تاریخی، که چندی پیش منتشر شده، گویا الکندی با بابک در قلعه بَد دیدار و گفتگو کرده است.^{۲۹}

در همین زمان ابوتَمّام، شاعر و قصیده‌سرای بزرگ عرب، به قیام بابک و جنگ‌های او با سپاهیان عباسی اشاره کرده است.^{۳۰} ابوتَمّام تا سال ۲۳۱ زنده بود و در دربار مُعتصم عباسی مرتبه‌ای بلند داشت. او در قصاید خود به جنگ‌های بابک با سپاهیان عباسی پرداخته و در آنها به مکان‌ها و میدانگاه‌های جنگ، مانند اَرشَق، میمذ (میمند)، دروذ (دره‌رود)، بَد، موقان (دشت مغان) و ابرشتوم اشاره کرده^{۳۱} و در ستایش معتصم عباسی و سرداران بزرگ او در جنگ با بابک مانند سعید ثَعْری، ابوسعید محمد طائی و افشین، سخن گفته است.^{۳۲} ابوتَمّام نخستین مؤلفی است که از بعضی سرداران بابک، مانند معاویه، نام برده است. او همچنین به شکست بابک در قلعه بَد و پناهنده شدن او به سنیاط، حاکم ارمنستان، اشاره کرده و از

اسارت بابک به دست سنباط و تسلیم او به افشین یاد کرده است.^{۳۳} یاقوت حموی، جغرافیدان معروف از اطلاعات ابوتمام استفاده کرده است.^{۳۴}

ابن خردادبه نخستین سیاحی است که از شهرها و نواحی آذربایجان سخن گفته است. او که زمانی در نواحی جبال دارای شغل مهم دولتی بوده، در سال ۲۳۲ کتاب المسالک و الممالک را تألیف کرد و در آن از مناطق نفوذ بابک خرمدین یاد کرده است. شعری را که ابن خردادبه از حسین بن ضحاک درباره قلعه بَد ذکر کرده، نشان دهنده وسعت و عظمت ستاد مبارزاتی بابک خرمدین است.^{۳۵}

ابن خیاط در سال ۲۴۰ از خروج خرمدینان گُرگان در زمان مهدی عباسی و نیز در زمان هارون الرشید یاد کرده است. ابن خیاط ضمن دشنام به بابک، او را «کافر» و دشمن اسلام نامیده است.^{۳۶}

در همین دوران کتابی درباره خاندان بنی عباس و چگونگی به قدرت رسیدن عباسیان تألیف شد. مؤلف گمنام این کتاب اطلاعات سودمندی از فعالیت های خِداش (مُبلَغ خرمدین در نواحی خراسان) به دست داده است.^{۳۷}

ابن قتیبه (درگذشت ۲۷۶) در کتاب خود به علت قیام بابک و جنگهای او اشاره کرده است. به عقیده او، طغیان حاتم بن هرثمه، حاکم گماشته مأمون در ارمنستان، علت قیام بابک بوده است.^{۳۸} این نظر، که بعدها بسیاری از مؤلفان و محققان به آن استناد کرده اند، شاید نادرست بوده باشد، زیرا هرثمه در سال ۲۱۲ از طرف مأمون والی ارمنستان شد و طغیان او علیه خلیفه حدود ۱۱ سال با آغاز قیام بابک فاصله داشته است.^{۳۹}

ابن طیفور (درگذشت ۲۸۰) کتابی درباره خلافت مأمون عباسی تألیف کرده و اوضاع سیاسی-اجتماعی و مذهبی این دوران - در آغاز قیام بابک - را نشان داده است، با این همه از قیام بابک سخنی نگفته و فقط به مأموریت عبدالله بن طاهر برای جنگ با بابک اشاره کرده است.^{۴۰}

احمد بن ابی یعقوب معروف به یعقوبی به سال ۲۵۲ اطلاعات ارزشمندی از اوضاع اجتماعی-سیاسی زمان سرخ جامگان به دست داده است. چگونگی جنگ های سرداران خلیفه عباسی با بابک و نیز خیانت عده ای از خرده مالکان آذربایجان و ارمنستان - که به خاطر اقتدار نهضت سرخ جامگان به بابک پیوسته بودند - و همچنین چگونگی شکست، دستگیری، و اعدام بابک با دقت و امانت در کتاب یعقوبی آمده است.^{۴۱}

احمد بن ابی یعقوب، گذشته از تاریخ یعقوبی، به عنوان جهانگرد سفرهای بسیار کرده و مشاهدات خود را در کتاب دیگری تدوین کرده است. او در حوالی سالهای ۲۷۰ از آذربایجان و اصفهان دیدار کرده و در کتاب خویش به خرمدینان این نواحی اشاره کرده است.^{۴۲}

بلاذری (درگذشت ۲۷۹) اطلاعات ارزنده ای درباره شهرهای آذربایجان و مناطق نفوذ

بابك خرمدين به دست داده و به خرمدينان زمانش اشاره کرده است.^{۴۳} کتاب او همچنین به خاطر اطلاعات دقیق دربارهٔ چگونگی حملهٔ اعراب به ایران و تصرف شهرها و روستاهای آذربایجان، همدان، گرگان، ری و اصفهان—که از مراکز عمدهٔ خرمدينان به شمار می رفتند—ارزشمند است.

کتاب دینوری نیز از منابع پُرارزش برای آگاهی از رویدادهای سیاسی-اجتماعی این دوران است. کتاب او شامل ذکر حوادث دقیق دوران خلفای عباسی تا پایان خلافت معتصم (۲۲۷هـ) است. دینوری با لحنی ایران دوستانه حوادث تاریخ ایران را بیان کرده است. او خود شاهد برخی از حوادث زمان جنبش سرخ جامگان بوده و در کتاب خویش بخش مستقلی به داستان بابك اختصاص داده است.^{۴۴} او نخستین مورّخی است که بروشنی به تبار بابك اشاره کرده و تأکید کرده است که: «بابك از فرزندان مُطهر بن فاطمه [دختر ابومسلم خراسانی] بوده است.» با اینهمه دینوری بیشتر به مبارزات و شیوه‌های جنگی بابك توجه داشته و از ذکر عقاید خرمدينان خودداری کرده است. این خودداری یا پرهیز چه بسا ناشی از توطئه‌ها و دسیسه‌هایی بوده که دولتمردان آن زمان را دچار هراس کرده بوده و به قول عبدالمنعم عامر، مُصحّح متن عربی کتاب دینوری، شاید دینوری هم بيمناك از آن بود که مبادا او را هم دچار سرنوشت شوم ابن مقفّع نماید.^{۴۵}

دربارهٔ عقاید فلسفی-مذهبی خرمدينان نخستین اطلاعات را می توان در نوشته‌های فضل بن شاذان نیشابوری، النّاشی الاکبر، نویختی، و ابی خلف اشعری یافت. نوشته‌های این چهار تن قدیمی ترین منابعی هستند که دربارهٔ شیعه و فرقه‌های منسوب به آن نوشته شده‌اند. فضل بن شاذان (درگذشت ۲۶۰) در الايضاح فی الرد علی سائر الفرق به تشریح اصول اعتقادی شیعه پرداخته و سپس به فرقه‌های منسوب به شیعه اشاره کرده است. او غلاة، باطنیه، قرامطه و خرمدينان را در يك ردیف قرار داده و آنان را خارج از مذهب شیعه دانسته است.^{۴۶}

النّاشی (درگذشت ۲۹۳) در کتاب مسائل الامامة اطلاعات جالبی از نخستین خرمدينان خراسان (خدش و خدایش) به دست داده است و در آن بر عقاید خرمدينان دربارهٔ امامت، حلول، و تناسخ انتقاد کرده است.^{۴۸}

نوشته‌های نویختی (درگذشت ۳۰۰ یا ۳۱۰/۱۰۰۲ یا ۱۰۱۲) دربارهٔ عقاید خرمدينان بر روی هم از تهمت‌ها و دشنام‌های رایج در آثار علمای شیعی و سنی برکنار است. این امر ارزش نوشته‌های او را دو چندان می کند. نویختی شرح مفصلی از عقاید خرمدينان به دست داده و انتساب آنان را به فرقه‌های شیعه نادرست و ناروا شمرده است. او خرمدينان را معتقد به تناسخ و منکر بهشت و رستاخیز و دوزخ دانسته و آنان را با مزدکیان، زندیقان و دهریان در يك ردیف قرار داده و تأکید کرده که این چهار فرقه دارای سرچشمهٔ واحدی هستند.^{۴۹}

سعدبن ابی خلف اشعری قمی (درگذشت ۳۰۱) نیز خرمدينان را جزو فرقه‌های «غلاة»،

مانند کیسانیه و مغیره، به شمار آورده و آنان را معتقد به تناسخ و نفی معاد و رستاخیز دانسته است. او همچنین عنوان «خرمدین» را مرکب از دو کلمه خرم و دین دانسته و «خرمدین» را کسی دانسته که «گرایش به چیزهای لذت آور، شهوات، و ترک وظایف دینی» دارد. اشعری قمی نیز خرم‌دینان را در شمار مزدکیه آورده است.^{۵۰} اطلاعات ناشی، نویختی، و اشعری بعدها مورد استفاده مؤلفانی چون ابوالحسن اشعری، بغدادی، اسفراینی و شهرستانی قرار گرفته است.

محمدبن جریر طبری در سال ۳۰۲، با استفاده از منابعی که به دست ما نرسیده، شورش های خرم‌دینان را در نواحی آذربایجان و گرگان در سال های ۱۸۰ و ۱۸۱ و ۱۹۲ گزارش کرده^{۵۱} و شرح مفصلی درباره قیام بابک خرم‌دین نوشته است.^{۵۲} نوشته‌های طبری از صداقت و امانت برخوردارند و، برخلاف بیشتر منابع تاریخی این دوران، آلوده به تعصبات دینی نیستند، اما این نوشته‌ها بیشتر درباره جنگهای سرخ‌جامگان با سپاهیان خلیفه عباسی است و خالی از اطلاعاتی درباره زندگی، شخصیت، و عقاید بابک. طبری، هم به‌عنوان یک مؤرخ دقیق و هم به‌عنوان یک سیاستمدار و فقیه معتدل، نمونه برجسته‌ای از تاریخ‌نگاری کمابیش علمی در نخستین سده‌های اسلامی ارائه داده است. کتاب او برای آگاهی از اوضاع سیاسی-اجتماعی دوران مورد مطالعه ما از منابع بسیار ارزشمند است. طبری نیز در بیان ظهور بابک خرمی به اعتقاد به تناسخ در آیین خرم‌دینان اشاره کرده^{۵۳} و در خلال نوشته‌هایش تا حدی شخصیت و منش انسانی بابک را نشان داده است.^{۵۴}

کتاب طبری در سال ۳۵۲ به دست ابوعلی محمد بلعمی به فارسی ترجمه شد و بلعمی خود نیز مطالبی بر آن افزود. او سال‌ها وزیر عبدالملک بن نوح سامانی بود و شاید تا پایان ترجمه تاریخ طبری (۳۵۵) وزیر بوده است. از این رو، نوشته‌های او درباره بابک جدا از وابستگی‌های سیاسی و تعصبات مذهبی وی نیست. بر این اساس است که بلعمی زشت‌ترین اتهام‌ها را به بابک زده و بدترین دشنام‌ها را به‌وی داده و مذهب (آیین) او را «حلال کردن حرام‌ها که اندر دین محظور است و می خوردن و زنا کردن» دانسته است.^{۵۵} بلعمی نیز جنگهای بابک با سپاهیان عباسی و چگونگی اسارت و اعدام وی را شرح داده است.^{۵۶} احمدبن اعثم الکوفی (درگذشت ۳۱۴) هم‌زمان با طبری به تألیف کتاب الفتوح پرداخت. کیفیت مطالب و روایات کوفی نشان می‌دهد که او مستقیم به تاریخ طبری چشم داشته و یا از منابع مورد استفاده طبری بهره برده است. کوفی نیز گزارش مفصلی از قیام بابک و جنگ‌های او با سپاهیان عباسی به دست داده و بویژه از مناطق و میدانگاه‌های جنگ یاد کرده، و سرانجام گزارش خود را با دستگیری و چگونگی اعدام بابک به پایان برده است.^{۵۷} ابوالحسن مسعودی شاید نخستین مؤلفی بوده که به تفصیل عقاید و باورهای خرم‌دینان و سرخ‌جامگان را جمع‌آوری و تألیف کرده است. او در کتاب‌های المقالات فی اصول

الديانات و سز الحیاة مطالب مفصل و مشروحي درباره خرمدينان تدوين کرده بود،^{۵۸} اما اين دو کتاب در جريان حوادث روزگار نابود شدند و آنچه از آن مطالب مانده همان گزارش کوتاهی است که در دو کتاب مروج الذهب و التنبیه و الاشراف آورده است. مسعودی در اين دو کتاب اطلاعات ارزنده‌ای درباره عقاید خرمدينان و سرخ جامگان و چگونگی اعدام بابک به دست داده است. او کتاب گم شده عيون المسائل و الجوابات تأليف ابوالقاسم بلخی را — که به گفته ابن ندیم اخبار و آيين های خرمدينان را گرد آورده بود — در اختيار داشت و گویا در نوشته‌های خود از آن استفاده کرده است. مسعودی بدرستی بر پایگاه مردمی بابک تأکید کرده و نوشته است: بابک در دل‌های مردم جایگاهی بزرگ داشت و اهميت و عظمت کار و کثرت سپاهيانش آنچنان بود که نزدیک بود خلافت عباسی را از میان بردارد و مسلمانی را تغییر دهد. مسعودی در ۳۳۲ همچنین از سرخ جامگان زمانش و فرقه‌های گوناگون خرمدينان یاد کرده است.^{۵۹}

نکته تازه و درخشان در گزارش مسعودی گفتگوی معتصم، خلیفه عباسی، با بابک است.

به روایت مسعودی،

بابک را بیاوردند و مقابل معتصم برگردانیدند. معتصم بدو گفت: «تو بابکی؟» و اوجواب نداد و خلیفه چند بار این سؤال را تکرار کرد و بابک همچنان خاموش بود. افشین به بابک نگریست و گفت: «وای بر تو! امیر مؤمنان با تو سخن می‌کند و تو خاموشی؟» بابک گفت: «بله! من بابکم.» در این وقت معتصم به سجده افتاد...^{۶۰}

نوشته‌های مسعودی همچنین مآخذ ارزشمندی برای درک مناسبات اجتماعی و شرایط سیاسی دوران عباسیان بهنگام ظهور بابک خرمدين به شمار می‌روند.

در همین دوران ابوالحسن اشعری (درگذشت ۳۳۰) با استفاده از روایات نوبختی و اشعری قمی درباره عقاید خرمدينان، آنان را از غلات شیعه دانسته است.^{۶۱}

ابوزکریا اُردی (درگذشت ۳۴۰) در تاریخ خود به جنگ‌های بابک خرمدين با سپاهیان معتصم عباسی اشاره کرده، اما از عقاید و افکار بابک سخنی نگفته است.^{۶۲}

در سال ۳۴۱ ابودلف المهلل، شاعر و جهانگرد عرب، برای نخستین بار از ستاد مرکزی سرخ جامگان (قلعه بد) دیدار کرده و در کتاب خود اطلاعات ارزشمندی درباره شهرها و راه‌ها و محصولات اقتصادی منطقه آذربایجان به دست داده است.^{۶۳}

در همین دوران اصطخری با استفاده از منابع دیگر به سال ۳۴۰ کتاب مسالک و ممالک را نوشت و در آن به شهرها و نواحی آذربایجان و مناطق مسکونی خرمدينان اشاره کرده است.^{۶۴} روایت اصطخری در سال ۳۶۷ بوسیله ابن حوقل تکرار شده است.^{۶۵}

کتاب مطهر بن طاهر مقدسی^{۶۶} از جمله منابع ارزشمندی است که مطالب تاریخی و اصول عقاید در آن با یکدیگر تلفیق شده‌اند. این کتاب هم از نظر اصول عقاید و هم از وجه

تاریخی در مطالعه خرمدینان و سرخ جامگان اهمیت فراوان دارد.

مَقْدَسی در حوالی سال‌های ۳۵۰ از خرمدینان دیدار کرده و به گفته خود او با «بعضی از دانشمندان خرمیه» ارتباط داشته است.^{۶۷} این امر ارزش اطلاعات و روایات او را دوچندان می‌کند. او در کتاب خود بخش مستقلی با عنوان «در یاد کردن مذاهب خرمیه» اختصاص داده است. مَقْدَسی نخستین مؤلفی است که از محل تولد، کودکی، و شرایط دشوار زندگی بابک در نوجوانی اطلاعات دقیقی داده است. او از اعتقاد خرمدینان به تناسخ و از اخلاق و باورهای آنان یاد نموده و صفا و پاکدامنی و صداقت و درستی خرمدینان زمانش را گواهی کرده است.^{۶۸} مَقْدَسی همچنین از شورش سرخ جامگان خراسان به رهبری عبدالوهاب (در زمان منصور عباسی) سخن گفته است.^{۶۹} به نظر می‌رسد که این شورش همان شورش سال ۱۶۲ در گرگان به رهبری عبدالقهار بوده باشد که به دست عمرو بن علاء سرکوب شد.^{۷۰}

با توجه به اینکه مؤلفان معتبری چون طبری و مسعودی و مَقْدَسی، که به تدوین اخبار بابک علاقه داشته‌اند، هیچک از کتاب اخبار بابک تألیف واقد بن عمرو تمیمی نام نبرده‌اند، برخلاف نظر دکتر صدیقی،^{۷۱} می‌توان مطمئن بود که کتاب واقد بعد از کتاب مَقْدَسی و در حوالی سال‌های ۳۶۰-۳۷۰ تألیف یافته است. چند سال بعد در سال ۳۷۷، ابن ندیم در الفهرست از کتاب مَقْدَسی و کتاب گم شده واقد یاد کرده است. روایات ابن ندیم، اگرچه آلوده به تهمت و دشنام نسبت به بابک است، اما از نکات درست و اطلاعات ارزنده‌ای خالی نیست. این روایات نیز ما را با دوران کودکی و شرایط سخت زندگی بابک در نوجوانی و از وضع دشوار پدر و مادر او آگاه می‌کنند.^{۷۲}

کتاب‌های قاضی ابوعلی تنوخی (تألیف ۳۶۰) نیز در ذکر اوضاع سیاسی - مذهبی دوران عباسیان و درک شرایط اجتماعی این دوران ارزش فراوان دارند.^{۷۳} اعضای خاندان تنوخی از کاتبان و مُنشیان دربار عباسیان بودند و خود وی نیز مدتی در دستگاه خلافت به عنوان قاضی القضاة مرتبه‌ای بلند داشت. این امر سبب می‌شد تا ابوعلی تنوخی از اسناد دولتی و اخبار دست اول آگاه باشد. تنوخی ضمن شرح پایداری و «قدرت نفس» بابک به هنگام اعدام، به نکات ارزنده‌ای اشاره می‌کند. از جمله به سخن عبدالله، برادر بابک، که به هنگام شکنجه و اعدام در برابر خلیفه عباسی خطاب به بابک گفت: «ای بابک! تو کاری کردی که کسی نکرد، پس اینک تابی بیاور که کسی نیاورده است.»^{۷۴}

این مسکویه در سال ۳۶۹ در جلد اول کتاب خود، با استفاده از تاریخ طبری و منابع دیگر، به جنگ‌های بابک با سپاهیان عباسی اشاره کرده است. این مجلد با آنکه تا حوادث سال ۲۵۱ پیش می‌رود، اما حوادث سال‌های ۲۲۲-۲۲۳ را در بر ندارد و در نتیجه از دستگیری و چگونگی اعدام بابک اطلاعی نداده است.^{۷۵}

گویا در همین زمان است که مؤلفی گمنام با استفاده از تاریخ طبری و منابع دیگر گزارشی

مفصل از قیام بابک ارائه کرده است. در آن ذکری از عقاید اجتماعی-سیاسی یا دینی خرمدینان نیست، ولی اشاراتی به فعالیت خدش در خراسان شده است.^{۷۶}

مقدسی بشاری در کتاب جغرافیای خود (تألیف ۳۷۵) ضمن معرفی شهرها و روستاهای آذربایجان^{۷۷} مذاهب اسلامی را بیست و هشت قسم شمرده و در بخش «مذهب های روستایی» از خرمدینان یاد کرده است.^{۷۸} مقدسی اگرچه دلیل این تقسیم بندی را ذکر نکرده، اما به نظر می رسد که این تقسیم بندی بر مبنای سکونت اکثریت خرمدینان در دهات و خاستگاه روستایی آنان صورت گرفته باشد.^{۷۹}

ابوالحسین مَطَی (درگذشت ۳۷۷) در کتاب خود ضمن یادآوری فرقه های ضد اسلامی «اهل الاهواء و البدع» به خرمدینان نیز اشاره کرده و آنان را معتقد به تناسخ دانسته است.^{۸۰} ابوبکر محمد الباقلانی (درگذشت ۴۰۳) در ذکر فرقه های «مُلحده»، از خرمدینان نیز یاد کرده و آیین آنان را «اسقاط شریعت» و ترك تکالیف شرعی و پیروی از شهوات دانسته است.^{۸۱}

کتاب عبدالقاهر بغدادی (تألیف ۴۲۰) از جمله منابعی است که برای آگاهی از عقاید خرمدینان و «بابکیه» دارای اهمیت است. بغدادی با تکرار روایت نوبختی، اشعری، و مقدسی درباره اعتقاد خرمدینان به تناسخ به مدارای مذهبی «بابکیه» در برخورد با ادیان و عقاید دیگر اشاره کرده است.^{۸۲} بغدادی خرمدینان را از گروه مزدکیان دانسته و باطنیه، قرامطه، خرمیه، و زنداقه را در يك ردیف قرار داده است.^{۸۳} او به دو نکته مهم در مورد بابکیه اشاره کرده که در منابع دیگر دیده نمی شوند: یکم، تأکید می کند که بابکیه آیین خود را به یکی از پادشاهان پیش از اسلام به نام شروین منسوب می کنند و بر آنند که شروین افضل از حضرت محمد و دیگر انبیاء بوده است؛^{۸۴} دوم، از يك جشن بابکیه یاد کرده که در آن «چراغ ها را خاموش کنند، مردان و زنان شان به هم درآمیزند و می گسارند و ساز و نای نوازند.»^{۸۵} روایات بغدادی درباره بابک و بابکیه اگرچه آمیخته به اشتباهات تاریخی است، (مثل اشتباه در نام برادر بابک، عبدالله، (ص ۲۵۱ و ۲۶۸)، و آلوده به تهمت و دشنام، اما بر روی هم دارای ارزش فراوان است. او در کتاب دیگر خود اصول الدین بعضی اطلاعات کتاب الفرق را تکرار کرده است.^{۸۶}

نخستین اثر فارسی در تاریخ خلفای عباسی زین الاخبار نوشته عبدالحی گردیزی است. این کتاب که در سال ۴۳۰ تألیف شده، به خاطر ذکر بعضی شورش های توده ای و بیان شیوه های شکنجه و سرکوب این شورش ها ارزشمند است. گردیزی نیز اشاراتی به قیام بابک کرده است.^{۸۷}

مجلدات چهارده گانه کتاب خطیب بغدادی (درگذشت ۴۶۳) اگرچه اطلاعات سودمندی از اوضاع اجتماعی و احوال شخصیت های سیاسی-مذهبی قرن سوم به دست داده، اما برای تحقیق ما چندان اهمیتی ندارد. خطیب بغدادی تنها در جلد سوم کتاب خود، در ذکر خلافت

معتصم عباسی، از پیروزی معتصم بر بابک و تصرف آذربایجان بوسیله افشین یاد کرده است.^{۸۸}

اسفراینی (درگذشت ۴۷۱) روایات مقدّسی و بخصوص بغدادی را تکرار کرده و خرمدینان را از فِرَقِ مزدکی شمرده و آیین آنان را «حلال دانستن همهٔ مُحَرّمات» دانسته است. او نیز، مانند بغدادی، نام عبدالله برادر بابک را به خطا اسحاق ذکر کرده و نیز به آیین «چراغ کُشان» در جشن خرمدینان و اعتقاد آنان به «شروین» اشاره کرده است.^{۸۹}

کتاب خواجه نظام الملک طوسی، که در سال ۴۸۴ تألیف شده، منبع بسیار ارزشمندی دربارهٔ خرمدینان است. خواجه نظام الملک در تألیف کتابش از منابع دستِ اوّلی چون تاریخ اصفهان و تاریخ خلفای بنی عباس، که به دست ما نرسیده، استفاده کرده و در فصل مستقلی به جنبش خرمدینان پرداخته است. خواجه نظام الملک هم به عنوان مغز متفکر فتوالمیسم دوره سلجوقی و هم به عنوان یک مسلمان متعصب سنی، کینهٔ سوزانی نسبت به خرمدینان و مزدکیان ابراز کرده و نظراتش دربارهٔ بابک آلوده به تهمت و افترا است، با اینهمه، به راستگویی و زهد و پرهیزگاری خرمدینان اشاره کرده است. سیاست نامه یا سیرالملوک به خاطر ذکر نام رهبر خرمدینان نواحی اصفهان (علی مزدک) و ذکر جایگاه‌های خرمدینان در روستاهای اصفهان و نیز به خاطر پرداختن به بعضی اصول و عقاید آنان و چگونگی قتل بابک از ارزش فراوان برخوردار است. خواجه نظام الملک نیز مزدکیان، خرمدینان، بابکیان (سرخ جامگان)، باطنیه (اسماعیلیه) و قرامطه را در یک ردیف قرار داده و آنان را «همدل» جهت براندازی اسلام دانسته است.^{۹۰}

در کتاب بیان الادیان تألیف ابوالمعالی محمد الحسینی العلوی که در سال ۴۸۵ نوشته شده عباراتی دربارهٔ خرمدینان آمده است. مؤلف این کتاب خرمدینان را جزو «زنادقه» به شمار آورده که «تن آسانی و خرمی اختیار کرده‌اند و از هر مذهبی آن گرفته‌اند که ایشان را خوشتر آید.» وی، مانند خواجه نظام الملک، خرمدینان، قرامطه، زنادقه و اباحیه را در یک ردیف قرار داده است.^{۹۱} در باب پنجم این کتاب مؤلف شرح بلندی از «قصهٔ بابک خرمدین» به دست داده و با تکرار پاره‌ای از روایات مقدّسی و ابن ندیم، اطلاعاتی دربارهٔ دوران نوجوانی بابک ارائه کرده است. در این کتاب برای نخستین بار ما با چهره و شخصیت بابک آشنا می‌شویم که «بسیار ملیح بود و نیکور و خوش آواز.»^{۹۲}

محمدبن عبدالکریم شهرستانی (درگذشت ۵۴۸) از «تناسخ» و «حلول» در عقاید خرمدینان یاد کرده و زنادقه، قرامطه، مزدکیه، اباحیه، و خرمدینیه را یکسان شمرده است.^{۹۳} او ضمن اشاره به فرقه‌های «خرمدینیه» تأکید کرده که «تشویش دین از آنان است.» شهرستانی یادآور شده که در هر ولایتی خرمدینان را به نامی خاص می‌خوانند، چنانکه در اصفهان خرمیه، در ری مزدکیه و سنبادیه، در آذربایجان ذاقولیه، و در نواحی دیگر مُحَمَّره (=سرخ

جامگان) می‌نامند. ۹۴

عبدالکریم سمعانی (درگذشت ۵۶۲) ذیل نام «بابک» و «خرمّی» اطلاعات سودمندی به‌دست داده و برای نخستین بار به نام پدر بابک، مرداس، اشاره کرده است. سمعانی با اشاره به جنگ‌های بابک با سپاهیان عباسی، روایت بغدادی، اسفراینی و دیگران در مورد جشن «چراغ‌کُشان» در آیین بابکیّه و اعتقاد آنان به «شروین شاه» را تکرار کرده است و نخستین مؤلفی است که از فرقه «شروینیّه» در کوه‌های همدان خبر داده است. ۹۵

کتاب ابن اثیر که در سال ۶۲۸ تألیف شده، بعد از تاریخ طبری و مروج الذهب، کامل‌ترین تاریخ در شرح وقایع سیاسی-اجتماعی قرن دوم و سوم هجری است. کتاب ابن اثیر در اساس برگرفته‌ای است از متن کامل تاریخ طبری (که به‌دست ما نرسیده) و نیز از نوشته‌های بلاذری و دیگران. او نیز در ذکر «بیان آغاز کار بابک خرمّی»، از خرمدینان آذربایجان (جاودانیّه) یاد کرده که در «بدّه» جایگاه داشتند. ابن اثیر با اشاره به ریشه فرضی کلمه «خرم دین»، خرمدینان را سخت دشنام داده است. ۹۶ او نیز مانند طبری، شرح مفصّلی از جنگ‌های بابک و اسارت و اعدام وی به‌دست داده و در پایان تأکید کرده است که تاریخ بابک و خرمدینان بسیار مهم و مفصل است و اگر افشین ریشه آنان را نمی‌کند، آنان سراسر ایران را می‌گرفتند و «ایرانیان نزدیک بود از قید عرب رها شوند». ۹۷

جوامع الحکایات اثر محمد عوفی (تألیف به‌سال ۶۳۰) نیز از مآخذ ارزشمند درباره بابک خرمدین و جنبش سرخ جامگان است. عوفی در تألیف کتاب خود از برخی منابع تاریخی نایاب، از جمله تاریخ خلفای بنی عباس، از صولی، استفاده کرده است. نوشته‌های عوفی اگرچه خالی از تهمت و افترا نیست، اما دارای اطلاعات ارزشمندی است که در منابع دیگر دیده نمی‌شود. از جمله، سخن ابن سیّاح، مأمور خلیفه و مراقب بابک که هنگام رفتن به نزد خلیفه عباسی به بابک توصیه و تأکید کرد تا در برابر خلیفه به خاک افتد و ابراز پشیمانی و ندامت کند و از خلیفه طلب بخشش کند، اما بابک با دلیری بسیار از این کار خودداری کرد. ۹۸ و یا آخرین سخنان عبدالله برادر بابک به جلّادش پیش از مرگ که نشان دهنده وفاداری او به آرمان مردم می‌باشد: «فلان دهقان را از من سلام برسان و بگوی در این حالت نیز ما را از شما فراموشی نیست». ۹۹

۲. منابع دست دوم:

گذشته از آنچه در بالا به‌عنوان منابع دست اول یاد کردیم، بسیاری از کتابهای تاریخی و مربوط به فرقه‌های اسلامی نیز از خرمدینان و بابک سخن گفته‌اند. این منابع، مطالب خود را در اساس، از همان مآخذ دست اول گرفته و دارای اطلاعات سودمندی هستند. مهمترین

این منابع عبارتند از:

مُجمل التواریخ و القصص که مؤلفی ناشناس آن را در سال ۵۲۰ تألیف کرده و در آن، با اشاره به منشاء واژه خرمدین، به جنگهای بابک و چگونگی اعدام او اشاره‌ای کرده است.^{۱۰۰} تلبیس ابلیس یا نقد العِلْم والعُلَماء تألیف ابن جوزی (درگذشت ۵۹۷) دارای اطلاعاتی است که بیشتر آنها از نوبختی و بغدادی و دیگران گرفته شده است. ابن جوزی با یکی شمردن زنداقه، قرامطه، باطنیه و خرمیه و بابکیه، بر آنان سخت تاخته است. ابن جوزی در پایان از اعدام بابک و شهادت و استواری وی به‌هنگام مرگ یاد کرده و سخن عبدالله برادر بابک را خطاب به او آورده است.^{۱۰۱} ابن جوزی در کتاب دیگر خود نیز اشاراتی به خرمدینان و قیام بابک کرده است.^{۱۰۲}

کتاب ابن داعی (تألیف اوایل ۶۰۰) نیز از منابع سودمند در مورد خرمدینان است. این کتاب دوّمین تألیف درباره فرقه‌های اسلامی به‌زبان فارسی است. ابن داعی نیز، مانند شهرستانی، باطنیه و قرامطه و خرمیه و بابکیه را در یک ردیف قرار داده و تأکید کرده که در هر منطقه‌ای آنان را به‌نامی خاص می‌نامند: در اصفهان و نواحی آن خرمیه در قزوین و ری مزدکی و سنبادی، در ماهین (کرمانشاه، دینور، نهاوند) مُحمره، و در آذربایجان قولیه (ذاقولیه، به‌گفته شهرستانی). ابن داعی خلاصه‌ای از باورهای خرمدینان را به‌دست داده است.^{۱۰۳}

در وفیات الأعیان تألیف ابن خَلکان (درگذشت ۶۸۱) به‌قیام بابک و فرستادن عبدالله بن طاهر به‌جنگ او اشاره‌ای شده است. ابن خَلکان گزارش خود را با اعدام بابک توسط مُعتمَصم عَبّاسی و با قصیده ابوتَمّام در ستایش مُعتمَصم به‌پایان برده است.^{۱۰۴} محمدبن حسن الدیلمی نیز در سال ۷۰۷ ضمن یکسان شمردن فرقه‌های باطنیه، قرامطه، اباحیه، ملاحده، زنداقه، مزدکیه، بابکیه، و خرمیه تأکید می‌کند که آیین آنان پیروی از هوای نفس، لذت‌جویی و مباح دانستن همه محرمات است. او درباره آیین‌ها و مراسم بابکیه روایت بغدادی را تکرار کرده و از جشن «چراغ‌گشان» یاد کرده است.^{۱۰۵}

ذَهَبی (درگذشت ۷۴۸) از خروج خرمدینان آذربایجان به‌سال ۱۹۲ یاد کرده و در ذکر حوادث ایام خلافت مُعتمَصم به‌جنگ‌های بابک با سپاهیان عباسی اشاره کرده و در پایان از چگونگی اسارت و اعدام بابک و پایداری و استقامت او به‌هنگام مرگ سخن گفته است.^{۱۰۶} ذَهَبی در کتاب دیگر خود نیز به‌این جنبش اشاره‌ای کرده است.^{۱۰۷}

مجموعه تاریخ ابن کثیر شامی (درگذشت ۷۷۴) در شناخت اوضاع سیاسی-اجتماعی دوران عباسیان ارزشمند است. ابن کثیر در تألیف کتاب خود، از تاریخ طبری و دیگر منابع پیشین سود برده است. او نیز در ذکر حوادث دوران مُعتمَصم عباسی از شورش خرمدینان نواحی همدان، اصفهان، ماسبدان و مهرجان یاد کرده و از جنگ‌ها و دستگیری و اعدام بابک

سخن گفته است.^{۱۰۸}

ابن خلدون در کتاب تاریخ معروف خود (تألیف ۷۹۷) از جنبش خرمدینان در زمان معتصم عباسی یاد کرده و آیین آنان را آیین «فَرَح» و «خُرْمی» دانسته است. او در یک بخش مستقل به نام «جنگهای بابک خُرْمی» به نبردهای بابک در طول خلافت مأمون و معتصم پرداخته که بر روی هم از تاریخ طبری گرفته است. ابن خلدون از دستگیری پسر و مادر بابک به دست ابوسفاح (ابوالساج، به گفته طبری) و فرستادن آن دو به سوی افشین خبر داده است.^{۱۰۹}

ابن عماد حنبلی در کتاب مفصل خود به نخستین قیام خرمدینان در آذربایجان (سال ۱۹۲) اشاره کرده و سپس به قیام بابک پرداخته است. ابن عماد از اعتقاد سرخ‌جامگان به تناسخ یاد کرده و در پایان از چگونگی اسارت و اعدام بابک سخن گفته است.^{۱۱۰} ابن عماد نیز سخن عبدالله برادر بابک را به هنگام شکنجه و اعدام آورده است.^{۱۱۱}

بسیاری از کتابهای تاریخی مربوط به اصول عقاید نیز از خرمدینان و جنبش بابک یاد کرده‌اند. این کتابها مطالب خود را از مآخذ دست اول یا دوم اقتباس کرده و دارای اطلاعات سودمند و کارآمداند، از آنجمله می‌توان از کتابهای زیر نام برد:

مفاتیح العلوم از احمد خوارزمی (درگذشت ۳۸۷)، الذیارات از ابوالحسن شابستی (درگذشت ۳۸۸)، التوحید والعدل از قاضی عبدالجبار (درگذشت ۴۱۵)، آثارالباقیه از ابوریحان بیرونی (تألیف حدود ۳۹۰)، مختصرالفرق بین الفرق از ابوالفرج رَسَنی (تألیف ۴۳۷)، فضائح الباطنیه از ابوحامد محمد غزالی (درگذشت ۵۰۵)، اعتقادات فرق المسلمین و المشرکین از امام فخرالدین رازی (درگذشت ۶۵۴)، تاریخ مختصرالدول از ابن العبری (درگذشت ۶۸۵)، تاریخ الزمان از ابن العبری (تألیف حدود ۶۷۲)، مرصداالاطلاع از صفی‌الدین بغدادی (تألیف ۷۰۰)، زبدةالتواریخ از جمال‌الدین کاشانی (تألیف ۷۱۷)، نزهةالقلوب از حمدالله مستوفی (تألیف ۷۳۵)، تاریخ گزیده از حمدالله مستوفی (تألیف ۷۴۰)، فوات الوقیات از محمدبن شاکر الکتبی (درگذشت ۷۶۴)، مرآةالجنان از ابو محمد یافعی (درگذشت ۷۶۸)، تاریخ الخلفاء از جلال‌الدین سیوطی (درگذشت ۹۱۱)، روضةالصفاء از محمدبن میرخواند (درگذشت ۹۰۳)، حبیب السیر از خواندمیر (تألیف ۹۳۰)، زینةالمجالس از مجدالدین حسینی مجدی (تألیف ۱۰۰۴)، تاریخ و جغرافی دارالسلطنه تبریز از نادر میرزا (تألیف ۱۳۰۰).

با توجه به این مآخذ روشن می‌شود که مؤلفان اسلامی درباره اصول و عقاید خرمدینان و سرخ‌جامگان بطور کلی و درباره شخصیت و اخلاق و افکار «بابک خرمدین»، بویژه، سکوت کرده و یا روایات آنان آلوده به تهمت و تحریف و دشنام است. با اینهمه، در بررسی جنبش سرخ‌جامگان نفی کامل این اخبار و روایات کاری نادرست خواهد بود. روایات و اخبار مؤرخان اسلامی از جهت ارائه برخی اطلاعات دارای ارزش فراوان است بشرطی که این

روایات و اخبار با دیدی انتقادی ارزیابی شوند.

۳. منابع و تحقیقات جدید

از محققان معاصر، برای نخستین بار، سعید نفیسی در سال ۱۳۱۲ شمسی (۱۹۳۳ م) مقاله‌هایی دربارهٔ بابک خرم‌دین نوشت. ^{۱۱۲} این مقاله‌ها چندین سال بعد با الحاقات و اضافات در کتاب بابک خرم‌دین، دلاور آذربایجان منتشر شد. ^{۱۱۳}

سعید نفیسی تأکید می‌کند که مورخان و دیگر کسانی که دربارهٔ خرم‌دینان سخن رانده‌اند، درست نتوانسته‌اند حقیقت را دریابند، ^{۱۱۴} اما خود نیز نظر روشنی دربارهٔ مبانی اعتقادی خرم‌دینان ارائه نمی‌دهد و درحقیقت دچار نوعی تردید و ابهام است. او نخست می‌نویسد: «چیزی که ظاهراً مسلم است اینست که دین خرمی یکی از فروع دین مزدکی بوده و خرم‌دینان را مزدکیان جدید و مزدکیان پس از اسلام باید دانست.» ^{۱۱۵} اما سرانجام تأکید می‌کند که «از قرائن می‌توان حدس زد که مذهب خرم دینی از دو عنصر اصلی مُرکب بوده است: نخست يك عنصر آریایی ایرانی پیش از اسلام که شاید برخی از عقاید مزدکیان جزو آن بوده، و دوم: يك عنصر ارتجاعی و ملی ایرانی پس از اسلام که مانند همهٔ جنبش‌های دیگر بوده است.» ^{۱۱۶} وی کمترین توضیحی دربارهٔ «عنصر آریایی ایرانی پیش از اسلام» نمی‌دهد و نیز روشن نمی‌کند که منظور او از «عنصر ارتجاعی و ملی ایرانی پس از اسلام» چیست؟

کتاب سعید نفیسی بی‌گمان کوشش بسیار ارزنده‌ای است برای شناخت مآخذ تاریخی مربوط به جنبش بابک خرم‌دین، اما این کتاب فاقد يك تحلیل تاریخی-اجتماعی دربارهٔ چگونگی پیدایش و گسترش و سرکوب این جنبش است.

استاد غلامحسین صدیقی نخستین محقق ایرانی است که با شیوه‌ای آکادمیک جنبش‌های ایرانیان در قرون نخستین اسلام را مطالعه و بررسی کرده است. کتاب او به نام جنبش‌های مذهبی ایرانیان در قرن دوم و سوم هجری، يك تحقیق دانشمندانه دربارهٔ بابک خرم‌دین و يك بررسی انتقادی از مآخذ موجود دربارهٔ خرم‌دینان را در بر دارد. ^{۱۱۷}

صدیقی با آنکه خود تأکید می‌کند که «شناخت جنبش‌های قرون دوم و سوم هجری بدون مطالعهٔ شرایط روحی و اجتماعی زایندهٔ این جنبش‌ها مشکل است،» ^{۱۱۸} اما، در سراسر تحقیقات خود و بویژه در مطالعهٔ جنبش بابک خرم‌دین به این اصل مهم وفادار نمانده، بلکه اساساً به توضیح شرایط دینی ظهور این جنبش‌ها پرداخته و به همین جهت همهٔ جنبش‌های اجتماعی این دوران را «جنبش‌های» مذهبی ارزیابی کرده است.

اینکه صدیقی تمام جنبش‌های اجتماعی ایران در قرن دوم و سوم هجری را «دینی» نامیده،

مورد تأیید ما نیست، چرا که جنبش‌های دینی پیش از هر چیز برای تحقق آرمان‌ها و اصول دینی مبارزه می‌کنند. گذشته از این، چنانکه پیش ازین نشان داده‌ایم،^{۱۱۹} در تمامی قرون وسطی هرگونه مبارزه سیاسی-اجتماعی و فلسفی شکل دینی داشته و در نقابی از عرفان و مذهب تجلی می‌کرده است و جز این نیز نمی‌توانست باشد. این امر را به‌آسانی از مجموعه مناسبات اجتماعی و محدودیت‌های تاریخی آن زمان می‌توان درک کرد و بهیچ وجه محتوای اجتماعی یا جوهر سیاسی این جنبش‌ها را تحت الشعاع قرار نمی‌دهد. به‌همین دلیل، ما بر آنیم که جنبش‌هایی مانند جنبش بابک خرم‌دین را نخست باید جنبش‌های اجتماعی-سیاسی نامید، زیرا که رهبران این جنبش‌ها بیشتر مبارزان اجتماعی بوده‌اند تا مجاهدان دینی.

صدیقی تحقیقات خود را با مطالعه آیین‌های زرتشتی و مانوی آغاز کرده و به‌آیین میترا توجهی نکرده و ازینرو تأثیر آیین میترا را بر آیین‌ها و باورهای خرم‌دینان بازگو نکرده است. وی پیوند خرم‌دینان و مزدکیان را بدرستی نشان داده و تأکید کرده که «خرم‌دینان، درحقیقت، همان مزدکیان جدیداند.»^{۱۲۰}

صدیقی با تکیه بر بعضی روایات تاریخی تأکید کرده است که «بابک نسبت به اعراب کینه‌مند بود و آنان را خوار می‌داشت و از آنان به‌عنوان یهود یاد می‌کرد.»^{۱۲۱} چنین برداشتی از روایات تاریخی - که بعدها محققان دیگر نیز به آن استناد کرده‌اند - باید با احتیاط همراه باشد، چرا که، بنا بر همین منابع، منظور بابک از ذکر یهود سپاهیان عباسی و عمال خلیفه بودند نه توده‌های عرب مسلمان.^{۱۲۲} از این گذشته، بابک و یاران او در سرزمین خود برای رهایی از تسلط اعراب مهاجم و مهاجر می‌جنگیدند. در چنان جنگ عادلانه‌ای طبیعی است که گاهی تر و خشک با هم بسوزند. با این حال، منابع تاریخی از مدارای مذهبی سرخ‌جامگان نسبت به ادیان و اقوام دیگر یاد کرده‌اند. برطبق این منابع، پیروان بابک حتی در ساختن مسجد مسلمانان را یاری می‌کردند.^{۱۲۳}

صدیقی با استناد به تاریخ طبری نتیجه گرفته است که «بابک دارای زنان بسیار بوده که خوب یا بد با وی زندگی می‌کردند.»^{۱۲۴} چنین برداشتی از روایت طبری نیز نادرست می‌نماید. بعلاوه، روایت دیگری که صدیقی در ادامه روایت طبری آورده (یعنی رو به‌رو کردن این زنان با بابک به‌دستور افشین) به‌روشنی نشان می‌دهد که این زنان جزو اسرای جنگی اردوی بابک بودند و خود گفته‌اند که «بابک با آنان به‌مهربانی و نیکویی رفتار می‌کرد.»^{۱۲۵}

در بررسی منابع تاریخی مربوط به قیام بابک خرم‌دین نیز لغزشهایی وجود دارد، ازجمله در بررسی و نقد روایات سیاست‌نامه صدیقی یادآور شده است که «خواجه نظام‌الملک در روایات خود از کتاب تجارب‌الأمم استفاده کرده است.»^{۱۲۶} درحالی که خواجه نظام‌الملک از تجارب‌الأمم ابن مسکویه نامی نبرده بلکه در روایات خود، از تاریخ طبری و تاریخ اصفهان و تاریخ خلفای بنی‌عباس استفاده کرده است.^{۱۲۷} به‌هرحال، تحقیقات استاد

صدیقی در مورد جنبش‌های اجتماعی ایرانیان در قرن دوم و سوم هجری از ارزش بسیار برخوردار است و دریغ است که پس از گذشت پنجاه سال، متن این تحقیق ارزنده، هنوز به فارسی ترجمه نشده است.

همزمان با کتاب صدیقی (در سال ۱۹۳۸) تحقیق دیگری به‌همت محسن عزیزی با نام تسلط عرب و شکوفایی احساسات ملی در ایران منتشر گردید.^{۱۲۸} این کتاب نیز جنبش‌های اجتماعی ایرانیان پس از حمله اعراب را بررسی کرده و، برخلاف رساله صدیقی، در آن به شرایط اجتماعی-سیاسی ظهور این جنبش‌ها توجه اساسی شده است.^{۱۲۹} مؤلف جنبش سرخ جامگان را يك «قیام سیاسی-مذهبی با گرایش ضد عرب و ضد اسلامی» نامیده، اما به بررسی آموزه‌های فلسفی-دینی آنان پرداخته است.

ذبیح الله صفا نیز با سلسله مقالاتی درباره بابک خرم‌دین، ضمن اینکه قیام بابک را يك قیام دینی می‌نامد، تأکید می‌کند که «قیام بابک مبتنی بر اساس انتقام‌جویی ملی و مخالفت با حکومت عرب بود. این امر یکی از اسباب عمده کینه مؤلفین مسلمان نسبت به بابک گردیده است.»^{۱۳۱} مقالات ذبیح الله صفا در توضیح اصول عقیدتی سرخ جامگان مبتنی بر روایات ابن ندیم و دیگران است. او نیز، مانند دکتر صدیقی، می‌نویسد که «پيروان بابک، مسلمانان را جهود می‌خواندند.»^{۱۳۲}

علی اکبر دهخدا در لغت نامه ذیل عنوان «بابک خرم‌دین» صفحاتی را به شرح زندگی و مبارزات بابک اختصاص داده و ضمن آن بخش‌هایی از تحقیقات سعید نفیسی را نیز نقل کرده است.^{۱۳۳}

احمد کسروی در کتاب شهریاران گمنام اطلاعات ارزنده‌ای درباره خاندان روادیان - که منطقه آذربایجان و از جمله ناحیه بَد (مرکز اصلی خرم‌دینان) را در چنگ داشتند - به دست داده و ضمن اشاره به قیام بابک، موقعیت جغرافیایی قلعه بَد را بازگو کرده است.^{۱۳۴} عبدالحسین زرین کوب، ضمن اینکه جنبش بابک را «فتنه بابک» نامیده، درباره عقاید خرم‌دینان و سرخ جامگان با احتیاط عالمانه نظر داده است:

دین خرمی زنده‌ای بود مسلح که ظاهراً هدف آن احیاء و شاید اصلاح آیین مزدک بود و بقایای یاران ابومسلم و شاید ناراضیان دیگر هم به آن نهضت پیوسته بودند... جاویدان و بابک در آیین آنها چیزهای تازه‌ای پدید آوردند.^{۱۳۵}

زرین کوب، اما، از این «چیزهای تازه» سخنی نگفته است. زرین کوب از نخستین محققان ایرانی است که در بررسی تاریخ اجتماعی ایران به شرایط اجتماعی-سیاسی ظهور جنبش‌ها توجه کرده است. وی نمایشنامه جالبی نیز به نام بابک و بازگشت قهرمان نوشته است.^{۱۳۶} در اینجا از نمایشنامه خوب قیام بابک نوشته هوشنگ باختری^{۱۳۷} و نیز نمایشنامه بابک نوشته جمشید خرمی باید یاد کرد.^{۱۳۸}

«همایون - الف» نیز در مجله هُوخت مقاله کوتاهی درباره قیام بابک پرداخته^{۱۳۹} و گویا این نام مستعار می باید متعلق به نویسنده سلسله مقالات «داستان تاریخی بابک و افشین» در همان مجله باشد.^{۱۴۰}

سید محمدرضا خسروشاهی در کتاب *علل ظهور فِرَق و مذاهب اسلامی* در فصل مربوط به فرقه کیسانیه (پیروان و معتقدان مُحَمَّدین حَنْفیه) از خرمیه یا بابکیه یاد کرده و روایات بغدادی و شهرستانی و اسفراینی و سعید نفیسی را نقل کرده است.^{۱۴۱}

غلامحسین ساعدی در کتاب *خیابو یا مشکین شهر*، ضمن اشاره به قیام بابک از قلعه‌های «بابک خرم دل» در این منطقه یاد کرده است. این نامگذاری از نظر مردم گویا نشانه خرمی و شادخواری سرخ‌جامگان بوده است. ساعدی دو افسانه رایج در این منطقه مربوط به بابک خرم‌دین را ضبط کرده است.^{۱۴۲}

پژوهش باستان‌شناسانه سیف‌الله کامبخش فرد به نام *قلعه «بَد» یا «جمهور»* (مرکز مبارزاتی بابک خرم‌دین) از ارزش فراوان برخوردار است. این مقاله، که با عکس‌ها و نقشه‌هایی همراه است، ما را از موقعیت سوق‌الجیشی این قلعه و دشواری دسترسی به آن آگاه می‌کند.^{۱۴۳} اسماعیل دیباج نیز در مقاله‌ای درباره «آثار باقیمانده از شهرها و قلعه‌های آذربایجان» به قلعه «بَد» یا «جمهور» اشاره کرده و موقعیت جغرافیایی آنرا شرح داده است.^{۱۴۴}

حماسه بابک خرم‌دین سروده حسین بهزادی اندوهجودی^{۱۴۵}، برخلاف منظومه بلند حماسه بابک، سروده علی صبوری^{۱۴۶} از ارزش ادبی و هنری برخوردار است. کوشش نادعلی همدانی نیز در معرفی زندگی و حماسه بابک خرم‌دین ارزشمند است.^{۱۴۷}

احسان طبری مقاله مختصر اما مفیدی درباره بابک نوشته و در آن به بعضی عقاید سرخ‌جامگان اشاره کرده است.^{۱۴۸} طبری بدرستی بر جنبه مزدکی قیام بابک و پیوند فکری خرم‌دینان و مزدکیان تأکید کرده، اما، نظر نادرستی درباره افشین و مازیار داده و از این دو به عنوان «انقلابی» و «یار و هم‌بُشت بابک خرم‌دین» یاد کرده است.^{۱۴۹}

نوشته‌های عبدالرفیع حقیقت ضمن اینکه مطالب تازه‌ای درباره بابک ندارد، اساساً متکی بر تحقیقات سعید نفیسی و عبدالحسین زرین کوب است.^{۱۵۰} تعصب قومی و نوعی وطن پرستی افراطی (chauvinisme) در سراسر نوشته‌های وی به چشم می‌خورد. نویسنده با چنین تعصبات و تعلقاتی مازیار را به غلط «عُصیانگر بزرگ و شیرمرد طبرستان» می‌نامد و افشین (سردار خلیفه عباسی و عامل اصلی دستگیری و اسارت بابک) را نیز «غمخوار ایرانیان» قلمداد کرده است.^{۱۵۱}

نوشته‌های عباس پرویز^{۱۵۲} نیز ضمن اینکه از تحلیل تاریخی قیام بابک بدور است، همان نارسایی و ضعف‌های کتاب عبدالرفیع حقیقت را دارد. در این کتاب از گفته‌های مقدسی درباره عقاید خرمیه ترجمه نارسایی شده که خواننده را دچار برداشت‌های نادرست می‌کند.^{۱۵۳}

محمدجواد مشکور نیز جنبش بابک را «یک نهضت مذهبی و اشتراکی که با احساسات ملی توأم بوده» دانسته و خرمدینان را از بازماندگان فریق مزدکی در ایران بشمار آورده که به‌تساخ باور داشته‌اند.^{۱۵۴} مشکور یادآور می‌شود که: «بعضی مورّخین خرمیه را از پیروان شروین بن سُرخاب از شاخه کیوسیّه از آل باوند شمرده‌اند. این نسبت نیاستی بی‌وجه باشد، زیرا کیوس، برادر انوشیروان و پسر قباد، مزدکی مذهب بود و به‌همین دلیل به‌دست برادرش خسرو انوشیروان کشته شد.»^{۱۵۵} اما مشکور «بعضی مورّخین» را معلوم نکرده و تنها با ارجاع به‌کتاب دیگر خود تاریخ مذاهب اسلام یا ترجمه الفَرَق بَيْنَ الْفِرَق کوشیده تا نظر خود را پایه‌دار کند. به‌نظر ما، عقیده استاد مشکور در انتساب خرمدینان به‌شروین بن سُرخاب نادرست و بدون مبنای اصیل تاریخی است. به‌این نکته در فصل ششم رساله خود خواهیم پرداخت.

مقاله بلند مصطفی رحیمی با نام «بابک: حماسه‌ای در تاریخ»، اگرچه بر پایه تحقیقات و مآخذ سعید نفیسی است، اما سودمند است. نویسنده ضمن تأکید بر پیوند خرمدینان با آیین مزدک، زمینه‌های اجتماعی-سیاسی و اقتصادی قیام بابک را بدرستی نشان داده و به‌جنبه‌هایی از اصول اخلاقی و اعتقادی سرخ جامگان اشاره می‌کند.^{۱۵۶} سید علی مهدی نقوی، مُحقق پاکستانی، ضمن رساله دکتری خود در دانشگاه تهران، به‌نام عقاید مزدک، نهضت خرمدینان را هم از نظر تعلیمات و مرام سیاسی و هم از نظر جنبه‌های مبارزاتی و انقلابی همانند قیام مزدک ارزیابی کرده است.^{۱۵۷} کتاب «م. پرمون» تحقیق یا بررسی جدیدی درباره بابک نیست بلکه بازنویس یا خلاصه‌ای است از تحقیقات سعید نفیسی.

سید جمال تراب طباطبایی نیز در کتاب آثار باستانی آذربایجان از قلعه «بَد» یا «جمهور» (ستاد مرکزی بابک خرم‌دین) سخن گفته و ضمن اشاراتی به‌زندگی و مبارزات بابک، بخشی از مقاله سیف‌الله کامبخش فرد را نقل کرده است.^{۱۵۹}

حسینعلی ممتحن نیز در کتاب راز بقای تمدن و فرهنگ ایران به‌خرمدینان و قیام بابک خرم‌دین پرداخته که حاوی نکات تازه‌ای درباره این جنبش نیست بلکه بر پایه تحقیقات سعید نفیسی، زرین کوب، و دیگران است.^{۱۶۰}

عبّاس زریاب خوبی در بیست و نهمین کنگره جهانی شرقشناسان (در پاریس) سخنرانی کوتاهی درباره بابک خرم‌دین ایراد کرده که به‌نظر می‌رسد متن آن چاپ و منتشر نشده است.^{۱۶۱}

رساله دکتری خانم شهیندخت کامران مقدّم نیز اگرچه بر پایه تحقیقات و مآخذ سعید نفیسی و مقاله مصطفی رحیمی و بعضی نظرات رستم علی اوف قرار دارد، اما بر روی هم ارزشمند است.^{۱۶۲}

کتاب ابوذر ورداسی نیز حاوی نکته تازه‌ای درباره قیام بابک نیست بلکه بازنویسی تحقیقات سعید نفیسی و دیگران است.^{۱۶۳}

کتاب از مزدک تا بعد تألیف رحیم رئیس نیا مطلب اساسی خود را به جنبش بابک خرم‌دین اختصاص داده است.^{۱۶۴} مؤلف کتاب بطور کلی از دیدگاه درستی درباره موضوع تحقیق برخوردار است، اما نوعی تحلیل عامیانه مارکسیستی در بیان مسائل تاریخی و نیز نوعی آشفتنگی در ارائه بحث‌ها به کتاب آسیب جدی رسانیده است. این مؤلف نیز کتاب خود را از قیام مزدک آغاز کرده و کوشیده است تا منشاء تاریخی جنبش خرم‌دینان و پیوند آن با عقاید مزدک را نشان دهد. کتاب از مزدک تا بعد از روش علمی تدوین و ارائه اسناد تاریخی بهره‌مند نیست. به عبارت دیگر، رئیس نیا در سراسر کتاب در نقل قول‌ها و روایات تاریخی کمابیش هیچ مرجع دقیقی به دست نداده است. گاه به نظر می‌رسد که مؤلف خود از منابع و مآخذ اصلی (دست اول) استفاده نکرده بلکه اطلاعات و روایات خود را از محققان دیگر گرفته است. این نظر وقتی تقویت می‌شود که بدانیم مؤلف گفته‌ها و روایاتی به بعضی مؤلفان نامدار نسبت می‌دهد که در حقیقت متعلق به آنان نیست.^{۱۶۵} با اینهمه کوشش رحیم رئیس نیا در معرفی خرم‌دینان و جنبش بابک خرم‌دین ارزشمند است.

کتاب خسرو خسروی^{۱۶۶} درباره بابک و خرم‌دینان اشاراتی مختصر و مفید دارد. غلامرضا انصافیپور در کتاب روند نهضت‌های ملی و اسلامی در ایران، از «سرخ‌درفشان مزدکی» (خرم‌دینان) یاد کرده و طی آن به زمینه‌های تاریخی-اجتماعی پیدایش خرم‌دینان به عنوان «دنباله نهضت بزرگ مزدک و مزدکیان که تمامی خصایص اجتماعی آن را با خود داشت» اشاره کرده است.^{۱۶۷}

احسان یارشاطر در مقاله فاضلانه و پر ارزش خود با نام «کیش مزدکی»^{۱۶۸} پیوند عقیدتی خرم‌دینان و مزدکیان را نشان داده و مانند صدیقی خرم‌دینان را همان مزدکیان دانسته است.^{۱۶۹} یارشاطر با استناد به منابع دست اول جنبه‌هایی از جهان‌شناسی، فلسفه دینی، و اخلاق و آداب دینی خرم‌دینان را بازگو کرده است.^{۱۷۰}

غلامحسین یوسفی نیز در دانشنامه ایرانیکا مقاله‌ای جامع درباره «بابک خرمی» نوشته است.^{۱۷۱}

بررسی تحقیقات نویسندگان ایرانی بدون اشاره به کتاب بی نظیر و برجسته استاد عباس اقبال آشتیانی، خاندان نوبختی، بی شک ناقص خواهد بود. این کتاب ضمن اشاره‌ای گذرا به خرم‌دینان (بابکیه یا محمّره) بخاطر ارائه چند مأخذ تاریخی-کلامی مربوط به این جنبش، و بویژه بخاطر معرفی فرقه‌های مختلف اسلامی از ارزش فراوان برخوردار است.^{۱۷۲}

با توجه به تحقیقات نویسندگان ایرانی، می‌توان گفت که این آثار و پژوهشها بر روی هم

از تأثیر آیین‌ها و باورهای میتراپی بر جنبش سرخ‌جامگان غافلند، اگرچه برخی بر جنبه‌های مزدکی عقاید سرخ‌جامگان بدرستی تأکید کرده‌اند. بررسی پژوهشهای محققان خارجی در این باره مبحثی دیگر است که در کتاب خود در این باره به آن خواهیم پرداخت.

پانویس ها :

- این مقاله، پیشگفتار کتاب منتشرنشده جنبش سرخ‌جامگان (بابک خرم‌دین) است. خلاصه‌ای از فصل اول این کتاب با نام «قیام مزدک» در نشریه الفبا (بهار ۱۳۶۲، پاریس) و فصل چهارم آن با نام «زمینه‌های اقتصادی - اجتماعی و سیاسی جنبش سرخ‌جامگان» در نشریه فصلی در گلسرخ (تابستان ۱۳۶۴، پاریس) منتشر شده است.
۱. خواجه نظام الملک گزارش کمابیش درستی از چگونگی کشتار مزدکیان به دست می‌دهد. نگاه کنید به سیاست نامه، تصحیح جعفر شعار، انتشارات جیبی، تهران، ۱۳۶۴، صص ۲۳۵-۲۴۸.
 ۲. بعضی از مورخان تأکید می‌کنند که «نوشیروان چون دید قتل به افراط رسیده... لاجرم بر بقایای آن طایفه [مزدکیان] ابقاء نمود.» خواندمیر، حبیب السیر، انتشارات خیام، تهران، ۱۳۳۳، ص ۲۴۰؛ زین العابدین شیروانی بستان السیاحه، انتشارات سنائی، تهران، بدون تاریخ، ص ۶۰۶.
 ۳. اینکه در قیام‌های آینده «مزدکیان جدید»، سند مرکزی قیام مقنن در قلعه کوهستانی «سام» یا سنم (زردک شهر کش در حوالی بخارا)، ستاد مبارزاتی بابک خرم‌دین در قلعه کوهستانی «بَدَه» (در کوه‌های سَبَلان)، و مرکز مبارزات حسن صباغ در قلعه الموت قرار داشت، می‌باید یکی از عوامل پایداری این قیام‌ها بوده باشد. خواجه نظام الملک نیز از خرم‌دینان سپاهان (اصفهان) که «در کوه‌ها مأوا گرفته‌اند» یاد کرده است، سیاست نامه، همان، ص ۲۸۵.
 ۴. سیاست نامه، همان، ص ۲۴۹. همچنین نگاه کنید به: مجمل التواریخ والقصاص، مؤلف ناشناس به تصحیح ملک الشعراء بهار، انتشارات کلاله خاور، تهران، ۱۳۱۸ ش، ص ۳۵۴ و ۳۵۸.
 ۵. درباره این مقولمت‌ها، شورش‌ها، و سرکوب‌ها نگاه کنید به علی میرفطروس، ملاحظاتی در تاریخ ایران و اسلام، انتشارات فرهنگ، فرانسه - کانادا، ۱۹۸۸، صص ۶۷-۹۳.
 ۶. نگاه کنید به: احمدبن یحیی بلاذری، فتوح البلدان، ترجمه آذرتاش آذرنوش، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۶، ص ۱۰۱ و ۱۶۷ و ۱۶۸ و ۲۸۸، و ابوبکر محمدبن جعفر نرشخی، تاریخ بخارا، به تصحیح مدرّس رضوی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۱، ص ۴۲ و ۶۶. درباره سایر موارد و مواد این صلحنامه‌ها نگاه کنید به: محمدبن جریر طبری، تاریخ الرّسُل و الملوک، ترجمه صادق نشأت، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۱، ص ۴۱۴، ۴۲۲، ۴۲۴، ۴۲۷.
 ۷. ابن اثیر، الکامل، ج ۷، ص ۸۶؛ فتوح البلدان، ص ۲۹۴، ۳۰۹؛ همچنین نگاه کنید به: ابوالفرج اصفهانی، الاغانی، ج ۱۱، ص ۵۹، به نقل از محمدجواد مشکور نظری به تاریخ آذربایجان، انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۴۹، ص ۱۳۵؛ احمد کسروی، شهریاران گمنام، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۵، ص ۱۴۳.
 ۸. تاریخ یعقوبی، ترجمه محمدابراهیم آیتی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۶، ج ۲، ص ۳۶۱-۳۶۲.
 ۹. فتوح البلدان، همان، ص ۱۴۰، ۱۶۵-۱۶۶، ۱۶۷-۱۶۸؛ احمدبن ابی یعقوب (یعقوبی)، البلدان، ترجمه

- محمدابراهیم آبتی، بنگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۵۶، ص ۱۲۶؛ ابن فقیه همدانی، مختصر البلدان، ترجمه ح. مسعود، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۹، ص ۹۶، ۱۲۶، ۱۵۲-۱۵۳.
۱۰. یعقوبی در ذکر طغیان این مالکان به سال ۱۹۸ (سه سال پیش از قیام بابک) یادآور می شود: «در آذربایجان محمدبن رُود اُزدی و یزیدبن بلال یمنی و محمدبن حمید همدانی و عثمان بن اَکَل و علی بن مرطائی و در عراق عجم [=جبال: همدان، کرج، اصفهان، ری، و...] ابودُلَف عجلوی و مرّبن ابی رُدینی و علی بن بهلول و محمدبن زهره... سر به طغیان برداشتند.» تاریخ یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۴۶۱-۴۶۲. همچنین نگاه کنید به: سیاست نامه، همان، ص ۲۸۰.
۱۱. حسن بن محمد قمی، تاریخ قم، تصحیح سیدجلال الدین تهرانی، چاپ مجلس، تهران، ۱۳۱۳، ص ۴۸، ۲۶۲، ۲۶۳.
۱۲. بعضی از مورخان در ذکر نخستین کار بابک در نواحی آذربایجان، پس از رسیدن به رهبری خُردمندان، یادآور می شوند: «و اول کاری که کرد بر جماعتی از عَرَب یمنی تاخت و همه را کشت و آن نواحی را گرفت.» ابوالمعالی محمدبن الحسینی العلوی، بیان الادیان، به کوشش محمدتقی دانش پُروه، فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۴۱، ج ۱۰، ص ۳۰۰. در منابع دیگر از این «جماعت عرب یمنی» فقط به نام «مسلمانان» یاد شده است. نگاه کنید به: مطهّر بن طاهر مُقدسی، البدء و التاریخ (آفرینش و تاریخ)، ترجمه محمدرضا شفیع کدکنی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۲، ج ۶، ص ۱۱۶؛ محمد عوفی، منتخب جوامع الحکایات، بتصحیح و تحشیه ملک الشعراء بهار، انتشارات وزارت فرهنگ، تهران، ۱۳۲۴، ص ۲۵۵.
- اینگونه واکنش های ضد عربی در نواحی دیگر ایران نیز وجود داشته است. مثلاً، در همین دوران مردم طبرستان «در یک روز اصحاب خلیفه (یعنی اعراب) را در شهر و بازار و مسجد و حَمّام و خانقاه و هرکجا که می یافتند می کشتند و زنان طبرستانی که شوهر از عرب کرده بودند شوهرهای خود را می گرفتند و آنها را می کشتند و چنان شد که از حدّ تمشیه تا به گیلان یک روز دمار از روزگار آنها [اعراب] برآوردند.» ظهیرالدین مرعشی، تاریخ طبرستان، روایان و مازندران، به کوشش محمدحسین تسیحی، انتشارات شرق، تهران، ۱۳۴۵، ص ۶۰؛ ابن اسفندیار، تاریخ طبرستان، تصحیح عباس اقبال، کلاله خاور، تهران، ۱۳۱۴، ج ۱، ص ۱۸۳.
۱۳. ابن حزم، الفصل فی الملل و الاواء و النحل، مصر، ۱۳۱۷، ج ۲، صص ۱۱۵-۱۱۶؛ و عبدالقاهر بغدادی، الفُرق بین الفُرق، به حواشی محمد بدر، مطبعة المعارف، مصر، ۱۳۲۸ هـ، ص ۱۷۳؛ خواجه نظام الملک طوسی، سیاست نامه، همان، ص ۲۵۰، ۲۸۵-۲۸۶؛ شاکر مصطفی، دولة بنی العباس، نشر وكالة المطبوعات، کویت، ۱۹۷۳، ج ۱، ص ۲۶۹.
۱۴. سلمان فارسی به دنبال آزار مانویان و مزدکیان از ایران گریخت، اما در حوالی حجاز قبیله بنی کلب او را به بردگی گرفتند و سپس به قبیله دیگری فروختند و سرانجام در شمار بردگان حضرت محمد درآمد و آن حضرت سلمان را به خاطر آگاهی و دانش آزاد کرد و جزو مشاوران خویش قرار داد. رفتار و کرداری که از سلمان نقل می کنند گرایش های ضد اشرافی و شاید مزدکی او را نشان می دهد. سلمان، خود می گفت، «از اهالی جَنی (اصفهان) است و آتش پرست (زرتشتی) بوده و در خدمت پدرش تحصیل علوم کرده است.» حمدالله مستوفی، تاریخ گزیده، به اهتمام عبدالحسین نوایی، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۹، ص ۱۶۵؛ فخرالدین بناکتی، تاریخ بناکتی، به کوشش جعفر شعار، انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۴۸. برای آگاهی بیشتر نگاه کنید به:
- Louis Massignon, *Salmân pak et les prémices spirituelles de l'Islam iranien*, Paris, 1934.
۱۵. اخبارالعباس، مؤلف گمنام، به تصحیح دوری و مُطَلَبی، بیروت، ۱۹۷۱، ص ۱۵۹، ۲۱۲، ۴۰۳-۴۰۴؛ محمدبن جریر طبری، تاریخ طبری، ترجمه ابوالقاسم پاینده، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۳، ج ۹، ص ۴۰۸۹،

- ۴۱۶۴؛ آفرینش و تاریخ، (البدء و التاريخ)، همان، ج ۶، ص ۶۳-۶۴؛ ابن اثیر، کامل، ج ۸، ص ۹۵.
۱۶. تاریخ طبری، همان، ج ۹، ص ۴۱۶۴؛ آفرینش و تاریخ، همان، ج ۶، ص ۶۳؛ ابن حزم، الفیصل، همان، ج ۴، ص ۱۸۶.
۱۷. ابوالحسن مسعودی، مروج الذهب، ترجمه ابوالقاسم پاینده، نگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۷، ج ۲، ص ۲۹۷.
۱۸. سیاست نامه، همان، ص ۲۴۹.
۱۹. همان، ص ۲۵۰-۲۵۱، ۲۷۹.
۲۰. تاریخ بخارا، ص ۹۴، ۹۷.
۲۱. مروج الذهب، همان، ج ۲، ص ۴۷۱.
۲۲. ابوحنیفه دینوری، اخبار الطوال، ترجمه صادق نشأت، بنیاد فرهنگ، تهران، ۱۳۴۶، ص ۴۳۰؛ تاریخ طبری، همان، ج ۱۴، ص ۵۹۵۸؛ منتخب جوامع الحکایات، همان، ص ۲۶۰.
۲۳. ابوسعید عبدالحی گردیزی، زین الاخبار، به تصحیح و تحشیه عبدالحی حبیبی، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۷، ص ۷۶.
۲۴. از جمله این بحران‌ها و ستیزه‌گریها می‌توان به موارد مهم زیر اشاره کرد:
- جنگ داخلی میان امین و مأمون برای کسب قدرت خلافت عباسی (از سال ۱۹۲ هـ تا ۱۹۸ هـ)، قحطی و گرسنگی در نواحی آذربایجان، خراسان، ری و اصفهان و در عین حال تحمیل مالیات های سنگین بر مردم این نواحی، طغیان مالکان و خرده‌مالکان عرب تبار در نواحی آذربایجان.
- نگاه کنید به تاریخ طبری، همان، ج ۱۲، ص ۵۳۹۹-۵۴۲۹ و ج ۱۳، ص ۵۶۶۲؛ مروج الذهب، همان، ج ۲، ص ۴۰۲، ۴۰۴-۴۰۶، ۴۴۲؛ تاریخ یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۴۶۱-۴۶۳.
۲۵. نگاه کنید به سلسله مقالات سعید نفیسی، مجله مهر، دوره اول، شماره‌های ۹ و ۱۰ و ۱۲، سال ۱۳۱۲ و دوره دوم، شماره‌های ۱ و ۳، سال ۱۳۱۳ و مجموعه همین مقالات (با الحاقات و اضافات) با عنوان بایک، دلاور آذربایجان، انتشارات فروغی، تهران، ۱۳۳۳.
- Gholam Hossein Sadighi, *Les Mouvements religieux iraniens au II^e et au III^e siècle de l'hégire*, Paris, 1938, pp.187-286
- از این دو کتاب در بخش دوم (بررسی منابع و تحقیقات جدید) سخن خواهیم گفت.
26. *Chronique de Michel le-syrien*, tome 3, pp. 50-53, éd. et tr. par J. B. Chabot, Paris, 1905.
- همچنین نگاه کنید به ژ. مارکوارت، «یک کنفرانس علمی درباره آذربایجان»، ترجمه رضازاده شفق، در مجله ایران‌شهر، شماره ۷، برلین، مهرماه ۱۳۰۵، ص ۴۰۳-۴۰۴.
27. *Chronique*, Ibid., Tome 3, pp. 84, 88-90, 101.
28. *The Apology of al-Kindy, Written at the Court of al-Ma'mūn, in Defence of Christianity against Islam*, ed. and tr. by Dr. Tien, London, 1882, pp. 13-15, 19, 22-25, 37-38.
- بخش هایی از رساله الکندی در این رساله دکتری آمده است:
- G. Tartar, *Dialogue islamo-chrétien sous le calife al-Ma'mūn (813-834)*, Strasbourg, 1977.
۲۹. جلال برگشاد، بایک، ترجمه رحیم رئیس نیا و رضا انزایی، انتشارات نگاه، تهران، ۱۳۶۳، صص ۳۷۲-۳۸۰.

۳۰. دیوان ابوتمام، به شرح الخطیب التبریزی، تحقیق محمد عبده عزّام، ۴ جلد، دارالمعارف مصر، ۱۹۷۶.
۳۱. دیوان ابوتمام، همان، ج ۱، ص ۲۱۸، ۳۳۳، ۳۳۵؛ ج ۲، ص ۱۸، ۲۰، ۲۶، ۳۴، ۳۶-۳۷، ۳۹، ۱۳۸، ۳۳۲، ۳۶۷، ۳۷۴؛ ج ۳، ص ۱۳۵، ۱۳۷، ۱۴۱، ۲۳۶، ۲۳۷، ۳۱۶-۳۱۸؛ ج ۴، صص ۶۳۸-۶۴۰.
۳۲. همان، ج ۲، صص ۱۰-۱۲، ۲۲-۳۱، ۳۲-۴۲؛ ج ۳، صص ۷۹-۸۷، ۲۳۲-۲۴۴، ۳۱۶-۳۱۹؛ ج ۴، صص ۶۴۹-۶۵۶.
۳۳. همان، ج ۲، ص ۴۰؛ ج ۴، ص ۶۵۲.
۳۴. مُعْجَم البُلْدَان، دارصادر، بیروت، ۱۳۷۴-۱۳۷۶هـ/۱۹۵۵-۱۹۵۷م، ج ۱، ص ۶۵، ۱۵۲، ۳۶۱-۳۶۰؛ ج ۲، ص ۴۵۳؛ ج ۵، ص ۲۴۴-۲۴۵.
۳۵. ابن خردادبه، المسالك و الممالک، طبع بریل، لیدن، ۱۸۸۹، ص ۱۱۹-۱۲۲.
۳۶. خلیف بن خیاط، تاریخ، تحقیق سهیل زکار، طبع وزارة الثقافة، دمشق، ۱۹۶۸، ج ۲، ص ۶۸۶، ۷۳۹، ۷۷۸-۷۷۷، ۷۸۶-۷۸۸.
۳۷. اخبار العباس (مؤلف گننام)، به تصحیح دوری و مُطَبّی، دارالطلیعه، بیروت، ۱۹۷۱، ص ۱۵۹، ۲۱۲، ۴۰۴-۴۰۳.
۳۸. کتاب المعارف، با مقدمه وستنفلد، چاپ گوتینگن، آلمان، ۱۸۵۰، ص ۱۹۸.
۳۹. تاریخ یعقوبی، همان، ج ۲، صص ۴۸۲-۴۸۳.
۴۰. کتاب بغداد، به تصحیح محمدزاهد کورنی، نشر الثقافة الاسلامیه، قاهره، ۱۳۶۸هـ/۱۹۴۹م، ص ۷۴.
۴۱. تاریخ یعقوبی، همان، ج ۲، ص ۳۹۸، ۴۸۳-۴۸۵، ۴۹۸، ۴۹۹، ۵۰۰-۵۰۴.
۴۲. البُلْدَان، همان، ص ۴۷، ۵۰.
۴۳. فتوح البُلْدَان، همان، ص ۱۱۴، ۱۱۶، ۱۶۸، ۱۶۹.
۴۴. اخبار الطّوَال، ص ۴۰۸-۴۰۹، ۴۱۹-۴۲۳.
۴۵. همان، ص ۴۱۹.
۴۶. همان، مقدمه مُصَحِّح متن عربی، ص کج - کد. در مورد سرنوشت مقفّع و عقاید او نگاه کنید به: علی میرفطروس، حلاج، انتشارات فرهنگ، فرانسه و کانادا، ۱۹۹۰، صص ۱۱۲-۱۱۵.
۴۷. الايضاح، با تصحیح و تحشیه سیدجلال الدین مُحدّث ارموی، طبع دانشگاه تهران، ۱۳۵۱، صص ۵۸-۵۲.
۴۸. مسائل الامامة، تحقیق یوسف فان اس، طبع بیروت، ۱۹۷۱، صص ۴-۹، ۱۷، ۳۲-۳۵.
۴۹. فِرْق الشّيعه، به اهتمام و ترجمه محمد جواد مشکور، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۵۳، صص ۶۰-۶۳، ۷۳-۷۵. یادآور می شوم که عباس اقبال آشتیانی انتساب این کتاب را به نویختی مردود می داند. نگاه کنید به: عباس اقبال آشتیانی، خاندان نوبختی، انتشارات طهوری، تهران، ۱۳۵۷، صص ۱۴۳-۱۶۰.
۵۰. کتاب المقالات والفرق، با مقدمه و حواشی عربی محمدجواد مشکور، انتشارات عطائی، تهران، ۱۳۴۲، صص ۴۴، ۶۴، ۱۸۶.
۵۱. تاریخ طبری، همان، ج ۱۲، صص ۵۲۷۶، ۵۲۷۷، ۵۳۶۳.
۵۲. همان، ج ۱۳، اکثر صفحات.
۵۳. همان، ج ۱۳، ص ۵۶۶۱.
۵۴. مثلاً نگاه کنید به: تاریخ طبری، همان، ج ۱۳، صص ۵۸۵۲-۵۸۵۳ در اظهار و اعتراف زنان اسیر نسبت

به نیکویی و رفتار انسانی بابک با آنان.

۵۵. ابوعلی بلعمی، تاریخنامه طبری، به کوشش و تصحیح محمد روشن، نشر نو، تهران، ۱۳۶۶، ج ۳، ص ۱۲۵۷. بلعمی همین اتهامات را نیز به مزدک منسوب می کند. نگاه کنید به: تاریخ بلعمی، به تصحیح ملک الشعراء بهار، انتشارات اداره کل نگارش وزارت فرهنگ، تهران، ۱۳۴۱، ج ۱، ص ۹۶۷.
۵۶. همان، ج ۳، صص ۱۲۵۷-۱۲۷۵.
۵۷. احمدبن اعثم الکوفی، کتاب الفتوح، طبع دارالتدوین الجدیدة، بیروت، بدون تاریخ، ج ۸، صص ۳۱۸-۳۱۹، ۳۳۳-۳۴۴.
۵۸. مسعودی، مروج الذهب و معادن الجوهر، ترجمه ابوالقاسم پاینده، نگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۷، ج ۲، ص ۲۹۷؛ و التنبيه و الاشراف، ترجمه ابوالقاسم پاینده، نگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۹، صص ۳۳۷-۳۳۶.
۵۹. مروج الذهب، همان، ج ۲، صص ۲۹۷، ۴۶۹-۴۷۲؛ التنبيه، همان، صص ۱۵۲، ۱۵۳، ۳۳۸-۳۳۶.
۶۰. مروج، همان، ج ۲، ص ۴۷۱.
۶۱. مقالات الاسلامیین و اختلاف المصلین، تحقیق محمد مُحیی الدین عبدالحمید، قاهره، ۱۹۵۴، ج ۲، ص ۴۳۸.
۶۲. تاریخ الموصل، تحقیق علی حبیبی، طبع المجلس الاعلی للثئون الاسلامیه، قاهره، ۱۹۶۷، صص ۳۴۳، ۳۵۳، ۳۷۸، ۳۸۶، ۴۱۴-۴۱۵، ۴۲۲، ۴۲۶.
۶۳. سفرنامه ابودؤف در ایران، با تعلیقات و تحقیقات ولادیمیر مینورسکی، ترجمه ابوالفضل طباطبائی، انتشارات فرهنگ ایران زمین، تهران، ۱۳۴۲، صص ۳۸-۴۲ و ۴۵-۵۰.
۶۴. ابوالقاسم اصطخری، مسالك و ممالك، به کوشش ایرج افشار، نگاه ترجمه و نشر کتاب، تهران، ۱۳۴۷، صص ۱۵۵-۱۶۱، ۱۶۷.
۶۵. ابن حوقل، صورة الارض، ترجمه جعفر شعار، بنیاد فرهنگ ایران، تهران، ۱۳۴۵، صص ۸۱-۱۰۰، ۱۱۴، ۱۱۶.
۶۶. البدء و التاريخ، همان، ج ۳، ۴، ۶.
۶۷. همان، ج ۳، ص ۱۰۳.
۶۸. همان، ج ۴، صص ۲۵-۲۶؛ ج ۶، صص ۱۱۵-۱۱۹.
۶۹. همان، ج ۶، ص ۹۹.
۷۰. ابن اثیر، کامل، همان، ج ۱۰، ص ۶؛ تاریخ طبری، همان، ج ۱۲، ص ۵۱۱؛ تاریخ یعقوبی، ج ۲، ص ۳۹۸.

71. GH-H. Sadighi, *Ibid.*, p. 234.

۷۲. ابن الندیم، الفهرست، دارالمعرفة، بیروت، ۱۳۹۸هـ=۱۹۷۸م. صص ۴۷۹-۴۸۲؛ ترجمه فارسی، محمدرضا تجدد، انتشارات ابن سینا، تهران، ۱۳۴۳. صص ۶۱۱-۶۱۴. باید گفت که در این متن عربی و نیز در بسیاری از نسخ قدیمی الفهرست «خرمیه» همهجا «حرمیه» آمده است و آن را از «حرام» مشتق دانسته اند!
۷۳. نشوارالمحاضرة و اخبار المذاكرة، تصحیح عبود الشالچی، ۸ مجلد، دارصادر، بیروت، ۱۳۹۳/۱۹۷۳؛ کتاب الفرج بعد الشدة، تصحیح عبود الشالچی، ۵ مجلد، دارصادر، بیروت، ۱۳۹۸/۱۹۷۸.
۷۴. نشوار، همان، ج ۱، ص ۱۴۷. تنوخی نام برادر بابک (عبدالله) را به اشتباه مازیل ذکر کرده است.
۷۵. تجارب الأمم، طبع بریل، لیدن، ۱۸۷۱، ج ۱، ص ۴۳۷، ۴۵۰، ۴۶۴، ۴۷۳-۴۷۷، ۴۸۲-۴۸۵.

۷۶. العیون والحدائق فی اخبارالحقایق (مؤلف گمنام)، به‌ضمیمه تجارب الأمم، طبع بریل، ۱۸۷۱، صص ۳۵۴-۳۸۸. بخش کوچکی از این کتاب با نام خلافت معتصم در سال ۱۸۷۱ از طرف انتشارات «بریل» منتشر شد. این کتاب شامل جنگهای بابک با سرداران معتصم عباسی و چگونگی دستگیری و اعدام بابک است که در پایان با شعری از ابوتمام در ستایش معتصم و افشین پایان می‌یابد (صص ۲-۲۷).
۷۷. احسن التقاسیم فی معرفة الاقالیم، ترجمه علینقی منزوی، انتشارات شرکت مؤلفان و مترجمان، تهران، ۱۳۶۱، ج ۲، صص ۵۵۵-۵۶۱.
۷۸. همان، ج ۱، ص ۵۱.
۷۹. یعقوبی (به‌سال ۲۷۸) و مسعودی (به‌سال ۳۳۲) از زندگی فرقه‌های خُرم‌دینان در کشتزارها و روستاهای اصفهان، آذربایجان، ری و خراسان خبر داده‌اند. نگاه کنید به: البُلدان، همان، ص ۵۰؛ مروج، همان، ج ۲، ص ۲۹۷.
۸۰. التنبیه والرّد علی الاهواء و البدع، تحقیق محمد زاهد کوثری، بغداد، ۱۹۶۸، ص ۲۲.
۸۱. التمهید فی الرد علی المُلحده المعطله و الرافضه...، تحقیق محمود محمد الخضیری و محمد عبدالهادی ابوریذه، قاهره، ۱۹۴۷، صص ۲۳-۲۴، ۳۰، ۴۵.
۸۲. ابومنصور عبدالقاهر بغدادی، الفرق بین الفرق، به‌حواشی محمد بدر، مطبعه المعارف، مصر، ۱۳۲۸/۱۹۱۰، صص ۲۵۲.
۸۳. همان، ص ۲۵۱.
۸۴. همان، ص ۲۵۲. محمدجواد مشکور در ترجمه کتاب الفرق بین الفرق یا تاریخ مذاهب اسلام، ص ۱۹۲، خرمیه را از پیروان «شروین بن سُرخاب» از شاخه کیوسیه از آل باوند بشمار آورده است.
۸۵. همان، ص ۲۵۲. آیین «چراغ کُشان» بعدها در دیگر جنبش‌های ضد اسلامی و الحادی (ازجمله در جنبش نَقَطَوِیان) نفوذ کرد. این آیین حاکی از معاشرت و «در هم آمیختن» آزادانه زنان و مردان بوده است، چیزی که در اسلام «کُفر» و «إباحه» خوانده می‌شد. نگاه کنید به احمد علی خان وزیری، جغرافیای کرمان، ص ۱۵۶، تصحیح و تحشیه باستانی پاریزی، ضمیمه مجله فرهنگ ایران زمین، ج ۱۴، تهران، ۱۳۴۵-۱۳۴۶؛ معصوم علیشاه، طرائق الحقایق، ج ۳، ص ۱۳۶، به‌تصحیح محمدجعفر محجوب، کتابخانه بارانی، تهران، ۱۳۳۹؛ باستانی پاریزی، کوچه هفت پیچ، انتشارات نگاه، تهران، ۱۳۶۳، صص ۲۶۳، ۲۶۴؛ علی میرفطروس، جنبش حرفیه و نهضت پسیختان (نَقَطَوِیان)، انتشارات تاریخ، تهران، ۱۳۵۸، ص ۱۱۵.
۸۶. عبدالقاهر بغدادی، اصول الدّین، جلد ۱، مطبعه الدوله، استانبول، ۱۳۴۶/۱۹۲۸، صص ۳۱۹-۳۲۳.
۸۷. زین الاخبار، به‌تصحیح و تحشیه عبدالحمّی حبیبی، انتشارات بنیاد فرهنگ، تهران، ۱۳۴۷، صص ۷۵-۷۶؛ تاریخ گردیزی، به‌تصحیح، تحشیه و تعلیق عبدالحمّی حبیبی، انتشارات دنیای کتاب، تهران، ۱۳۶۳، صص ۱۷۵، ۱۷۷، ۱۷۸، ۱۸۰-۱۸۳.
۸۸. تاریخ بغداد، دارالکتاب العربی، بیروت، ۱۳۵۰هـ، ج ۳، ص ۳۴۳.
۸۹. ابی‌المظفر اسفراینی، التبصیر فی الدین و تمییز الفرقة الناجیه من الفرق الهالکین، به‌تصحیح محمدزاهد کوثری، نشر مکتبه الخانجی، مصر، ۱۳۷۴/۱۹۵۵.
۹۰. سیاست نامه، تاکنون به‌تصحیح هیوبرت داک، عباس اقبال آشتیانی، محمد قزوینی، عبدالرحیم خلخالی و جعفر شعار چاپ و منتشر شده است. نسخه مورد استفاده ما (تصحیح جعفر شعار صص ۲۴۹-۲۵۱ و ۲۷۹-۲۸۶، انتشارات حبیبی، تهران، ۱۳۴۸) اگرچه دارای اصالت بیشتری است، اما در تصحیح این نسخه نیز اشتباهات مهمی وجود دارد که از آن جمله می‌توان به‌مورد زیر اشاره کرد:

در ذکر قیام خرمدینان (سرخ جامگان) به سال ۳۰۰ هجری آمده است:

و در ایام واثق، دیگر بار، خروج کردند خرمدینان در ناحیت سپاهان، و فسادها کردند و تا سنه ثلاثمائه [۳۰۰] هجری خروج می کردند و کره (کرج) را بغارتیدند دیگر باره، و خلقی بکشند و باز مقهور گشتند، و «باریزدشاه» خروج کرد و در کوه‌های سپاهان، مأوی گرفت (ص ۲۸۴-۲۸۵).

مُصَحِّح (بدون ذکر مأخذ) در توضیح «باریزدشاه» یادآور شده است: «باریزدشاه» از خرمدینان و خروج کنندگان روزگار «واثق»... که در کوه‌های سپاهان جای گرفته و فتنه او سی و اند سال برپا بود... (سیاست نامه، ص ۳۴۶)

با توجه به منابع تاریخی و با دقت در نسخه‌های دیگر سیاستنامه، خروج باریزدشاه نادرست و متن صحیح چنین است:

«و باز مقهور گشتند و بار دیگر خروج کردند و در کوه‌های سپاهان مأوی گرفتند.»

۹۱. بیان الادیان، ص ۲۱، بتصحیح عباس اقبال، طبع مجلس، تهران، ۱۳۱۲ ش.

۹۲. باب پنجم بیان الادیان، با تصحیح و مقدمه محمدتقی دانش پژوه در مجله فرهنگ ایران زمین، ج ۱۰، سال

۱۳۴۱، صص ۲۹۹-۳۰۱.

۹۳. محمدبن عبدالکریم شهرستانی، المِیْلُ و النِّحْلُ، تصحیح محمد بدران، مطبعه الأزهر، مصر، ۱۳۷۰/۱۹۵۱،

ج ۱، صص ۵۸۱-۵۸۲؛ متن فارسی ترجمه افضل الدین صدر ترکه اصفهانی، به تصحیح و مقدمه سیدمحمدرضا جلالی نائینی، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۲۱ ش، صص ۱۸۸، ۲۱۱، ۲۶۵.

۹۴. همان، صص ۵۸۲، ۶۳۷.

۹۵. الانساب، به تصحیح و تعلیق عبدالرحمن المعلمی الیمانی، مطبعه مجلس دائرة المعارف، حیدرآباد (دکن)،

۱۳۸۵/۱۹۶۳ و ۱۹۶۶، ج ۲، صص ۷-۸، ج ۵، ص ۱۰۴.

۹۶. عزالدین ابن الاثیر، الكامل فی التاریخ، طبع المعرفة، بغداد، ۱۹۷۰، ج ۱۰، صص ۱۹۸-۲۰۱؛ متن فارسی،

ترجمه عباس خلیلی، انتشارات علمی، تهران، بدون تاریخ، ج ۱۰، صص ۲۷۱-۲۷۲.

۹۷. الكامل، همان، ج ۱۱، صص ۲۸-۳۱، ۵۴-۵۵، ۶۱-۶۶، ۷۲-۹۳؛ متن فارسی، همان، ج ۱۱، صص

۴۰-۴۱، ۷۳-۷۴، ۸۰-۸۵، ۹۰-۱۱۰.

۹۸. سدیدالدین محمد عوفی، جوامع الحکایات و لوامع السروایات، نسخه خطی کتابخانه مجلسی پاریس،

Suppl. Pers No. 906, folio 95 a et b.

۹۹. همان، ص ۹۵.

۱۰۰. مُجْمَل التواریخ، همان، صص ۲۴۹، ۳۵۴، ۳۵۸.

۱۰۱. جمال الدین ابی الفرج ابن جوزی، تلخیص ابلیس (نقدالعلم و العلماء)، دارالرائد العربی، بیروت، بدون

تاریخ، صص ۱۰۲-۱۱۱. مقایسه کنید با نشوارالمحاضرة، همان، ج ۱، ص ۱۴۷.

۱۰۲. المُتَنَزَّم فی تاریخ الملوك و الامم، حیدرآباد (دکن)، ۱۳۵۹ هـ، ج ۵، ص ۱۱۳.

۱۰۳. سیدمرتضی بن داعی حسنی رازی، تبصرة العوام فی معرفة مقالات الانام، به تصحیح عباس اقبال، طبع مجلس،

تهران، ۱۳۱۳ ش، صص ۶۷، ۱۸۰-۱۸۲، ۱۸۴.

۱۰۴. وفيات الاعیان، تحقیق احسان عباس، طبع دارالثقافة، بیروت، ۱۹۷۰، ج ۳، ص ۸۳؛ ج ۵، ص ۱۲۳.

۱۰۵. بیان مذهب الباطنیة و بطلانه، تصحیح ستروطمان، مطبعة الدولة، استانبول، ۱۹۳۸، صص ۵، ۱۸،

۲۱-۲۵. مقایسه کنید با بغدادی، الفرق بین الفرق، همان، صص ۲۶۵-۲۶۹.

۱۰۶. حافظ ذهبی، العبر فی خبر من عبر، تحقیق صلاح الدین المنجد، کویت، ۱۹۶۰، ج ۴ (جزء اول)، صص

۳۰۸، ۳۳۵، ۳۴۸، ۳۶۱، ۳۶۵، ۳۷۸، ۳۸۳-۳۸۴، ۳۸۶، ۳۹۵ و ۴۰۱.

۱۰۷. دُول الاسلام، طبع مؤسسه الاعلیٰ للمطبوعات، بیروت، ۱۴۰۵/ ۱۹۸۵، صص ۱۱۹، ۱۲۰، ۱۲۱.
۱۰۸. البداية و النهاية، بتصحیح و تدقیق احمد ابوملحم و دیگران، بیروت، ۱۴۰۵/ ۱۹۸۵، ج ۱۰، صص ۲۷۵، ۲۷۸، ۲۹۳-۲۹۴ و ۲۹۵-۲۹۷.
۱۰۹. ابن خلدون، کتاب العبر و دیوان المُبتداه و الخَبر، دارالکتاب اللبّانی، بیروت، ۱۹۸۱، ج ۳ (۵)، صص ۵۴۰-۵۴۱، ۵۴۳، ۵۴۸-۵۵۲، ۵۵۵-۵۵۶.
۱۱۰. ابوالفلاح عبدالرحی بن العماد الحنبلی، شُدّرات ألذّهب فی اخبار مَنْ ذَهَب، طبع دارالمسیره، بیروت، ۱۳۹۹/ ۱۹۷۹، ج ۱، ص ۳۲۹؛ ج ۲، صص ۱۴، ۲۷، ۳۱، ۴۷، ۴۹.
۱۱۱. همان، ص ۵۱، مقایسه کنید با متن زیرنویس شماره ۶۷.
۱۱۲. مجله مهر، سال اول، شماره‌های ۹ و ۱۰ و ۱۲، تهران، ۱۳۱۲؛ سال دوم، شماره‌های ۱ و ۳، تهران، ۱۳۱۳ش.
۱۱۳. سعید نفیسی، بابک خرم‌دین، دلاور آذربایجان، چاپ اول، تهران، ۱۳۳۳؛ چاپ دوم ۱۳۴۲.
۱۱۴. همان، ص ۲۸.
۱۱۵. همان، ص ۱۵.
۱۱۶. همان، ص ۲۸.
117. Gh-H. Sadighi, *Ibid.*, pp. 229-280.
118. *Ibid.*, p. 281.
۱۱۹. علی میرفطروس، «عمادالدین نسیمی: ستایشگر عقل، آزادی و انسان خدایی» بخش «مقدمه‌ای بر شکل شناسی جنبش‌های مترقی ایران در قرون وسطی»، نامه کانون نویسندگان ایران (در تبعید)، شماره اول، انتشارات عصر جدید، سوئد، نوامبر ۱۹۸۹، صص ۱۶۷-۲۱۲.
120. Sadighi, *Ibid.*, pp. 187-228.
121. *Ibid.*, p. 275.
۱۲۲. نگاه کنید به تاریخ طبری، ج ۱۳، صص ۵۸۲۵، ۵۸۲۷، ۵۸۵۲.
۱۲۳. نگاه کنید به آفرینش و تاریخ (البدء و التاريخ)، مقدسی، ج ۴، ص ۲۵؛ الفرق بین الفرق، ص ۲۵۲؛ اشپولر، جهان اسلام، ترجمه قمر آریان، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۴، ص ۹۴.
124. Sadighi, *Ibid.*, p. 273.
125. Sadighi, *Ibid.*, p. 273.
- همچنین نگاه کنید به تاریخ طبری، ج ۱۳، صص ۵۸۵۲-۵۸۵۳.
126. Sadighi, *Ibid.*, p. 236.
۱۲۷. نگاه کنید به سیاست نامه، ص ۲۸۵.
128. M. Azizi, *La domination arabe et l'éponouissement du sentiment nationale en Iran (de 651 à 900)*, Paris, 1938.
129. *Ibid.*, pp. 156-180.
130. *Ibid.*, pp. 192, 193.
۱۳۱. مجله ارتش، شماره‌های ۸، ۹، ۱۰، تهران، ۱۳۲۸؛ ذبیح الله صفا، تاریخ ادبیات در ایران، ج ۱، صص ۳۳-۳۲، انتشارات ابن سینا، تهران، ۱۳۳۵ش.

۱۳۲. مجله ارتش، شماره ۹، سال ۱۳۲۸، ص ۵۷.
۱۳۳. نگاه کنید به «بابك خرمدين»، لغت نامه دهخدا.
۱۳۴. احمد کسروی، شهریاران گمنام، بخش دوم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۵، صص ۱۴۸-۱۵۸.
۱۳۵. عبدالحسین زرین کوب، دو قرن سکوت، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۳۶، صص ۲۲۵ و ۲۲۶؛ تاریخ ایران بعد از اسلام، تهران، ۱۳۴۳، ص ۴۵۹.
۱۳۶. عبدالحسین زرین کوب، نه شرقی، نه غربی، انسانی، تهران، ۱۳۵۳، صص ۵۸۱-۶۰۹.
۱۳۷. هوشنگ باختری، قیام بابک، انتشارات روز، تهران، ۱۳۴۸.
۱۳۸. ماهنامه ممنوعه‌ها، به‌کوشش منوچهر محجوبی، شماره ۱ و ۲ و ۳، چاپ لندن، ۱۳۶۰.
۱۳۹. مجله هوخت، شماره ۲، تهران، ۱۳۴۰، صص ۱۴-۱۹.
۱۴۰. عبدالرحیم همایون فرخ، داستان تاریخی «بابک و افشین»، مجله هوخت، شماره ۴، ۵، ۶، ۱۳۴۱، تهران.
۱۴۱. سید محمدرضا خسروشاهی، علل ظهور فرّق و مذاهب اسلامی، کتابفروشی تهران، تهران، ۱۳۴۱، صص ۱۱۰-۱۰۷.
۱۴۲. غلامحسین ساعدی، خیابا یا مشکین شهر، انتشارات مؤسسه مطالعات و تحقیقات اجتماعی، تهران، ۱۳۴۴، صص ۲۴-۲۵، ۶۴، ۷۰-۷۱، ۲۰۱.
۱۴۳. مجله بررسی های تاریخی، شماره ۴، انتشارات ستاد بزرگ ارتشداران، تهران، ۱۳۴۵، صص ۱-۸. مجله هنر و مردم، شماره ۵۰، انتشارات وزارت فرهنگ و هنر، تهران، ۱۳۴۵، صص ۲-۶.
۱۴۴. مجله بررسی های تاریخی، شماره ۶، تهران، ۱۳۴۶، صص ۸-۱۱.
۱۴۵. مجله هوخت، شماره ۱۱، تهران، ۱۳۵۲، صص ۵۷-۶۳.
۱۴۶. علی صبوری، حماسه بابک، انتشارات داوژیر، تبریز، ۱۳۵۷.
۱۴۷. نادعلی همدانی، حماسه بابک خرمدين، انتشارات بامداد، تهران، ۱۳۵۳.
۱۴۸. احسان طبری، برخی بررسی ها درباره جهان بینی ها و جنبش های اجتماعی در ایران، تهران، ۱۳۴۸، صص ۱۷۲-۱۶۵.
۱۴۹. همان، صص ۱۶۸، ۱۶۹.
۱۵۰. عبدالرفیع حقیقت، تاریخ نهضت های ملی ایران، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۴۸، صص ۳۶۱-۴۰۵؛ تاریخ نهضت های فکری ایرانیان، انتشارات فرهنگ، تهران، ۱۳۴۷، صص ۱۸۴-۱۹۰.
۱۵۱. ع. حقیقت، تاریخ نهضت های ملی ایران، همان، صص ۳۷۷، ۴۰۹، ۴۲۰، ۴۶۲.
۱۵۲. عباس پرویز، قیام ایرانیان در راه تجدد مجد و عظمت ایران، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۵۱، صص ۹۳-۸۱.
۱۵۳. پرویز، همان، صص ۸۳؛ بسنجید با مقدسی، آفرینش و تاریخ، ج ۴، ص ۲۵.
۱۵۴. محمدرجاء مشکور، نظری به تاریخ آذربایجان، انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۴۹، ص ۱۳۷.
۱۵۵. همان، صص ۱۳۷-۱۳۸.
۱۵۶. مصطفی رحیمی، دیدگاه‌ها، چاپ دوم، انتشارات امیرکبیر، تهران، ۱۳۵۲، صص ۶۸-۶۹.
۱۵۷. سیدمحمدعلی مهدی تقوی، عقاید مزدک، انتشارات عطایی، تهران، ۱۳۵۲، ص ۲۱۲.
۱۵۸. م. پرمون، آبرمرد، آبر حماسه: بابک خرمدين، انتشارات جهان کتاب، تهران، ۱۳۵۴.
۱۵۹. سیدجمال تراب طباطبایی، آثار باستانی آذربایجان، انتشارات انجمن آثار ملی، تهران، ۱۳۵۵، ج ۲، صص ۴۶۳-۴۷۱.

۱۶۰. حسینعلی ممتحن، راز بقای تمدن و فرهنگ ایران، انتشارات دانشگاه ملی ایران، تهران، ۱۳۵۵، صص

۱۴۴-۱۵۰.

161. Abbas Zaryab, "Some Remarks on Babaks" *Actes du XXIX^e congrès international des orientalistes*, Paris, Juillet 1973.

۱۶۲. مجله بررسی‌های تاریخی، شماره ۶، تهران، ۱۳۵۵، صص ۱۳۱-۱۹۲؛ شماره ۱، ۱۳۵۶، صص

۲۱۷-۲۸۶.

۱۶۳. ابوزر ورداسی، سرخ جامگان و نمدپوشان، انتشارات پیوند، تهران، ۱۳۵۷. مؤلف این کتاب که با دید اسلامی جنبش خرم‌دینان و مزدکیان را بررسی کرده، در سراسر کتاب از کسانی که نظرات دیگری درباره قیام بابک داده‌اند با دشنام یاد کرده است. در انتقادی که من بر این کتاب نوشته‌ام لغزشهای تاریخی مؤلف و «اقتباسات» وی را نشان داده‌ام. نگاه کنید به: سیدجواد صدر بلاغی (علی میرفطروس)، کیهان فرهنگی، ۳۱ خردادماه ۱۳۵۷، صص ۱۵؛ علی میرفطروس، نقد تاریخ، انتشارات شفق، تهران، ۱۳۵۷، صص ۱۳-۲۵. آقای ورداسی در چاپ دوم کتاب، ضمن دستکاری در بخش «نمدپوشان» (=حروفیان)، بخش نهضت سرخ جامگان را نیز «بنا به‌عللی» یکسره حذف کرده است. نگاه کنید به ابوزر ورداسی، جنبش نمدپوشان، انتشارات امام، تهران، ۱۳۵۸، صص ۲.

۱۶۴. رحیم رئیس‌نیا، از مزدک تا بعد، انتشارات پیام، تهران، ۱۳۵۸، صص ۸۵-۱۴۷.

۱۶۵. به‌عنوان نمونه می‌توان به‌موارد زیر اشاره کرد:

شهرستانی کتمان نمی‌کند که بابکیان می‌گفتند که همه پیامبران با وجود اختلاف ادیان و شرایع خود، دارای یک روح واحدند... و تا آنگاه که (دیگران) به‌کین شان برنخاسته و قصد نابود کردن مذهب شان [را] نکرده باشند، هرگز زبان به‌بدگویی کسی نمی‌گشایند و به‌کسی آزار نمی‌رسانند. بابکیان از خونریزی نیز جداً پرهیز می‌کنند مگر آن هنگام که جنگ و کشمکش در میان باشد. (از مزدک تا بعد، صص ۱۲۰)

چنین استناد مهمی بدون ذکر دقیق مأخذ نادرست است. دیگر اینکه، با رجوع به‌نوشته‌های شهرستانی می‌بینیم که وی اساساً چنین قول و نظری ندارد (نگاه کنید به: شهرستانی، الملل و النحل، مطبعة الأزهر، مصر، ۱۳۷۰/۱۹۵۱، ج ۱، صص ۵۸۱-۵۸۲. ترجمه فارسی از افضل‌الدین صدر ترکه اصفهانی، انتشارات علمی، تهران، ۱۳۲۱، شصص ۱۸۸، ۲۱۱، ۲۶۵. همین گفته و نظر در صفحه ۱۰۹ کتاب از مزدک تا بعد نیز تکرار شده است.)

مؤلف قول دیگری نیز به‌طبری نسبت داده و می‌نویسد:

طبری هم اشاره کرده است که علی بن هشام، سردار مأمون، که قصد پیوستن به بابکیان را داشته، دستگیر و در بغداد اعدام می‌گردد. یعنی که پیوستن عرب تباران به‌اردوی انقلابی بابک، قرباتی نداشته است. (از مزدک تا بعد، صص ۱۲۰.)

اینکه سردار و حاکم ستمگری چون علی بن هشام که در سال ۲۱۴ هجری به‌جنگ بابک شتافت و شکست خورد (تاریخ طبری، ج ۱۳، صص ۵۷۴۷؛ تاریخ یعقوبی، ج ۲، صص ۴۸۵) چگونه می‌توانست به‌اردوی انقلابی بابک بپیوندد، مورد توجه مؤلف کتاب نبوده است؟ بعلاوه، طبری تأکید می‌کند که علی بن هشام به‌سبب خونریزی و جنایت و بی‌لیاقتی در امر حکومت اعدام شده و هیچ اشاره‌ای به پیوستن هشام به‌اردوی بابک ندارد (نگاه کنید به: تاریخ طبری، جلد ۱۳، صص ۵۷۴۲، ۵۷۴۷).

در صفحه ۱۱۸، از زبان احمد بن ابی‌یعقوب (یعقوبی) می‌نویسد:

یعقوبی پس از دیدار از خرم‌دینان می‌گوید: روزگارشان روز به روز سخت تر می‌شود و به‌سرداران خود خروج می‌کنند و دستجاتی جهت غارت و چپاول تشکیل می‌دهند.

که باز هم مأخذ دقیق خود را ذکر نکرده است و در کتاب های یعقوبی هم چنین گفته‌ای نمی یابیم (نگاه کنید به تاریخ یعقوبی، ج ۲؛ و نیز البُلدان). در صفحه ۹۲ نیز می نویسد، «اکثر مؤرخان را عقیده بر آنست که... اسحق ترك تمايلات خرمذینی داشته»، بی آنکه نامی از یکی از این «اکثر مؤرخان» ببرد.

رئیس نیا گاهی برداشتها و نظرات نادرست برخی محققان را بدون تحقیق و بررسی پذیرفته و در کتاب خود آورده، از جمله در صفحه ۱۲۰، نظر نادرست مؤلفان تاریخ فلسفه در جهان اسلامی را تأیید کرده و می نویسد، «اقوام مختلفی... حتی عرب چون محمدبن یوسف الثغری و ابودلف عجللی به بابک پیوستند.» یکی اینکه آوردن «اقوام مختلف» و سپس کاستن آن به افرادی چون محمدبن یوسف ثغری و ابودلف عجللی نادرست است. دیگر اینکه، هم مؤلفان تاریخ فلسفه در جهان اسلامی (حتی الفاخوری و خلیل المجر) و هم رئیس نیا فراموش کرده‌اند که محمدبن یوسف ثغری (معروف به ابوسعید) و ابودلف عجللی هردو از سرداران بزرگ خلیفه عباسی و از یاران نزدیک افشین در جنگ علیه بابک بودند (نگاه کنید به تاریخ طبری، ج ۱۳، صص ۵۸۴-۵۸۵؛ سیاست نامه، ص ۲۰۸؛ دیوان ابو تمام، ج ۲، صص ۱۰-۲۱، ۲۲-۳۱، ۳۲-۴۲؛ ج ۴، صص ۶۴۹-۶۵۶). سوم اینکه، گویا این مؤلفان نمی دانند که این محمدبن یوسف ثغری بود که با ۴ هزار مرد مسلح به دستگیری بابک شتافت، ثغری سرانجام بابک را دستگیر و به افشین، سرفرمانده سپاه عباسی، تسلیم کرد. (نگاه کنید به تاریخ طبری، ج ۱۳، صص ۵۸۵۱-۵۸۵۲)

۱۶۶. خسرو خسروی، مزدک، انتشارات روزبهان، تهران، ۱۳۵۹، صص ۸۹-۹۲.

۱۶۷. غلامرضا انصاف پور، روند نهضت های ملی و اسلامی در ایران، سازمان انتشارات و آموزش انقلاب اسلامی (فرانکلین سابق)، تهران، ۱۳۵۹، صص ۳۰۱-۳۲۴.

۱۶۸. احسان یارشاطر، «کیش مزدکی»، ایران نامه، سال دوم، شماره ۱، ۱۳۶۲، واشنگتن دی. سی.، صص

۳۷-۶. اصل این مقاله در تاریخ ایران کمبریج چاپ شده است:

The Cambridge History of Iran, Cambridge university press, 1983, Vol. 3 (2)
pp. 991-1024.

۱۶۹. همان، صص ۱۸، ۲۱.

۱۷۰. همان، صص ۲۴-۲۶.

171. GH. Yusofi, "Bābak Khorrami", *Encyclopedia Iranica*, Vol. 3, pp. 299-306.

۱۷۲. عباس اقبال آشتیانی، خاندان نوبختی، چاپ اول، ۱۳۱۱ شمسی، چاپ دوم، کتابخانه طهوری، تهران،

۱۳۴۵، صص ۲۵۴، ۲۵۵، ۲۶۲.

زن توی قطار:

زیبایی شناسی تبعید در شعر «بازگشت» از اسماعیل خویی

میگویند در تبعید بسر بردن برای نویسندگان سدهٔ ما يك سرنوشت عادی است و نه يك وضع استثنایی.^۱ بدرستی دشوار نیست از نویسندگانی نام ببریم که — همانگونه که مهشید امیرشاهی در مقدمهٔ حسرت بار خود در کتاب در حضر تشریح کرده است — ناگزیر بوده‌اند دور از صدای زبان مادری خود بنویسند و بسرایند.^۲ هنگامی که شمار ایرانیان بیرون از ایران به میلیون‌ها می‌رسد معادلات فرهنگی هم تغییر می‌یابد و تبعید سرنوشت ایرانی می‌شود، چه نویسنده و شاعر باشد، چه نباشد.

در همان حال، نسبت نویسندگان و روشنفکران به جامعهٔ ایرانی در غربت با نسبت آنان به کل جامعهٔ ایران یکی نیست و در نتیجه ادوارد ج. براون‌ها، کامشادها و آرتین پورهای آینده چه بسا این دوران را دوران غربت بشمارند، دورانی که در آن سبک نویسندگی ایرانی دچار فشار و چه بسا دویارگی شده است. گرچه هنوز دلایل مسلمی وجود ندارد، اما قراین و شواهد از آن حکایت دارد که نویسندهٔ در تبعید سبکی دیگر دارد. شاید از آنرو که به انگاره‌ها و تصویرهای بین‌المللی و واژه‌های غیرفارسی عنایتی بیشتر پیدا می‌کند و یا شاید به این خاطر که به سبب غیبت سانسور با احساس آزادی بیشتری می‌نویسد. آیا تفاوت به آن اندازه روشن است که بتوان سخن از دو برداشت مختلف از موضوع واحد و یا دو مجموعه از موازین زیبایی شناسی آورد که ممکن است یکپارچگی تاریخ ادبیات را در آینده تهدید کنند؟

معمولاً از سانسور به عنوان مهمترین نیروی شکل دهنده برای شعری که در ایران می سرایند، سخن می رود. غالباً گفته می شود که سانسور زایندهٔ خلاقیت است و در واقع يك راه رویارویی با سانسورگر توسل به ترکیبات پیچیده، اشاره و کنایه است و راه دیگر سکوت. می توان رابطهٔ میان شاعر و سانسورگر را به عنوان يك شبکهٔ ارتباطی و یا حتی نوعی بازی غم انگیز تلقی کرد.^۳ شعر همیشه مجموعه‌ای از بندها و محدودیت‌هاست و شعر در تبعید سنتی است با محدودیت‌هایی از نوع دیگر.

هدف سانسور این است که فراگردی نادیدنی بماند و بدرستی مقولهٔ تفاوت سبک در شعر آکنده از پرسش‌های پیچیده است. پاسخی روشن و قانع کننده به این پرسش‌ها نیازمند مطالعهٔ بسیار و آگاهی ژرف از ریزه‌کاری‌های متون اشعار است که من هیچگاه به آن نخواهم رسید. با این همه معتقدم که می توان خطوط کلی این پرسش‌ها را با بحث دربارهٔ يك نویسنده و شاعر و حتی بررسی يك قطعه شعر ترسیم کرد. شعر اسمعیل خوبی به دلایلی مقبولیت یافته است. او که سالهاست در انگلیس بسر می برد، بتازگی در آمریکا نیز، به علت شرکت در «برنامهٔ بین‌المللی نویسندگی»، که در دانشگاه آیوا برپا شده بود، از شهرتی، گرچه نه چندان گسترده، بهره‌مند شده است. شعر او برای من طنینی دولبه و گیرا دارد زیرا در آن بیانی که ملهم از آشنایی او با فلسفه است (بیانی گاهگاه انتزاعی و نثرگونه که بعد از مرز آنچه ما بنا به عرف، بیان منظوم می نامیم، فراتر می رود) ناگهان به صحنه‌ای مشخص و ملموس می رسد که در آن غیبتِ بافتِ گونه‌گون دنیایی زیر و زمخت را می توان حس کرد. ویژگی صوری شعر خوبی به عنوان عناصر «نوگرایی» نمادین بحث انگیزند. در شعر او چگونگی ردیف کردن واژه‌ها و ترکیبات که در سراسر صفحه پراکنده‌اند و به تدریج به خطوطی که با حاشیهٔ صفحه هرچه بیشتر فاصله می گیرند، تبدیل می شوند، سبک خاص شاعری او در تبعید نیست (او در ایران هم اشعارش را همین گونه بر صفحه می آورد)، اما متناسب با حال و هوای غربت است و نخستین ویژگی شاعری اوست که توجه خواننده را به خود جلب می کند.

تا حال آنچه گفته‌ام هیچ يك از مایه‌های شعر ایرانی را، چه در بی‌ریشگی غربت سروده شده باشد چه در حضر، مشخص نمی کند. اما بحثی دربارهٔ محتوای شعر ما را به این مایه‌ها نزدیک تر می کند. از همین رو مایلم به قطعه شعر خاصی، «بازگشت به بورجو - ورتزی»^۴ بپردازم که در ۱۹۸۸ در تنها شمارهٔ نشریهٔ فارسی آوند (در لندن) به چاپ رسیده است. تفسیر و تأویل من از این شعر، با تأکید خاص بر ویژگی‌های محتوایی آن، چنان است که بتواند آغاز برای کنکاش در عناصری باشد که ویژهٔ نویسندگی و شاعری ایرانیان در غربت است. این شعر در وصف لحظهٔ مشخصی از زندگی نامهٔ شاعر سروده شده و با ترسیم يك چشم انداز خشکی و ساحلی در ایتالیا که از پنجرهٔ قطار دیده می شود، آغاز می شود. بورجو - ورتزی روستای ساحلی کوچکی در فاصلهٔ ۷۵ کیلومتری جنوا است که در چاپ ۱۹۸۴

کتاب راهنمای میشلن به عنوان روستایی با ۲۴۰۰ نفر جمعیت و دو هتل بزرگ آمده است. صحنه‌ای که در شعر شلی «خط‌هایی که در خلیج لریچی نوشته شده‌اند» به آنها اشاره شده در انتهای جاده‌ای در همین کناره لیگورین است. «بازگشت به بورجو-ورتزی» با توصیف يك سري چشم‌انداز آغاز می‌شود، آنهم در قالبی که بیانگر حالتی از درك و احساس است:

همان دهانه‌ی تاریکی‌ی تونل

و، بعد، حسی بی‌واژه؛

و نیم لحظه که تابوت می‌شود قطار.

و، بعد، همه‌ی مات هرچه رنگ،

بر سبز آبی‌ی گشوده‌ی خاموش؛

واژه «همان» نشانگر بازگشت سراینده به صحنه‌ای آشناست؛ واژه عاریتی «تونل» (حداقل به‌گوش من) از دیگر بیت‌های شعر فاصله می‌گیرد و ندا می‌دهد که واژه‌های خارجی و عناصر و مایه‌هایی برخاسته از فرهنگی ناآشنا در شعر رخنه کرده‌اند. خوبی مبتکر وام‌گیری از واژه‌ها و فرهنگ غیرایرانی نیست. شعر نو دیرزمانیست که با چنین سبکی راه خود را از شعر کلاسیک ایران جدا کرده است. در شعر خوبی لحن و ترکیب غیرعادی واژه‌ها، که دو گونه زبان شاعری را به هم می‌آمیزد، کاملاً به چشم می‌خورد. این لحن از يك سو روشنگر حقیقتی پنهان است گویی می‌خواهد بگوید: «تنها بهیاری این واژه‌هاست که می‌توانیم زندگی پیچیده خود را ترسیم کنیم»، و از سوی دیگر چون حایلی میان ما و دنیا قرار گرفته است.

تا این جا، ما همچنان در بیت آغازین شعر قرار داریم، در جایی که به‌نظر من آوردن واژه «تونل» پس از یای اضافه «دهانه‌ی تاریکی‌ی . . .» هم يك توصیف واقع‌گرایانه است و هم يك ترکیب دستوری دقیق اما غیرعادی. تأکید شاعر در این جا بیش از آن که بر «تونل» باشد بر مفهوم ذهنی و انتزاعی تاریکی است. به عبارت دیگر، «دهانه‌ی تاریک» نیست بلکه «دهانه» تاریکی است. آنچه در مقایسه با آن منظره روشن به‌نظر می‌آید تاریکی عینی نیست بلکه (دست کم از لحاظ دستوری) تاریکی مجرد و انتزاعی است.

پیش از پرداختن به جزئیات مشخص منظره مایلم بیشتر به بیت دوم شعر بپردازم، «و، بعد، حسی بی‌واژه . . .» ترکیب احساس بی‌واژه به‌ما تصویری بدون صورت، احساسی نه بی محتوا که بی‌نمودار عرضه می‌کند، چیزی که از دسترس واژه‌ها دور است، گرچه سرانجام این واژه‌ها را در خود شعر می‌یابیم. از دیدگاه من شاید مهمتر از این‌ها ترکیب بی‌رنگ و بی وزن «و، بعد» در آغاز این بیت است. (به‌گمان من، خوبی تنها شاعری است که «و» را به يك مصراع شعر مبدل کرده). این ترکیب ساده نخستین ابزار گذار ماست، پاشنه‌ای است که زیر و بم‌های شعر بر گرد آن می‌چرخد. به این ترکیب در پانزده جای شعر بر می‌خوریم. نتیجه این تکرار برجسته شدن واژه‌هایی است که ما چه بسا آن‌ها را بی‌رنگ و بی‌معنا می‌شمیریم. اگر این گونه ترکیب‌ها و واژه‌ها تا این حد تکرار نمی‌شدند، سبک ناقص به‌نظر می‌رسید.

اما در این حالت يك استراتیژی شاعرانه است، ویژه شعر خوبی، که می خواهد توجه خواننده را به مرز نهایی، به جزئیات زبان و به معانی بیان متن شعر بکشانند. محصول این سبک نوعی بریده‌گویی (parataxis) است، بیانی که در آن موصولات اجزاء متن را به هم پیوند نمی دهند. ترکیب «و، بعد» (and then) در انگلیسی معادل عامیانه واژه دستوری «بریده‌گویی» (parataxis) به‌شمار می آید.^۴ اما در این جا این سبک کودکانه، همانند همجواری کودکانه شکل‌ها در نقاشی کویسم، بی طنز و طرفگی نیست. جالب این است که این تکرار بی وقفه ترکیب «و، بعد» ارتباط پیچیده میان ایده‌ها را پنهان‌تر از آن می کند که بدون مشارکت خواننده آشکارشدنی باشد.

برای پی بردن به پیچ و خم دید خوبی، به نظر من، دوراه پیش روی ماست: يك راه دنباله‌گیری سلسله انگاره‌هایی است که در مجموع، و با سبکی واقع‌گرایانه، به داستان شکل می دهند و تمرکز بر حوادثی است که در قطار رخ می دهد. داستان را به آسانی می توان خلاصه کرد: پس از تونل، شاعر به توصیف مناظری می پردازد و با پیرزنی در قطار به سخن می نشیند. راه دیگر تمرکز بر وقفه‌هایی است که با تکرار «و، بعد» ایجاد می شود و توجه ما را به بافت شعر جلب می کند. ما برآستی حرکت خود شعر را دنبال می کنیم که نوسان‌هایش بیش از آنکه ناشی از يك عنصر صوری باشد نتیجه يك عامل محتوایی و درونی است.

امیدوارم که در این شیوه ارزیابی، که مرا از توجه به درونه شعر — که به نظر بسیاری از خوانندگان بخش اصلی آن است — منحرف کرده، زیاده‌روی نکرده باشم. این درونه شامل صحنه‌هایی است که او از پنجره قطار می بیند — ساحلی خالی از جهانگردان، دو صخره عاشق‌گونه، و سپس خاطره‌ای از صحنه عشقبازی بیست سال پیش شاعر. به دنبال این خاطره شاعر خطاب به حافظ می کند و سپس به رؤیایی می رسد که شعرش پیرامون آن دور می زند. در این جا مناسب است که باز دوربین عکاسی را از حرکت بازداریم.

هر اشاره‌ای به شعر کلاسیک به نظر من برای ادبیات نوین ایران مسئله‌انگیز است. چه، واکنش عمده خواننده ایرانی به سبک نو از يك داوری منفی بر می خیزد و آن اینکه شعر «نو» در تضاد با قرینه‌سازی در شعر کلاسیک است. به عبارت دیگر، اشاره به شعر کلاسیک هرگز نمی تواند کاملاً بی طرفانه باشد، زیرا این اشاره خود آغاز مقایسه بین دو سبک است و ماهیت غیرمقارن و ناهمگون شعر معاصر را برجسته می کند. اشاره مشخص خوبی به حافظ به غزلی باز می گردد با این سرآغاز: «حافظ خلوت نشین دوش به میخانه شد»، و به این بیت از غزل:

شاهد عهد شباب آمده بودش به خواب باز به پیرانه‌سر عاشق و دیوانه شد
برابر نهادهی (آنتی‌تزی) که نویدبخشی جوانی را با جنون پیر عاشق هم‌تراز می کند، همان
بیست سال فاصله میان شاعر و جوانی اوست:

حافظ جان!

می بینی

من نیز

پیرانه سر

باز عاشقم

و همچنان دیوانه‌ام.

این بیت به یاری «و، بعد» دیگری یکر است به رشته ارتباط گویاتری با ایران می‌رسد، پیرزن ایتالیایی که یادآور مادر بزرگ شاعر است. رویارویی با پیرزن و پرسش معصومانه او که شاعر از کجا می‌آید، تکیه‌گاه اصلی شعر را پی می‌ریزد.

پاسخ بظاهر منطقی شاعر به این پرسش «ایران» است، اما بلافاصله به بازبینی پاسخش می‌پردازد. تصویر شاعر تصویری است سنتی: زنی چادر بر سر، نشسته بر زمین، و مشغول به خواندن قرآن که گاهگاه عینک از چشم برمی‌دارد و با گوشه مقنعه اشکش را می‌زداید. به یاد شاعر می‌آید که مادر بزرگش را، بازگو کردن خوابش می‌ترساند، خوابی که در آن امام زمان را دیده بود نه در سیمای پیام‌آوری خوش‌خبر و نیک‌خواه بلکه در چهره کسی که:

سر نداشت

و گردش

فواره جهنده خون بود،

شک ندارم اسبش ذوالجنح بود،

شمشیرش ذوالفقار؛

و هیچکس را، از بی شمار امت خویش،

انگار

به راستی و درستی

باور نداشت؛ ...

محتوای این خاطره چه بسا ناموزون‌ترین عنصر این شعر است. به تنهایی، این خاطره خود شعری در قالب شعر اصلی است، بینشی است هراسنده و قیامت‌گونه و نمونه‌ای از ویژگی‌های شعر نو. خواب را می‌توان نمونه تنش سنتی شاعر در قالب کودکی تیزهوش و کنجکاو دانست که به چالش‌گری با بزرگان برخاسته است. اما، در این جا خاطره بی‌نهایت دلگداز است، زیرا کودک خودش به منشاء اقتدار مبدل می‌شود: خوابش به دلیل معصومیتی که دارد درست و تعبیرپذیری تلقی می‌شود اما دستکاری که در اقتدار سنتی، در امام زمان، کرده، و تأثیر این دستکاری در مادر بزرگ که «به فرض ما» با گوش کردن به خواب کودک نسبت به آینده روح خودش نگران شده، خود رقت‌آور و تکان‌دهنده است.

خواب، مذهب سنتی را شکننده و وابسته به جزئیات من‌درآوردی تصویر می‌کند؛ و در همان حال مقوله سوءاستفاده از مذهب را به میان می‌کشد.

واکنش مادر بزرگ چندان توصیف نمی‌شود. می‌دانیم که عینکش از گریه خیس شده است. «و، بعد» دیگری ناگهان پیرزن در قطار را که گویی در انتظار گفتگویی درباره زادگاه شاعر است، به‌صحنه بازمی‌گرداند. به‌این ترتیب، در يك ترکیب غریب دستوری، که در آن «را»ی موصول با يك جمله معترضه از مفعول جدا شده است، شاعر تصمیم می‌گیرد که پیرزن را همانگونه که مادر بزرگش را ترسانیده بود، بترساند:

و، بعد، پیرزنک در قطار

- انگار مادر بزرگ خودم -

را می‌خواهم باز بترسانم

می‌گویم:

- «من از قبیله آدمخوارانم.»

با این همه، در این پاسخ حقیقتی به‌زبان مجازی را می‌توان شناخت، این حقیقت را که شاعر مردمی را پشت سر گذاشته که به‌خوردن یکدیگر دست زده‌اند و تا هنگامی که در ایران بود، نمی‌توانسته این آدمخواری را توصیف کند. پرسش پیرزن، «come?»، «چی» یا «چطو» - که به‌همان واژه ایتالیایی در شعر آمده - با يك سری توضیحات پاسخ داده می‌شود، با فریادی تکه‌پاره شده: آنها خونش را ویران کردند، سرزمینش را، آیینش را، آرمانش را، ایمانش را، انسانیتش را؛ و بدتر از همه، در استقبال از «عقاب» ناصر خسرو:

این بار

از دیگران نباید نالید

.....

این پر که تیر دشمن را پرواز داد

و تیشه توانایش

از ریشه

ساق نودمیده پرواز عاشقانه ما را شکست. . .

به‌درستی همین جا می‌شد ایستاد، اما در این صورت شعر معنای دیگر و برداشتی دیگر از تاریخ به‌خود می‌گرفت. آنجایی که پیر زن می‌گوید: «این دیگر چه زبانیست؟» قالب شعر تعیین کننده می‌شود. به‌عبارت دیگر، مهمترین نکته‌ها و حساس‌ترین لحظه‌ها با کسی در میان گذاشته می‌شوند که زبان شاعر را نمی‌فهمد.

شبکه قرینه‌سازی‌هایی که تکه‌های داستان را در کنار هم می‌آورند، شبکه‌ای است پیچیده اما می‌توان آن را این‌چنین توصیف کرد: اگر فرازهای پایانی شعر (که در آن شاعر بوس و کناری را به‌یاد می‌آورد و، بسان آخرین تکیه يك قطعه موسیقی، آرام گرفته در کنار ساحل قدم می‌زند) این احساس را می‌بخشد که التهاب او پایان یافته است، به‌نظر من کلید این آرامش را باید در این دو گفتگو جستجو کنیم که، بالاتر از همه، تفکری در تاریخ اند.

تاریخ برای نویسندگان آن بیشتر مقوله‌ای است انتزاعی یا طرح ورشته‌ای است که در آن

دانه‌های به‌هم ناپیوسته داده‌ها و خبرها در کنار هم ردیف شده‌اند. آن کس که تاریخ معاصر ایران را بررسی می‌کند، باید با آن به‌عنوان عنصری ملموس برخورد کند، به‌عنوان نیرویی که زندگی‌ها را، هزاران هزار، بی‌دریغ له کرده است. همه چیز در بافت داستان «بازگشت به بورجو - ورتزی» چنان ترتیب یافته که ما را وادار به فهمیدن ارتباط میان اجزاء داستان کند و سرانجام به‌دک ارتباط میان يك لحظه تاریخ با لحظه واپسین آن بکشاند. هر قدر این شعر را ساده کنیم باز به دو وضعیت موازی بر می‌خوریم - دو سفر در قطاری که با بیست سال فاصله از جاهای کهنه می‌گذرد، و دو صحنه گفتگو که با مادر بزرگ و همسفر صورت می‌گیرد.

دو سفر قطار ما را به دو سوی انقلاب ایران می‌برد. و دو گفتگو، یکی در وطن و دیگری در غربت، نمودار دو نوع شعر است، هر دو داستان‌هایی کوتاه و طنزآلود از نگرانی شاعر که مبدا خواننده او را نفهمد. در این داستان‌ها ما با نوعی مشخص از خواننده دیرفهم روبرو می‌شویم که نمودار راز و رمز خاصی است. اگر احساس می‌کنیم که اتفاق مثبتی در این داستان‌ها روی داده از این روست که شنونده سومی هم وجود دارد: ما به‌عنوان خواننده به تجربه‌ای دست یافته‌ایم که هیچ‌یک از دو شنونده درونی به آن دست نیافته‌اند، و به همین لحاظ در جایی به آن حد دور از تاریخ نشسته‌ایم که خیال کنیم بریدگی و شکاف چندگاهی ترمیم یافته است.

پیرزن ایتالیایی که نیک خواهانه به داستان گوش می‌دهد، اما آن را نمی‌فهمد، در شعر جایگاهی اساسی دارد. هیچ تحلیل موضوعی نمی‌تواند این جایگاه را توجیه و تبیین کند. به‌عنوان نماینده تضاد میان زیبایی شناسی «درحضر» و «در سفر» او نمودار خوانندگان شاعر در غربت است. در وطن انسان با این مشکل روبروست که سخنانش خطر خیزند و همواره او را در خطر قرار می‌دهند. در غربت خطر و تهدید رنگ می‌بازند. اگر سانسورگر منقذ موشکاف و دقیقی است که برداشتش نویسنده و اثرش را تهدید می‌کند، پیرزن در قطار نقطه مقابل سانسورگر است و در همان حال، به دلیل توجه نیک خواهانه‌اش، تهدیدی از نوع دیگر.

پانویس ها:

■ متن شعر «بازگشت به بورجو - ورتزی» در مجله چشم انداز، شماره تابستان ۱۳۶۸، پاریس، نیز به چاپ رسیده است.

۱. برای مثال رجوع کنید به بحثی درباره تبعید و نویسندگی اروپایی در سده بیست در:

Harry Levin, "Literature and Exile," *Refractions: Essays in comparative*, New York-Oxford, 1966, pp.62-81; and George Steiner, *Extraterritorial*, New York, Atheneum, 1971, pp.3-11.

2. M. Beard and H. Javadi, "Iranian Writers Abroad", in *World Literature* 60.2, Spring 1989, p.258.

۳. در يك سخنرانی در کنوانسیون سازمان مطالعات خاورمیانه در تورنتو، در نوامبر ۱۹۷۹، احمد کریمی حکاک این ارتباط را با اشاره به آثار تئوریک کریسچن متر (Christian Metz) به تفصیل بیان کرد. پایه این مقاله هم در آن کنوانسیون ریخته شد.

۴. برای مثال رجوع کنید به:

Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, Trans. Willard Trask, Princeton university press, 1953, pp. 91-121 and Passim.

نخستین متن فلسفه جدید غربی به زبان فارسی

ورود تمدن غرب به ایران و آشنایی ایرانیان با فرهنگ و اندیشه غربی و نیز واکنش آنان در برابر این فرهنگ جدید یکی از موضوعات مهم و حساس تاریخ نگاری در ایران است. هرچند تا کنون مورخان ایرانی در این خصوص بسیار نوشته‌اند، با این حال، مسئله‌ای است که هنوز باید درباره‌اش اندیشید و جدی‌تر و ژرف‌تر در آن نگرست.

ایرانیان خود به پیشباز فرهنگ و تمدن غرب نرفتند. زمانی که اروپا دگرگونی‌های شگرفی را از مدت‌ها پیش پشت سر نهاده بود و دولت‌های نیرومندی در آن پدید آمده بودند که برای دستیابی به سرزمین‌های دور و نزدیک جنگ‌های خونینی را علیه یکدیگر تدارک می‌دیدند، مردم و دولت ایران با خاطری آسوده و دور از این هنگامه بی‌سابقه تاریخ بشری، همچنان به شیوه کهن و همیشگی خود روزگار می‌گذراندند. هرچند اخبار انقلاب فرانسه، جنگ‌های ناپلئون و جنبش‌های اجتماعی اروپا کمابیش به ایران می‌رسید، اما تأثیر چندانی در افکار ایرانیان نمی‌گذاشت. دست‌اندازی روسیه تزاری به سرزمین‌های شمال ایران، گسترش روابط ایران با اروپا و پیدا شدن سر و کله فرستادگان سیاسی و نظامی کشورهای غرب در ایران بود که ضرورت آموزش و ترویج فنون و صنایع جدید و نیز نوسازی سپاه را به افراد انگشت شماری از زمامداران ایران فهماند. سپس، از میان دولتمردان ایرانی کسانی کوشیدند تا ضرورت‌های عصر جدید را دریابند و مردانی مانند میرزا ابوالقاسم قائم مقام و چندی پس از او میرزا تقی خان امیرکبیر، به‌رغم مخالفت‌های شدید و مقاومت‌های فراوان، دست به یک رشته اصلاحات زدند.

به این ترتیب، اندیشه ترقی و در پی آن فکر آزادی به ایران راه یافت و جامعه قرون وسطایی

ایران، بویژه هیئت حاکمه مستبد آن در اندک مدتی با تمدن غربی رویاروی شدند. از همان آغاز در میان درس خوانده‌ها، یعنی سرامدان آن روز جامعه ایرانی، از فقیه و مجتهد گرفته تا بازرگان و دولتمرد، دو گرایش نسبت به تمدن غربی پدید آمد: یکی نفرت و بی‌اعتمادی بود و دیگری دلبستگی و اعتماد. تاریخ صدوپنجاه سال اخیر ایران همواره صحنه کشاکش میان این دو گرایش بوده است. غالب مورخان ایرانی داستان این کشاکش را کم یا بیش و هریک به گونه‌ای گزارش کرده و آگاهی‌های فراوانی در این زمینه به دست داده‌اند. ولی باید گفت که این مورخان، هرچه بیشتر از عهده نکوهش واپس‌گرایان و ستایش نوگرایان برآمده‌اند، در به‌کار گرفتن یک دید تحلیلی، بویژه در بررسی شیوه برخورد دستداران غرب به اندیشه‌هایی که از اروپا وارد ایران می‌شد، کمتر موفق بوده‌اند.

حقیقت امر این است که ایرانیان از همان آغاز نتوانستند مبانی فرهنگ و تمدن غربی را بدرستی دریابند و به اندیشه‌هایی که محرک واقعی آن دگرگونی‌های شگرف در غرب بود، کمتر توجه کردند و به علل گوناگون و به‌رغم کوشش‌های بی‌دریغشان، از عهده جذب و گوارش این اندیشه‌ها برنیامدند. برای نمونه، نگاه کوتاهی به نخستین ترجمه یکی از متن‌های مهم فلسفه جدید غرب می‌اندازیم.

نخستین کتابی که از آثار فیلسوفان جدید اروپا به فارسی برگردانده شد، کتاب گفتمان در روش^۱ دکارت است که زیر عنوان حکمت ناصریه یا کتاب دیاکرت به تشویق و زیر نظر کنت دوگوبینو وزیر مختار فرانسه در ایران ترجمه و در سال ۱۲۷۹ هجری قمری در تهران منتشر شد.

بیشتر مورخان ایرانی درباره کنت دوگوبینو و دلبستگی خاص وی به ایران سخن گفته و به نوشته‌های او در باز نمودن اوضاع و احوال اجتماعی و سیاسی کشور در نیمه دوم قرن نوزدهم استناد جسته‌اند. ولی، اگرچه سخنان ستایش‌آمیز او را درباره هوشمندان ایرانی به تفصیل بازگفته‌اند، از تیزی‌ها و بررسی‌های درخشان وی راجع به شیوه تفکر ایرانیان، بویژه درباره شیوه برخورد دانایان ایرانی با اندیشه‌های غربی کمتر سخن گفته و یا اصلاً سخنی نگفته‌اند. مثلاً، داستان شیفتگی ایرانیان را نسبت به ناپلئون و ولتر از زبان گوبینو آورده‌اند، ولی از درونمایه اصلی کارهای او درباره ایران، یعنی از برداشت و ارزیابی‌اش از چند و چون این شیفتگی چیزی نگفته‌اند. حال آنکه برای گوبینو، آنچه بیش از همه اهمیت داشت، نه شیفتگی صاف و ساده ایرانیان نسبت به نویسندگان بزرگ و مردان نامدار سیاسی اروپا، بلکه شیوه برخورد با این مردان بزرگ و، در یک کلام، برداشت ایرانیان از اندیشه‌های آنان بود. برای او مهم این بود که مردان سیاسی و اندیشمندان اروپایی سرانجام به چه سرنوشتی در ذهنیت ایرانیان دچار می‌شدند. برای مثال، راجع به سرنوشت ولتر در ایران می‌نویسد: «ولتری که در ایران می‌شناسند با آن شخصیتی که در قرن هیجده، پارسایانه، پیرسالار فرنی

درآورد. در پایان می نویسد: من این را می فهمم که نیروهای مهارنشدنی اروپا را به بیرون از خود می رانند، به گونه ای که نمی تواند در برابر این نیروها ایستادگی کند. ولی آفتی که از آسیا به یونان و روم رسید، اروپای مدرن را نیز به همان اندازه تهدید می کند.^۹

چنانکه از این سخنان برمی آید، مشغله فکری گوینو در درجه نخست سرنوشت اروپا و پاکیزگی تمدن آن است. اما او در چنبره يك تناقض فکری گیر کرده است. از یکسو این واقعیت را می پذیرد که هرچه بیشتر ثروت اروپا فزونی می گیرد، نیاز آن به فراوانی، دست کم به همان سرعت فزاینده، افزایش می یابد و برای برآوردن این نیاز تنها جایی که در جهان سراغ می کند آسیاست. از سوی دیگر نیز برآنست که هرچند آسیا طعمه بسیار فریبنده ای است، ولی آنان که برای خوردن آن دندان تیز کرده اند، بدانند که طعمه ای زهرآگین است.^{۱۰}

به هر حال، اگر هم این مشغله فکری، تنها انگیزه گوینو برای مطالعه اوضاع و احوال آن روز ایران و ایرانیان نبوده باشد، منکر نمی توان شد که یکی از مهم ترین انگیزه های او بوده است. ولی چگونه است که مردی مانند او با چنین اندیشه هایی به فکر ترجمه کتاب دکارت به فارسی می افتد.

گوینو هرچند خود فیلسوف نبود، ولی مکتب ها و گرایش های فلسفی غرب را می شناخت. در ایران با اهل حکمت آشنا بود و در کتاب ادیان و فلسفه در آسیای میانه فهرستی از حکمای آن روز ایران به دست می دهد. از ملا هادی سبزواری که در زمان اقامت گوینو در ایران هنوز زنده بود، با ستایش فراوان یاد می کند. شایستگی بزرگ او را از سرگرفتن سنت فلسفی ملاصدرا می داند. می نویسد: «همانطور که ملاصدرا فلسفه ابن سینا را در حد امکان احیا کرد، ملا هادی سبزواری نیز با استفاده از همه امکاناتی که عصر ما در دسترس او نهاده، هم ملاصدرا و هم استاد او را یکجا احیا کرده است.»^{۱۱} در ستایش این حکیم الهی حتی معجزاتی را هم که مردم سبزواری به او نسبت می داده اند، بازمی گوید. سپس از آشنایی اش با چند تن از شاگردان او و از بی پروایی فکری آنان یاد می کند و می گوید که بویژه برای این مکتب است که به یاری يك خاخام دانشمند به نام ملا لاله زار همدانی، «گفتمان در روش دکارت را ترجمه کرده که مورد توجه ناصرالدین شاه قرار گرفته و شاه دستور چاپ آن را داده است.

ولی اینکه چرا از میان همه متن های فلسفی غرب گوینو رساله دکارت را برای ترجمه برمیگزیند، مسئله ای است که نباید از آن سرسری گذشت.

برای روشن شدن مطلب، نخست ببینیم درباره ایرانیانی که از نزدیک اروپا را دیده و یا حتی در آنجا درس خوانده و به ایران برگشته اند، چه می گوید: «ایرانیانی که از اروپا برگشته اند، و نیز آنان که در آنجا درس خوانده اند، همگی آنچه را که ما به آنها آموخته و نشان داده ایم و یا خودشان دیده و مطالعه کرده اند، فهمیده اند. اما با روش خاص خودشان که ربطی

به روش ما ندارد. اندیشه‌های بنیادی آنان بکل دگرگون شده است، ولی نه به مفهوم اروپایی کلمه. «^{۱۲} سپس مثال‌هایی چند می‌آورد و می‌گوید، هنگامی که انسان آسیایی از اروپا برمی‌گردد با خود اندیشه‌های اروپایی آسیایی شده می‌آورد که در درون جنب و جوشی که همیشه و از پیش در جامعه‌های آسیایی وجود دارد و اصولاً ویژگی زندگی آسیایی است، باعث تکان‌های فکری شگفت و بی‌سابقه‌ای می‌شوند. آنگاه با یقین تمام اعلام می‌کند که پس از سرازیر شدن این اندیشه‌ها به درون این جنب و جوش فکری، آنچه سرانجام بیرون خواهد آمد هرگز گرایشی نخواهد بود که بتوان آن را به تمدن اروپایی ربط داد.

گویینو خود نمی‌داند که آن گرایش چه خواهد بود، ولی بر این باور است که خطرات آن برای اروپا ناچیز نخواهد بود. البته خاطرش از خطرات مادی آسوده است. زیرا آسیایی‌ها دیگر شمشیرهای چندان برنده‌ای ندارند که بتوانند در برابر سرنیزه‌های اروپاییان ایستادگی کنند. منظورش خطرات معنوی است. می‌گوید در این مرداب فکری، آتشی از اصول، اندیشه‌ها و نظریه‌های طاعونی افروخته خواهد شد و تعفتی که از آن برخواید خاست، از طریق تماس و به‌گونه‌ای کمابیش ناگهانی، ولی به یقین منتقل خواهد شد. و چون معتقد است که گریزی از آن نیست، توصیه می‌کند که به هر تقدیر باید به آن گردن نهاد و به جای آه و ناله بیهوده به مطالعه کنجکاوانه آن پرداخت.

می‌نویسد که در هرج و مرج فکری جامعه‌های آسیایی که از برخورد درنگ‌ناپذیر افکار و عقاید هر روز نظریه‌های ناهمساز سر برمی‌کشند، از نظر سودمندی، بی‌شک اهمیت چندانی ندارد که یک آیین به‌خودی خود خوب به آیین‌های موجود در این بازار شام افزوده شود و یا از ورود به آن خودداری کند. ولی مشاهده رشد و یا دست‌کم تداوم این آشفته‌بازار جالب و مایه لذت است. دیدن اینکه اسباب جدل فزونی می‌گیرد و از هر گشایشی پیچیدگی‌های تازه‌ای پدید می‌آید، خوشایند است. در اوضاع و احوال معینی که انسان خود می‌تواند گرهی را که آنها در پی گشودنش هستند پیچیده‌تر کند، می‌باید به این کار دست بزند. چرا که مایه دلخوشی می‌تواند باشد. با وجود این درهم ریختگی و چرخ و واچرخ نظریه‌ها در ذهنیت آسیایی‌ها دریغ است که نوآوری‌های اروپایی به اینجا وارد نشوند.

آنگاه از ورود آیین‌های انگلیسی و فرانسوی به هند سخن می‌گوید که نتایجی هم در بر داشته است. می‌نویسد: «در شمال هند و همچنین در بنارس، بسیاری از برهمن‌ها که با کتاب‌های انگلیسی آشنا هستند، گرایش به اصلاح کیش و حتی احکام جزئی خویش پیدا کرده‌اند که به تعبیر خودشان آنها را به فهم حقیقی‌تر کتاب‌های ودایی نزدیک‌تر می‌کند.»

سپس می‌افزاید که با دیدن چنین وضعیتی در هند، به‌نظرم رسید که اگر مقداری خوراک جدید فکری در اختیار ایرانیان قرار دهم، جالب خواهد بود. چون با این کار فعالیت فکری آنها را تشدید می‌کنم تا ترکیبات جدید فلسفی تولید کنند. هرچه می‌خواهد باشد. بنابراین،

گفتمان در روش دکارت را در اختیار آنها گذاشتم. به نظر رسید که در میان مکاتب فلسفی ما هیچ چیز به اندازه این کتاب نمی تواند در نزد آنان به نتایج شگفت انگیز بینجامد. ایرانیان مردمانی نیستند که در روش تجربی زیاده روی کنند و بی گمان زیاده روی آنان را در استقراء هرگز نمی توان از میان برد. بالاتر از آن، به نظر نمی رسد که بتوانند از ضابطه «می اندیشم، پس هستم» دکارت همان استفاده میانه روانه ای را بکنند که اروپاییان بر آن پای می فشارند. در واقع، نمی توان حدس زد که با آن چه خواهند کرد. ولی چه بسا چیزی از آن درآورند.

من جلساتی را که در آن پنج فصل از شاهکار دکارت را برای چند تن از هوشمندان و دانشمندان ایرانی عرضه کردم هرگز فراموش نخواهم کرد. آنان سخت تأثیر پذیرفتند و بی گمان این تأثیر بی نتیجه نخواهد بود. آنچه بویژه توجه آنها را جلب کرد، کاربرد تازه این ضابطه اساسی بود. البته، کشف و کاربرد آن به عنوان یک ضابطه پیشینه درازی در شرق دارد. دیرزمانی است که علمای مابعدالطبیعه تلمودی و مسلمان با آشتی دادن دو واژه حی و وحی، که اولی را به معنای زندگی کردن (vivre) و دومی را به معنای بیان کردن (exprimer)، تجلی بخشیدن (manifeste) و سخن گفتن (parler) به کار می برند، و نیز با برگرداندن این دو واژه به یک ریشه قراردادی، اعلام داشته اند که زندگی کردن یا سخن گفتن مستلزم اندیشه (pensée) است و نتیجه گرفته اند که خدا به منزله بالاترین وجود و وجود یگانه، در عین حال، یگانه اندیشه و تنها کلام نیز هست. و این، البته، به همان نتیجه مورد نظر دکارت نمی انجامد. در هر حال، حتی اگر به این علت هم باشد، این فیلسوف به نظر ایشان شگفت می آید.^{۱۳}

اما خود گوینو با دکارت میانه ای ندارد. در نامه ای به تاریخ ژوئیه ۱۸۶۲، به دوست اتریشی اش کنت دوپروکش-استن (Comte de Prokesch-Osten) می نویسد: «با خلوص تمام به شما اعتراف می کنم که به نظر من فلسفه دکارت حقیر و ناچیز می آید و این فکر که آدمیزاد محدود و پایان پذیر می تواند از راه یک رشته محاسبات قطعی [واقعیت] بی کران را کشف کند، یکی از بزرگترین حماقت های است که تاکنون از مغز آدمی گذشته است. ولی برآستی این فکر چقدر اروپایی است!»^{۱۴}

به نظر گوینو، خردباوری (راسیونالیسم) دکارتی بیش از حد ساده انگارانه است. برخلاف نظر دکارت، او معتقد نیست که خرد در میان مردم از هر چیزی بهتر تقسیم شده باشد. ولی از آنجا که اندیشه دکارت را اندیشه ای یکسره اروپایی می داند که هیچگونه خویشاوندی با اندیشه های شرقی ندارد، از روی کنجکاوی و یا، همچنانکه خود می گوید، با انگیزه لذت جویی بر آن می شود که رساله دکارت را به فارسی برگرداند. گوینو می داند که با افزودن این اندیشه جدید به پریشانی فکری موجود در ایران، چیز سودمندی که بتوان آن را به تمدن اروپایی ربط داد، بیرون نخواهد آمد. ولی بر این باور است که ایرانیان، به هر حال، یک چیز

جدید و عجیبی از آن خواهند ساخت که دیدن آن لذت بخش می تواند باشد. شاید هم خواسته باشد که با این کار جرعه‌ای در «مرداب فکری» ایران آن روز بزند تا آن آتشی را که پیش بینی کرده بود روزی در این مرداب افروخته خواهد شد، به دست خویش بیفروزد. گوبینو به عمد رساله دکارت را برای ترجمه بر می‌گزیند، چرا که آن را صددرصد اروپایی و اندیشه‌ای کاملاً جدید و بیگانه برای ایرانیان می‌پندارد.

نکته بسیار با معنی این که، به رغم «عطش حکمای آن روز ایرانی برای شناختن فلسفه اسپینوزا و هگل» که گوبینو آن را می‌بیند و می‌فهمد، برای ترجمه به سراغ آثار این دو متفکر نمی‌رود. زیرا معتقد است که: «این دو فیلسوف افکار آسیایی دارند و نظریه‌های آنان از هر جهت به آیین‌های شناخته شده و تجربه شده کشور آفتاب نزدیک است و از همین رو، این دو نمی‌توانند عناصر تازه‌ای وارد این کشور بکنند.»^{۱۵} کاری به درستی یا نادرستی این پندار نداریم. هرچه هست، گویا اسپینوزا و هگل باروت مناسبی برای آتشبازی این آتشباز شوخ نبوده‌اند.

اینک ببینیم ایرانیان چه برخوردی به دکارت کردند و رساله او به چه سرنوشتی در ایران دچار شد.

گوبینو ترجمه رساله را به شخصی به نام «ال‌عازار حیم موسائی همدانی» مشهور به ملا لاله‌زار واگذار می‌کند و امیل برنه، منشی سفارت فرانسه، را به دستکاری او می‌گمارد. اینکه خود نیز بر ترجمه کتاب نظارت می‌کرده است یا نه، معلوم نیست. البته، گوبینو در نوشته‌های خود نامی از امیل برنه نمی‌برد. نام این شخص را مترجم کتاب در مقدمه پانزده صفحه‌ای خود آورده است.

مقدمه کتاب از آنگونه متن‌های فارسی است که گوبینو درباره آنها می‌نویسد: «معمولاً بخش مهمی از این نوشته‌ها برای خواننده و شنونده نامفهوم باقی می‌ماند.»^{۱۶} ولی با این حال از خلال جملات می‌توان نکات جالبی بیرون کشید.

هفت صفحه نخست مقدمه با انبوهی از کلمات و عبارات‌های عربی مفهوم و نامفهوم، به ستایش خدا، ناصرالدین شاه و وزیر علوم او اعتضادالسلطنه اختصاص دارد که باز، به گفته گوبینو، برای آنکه ارزش چنین متن‌هایی آشکار شود، باید خواننده ماهری پیدا کرد که آنها را به صدای بلند بخواند و بداند که چه هنگام باید بایستد و کجا باید خرناس بکشد.^{۱۷} يك صفحه هم اختصاص به معرفی کنت دو گوبینو دارد و یا به سخن خود مترجم، «موسیو له کانت دو قوبینو، که انصافاً حالاتش سزاوار مدح است و شخصی است وحیدالعصر و فریدالدهر و الی‌آخر...»

نخستین نکته جالب در مقدمه این است که مترجم دکارت یا، به گفته خودش، «دیاکرت» را حکیم الهی معرفی می‌کند که رساله‌اش را «در حکمت الهی تألیف نموده و حقایق مراتب

را با نکات و امثال و حکایات شیرین و روایات رنگین ادا کرده، گهرهای گرانمایه از خزانه خاص خیال به سلك تنظيم و ترتیب کشیده و جواهر سیمین حقیقت به رشته‌های زرین پیوند داده و افکار آبکار و اشعار آبدار معانی بر منصفه اوراق با الفاظ پسندیده جلوه‌گر ساخته»^{۱۸} است.

سپس می‌افزاید: «اگرچه به فضل الهی، حکمای عالی‌مقدار ما و علمای ذوی‌العز و الاقتدار در این دولت جاویدآیت موجود و از این تألیفات مستغنی هستند؛ اگرچه سها در برابر آفتاب ظهوری ندارد و موج حصر با نقش حریر جلوه نیارد، معذالک، چون به حکم حکمت و فراست وجود هر شیئی بر عدمش و علم هر چیز بر جهلش شرف دارد و هیچ چیز در دنیا بی‌فایده نخواهد بود، جناب جلیل‌الشان برتر مکان معزّی الیه، چون خود به‌نفسه چندان فرصت ندارند، این دو بنده ضعیف هیچ‌مدان، موسیو امیل برنه فرنسوی و حقیر فقیر سرتاپا تقصیر الکن‌الزبان و بی‌سرانجام و جان، خادم خوام و تراب اقدام احباب اصحاب الطریقت... را به حضور طلب داشته، مأمور فرمودند که به استعانت و همدستی یکدیگر کتاب مزبور را به لفظ واضح و آسان ترجمه نموده که مفهوم عامه باشد.»^{۱۹}

سها ستاره کوچکی است در دُب اصغر که معمولاً بسختی می‌توان آن را به چشم دید. مترجم دکارت را به سها و «حکمای عالی‌مقدار» ایران را به آفتاب تشبیه می‌کند و معتقد است که این «حکمای عالی‌مقدار» و «علمای ذوی‌العز و الاقتدار» از این تألیفات بی‌نیازند. نکته جالبی است و بخوبی نشان می‌دهد که درس خوانده‌های ما در آن روزگار چه برداشتی از فلسفه جدید غربی داشتند و تا چه اندازه نسبت به تمدن غربی کنجکاو بودند. این که می‌گوید: «هیچ چیز در دنیا بی‌فایده نخواهد بود»، در واقع، درجه اهمیت دکارت را در نزد مترجم آشکار می‌سازد. مفهوم سخنش این است که اندیشه دکارت هم چیزی است در میان همه چیزهای دیگر. پیداست که مترجم کوچکترین اطلاعی از نقش فلسفه دکارت در دگرگونی‌های غرب و سیر تمدن غربی ندارد.

در اینجا شاید پر بیجا نباشد اگر سخن پُل‌والری را درباره همین رساله دکارت بیاوریم که می‌گوید: «چیزی که در این رساله نظر مرا جلب می‌کند، حضور خود دکارت است در این پیش‌درآمد فلسفه که از همان آغاز روایت پُرکشش زندگی‌اش و اوضاع و احوال اولیه کند و کاوه‌ایش احساس می‌شود. کاربرد من (je) و خویشتن من (moi) و آهنگ صدای انسانی است که نظر مرا جلب می‌کند و شاید همین است که به آشکارترین وجهی رویاری ساختمان اسکولاستیک می‌ایستد.»^{۲۰}

نکته دیگر اینکه مترجم «الکن‌الزبان» که از سوی جناب جلیل‌الشان برترمکان «موسیو له‌کانت دوقوبینو» مأمور شده کتاب «دیاکرت» را به لفظ واضح و آسان ترجمه کند که مفهوم عامه باشد، گویا از عهده مأموریت خود بر نیامده است. چون ترجمه‌ای که به‌دست داده نه

مفهوم عامه است و نه حتی خاصان. این که مترجم کتاب را با شوق و علاقه تمام ترجمه کرده است شکی نیست. ولی ناآزمودگی او در برگرداندن يك متن فلسفه غربی به زبان فارسی از همان صفحه نخست پیداست. استفاده از کلمات نامأموس، تکرارهای بیجا و حتی تغییر معانی برای عامه فهم کردن متن سبب شده است که درونمایه رساله اساساً دگرگون شود. به عنوان مثال مترجم، «خرد» (le bon sens; la raison) را «معاش» ترجمه کرده است. حتی عنوان فصل اول کتاب را چنین ترجمه کرده است: «معاش چیزی است که در جهان احسن منقسمات است.» گذشته از این اشتباهات آشکار، بی شک، زبان فارسی نیز در آن زمان هنوز آمادگی لازم برای انتقال و پذیرش این گونه متن‌ها را نداشته است. بگذریم از اینکه امروز نیز با همین مشکل کمابیش دست به گریبان است.

يك نکته را هم ناگفته نگذاریم و آن اینکه با ترجمه‌ای که مترجم از رساله دکارت به دست داده، بی گمان گوینو نیز نتوانسته است به مقصود خود برسد.

کتاب در ۱۶۴ صفحه چاپ شده است. شایع است که چاپ سال ۱۲۷۹ هجری قمری دومین چاپ این کتاب است. نخستین چاپ آن گویا به سال ۱۲۷۰ هجری قمری انجام گرفته و کسانی نسخه‌های آن را سوزانده‌اند.

[مقدمه این ترجمه را در بخش گزیده ایران نامه در همین شماره مطالعه می کنید.]

پانویس ها :

1. *Discours de la méthode*

واژه «گفتمان»، را که پیشنهاد داریوش آشوری است، برابر واژه *discours* آورده‌ایم.

2. Comte de Gobineau, *Religions et philosophies dans l'Asie centrale*, Editions d'Aujourd'hui, 1979, p.98.

3. *Ibid.*

4. *Ibid.*

5. *Ibid.*

6. *Ibid.*

7. J. A. de Gobineau, *Trois ans en Asie, voyage en Persian*, Edition Métaillé Paris, 1980, p. 330

8. *Ibid*, p. 331

9. *Ibid.* p.331-336

10. *Ibid.*

11. Gobineau, *Religions*, Ibid., P. 83.
 12. *Ibid.*, p. 110.
 13. *Ibid.* p. 111-114
 14. Janine Buezod, *La formation de la pensée de Gobineau*, Librairie A.-G. Nizet, Paris, 1967, p.337.
 15. *Religions*, Ibid., p.114.
 16. *Trois ans en Asie*, Ibid., p.323.
 17. *Ibid.*, p.322.
- ۱۸ . حکمت ناصریه، ص ۹ .
۱۹ . همان، ص ۹ و ۱۰ .
20. Descartes, *Discours de la méthode*, Flammarion, Paris, 1966, p.17.

گزیده

مسئله برخورد ایران با فرهنگ غرب یکی از زمینه‌هایی است که ایران نامه کوشیده به همت صاحب‌نظران و اهل اندیشه به آن پردازد. در همین راستا مقدمه نخستین ترجمه کتاب دکارت به زبان فارسی را که در اوایل دوران ناصرالدین شاه به همت کنت دوگوبینو، سفیر فرانسه در ایران، انجام گرفته به‌عنوان «گزیده» برای این شماره برگزیده‌ایم که نمونه‌ای است از شیوه برخورد ذهنیت ایرانی در آن دوران با آنچه در اروپا می‌گذشت. بر این گزیده همکار ارجمند ما علیرضا منافزاده درآمد روشنگر و پژوهشگرانه‌ای نوشته است که می‌خوانید.

در این متن — که اصل آن به‌خط نستعلیق و با چاپ سنگی است — غلط‌های فراوان انشایی و املائی وجود دارد که ما همانگونه آورده‌ایم و تنها بعضی جاها زیر و زبر و کسره اضافه برای آسانتر کردن خواندن آن افزوده‌ایم.

صفحه عنوان کتاب چنین است:

هو

حسب الامر جهان مطاع اقدس

اعلیحضرت همایون السلطان بن السلطان و الخاقان
بن الخاقان ولی نعمت کل ممالک محروسه ایران
ناصرالدین شاه قاجار خلدالله ملکه و سلطانه کتاب
دیاکرت ترجمه شده و به حکمت ناصریه موسوم گشت
فی دارالخلافة باهره طهران فی سنه ۱۲۷۹.

بسم الله الرحمن الرحيم

هذه مقدمة الترجمة الصحیفة الفیلسوف الاعظم دیاکرت الحکیم رضی الله عنه . من المترجم حمد و ثنای بیحد و نامتناهی خدائی را سزااست که باحدیث ذات و صمدیث صفات ظاهر و هویدااست و بقوت ظهور و شدت نور اول و آخر و نهان و آشکار است . هوالأول و الآخر

والظَّاهِرِ وَالْبَاطِنِ . پرتو نور آفتاب وجود فایض الجودش اراضی قوایلِ ممکنات و اعیانِ ثابتَه مهیات را از کتمِ ظلمتِ عدم در عرصهٔ نور وجود بجلوهٔ ظهور و از حَضِیضِ قوه و امکانِ بذر - وه فعلیت و وجوه چنان آورد که جواهر جسمانیات و لالی روحانیات بمضمونِ و ما امرنا الاّ واحده کلمح بالبصر بنحوی در یک رشته ایجاد کشید که نه روحانی را تصوّر گسستگی و نه جسمانی را خیال پراکندگی است نشأتِ بسایطِ مُبدعات و عوالم تراکیب مُکونات را بترتیب من الاشراف الی الاحسن و من الاحسن الی الاشراف چنان نازل و صاعد و در هر یک آثار ظهور قدرت مطلقه چنین ظاهر ساخت که عقول کامله و اذهان ثاقبه را واله و حیران نمود . الهی قد تلاطمت امواج قاموس قدرتک فظهرت فی کل مقدور آثار قدرته عجیبه غریبه لا تبْلُغُ کُنْهَها عقول العقلاء و فهوم العلما و اوهام الحکماء پس نعوت جمال و اوصاف جلالش از آن بلندتر که طایر اندیشه و قیاس بادنئی پایه از درجات او تواند رسید کل شیء منها بشیء محیط و المحيط بما احاط منها هو الله الاحد الصمد الذی لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفو احد و صلوات بینهایت و رحمت بی غایت نثار ارواح مقدسهٔ وسایطِ ایجادِ عالم و وسائلِ هدایتِ ابناء آدم ینابیح حکم و معادن جواهرِ عَلمِ الانسان مالم یعلم ، انبیاء بحق و اولیاء مطلق باد .

اما بعد بر دانایان خبیر و بینایان بصیر مخفی نیست که از لوازم رسوم بندگی و لواحق شیوهٔ پرستندگی آنست که هر بندهٔ مدّت لیالی و ایام بلکه علی الدوام در مجاهده و حصول دین و آئین الهی باشد و از علایق دنیوی اعتزال نموده بامورات أُخروی تعلق بهم رسانیده و بذل جهد دریافتن صراط مستقیم نموده بنصّ آیه شریفه الذین جاهد و فینا لنهدینهم سُبُلنا با ذوق و عشق تمام مسارعت نماید تا راه هدایت را بیاموزد و من عَشَقْنِی وَجَدْنِی و انصافاً و بدون علم حکمت و راه راست یافتن خیلی متعسر است بلکه متعذر زیرا که در حقیقت طریق باب قصر علم معرفت است و لا تدخلوا البیوت الاّ من ابوابها و در اکثر جاها از کتب سماوی علم جامع را بحکمت مسمّی نموده و بوسیلهٔ این علم میتوان معرفت حق سبحانه را تعقلاً و تعقداً یافت [یا] نقلاً و تعبداً و میتوان آنرا [ا] شرف علوم دانست نظر باینکه اصل خلقت برای معرفت حق بوده کُنْتُ کَنْزاً مَخْفِیاً فَاحْبِبْهُ ان اَعْرِفْ فَخَلَقْتُ الخلق لکی اعرف و علماء علم ابدان را بر علم ادیان مقدم شمرده اند و شرف هر علمی بقدر موضوع اوست . پس چنانچه شرف علم طب بسبب آنست که موضوعش بدن انسانست شرافت علم الهی بسبب آنست که موضوعش خالق عالمیان و پروردگار آدمیان است و علمی است مُبرهن و رهنمای متجسسین راه حق و باطل و شناسانندهٔ حق و از قول هُرمس حکیم نقل است که اصل خلقت برای معرفتِ حَقِّست و معرفت یعنی دانستن از روی حقیقت نه اینکه تعبدی و عادتاً و در آیه شریفه وارد شده و من یوتی الحکمة فقد اوتی خیراً کثیراً و در حق حضرت لقمان وارد شده و آیتناه الحکمة و قصد حضرت صادق علیه السلام در دعای قاموس قدرت مذکور از عقول العقلا انبیا است و علما اولیا و ائمه هدی و حکمای فلسفه الهی و نسبت بعلم آن بحارالعلوم و محققین ، علم حکما

را اوهام نامیده و ارفعیت شأن این علم بجهت اینکه ثالث آن بزرگوارانست معلوم میشود و چون در ازمنه سابقه و عهود ماضیه مملکت ایران همیشه بتائیدات الهی و بتوجهات سلاطین خلد مکین انارالله براهینهم منبع علوم و منبت علما و حکمای متألهین بوده و در اندک زمانی تنزل در علوم و صنایع خاصه علم حکمت بهم رسیده الحمدلله که ایزد قادر متعال ایرانیان را از نو حیاتی تازه بخشید و اجساد پژمرده را روح و روان عطا فرمود و از مساعی جمیله شاهنشاه نیکو خصال و خدیو فرخنده اقبال، خداوندگار دولت قوی شوکت سلیمان حشمت کیوان رفعت اعلیحضرت قطب السلاطین غوث الخواقین شهنشاه جمجاه شهریار فلک دستگاه، ولینعمت کشور ایران و تاجدار ملایک پاسبان، سلطان بن السلطان و خاقان بن الخاقان ناصرالدین شاه قاجار الله ناصره و خلدالله ملکه و سلطنته عن الحدثان که از کثرت توجهات خدیوانه و عنایات ملوکانه که همواره بوضع و تأسیس قواعد سیاسته بلاد و اجرای تعمیر و ترمیم علوم و حرف و اربابانش و استقامت معارف و فنون و ارتقاء تنظیمات و دادرسی عباد مبذول میفرمایند چنانکه الیوم اکثری از علوم رونق تام و تمام یافته بخصوص علم طب و اطبای با مهارت و حداقت در بلاد ایران حاضر و موجود گردیده اگر علم طب که یکی از شعب و فروع علم الهی است باینطور ترقی یافته و مییابد که در هیچ زمانی باین طرقی نبوده پس علم حکمت الهی که اصل و مبدء جمیع این علومست بتفضلات الهی و توجهات ظل اللّهی و اهتمامات کافیه نواب مستطاب امجد اشرف ارفع والاعتضاد السلطنه وزیر علوم دام اجلاله ترقی کلی خواهد یافت. فعلى ذلك جناب مجّدت و نجدت نصاب فخامت و مناعت انتساب جلالت و نبالت اکتساب ذوالریاستین المناصب والعلومات مجمع الكمالات و منبع المعقولات واقف الرموزات الفطانه و مخزن اسرار الحکمة شامل العلوم و کامل الادب والمعلوم موسیو له کانت دو قوبینو، وزیر مختار و ایلچی مخصوص دولت بهیه فرانسه دام اجلاله که انصافاً حالاتش سزاوار مدحست و شخصی است وحید العصر و فریدالدهر که همواره در تحصیل انواع کمالات و علوم و خطوط و مقالات غریبه کوشیده و از هریک بهره کامل یافته و بزبور اقسام هنرها آراسته و مشحونست باقتضای حسن فطری میل انتشار و اشتها علم و معارف در جمیع دول دارد چنانچه از تألیفات مشهوره و منشوره او در جمیع بلاد اروپا مشاهده میشود بجهت اظهار علایم دوستی و مودت و دلایل اتحاد و صفوت دولتین بهیئتین و اعلان صداقت و دولت خواهی با دولت جاوید مدت قاهره در خاطر عاطرش رسوخ یافته که کتب فلسفه جدیدالتالیف فرنگستان را بلفظ فارسی ترجمه نماید و بین الناس شایع شود تا باعث ترقی صاحبان این فنون و طالبان و اربابان معلومات گردد. من جمله کتاب فیض انتساب فیلسوف اعظم الهی دیاکرت نام که در حکمت الهی تألیف نموده و حقایق مراتب را با نکات و امثال و حکایات شیرین و روایات رنگین ادا کرده گهرهای گرانبهای از خزانه خاص خیال بسلك تنظیم و ترتیب کشیده و جواهر سیمین حقیقت برشتهای زرین پیوند داده و افکار ابکار و اشعار

آبدار معانی بر منصهٔ اوراق با الفاظ پسندیده جلوه‌گر ساخته . اگرچه بفضل الهی حکمای عالممقدار و علمای ذوی العزّ والافتداری در این دولت جاوید آیت موجود و از این تألیفات مستغنی هستند اگرچه سُها در برابر آفتاب ظهوری ندارد و موجِ حصیر با نقش حریر جلوه نیارد مع ذالک چون بحکم حکمت و فراست وجود هر شیء بر عدمش و علم هر چیز بر جهلش شرف دارد و هیچ چیز در دنیا بیفایده نخواهد بود جناب جلیل الشانِ برترمکان مُعزّی الیه چون خود بنفسه چندان فرصت ندارند ایندو بندهٔ ضعیفِ هیچمدان موسیو امیل برنه فرنسوی و حقیر فقیر سر تا پا تقصیرالکن الزبان و بی سرانجام و جان خادم خوادم تراب اقدامِ اجباب اصحاب الطریقت مجاهدِ صراطِ مستقیم و کلبِ آستانِ اهل معرفت و توحید معتکفِ زاویهٔ عجز و انکسار دعاگو و جان‌نثار دولتِ عدالت پیمانِ الِ عازار رحیمِ موسائیِ همدانی و در لفظِ مصطلحِ مشهور [به] ملاً لاله‌زارِ خاکسار را بحضور طلب داشته مأمور فرمودند که باستعانت و همدستی یکدیگر کتاب مزبور را بلفظ واضح و آسان ترجمه نموده که مفهوم عامه باشد، باستثنای عبارات مُستصعب که مبدا اصل مطالب بهمان الفاظ غریبه مستغرق و مفقود شود.

توان در بلاغت به سحبان رسید نه در کُنه بیچونِ سُبْحان رسید و خود مصنف هم مطالبش را باصطلاح عوام ادا نموده که قریب‌الذهن باشد امثالاً لامرهما بقدر استطاعت ترجمه میشود و از طرف قرین الشریف خردمندانِ محافلِ سخن‌سنج و چمن‌بندانِ مداخلِ نعمت و گنجِ چشمِ تَلطف و اشفاق داریم که این ترجمه را بنظر لطف و دیده خالی از غرض ملحوظ فرمایند و عین الرضا عن کلِّ عیب کلیلة و لسان شنع و طعن بنصایح الّتی هی احسن بذیل عفو پوشند و هر جا که مضمون و مدعا را موافق رأی عالم آرای خویش نیابند حک و اصلاح آنرا در معانی الفاظ و کلم نمایند .

هرچه آید به پیش اهل نظر بگمان خطاش خط نکنند

نقطه‌ها گرفتند زیر و زبر عقل را پیرو نقطه نکنند

انما الانسان مشتق من النسیان و این ملاحظه را هم که مصنف و مترجمین خارج شریعتِ مظهره بوده و قول ایشان معتنا به نیست بشیوه بزرگان اغماض نمایند چنانچه حکما فرموده‌اند قبول کنید حقیقت را از هر که بگوید .

طایفان در کعبه و در سومنات گر صمد خوانند و گر خوانند لات

دوست می‌خواهند و غیر دوست کیست آنکه این طغرا بنام اوست کیست

ایضاً

زاهد ظاهرپرست از حال ما آگاه نیست در حق ما هر چه گوید جای هیچ اکراه نیست

و بدیهی است که هر شیء که از ظرفی بظرفی دیگر خالی شود بدون نقصان نخواهد بود

همچنین ترجمه کتابی از لفظی بلفظ دگر پس از معاذیر حقه که انشاء الله مقبول درگاه اولوالالباب خواهد شد تفصیل احوالات مصنف و اصول و فصولش ذکر خواهد گردید و این ترجمه را حکمت الناصریه نامیدیم.

تفصیل احوالات فیلسوف اعظم دیاکرت رضی الله عنه

دیاکرت شخصی بود اسمش رهنه دیاکرت و در سنه ۱۵۹۶ مسیحیه متولد شده و در ولایت آیی مملکت تورین پسر شخصی مستشار دیوانخانه رن [۱] و طلبانه تویچی گری قبول نموده بود و در محاصره شهر روشل مملکت فرانسه بجهت آشفتنگی قلبی که در عشق علم حکمت داشت از عسکریت استعفا نموده بزایه تسلیم النفس نمود و چون در آن زمان آزادی کمابینگی بجهت اشتغال علم فلسفه نمیداشت الزام الذمه نمود که از دارالسطنه پاریس رو بولایت هلاند گذارد و به نزد شخصی بزرگ اکمون نام برود پس از ورود در آنجا مدت بیست و پنج سال در آنجا متوقف شد و در آنجا اهل دارالعلوم اترك بعداوت برجس نام که یکی از مرید و مقلدین بزرگ دیاکرت بود و اجرای حکمت او را مینمود، شخصی نقیبی و اذنام باشته کاری مشهور نموده بود که دیاکرت دهری و منکرآله است و این شهرت باعث اکراه مردم از او شده بود. لهدا توقف نمودن هلاند را خطرناک دانسته پاریس مراجعت نمود و فی الجمله آزادی و حمایت مشتبهی حصول نموده در این بین شهرت او به مملکت سود [= سوئد] بسامعه ملکه کرسطین نام رسیده او را احضار نمودند و زیاد محترمش داشتند اما بجهت بدی هوای آنجا نسبت بمزاح او آنهمه توجهات ملوکانه سودی نبخشید و تقدیر خلاف تدبیر واقع شده و مزاجش معلول گشته پیک اجل فرصتش نداد از دار دنیا در سنه ۱۶۱۵* مسیحی رحلت یافت جسد او را پاریس نقل نموده در کلیسای سنت ژون و یو مدفون نمودند بجهت بی احتیاطی و عدم کتمان زیاد که نموده بود اجبار و رهبانین کتب او را در جزء فهرست کتب قدغن شده روما نوشتند. طایفه معاندین ژروتیا دارالعلوم سربن را تحریک نموده از اولیای دولت استدعا نمودند که علم فلسفه دیاکرت را مردود و منسوخ نمایند اولیای دیوانخانه ملتی قبول ننمودند و بعد از دیوانخانه دولتی نیز استدعا کردند و منسوخ نمودند و اذیت زیاد پادری لمی که زیاد اخلاص و محبت بکرتی زیانس که عبارت از حکمت دیاکرت باشد میداشت رسانیدند با اینهمه امتناع معاندین در دفعه اول که کتب او بچاپ رسید مردم سه هزار جلد اتباع نمودند و همین دلیل واضحی است که حکمت دیاکرت هنوز زنده است و رواج دارد مشرب او بخلاف حکمای سوسفطانیا بود که انکار بدیهیات مینمایند و خلاف رأی حکمای سینیک ملقب بکلبیون تبعه دیاجونس که بکلی از نعمای دنیوی اعتزال یافته و همچنین مخالف رأی حکمای حسیه بلکه مشارالیه هیچ چیز را بدون تفحص و تجسس کامل صحیح نمیداند و هیچ چیز را هم منکر

نیست مگر اینکه تفحص جایز میدانند و از اصولات او هم مستفاد میشود و تألیف خود را مفصل

بشش فصل نموده

فصل اول	در بیان معاش و تعریف علوم و فواید هر یک
فصل ثانی	در طرز تحصیل علوم و تفحص و تجسس در عقاید
فصل سیم	در قواعد مقررۀ خود برای تحصیل علم حکمت
فصل چهارم	در اثبات روح و واجب الوجود بودن حق تعالی
فصل پنجم	در تشریح قلب و دوران خون در بدن انسان برای اثبات قدرت واجب الوجود
فصل ششم	در خاتمه و لبّ عقاید خود

مخفی نماند چون این کتاب مستطاب مبنی بر حکمت است و از لفظ صعبی ترجمه شده
تکرار مطالعه لازم دارد و عن الله التوفیق

★ تاریخ درست مرگ دکارت ۱۶۵۰ است - ایران نامه .

از «قاف» تا «ق» از «شانه» تا «شمشیر»
نویسندگان دنیای سوم، پیامبران «پس - مدرنیزم»
درنگی در سورة الغراب از محمود مسعودی

وفا مجوی زکس ور سخن نمی شنوی
بهرزه طالب سیمرخ و کیمیا می باش
حافظ

تازگی چگونه پا به جهان می گذارد؟
از برخورد چه نیروهایی می زاید؟
درشتی هایی را که تازگی را بر نمی تابند
چگونه تاب می آورد؟
اگر شاعری را از دوباره نویسی
«شعر»ی که دیگران سروده اند
جدا کنیم، چه افقی بر ما گشوده خواهد
شد؟
آیا هنوز هم جویبارهای
تازه ای به نهر خروشان کلمه
سرازیر خواهد شد؟

مارك ادموندسن

من کلاغم . فقط من مانده ام . چنگ و منقارم خونی است . يك بالم شكسته و از يك چشمم خون می ریزد . . .

. . . یکهو چو افتاد که جمع شده اند توی درختزار پشت تپه ، دور و برکهنه خرابه شور می کنند . . . رفتیم پیششان . شانه به سر داشت صحبت می کرد . . .

- هست . ق هست . خیلی هم دور است . نشانه اش درختی که هربرگش به اسم یکی از ماهاست . تا بمیریم ، برگمان هم می افتد . . . همین درخت را می گفت . باید خیلی بدقت نگاهش کنم تا بتوانم آن برگی را که هنوز روش مانده ببینم . . .

- نشانه دیگرش ، سنگی به دیواره اش . به قاعده آبیگری کوچک . آبیگر که دیده اید؟ شفاف . . . شبیه این آبیگینه هایی که شکسته اش گاهی گیر غراب می آید .

- خلاصه جوری است که خودمان را توش ببینیم . خودمان را توش پیدا کنیم . تا ببینیم کجا هستیم و چرا و چه جور و از کجا . . . و چرا سختی کشیده ایم رفته ایم آنجا .

. . .

هنوز حرف اصلی اش رانزده بود .

- و اما سیمرغ ، چه عرض کنم .

- چطور چه عرض کنی .

- اگر از من می پرسید؟ . . . چطور بگویم؟ چه بگویم . ماییم .

- ماییم؟ کی ماییم؟ چی ماییم؟

- سیمرغ ماییم

عجب ، ماییم . تا مدتی نفسمان درنیامد . دانه ای بود که سنگدان ماها از پشش برنمی آمد . . .

نه حرفش را عوض کرد نه حتی سرش را يك خورده لای بال هایش گرفت که دست کم بگویم از منقارش دررفته . کاش نمی گفت ، ولی گفت .

- گفتم که ماییم .

ما مرغ هایی که آنجا بودیم ، عمری شنیده بودیم که سیمرغ - سیمرغ از زبانش نمی افتد . حالا که

آمده بودیم برویم دنبالش ، می گفت نیست . . . گمان نمی کنم که دیگر کسی گوش می داد . هرچه

می کردم ببینم دنیا بی سیمرغ و حتی بی آن سی مرغ چه جوری می شود ، می دیدم هیچ جور خوبی

نمی شود . . . يك چیزش کم بود .

اگر گفته بود کلاغ نیست خود من هم خوشحال می شدم . . . ولی همه را گذاشت چسبید به

سیمرغ ، خوب معلوم است که هیچ مرغی خوشش نمی آید بفهمد که يك عمری خواب باطل

دیده . . .

. . . اگر بگویی به قدریک بال زدن طول کشید ، نکشید . . . می خواهی بگویم روی زمین چه مانده

بود؟ . . . تن پرکنده شانه به سر . يك دانه کرک ، اگر بگویی به تنش گذاشته بودید ، نگذاشته بودیم .

فقط مرا گذاشتند آن وسط با يك پر شانه به سر . . . و یکهو همه شان پرکشیدند و رفتند . یکی يك

پر وپوش و کرک لای منقارشان . . .

سر خیلی ها را همان پرها و کرک های شانه به سر به باد داد . اول از همه سر سینه سرخ را به باد

داد. اگر هم جای شانه به سر، پره‌های رخمه را چیده بودند، چیده بودیم، مال رخمه را می گذاشتند زیر بال خودشان. مهم این بود که پره‌های یکی کنده بشود. همیشه چیزی پیدا می شود که سَر بود و نبودش، باید و نبایش، پره‌های یکی چیده شود. . . . کاش می شد بگویی همه این ها خواب و رؤیا بود. آن هم نه خوابی که خودم دیده باشم. دیدن این چیزها، حتی توی خواب هم دل می خواهد.

...

این طور شد که من ماندم و من. این آبگینه و یک برگ. فقط باید يك خورده گردنم را دراز کنم تا به دیدنِ خالی دور و بَرَت بفهمم که سیمرغم و توی لانه خودم تنها. . . کاش می ماندی توی همان درختزار. . . اگر هم به خودت بقبولانی که همین منم، نمی دانم تکلیف پای لنگ و چشم زخمی و بال شکسته و پشت منقار خورده‌ات چه می شود. تازه توی هیچ روایتی هم نیامده‌است که سیاه است. . . (از سوره الغراب، محمود مسعودی)

سورة الغراب بیش از هر چیز دیگر «نو» و تازه‌است. شناختی نو از يك مفهوم کهن: «حقیقت». رهیافتی تازه به يك داستانِ پرآوازه — سفر مرغان در جستجوی «حقیقت». برخوردی تازه با «طرح»، «شخصیت» و «رمان»، به اعتبار «آزاد بودن هرگونه جستجوی در شیوه‌های جدید روایی، در شیوه‌های جدید نگاه، سندی بر آزادی تام و تمام نویسنده که تنها ذائقه سخت‌پسندِ زمان مشروطش می کند و نه امیال «زمانه»^۱، نگرشی که «واژه» را با جستجوی بعدی برای دانستن گوناگونی بیکرانه اشیاء یکی می کند و راه قلّه‌های دست نیافته را بر زبان می‌گشاید. همین زبان، اما، از دیدگاهی دیگر چیزی جز فریب نیست. فریبی که نه از «واژه» بل از رابطه بین واژه و شیء^۲ سر بر می‌کشد. درست مثل «حقیقت». و این به سخن کوتاه همه قصه سوره الغراب است. حدیث شکست و تنهایی انسان روزگار ما — روی دیگر مسئله «حقیقت» جویی و «جمعی» اندیشیدن. شک و فریبی که گذشته از نگرش بازتافته در کتاب بر ساختار و زبان آن نیز گسترش می‌یابد. سوره الغراب گونه‌ای درنگیدن است در سازگار ساختن حس و دید، شناخت و اندیشه با قالب و تن، با ساختار و زبان. در گسترش این دید و نگرش بر ساختار و زبان کتاب است که در سوره الغراب نشانه و معنا، اسم و ضمیر، فعل و فاعل، خطابگر و خطاب شونده در فضایی سیال، در آمیزه‌ای از خواب و بیداری شناورند. کتاب نه يك داستان، بل چندین داستان در هم تنیده و درهم پیچیده است، چنانکه اصلی را از فرعی در آن باز نمی‌توان شناخت. داستان‌های تو در توی کتاب جدا از هم تنها يك مفهوم را بیان می‌کنند. هر داستان همه داستان‌های دیگر است و همه داستان‌ها همان يك داستان. به دست دادن خلاصه‌ای از سوره الغراب فروکاستن يك کل به یکی از اجزاء

تشکیل دهنده آنست. شاید بتوان با پس و پیش کردن بخش های گوناگون آن، با گرفتن جمله ای از يك فصل و جمله ای از فصلی دیگر از یکی از دالان ها و دهلیزهای تو در تو داستان گذشت و به گونه ای تسلسل و پیوستگی در زمان و مکان رسید، اما این از حد يك برداشت و یا يك دیدار با آن فراتر نمی رود.

سورة الغراب، اگر واژه را از موسیقی وام بگیریم، چندآوایی (polyphonic) است و از چند رشته داستان که در کناریکدیگر به پیش می روند ساخته شده است. در موسیقی چندآوایی که از دو یا چند خط ملودیک مستقل از هم ترکیب می شود، رابطه بین ملودی های همزمان اهمیت فراوان دارد. توجه شنونده به يك خط ملودیک با ارزش و ضرب آن در يك لحظه خاص متناسب است. بدینگونه، خط های مستقل ملودیک به کمک هم می آیند و هر يك در زیبایی و گیرندگی قطعه موسیقی نقشی می پذیرند.

موسیقی چندآوایی را از نظرگاه ربط این خط های ملودیک با یکدیگر موسیقی contrapunctual نامیده اند. سورة الغراب از این انشای «کنتراپونکتیک» بهره می گیرد و در فضای سیال رؤیا، که به این شیوه از نگارش امکان هستی می دهد، شناور می شود. لغزیدن شخصیت ها و جایجا شدن «تراب» و «غراب» و «یونس» در سورة الغراب همان است که در سبکی اثری رؤیا می گذرد. دست کم پنج داستان، شاید هم همان پنج خط حامل، در سورة الغراب در کنار هم به پیش می روند. خط پیوند و گرگهگاه این رشته های بظاهر از هم گسسته، «کلاغ» یا «غراب» است که سورة الغراب از زبان او با این جمله آغاز می شود: «من کلاغم، و فقط من مانده ام. . . .»

آغازی این چنین را در بوف کور هدایت هم دیده ایم، اما در سورة الغراب «راوی» برای «سایه» اش نمی نویسد. این «سایه» است که زبان می گشاید، سویه تاریک هستی، جهان ناخود آگاهی است که تنها در رستن از بندهایی که بیداری برپای او می نهد چهره نشان می دهد. در خط اول داستانی سورة الغراب - اگر بتوان چنین گفت - زندگی «یونس» و «ایوب» و «تراب»، اگر این «سه» یکی نباشند، در گشت و گذارهای آمیخته به ملال زیستن در افق های بسته می گذرد. یکی از آنها (شاید هم همه آنها) شها در دفتر روزنامه ای حرفچینی می کند (می کنند) - تکراری خسته کننده و بعد هم دنبال تکه روزنامه ای سرگردان در باد به اینسو و آنسو می رود. در این خط، «غراب» و «من» -

هر دو با هم خواب می بینم که شده ایم دیگری. . . و یا پیچیده تر اینکه من خواب می بینم که شده ام کلاغ که خوابیده دارد مرا خواب می بیند.

این همان کلاغ است که در خط داستانی دیگری از سورة الغراب - سفر مرغان در جستجوی حقیقت - از آغاز تا انجام با مرغان است و «تنها اوست که می ماند» و در خط سوم داستانی، یعنی سیاهپوشی يك شهر در تدارك عزایی بزرگ، رنگ سیاه خود را بر همه چیز حتی برگ

درختان و نیلی آسمان می‌گستراند. همین خط داستانی است که، برخلاف خط‌های دیگر که روبه سوی درون دارند، درفضای بیرون، در اجتماع، با خط‌های داستانی دیگر تشکیل «کُتَر پوان» می‌دهد. این خط، که خط سیاسی سوره الغراب هم هست، نظامی مرگبار و وحشت‌آفرین را نشان می‌دهد، نظامی که در آن ترس و در نتیجه غم‌انگیزترین نشانه آن، نامردمی، فضا را پر می‌کند، تا آنجا که چون صدای گام‌هایی شمرده را در دل شب می‌شنوی و در خانه‌ات را سه بار محکم می‌کوبند، با پای لرزان خودت را به آستانه در می‌کشانی و خانه همسایه را نشان می‌دهی -

مهم همین بود که مرا با خودشان نبرند. یونس را ببرند. اصلاً باید یونس را می‌بردند. من زن دارم. در خط چهارم داستانی کتاب راننده یا رانندگانی بی‌نام و نشان برای مأموریتی اسرارآمیز آموزش می‌گیرند و به سوی هدفی ناآشکار به راه می‌افتند. کلاغ در قفس میله‌ای بزرگش در پشت ماشین آرام نشسته و سر سیاهش در آیینۀ روبرو پیداست. هم اوست که از مرگی که به روایت روزنامه‌ها در یک حادثۀ رانندگی روی داده‌است به زبان دیگری سخن می‌گوید و کوه‌نشینی به گوش خودش می‌شنود که کلاغی می‌گوید، «مرد... آب مرد»؛ عقاب یا تراب فرق نمی‌کند، تنها «روزنامه‌ها به علت دست نیافتن به برگه شناسایی‌تان از شما به عنوان 'مردی با کلاغ' نام می‌برند.»

باز هم همین کلاغ است که در پنجمین خط داستانی سوره الغراب - خط تصویری یا نقش‌نگاری - پر و استخوان خودش را، از هم گسسته و یا برهم سوارشده، برصفحاتی از کتاب می‌گستراند و آن چه را که باید این بار به زبان پر و درخت باز می‌گوید. ریچارد هاوکز (Richard Hawks)، نویسنده آمریکایی هم‌روزگار ما، از جستجو در شیوه‌های تازه روایتی به زبانی دیگر سخن می‌گوید:

پیش از آنکه قلم به دست بگیرم، می‌دانستم که «شخصیت»، «طرح»، «موضوع» و «زمینه» دشمنان راستین زمان‌اند. «ساختار» و «نگرش» تنها زمانی در تمامیت خود بر من چهره نمودند که راه‌های آشنای اندیشیدن به رمان را پشت سر گذاشتم.^۲

رمان از روزگار مدرنیته، «عصری که نه تنها با دکارت، بل با سروانتس هم آغاز می‌شود»،^۳ تا امروز «همپا با تاریخ و همگام با انسان راه درازی پیموده‌است. با سروانتس به جهان حادثه و ماجرا سفر کرده، با بالزاک به ریشه‌های تاریخی انسان اندیشیده، برای دیروز معصوم از دست رفته با پروست آه کشیده و امروز سراسر فریب را با چشمان شکافنده جویس بازشناخته‌است.»^۴ قصه عمر چهارصد ساله رمان با حدیث زندگی انسان از مدرنیته به این سو - که هم عروج بوده‌است و هم هبوط - یکی است. انسانی که روزی به اعتبار کلام دکارت می‌بایست فرمانروای جهان شود، در قرن بیستم به قول هایدگر شیئی شد که نیروهای تکنولوژی و تاریخ و در فرادست همه سیاست و ایدئولوژی در فرمانش گرفتند و هرچه بیشتر دانست در روشن دیدن جهان بیرون و درون بیشتر فروماند. از نیچه آموخت که آیین و سنت

را برنتابد و با فروید نقاب از چهره رنگ و روغن زده میل سرکشی بر گرفت که از پدر کُشی و زنای با محارم نشان می داد. پوسته‌ها ترک خورد و راهی به ساحل «حقیقت» های نهفته و سرکوب شده جستجو شد. خواب جهان برآشف و از تمدن جز رشته به هم پیوسته‌ای از استراتژی‌های سرپوش گذارنده ریاکارانه بجای نماند. دگرگونی‌های شگرف ساختارها و واژه‌های تازه طلید. فروید، از جمله، نقشه تازه‌ای از ذهن و فکر بشر کشید و در بیان این نقشه تازه واژه‌های تازه هم به کار گرفت. زبانی که حساب سود و زیان پندار و کردار را به افسانه‌ها و اسطوره‌های کهن پیوند می زد.

بسیاری از این اندیشه‌گران، اما، اگر چه با آنچه از پیش «حقیقت» می نمود درافتادند، باری، چیزی جستند (و یا یافتند) که «حقیقت» بود: «حقیقت علمی»، «تقدیر تاریخی»، «خود»، «نیروهای سرکوب شده و واپس زده». از درون رنگارنگی حقیقت دانه‌های شك جوانه زد. به چهره «واقعیت» یا «حقیقت» زنگار رؤیا و کابوس نشست و کار به جایی رسید که ژاک دریدا (Jacque Derrida) و بسیاری دیگر، جهان را تهی از «حقیقت‌های ثابت و یا امکانی برای ترانساندانس» دیدند:

قالیچه متافیزیک از زیر پای همه آنهايي که به چیز دیگری می اندیشیدند کشیده شد. «معناجوی»، «بی‌معنا» می نمود، ریشخندی به همه ایماژهای نوستالژیک، شکستن همه بت های جانشین و همداری به همه آنها که آهنگ پرواز داشتند که «در ناپرهیزگاری پرهیزگار نباشند.»^۵

رمان در بازگفتن زندگی این انسان «ماروَش»^۶ پوست می انداخت. شاید صد سال تنهایی،^۷ که بسیاری در برابرش به عنوان آخرین رمان قرن بیستم کلاه از سر برداشته اند، حدیث زندگی همین انسان باشد. انسانی که از دهکده ماکوندو (که در آن زندگی زیبا و سرشار و پاکیزه است و اشیاء آن چنان تازه هستند که هنوز نامی برایشان نیست) تا شهر های قالبی و یکسان امروزی (که شبیخون تاریخ و تمدن و از همه نامیمون تر سیاست را به دهکده ماکوندو باز می گویند) راه درازی را پشت سر گذاشته و از هر نژاد و هر تبار، از هر رنگ و هر قبیله، درگذر از مدرنیته به پس مدرنیته برای همیشه از ماکوندو رانده شده است. ماکوندو که ویران شد به گفته مسعودی —

ابزار شقه کننده‌ای به بار آمد که میان ساکنان شهر و پیشینه تاریخی شان حایل شد. اهالی شهر هرگز درخانه‌ای که به دنیا آمدند زندگی نکردند و هرگز درخانه‌ای که زندگی کردند نمردند.

«پس - مدرنیسم» نه يك ارزشگذاری و داوری که يك نمود افشاکننده تاریخی است. بازتاب دگرگونی‌های گسترده‌ای است که عمق و پیچیدگی آن از آغاز دوران دیگری از «هستی» و «اندیشه» خبر می دهد. سیر و سلوک تخیل نا آرام هنرمند روزگار ماست در دستیابی به شیوه سازگاری از نگارش با جهان امروز که غنای مفهوم و نشانه بر پیچیدگی آن بس می افزاید و حکم راندن بر تراوش های زبانی را مشکل می کند، «بی ساختاری» را رو در روی «ساختار»

می گذارد و «معنا» را به فضایی فراسوی «طبیعی» و «واقعی» می کشاند.

اگر چه شیوه‌های «تروتازة» نوشتن، بازسنجیدن «وزن» و «قرار» گذشته و رهیدن از ثقل و سنگینی مطلق‌ها در آمریکا نیز پیامبرانی پر آوازه دارد و از همه پر آوازه تر تامس پین چن،^۸ اما سزاوار گفتن است که این شیوه «مدرن» نگارش و نگرش، این «فانتزی» جهان اول، چون راهی ناگزیر بر نویسندگان جهان سوم و آوارگانی که از فرهنگی به فرهنگ دیگر میانبر زده‌اند چهره کرده‌است. پیامبرانی که در برابر چشمان گشاده از حیرت و ناباوریشان همه «قرارداد» های عینی و ذهنی، «خانواده»، «خود»، و «سرزمین مادری» فرو ریخته‌است و در تن سپردن به آوارگی‌های سیاسی و گروهی «قرارداد» های تازه را بر نمی‌تابند. آوارگی در قرن بیستم نه سرنوشت رانده شده‌های تاریخ که يك موقعیت عام بشری است و نویسنده آواره آینده‌دار این آوارگی است تا بی‌خانمانی خودش را بر همه جا بگستراند و بی‌ریشگی جهان را بازتاباند. نویسنده‌ای که به گفته مسعودی —

درخت زندگیش پشت آبگینه‌است و اگر بخواهی مجسمش کنی باید ریشه‌هایش را با تنه و شاخه‌هایش ببینی. باید درختی ببینی که با ریشه‌کنده باشندش. معلق است و به‌جایی بند نیست.

سورة الغراب نمونه‌ای از این نگرش و نگارش است. در چشم انداز انسان سورة الغراب کار جهان باژگونه‌است؛ در شب مهتاب باران می بارد، و درختزار يك درخت تکبرگ بیشتر ندارد و از درخشش ستاره دربلندای آسمان نشانی نیست. در «ق» آبگینه‌ای هست و نه آینه‌ای و در آن کلاغی خونین با پرو بال شکسته. خواننده سورة الغراب، مانند همه همانندان، مانند همان سیمرخ کلاغین، در فهم آنچه در پیش رود دارد، در گزینش یکی از دهلیزها و دالان‌های تو درتوی کتاب — چه بسا بن بست — تنهاست. همانگونه که در زندگیش همانند آن برگ تک بر آن تکدرخت. جهان باژگونه‌است. آشکارگی‌ها نهفته، نهفتگی‌ها آشکاره. در بازرگویی حدیث زندگی این انسان — به اعتبار کلام پل ریکور^۹ که زبان را نه ساختاری فراسوی جهان بل وسیله و واسطه‌ای برای مشارکت فرد درجهان و بازتاباندن وجوه گوناگون هستی می‌بیند — «ساختار» و «زبان» در انگاره‌های شناخته شده آن به کار نمی‌آید و همراه با جابه‌جا شدن معناها و نشانه‌ها ترتیب تازه‌ای از نگارش ضرور می‌افتد.

در سورة الغراب همه چیز روی به دگردیسی دارد. زندگی، سیاست، و دین از نوشته می‌شود. این خواننده است که باید فضای ذهنی لازم را برای رویداد های برهم گذرنده کتاب بازکند؛ عادت خواندن خودش را عوض کند؛ و درآشفته‌گی زمان و مکان، خواب و بیداری، جا به جا شدن و یکی بودن تراب، غراب، یونس، شنقار، رخمه، عقاب، شانه به سر، من، تو، او همه آنچه را که از پیش می‌داند به یاری بگیرد؛ معناهای گوناگون و چند لایه را در زیر يك پوسته گرد آورد؛ رمزها و تمثیل‌ها را بازشناسی کند؛ در هر قرینه، هر شماره، و هر واژه به باریکی بنگرد؛ در هر دیدار با کتاب معنایی تازه، فراتر، ژرفتر، و دست نیافتنی‌تر ببیند و

به سوی شیوهٔ آینده‌ای از دریافت و ادراک راه بیفتد. تکه‌های بظاهر از هم گسسته کتاب — سیاسی، تمثیلی و نمادین، توصیفی و تصویری — سرانجام به گونه‌ای شگفت به هم می‌رسند. آغاز و انجام کاریکی است. يك «دور» است، همان دورِ خیامی آمدن و رفتن، بی‌آغاز و انجام. داستان کسی که زمانی بس دراز راه رفته تا درست به همان جایی برسد که از آن آغاز کرده‌است. قاف عرفانی سلطانِ طیور^۱ در سورة الغراب «ق» است که گردی اش «عقل گرد» را تداعی می‌کند —

مگر من عقلم را خورده بودم بروم ق. آن هم جای به این گردی که می‌تواند بسادگی بهانه به دست زخم بدهد. . . . فرقی نمی‌کند تو خواب ببینی که شده‌ای کلاغ و یا کلاغ خواب ببیند که شده‌است تو. حتی می‌شود بجای کلاغ خواب ببینی که شده‌ای کتاب، آنهم کتابی که خود من حروفچین (يك خیرچین دیگر مثل کلاغ) حروفش را چیده‌باشد.

هردوی اینها باور کن «ق» های يك حقیقت هستند، آقا تراب.

سیمرغ «مستغرق در کمالِ عَزَّ» عطار، بی‌گمان کلاغ شکسته بال و خونین پرِ مسعودی را که با يك آبگینه و يك برگ تنها مانده‌است باز نخواهد شناخت.

عاقبت گفتم بروم پیش خودش. از خودش پرسم که آخر چطور است که دیگر نیست. چه برسرمان می‌آید حالا که نیست؟ این چه توفانی است که به آشیانهٔ مانداخته‌ای؟ مگر پرنده آشیانه خودش را هم خراب می‌کند؟ شاید فکر کرده‌ای که خودت به «ق» می‌رسی. اینها را گفته بودی نگاهی به خودت بیندازی — همین طور که من دارم به خودم نگاه می‌کنم — که بعد توی روی خودت داد بزنی، همین جور که من حالا داد می‌زنم.

- سیمرغ منم.

. . . بی‌ربط می‌گفت که می‌آییم اینجا خودمان را پیدا می‌کنیم. من کجا دارم خودم را پیدا می‌کنم؟ من دارم پشت و رو شدهٔ خودم را می‌بینم، نه خودم را. من از چشم چپم خون می‌ریزد. من از چشم راستم. من بال راستم شکسته، من بال چپم، من از زخم هام درد می‌کشم. زخم های من همه بی‌درد است.

بر فرقِ سرِ هُدْهِدِ هادی و بسم الله در منقارِ منطق الطیر شمشیری در سورة الغراب کوبیده‌اند که برداشتنی نیست:

احمق چرا حرف حالی ت نیست. شمشیراست به خیالت شانه‌است.

در سورة الغراب «واقعی» بودن رویدادها مورد شك است. اما این «غیرواقعی» تأثیرگذار و روشن است.

مقصودم این است که اگر کسی به خیال خودش خواب دیده باشد ماری او را گزیده به محض بیدار شدن باید بگردد پی پادزهر، چون ممکن است مار توی بیداری او را گزیده باشد.

و پایان کتاب، چون بوف کور، بیدارشدن از این خواب است.

نمی‌دانم چقدر فریاد کشیدم، فقط چشم‌هام را که بازکردم، به این امید بود که بتوانم به خودم بگویم، خواب بودی، خواب بودی، ولی بیدار بودم و همه چیز سرچایش بود. . . روزنامه را

برداشتیم. کلیشه‌ای که پشتش چاپ شده بود، باورکردنی نبود،... گویی انگار عکس را خود من، از همان نقطه‌ای که بودم گرفته بودم... طرف‌های افق تکدرختی وسط دشت بود که بطور عجیبی بی برگ بود. کلاغی که درست در مرکز عکس ثابت بود، بال‌ها باز و گردن کشیده که داشت غارغار کنان به سمت دیگر دشت می‌رفت. پایین عکس درست زیر کلاغ، سرگردن تراب‌خان از پشت، با تیزی نیش شمشیر توی فرق سرش که آفتاب غروب رویش تابیده بود، توی عکس سفید می‌زد.

مسعودی نوشته کوتاهی دارد بر ترجمه دو داستان کوتاه از میشل تورنیه، با نام «دویی»، تنهایی، و دیگری» که به کلام خودش «دردی قدیمی و جهانی است» (و در سورة الغراب هم به نشانه‌ها و اشاره‌های بسیار، من و کلاغ - من و تو، آب و آبیگنه - بازتافته است).

ادبیات از این مقوله‌ها نیست که به ضرب یکی دو «چست» تن به پاسخ‌های دوره‌ای بدهد و علی‌رغم کتاب چهارصد صفحه‌ای سارتر راز است. راز رازها. الهی‌ترین راز ممکن. راز واژه‌های فهم ناشدنی. راز حلقه بستن‌های شبانه به دور کانون آتش.^{۱۱}

مسعودی را هم جادوی این راز راهی راههای ناپیموده کرده است. «دست یافتن به شیوه تازه‌ای از هنر روانی.» او در این نگارش با چشمانی تیزبین و موشکاف به جهان نگاه می‌کند، به پرنده، به موج، به سوسمار، به لاک پشت، از همه چیز به هیچ، از بیکران به خود. و درست مثل پهلوانی که می‌خواهد حریف سرکشی را به چنگ بیاورد زمینه کار را کوچکتر می‌کند، کوچک و کوچکتر، از جزئی به جزئی‌تر و جزئی‌تر.

درختزار، وقت بیداری پرنده‌های روز و بازگشت شب پرها و شب پرها. خطوط درهم شکسته، شاخه‌های لخت، محو، مه آلود، در روشنایی سربی سحر، جوشش یکنواخت چشمه از لا به لای سنگ‌ها، فرش برگ‌های خیس در پای ارتفاع غریب درخت‌ها... خاموشی درخشش شتاب‌ها، پرش‌های دسته جمعی قورباغه‌ها و کمر راست کردن علف‌های زیر سرشان، تصویر شکم‌های سفید قورباغه‌ها در آبیگنه سبز مرداب... صدای برخورد شکم‌های صاف قورباغه‌ها با آب و ته نشستن‌های آبی آبدزدک‌ها و گله‌های کوچک ماهی در نتیجه آشوب آب، بوبوی بوف‌ها، کوکوی چند مرغ حق، صدای مصمم خروسی از دور، خیلی دور، و آواز چکاوکی از نزدیک، از همین نزدیکی، در زمینه زرمه‌های چشمه... رسیدن آرام توده‌های مه و غلظت افزاینده آن... ناپدید شدن تدریجی شاخه‌ها... درخت‌ها... درختزار.

و یا

مرا با خودت ببر، مرا با خودت ببر به آن طرفی که بال شکسته آنجا بی درد است و چشم منقار خورده بی سوزش... دلم می‌خواست یکی پیدا می‌شد، می‌بردت جایی تاریک‌تر و سیاه‌تر از یک شب بی مهتاب که سیاهی م‌توی سیاهی شبش حل می‌شد و اصلاً نیست و نابود می‌شدم. شب می‌شدم. نه آن شب دشت که پریده رنگ بود و اصلاً خاکستری بود. شبی که از شدت سیاهی‌ش می‌توانستی بهم بگویی «نیست». فقط توی یک همچین شبی می‌توانستی حس کنی آزادی و به هیچ چیزی جز بال خودم بند نیستی.

در سورة الغراب کسی «قهرمان» نیست. دنیا عرصه آدم‌هایی «چون یکدیگر» است. هر یک را می‌توان «دیگری» انگاشت. انسان «عادی»، تک و تنها که اگر در بماند دستی به یاریش

دراز نمی‌شود. از «گوش شنوا»، از «فریادرس» نشانی نیست. انسانی که ریشه در گذشته ندارد و به آنها که گرفتار ضرب المثل‌ها و تك بیت‌های فتوا دهنده پدرانشان، لهیده زیر بار گذشته سنگین خود با کینه و احترام به غول مهیبی که پس کله‌شان به نظاره ایستاده‌است، می‌نگرند، هشدار می‌دهد که از فرهنگ‌های متروکه حریم‌های پا نگذاشتنی و یا حصارهای بیرون نیامدنی به باری می‌آید. انسانی این‌چنین نمی‌داند که با رهیدن از آن حصار سراز کجا بدر خواهد آورد. او به پاداش و کیفر نمی‌اندیشد و نوازش دستی را در پایان راه آرزو نمی‌کند. او وارهیده از بار سنگین اسطوره‌ها و «مطلق»‌ها به هیچ جزئیات خودش بند نیست. تنهاست. این تنهایی ذات آزادی اوست و همه هستی او در گرو این آزادی است.

سورة الغراب در گره‌گاه «رمان» و «فلسفه» می‌گذرد و آهنگ دیاری دارد که در آن «نویسنده» پیشاپیش «فیلسوفی» که در درون او می‌زید قلم می‌زند. سلوکی که به اعتبار کلام ایتالو کالوینو (Italo Calvino) پیر آن مالارمه‌است و راه به آن قلمرو وصف ناپذیر و شگفت‌انگیز از باریک خیالی‌های بشری گشوده است که خاستگاه آثار نویسندگانی چون بورخس،^{۱۲} کنو،^{۱۳} و تورنیه^{۱۴} است. پیوندی میان سبکی خیال‌وار اندیشه و سنگینی وزن زمین.

مسعودی در جای دیگری از «دویی، تنهایی و دیگری» می‌نویسد:

جای نیکبختی است که هرگونه - هرگونه کوششی برای جستجوی شیوه‌های جدید روائی آزاد است. فقط درد اینجاست که این کوشش‌ها را سرانجام - فقط سرانجام، وقتی که دیگر فرصتی برای بازگشت نیست - داوری بیرحم و توبه‌نپذیر داوری خواهد کرد که زمانش خواننده‌ایم. . . .
هرمند را روز قیامت است مهیب که معیارهای آن بر اصول مرموزی استوار است که تا مدت‌ها و شاید تا همیشه برخود او که خالق است پوشیده می‌ماند.

باشد که مسعودی، پرنده دور پرواز کمیابی که در تاریکترین روزها بال گشوده‌است «واقعیتی» باشد به سرشاری اندوه و زیبایی نوشته‌هایش و باشد که رانده‌شدگان از ماکوندو، آنها که برای پرواز به چیز دیگری جز بال خودشان بند نیستند، بخت دوباره‌ای برای زیستن در ماکوندو بیابند.

پانویس‌ها

■ سورة الغراب به قلم محمود مسعودی، نویسنده ایرانی مقیم پاریس، درمجله زمان نو (شماره ۱۲، شهریور ۱۳۶۵) در پاریس چاپ شده‌است. همانطور که در متن این مقاله آمده‌است، این نه يك داستان بل چند داستان درهم تنیده‌است و خلاصه کردن آن نه ممکن است و نه درست. آنچه در این نوشته به صورت خلاصه‌ای از یکی از خط‌های داستانی آن آمده‌است تنها يك برداشت از آن و يك دیدار با آن است. خواندن سورة الغراب را به دوستم کیهان نجم آبادی توصیه کردم، از نظریاتش بهره بسیار گرفتم و سپاسگزارم. ح. ی.

۱. مقدمه محمود مسعودی بر ترجمه دو داستان کوتاه از میشل تورنیه، زمان نو، شماره ۱۲، شهریور ۱۳۶۵، پاریس.
 2. Malcolm Bradbury, *The Modern American Novel*, Oxford University Press, 1983, p.156.
 3. Milan Kundera, *The Art of the Novel*, Grove Press, 1988, p.9.
- میلان کوندرا، نویسنده نامدار چک، سالیانی دراز در پاریس درگاه دو فرهنگ زیسته است. بیشتر شخصیت‌هایی که کوندرا می‌آفریند قربانیانی هستند که به پیشگاه گذشته‌ای بر باد رفته - آشوبگاه یاد‌های آشوبزده - هدیه می‌کند. همه این قربانی‌ها می‌خواهند سبکی پرواز بودن را به گونه‌ای به وزن و سنگینی پیوند بزنند. میلان کوندرا نام پراوازه‌ترین کتاب خود *The Unbearable Lightness of Being* را با اشاره به همین معنا بر می‌گزیند. سبکی در قاموس کوندرا یعنی گذرایی، نایمینی، و رنگ باختن همه ارزش‌های برین (ترانسادانتال): «اگر خدا رفته است و انسان دیگر فرمانروای جهان نیست، پس کیست که فرمان می‌راند؟ زمین بی‌ناخدا درخلاء سرگردان است. هستی وزنی ندارد.»
4. *Ibid.*, p.7.
 5. Richard Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, p.198.
 ۶. اصطلاح از مسعودی است در مقدمه داستان‌های میشل تورنیه.
 7. Gabriel Garcia Marquez, *A Hundred Years of Solitude*, Aron Book.
 ۸. Thomas Pynchon نویسنده پراوازه آمریکایی. مشهورترین کتاب پین چن *The Gravity Rainbow* نام رنگین‌کمانی را بر خود دارد که پرواز یک موشک V-2 بر آسمان می‌کشد. بازگونه کمان V رو در روی قوس آسمان. سیر داستان با کماتی که این موشک در زمان و مکان می‌زند همسو و همگراست. شخصیت‌های کتاب، گریخته از مدار، در فضا سرگردانند، اما در پس این سرگردانی و از جاکنندگی گونه‌ای نیاز به «سامان» و «قرار» هست. چشم انداز بازگونه انسان سورال‌الغراب هم از این تمنای بند و پیوند تهی نیست. آخرین کتاب پین چن *Nineland* ژانویه امسال انتشار یافته است.
 ۹. پل ریکور با تکیه بر نظریه‌های فروید و سوسور، در پدیدارشناسی تأویلی هایدگر و هوسرل و دیگران به گونه‌ای دیگر نگریسته و نظریات تازه‌ای ارائه داده است. ریکور روانکاوی را هم گونه‌ای تأویل می‌داند. ریکور «تأویل» را برگشودن رمز معناهای «سربه‌مهر» می‌داند که تنها در نور «شک» چهره می‌کنند.
 ۱۰. فریدالدین عطار نیشابوری، *منطق‌الطیر*، به تصحیح و مقدمه و تعلیقات و حواشی محمد جواد مشکور، تبریز، انتشارات کتابفروشی تهران، چاپ چهارم، ۱۳۵۳، ص ۴۵.
- هست ما را پادشاهی بی‌خلاف
 نام او سیمرغ و سلطان طیور
 در پس کوهی که هست آن کوه قاف
 او به ما نزدیک و ما زو دوردور
 دایماً او پادشاه مطلق است
 در کمال عز خود مستغرق است
۱۱. مقدمه محمود مسعودی بر ترجمه داستان‌های میشل تورنیه، همان.
 ۱۲. خورخه لوئیس بورخس *Jorge Luis Borges*، ۱۸۹۹-۱۹۸۶، شاعر و نویسنده نامدار آرژانتینی که «نظمی» نوین در واقعیت پی افکند. بسیاری برآند که ما والاترین نوآوری‌های ادبی و کلامی روزگار خود را به بورخس مدیونیم.
 ۱۳. Raymond Queneau، نویسنده، شاعر، و منتقد فرانسوی (۱۹۰۳-). بسیاری از نوشته‌های او بر محور خواب و رؤیا دور می‌زند. از کتاب‌های مشهور وی می‌توان *The Fight of Icarus* و *The Bark Tree* را نام برد.
 ۱۴. Michel Tournier، نویسنده فرانسوی (۱۹۲۴-). اولین اثر میشل تورنیه «جمعه یا برزخ اقیانوس آرام» - کاری دوباره بر رایبسن کروسو نوشته دانیل دوفو - جایزه فرهنگستان فرانسه را نصیب او کرد.

مانند اشعار فردوسی — را در زبان دیگری به شعر قافیه‌دار ترجمه کرد یا نه. در مورد داستان‌های عاشقانه و یا داستان‌سرایی تمثیلی عارفانه شاید بهترین راه همین باشد. ولی برای مطالب حماسی، شعر بی قافیه البته فرم مورد نظر در زبان انگلیسی است. در زبان انگلیسی اشعار حماسی کم است، ولی آنهایی که فراتر از عصر خویش مانده اند به فرم شعر موزون بی قافیه‌اند. استفاده از سبک دیگری در ترجمه شعر حماسی کاری است بیهوده.

شعر موزون بی قافیه کلیتون یکدست و کمابیش راحت است و زبان آن اصطلاحی‌تر و روانتر تا، برای مثال، ترجمه شاهنامه برادران وارنر (Warner Brothers) به شعر بی قافیه. نام هالیوودی «برادران وارنر» با ترجمه شان بی مناسبت نیست و کلیتون براحتی از چنین طمطراق قلابی پرهیز می‌کند. وقتی ترجمه کلیتون را با دو ترجمه نامدار و شناخته شده دیگر از داستان سهراب، یعنی ترجمه جوزف چمپیون (Joseph Champion) در قرن هژدهم، و جیمز آتکینسون (James Atkinson) در قرن نوزدهم — که هر دو به صورت مثنوی حماسی ترجمه کرده‌اند — مقایسه کنیم می‌بینیم که روشنی و رسایی و درخوری زبان ترجمه کلیتون جای گفت و گو ندارد. هیچ یک از این سه متن، یعنی ترجمه چمپیون، آتکینسون و برادران وارنر، تاب مقایسه با ترجمه کلیتون را نمی‌آورد. نه تنها به این دلیل که ترجمه کلیتون برای دوران ما مناسبتر است، زیرا که از زبان فاخر امروزی استفاده می‌کند، بلکه به این دلیل نیز که دیگران لحن شاعرانه‌ای بکار می‌برند که امروز دیگر کهنه و ساختگی به نظر می‌رسد. خلاصه، سبک کلیتون بهتر است. در قالب شعر انگلیسی روانتر است و از نظر دقت به متن فارسی نزدیکتر، و مهم‌تر از همه اینکه در کار بازسازی فضای شعر اصلی کامیابتر است. و دلیل آن به گمانم فروتنی آگاهانه‌ای است که کلیتون در کار خود در پیش گرفته است. یعنی پرهیز از باد کردن مایه اصلی کار به هر قیمت، همان وسوسه‌ای که همه مترجمان شعر گهگاه دچار آن می‌شوند. علاوه بر این، باید گفت که کلیتون متن بسیار بهتری (ویرایش چاپ مسکو) در اختیار داشته است تا پیشینیان او. خوانندگان کتاب کلیتون چه بسا ترجمه ابیاتی را می‌خوانند که فردوسی خود سروده است، نه ابیاتی که نسخه برادران خود در متن شاهنامه گذاشته‌اند که چاپ‌های نخستین بر از آنهاست. اگر چه بزودی نسخه فلورانس، که بتازگی یافت شده است، جای نسخه مسکو را خواهد گرفت، ولی به نظر نمی‌رسد که با آن چندانی فرق داشته باشد که ترجمه کلیتون را کهنه کند.

در مقایسه ترجمه‌های شاهنامه است که به اهمیت مسئله نسخه‌های اصلی آن پی می‌بریم. واقعیت ناگوار آنست که به نظر می‌رسد میان ترجمه انگلیسی شعر و متن اصلی رابطه واژگونه‌ای به چشم می‌خورد، یعنی هر چه ترجمه قوی‌تر و خوش ظاهرتر باشد، کمتر به آن از نظر مطابقت با متن شاهنامه اعتماد می‌توان کرد. مثلاً، ترجمه چمپیون در قالب مثنوی حماسی در اواخر قرن هژدهم و نیز استفاده آتکینسون از این نوع مثنوی در اواسط قرن

نوزدهم، متن‌هایی بوجود آورده است با قدرتی و جلوه‌ای ستایش‌انگیز (لحن هیچیک از این دو چشمگیر نیست و قدیمی هم شده است، اما در قالب خودشان بدنیست). ولی اگر ترجمه این دورا با یکی از نسخه‌های جدید بسنجیم باید بخش‌های بسیاری از این ترجمه‌ها را حذف کرد؛ شاید بیش از یک سوم آنها را. چرا که ابیاتی است که نسخه‌برداران به متن اصلی افزوده‌اند. ترجمه آرتور جرج وارنر (Arthur George Warner) و ادmond وارنر (Edmund Warner) به سبک شعر موزون بی‌قافیه و از نظر متنی که از آن استفاده شده بسیار رضایت بخش تراست. (به نظر می‌رسد که این دو از نسخه مول (Mohl) و چند نسخه دیگر استفاده کرده‌اند. گویا به هنگام ترجمه، نسخه فرانسو مول را در پیش داشته‌اند و آنجا که متن فارسی مبهم بوده به ترجمه فرانسو آن رجوع کرده‌اند). ولی با وجود آنکه گهگاه از عبارات دلچسب خالی نیست، زبان انگلیسی آن خیلی ثقیل است.

می‌ماند ترجمه روبین لوی (Reuben Levy) به نثر، که اولین بار در سال ۱۹۶۷ منتشر شد و امروزه به عنوان ترجمه استاندارد شاهنامه (اما فشرده) به انگلیسی به شمار می‌آید. اگرچه نسخه اصلی استفاده شده برای آن پیش از چاپ بازنگریسته مسکو است، آشکارا به متن‌های مدرن نزدیکتر است تا متن‌هایی که در قرن نوزدهم برای ترجمه استفاده می‌شد. اما دریغ‌ها که انگلیسی آن بی‌حال و بی‌جان است. اگر چه کوششی که برای برگرداندن قسمت‌های مهم شاهنامه به انگلیسی بکار رفته، ستودنی است، ولی به نظر من از نظر تعادل به شاهنامه زیان رسانده است، زیرا به نظر می‌رسد که لوی (Levy) استعداد خاصی در ندیده گرفتن جالبترین اشعار شاهنامه داشته است و خواندن آن بخش‌هایی که او به نثر ترجمه کرده، اگر آدم به این کار کمر همت نبسته باشد، کاری است دشوار. داستان سهراب و سیاوش و اسفندیار را به صورتی ملال‌آور در آوردن کار کوچکی نیست، اما لوی کسی نیست که این کار از او برنیاید. از آنجا که هیچ دوزبانی معادل دقیق یکدیگر نیستند، هیچ ترجمه‌ای از یک اثر بزرگ شعری نمی‌تواند چنانکه باید حق متن اصلی را ادا کند و یکی از دلایل اینکه شاهکارهای بزرگ زبان‌های مختلف، که نمایانگر فرهنگ آنها است، در هر نسلی دوباره ترجمه می‌شود، همین است. مشکل بویژه زمانی است که فرهنگ زبان اصلی دور از زبان ترجمه باشد، مانند فارسی و انگلیسی. البته می‌توان با برخی از برداشت‌های کلیتون سر جدال داشت و او با دلیری کردن و متن فارسی را روبروی متن انگلیسی چاپ کردن، اسباب این کار را به آسانی فراهم کرده است. ولی می‌توان با مترجم هر متنی چنین جدلی داشت. مهم این نیست که چه از دست رفته است — که در ترجمه همیشه زیاد از دست می‌رود — بلکه باید ببینیم که چه به دست آمده است. روشن است که ترجمه کلیتون با فاصله زیادی بر ترجمه‌های موجود، چه به نثر و چه به نظم، برتری دارد. هر مترجمی می‌داند که، به گفته سیر جان هرینگتن (Sir John Harrington)، «اثری ناچیز و لخت و عور» عرضه می‌کند

«که رنجش مالِ من است نه ستایشش،» ولی ترجمه است که دادوستد فرهنگی را واقعیتی زنده می‌کند. ترجمه منظومه سهراب از کلیتوتون از آنجا که بی‌گمان و بحق شایستگی این را دارد که تا چندی ترجمه‌ای کامیاب شمرده شود، می‌باید ما را سپاسگزار او سازد.

سعید امیرارجمند

شکل‌گیری جنبش بابی در ایران

Resurrection and Renewal:

The Making of the Babi Movement in Iran, 1844-1850

By Abbas Amanat

Ithaca-London: Cornell University Press, 1989

کتاب مفصل و جامع دکتر عباس امانت در ظهور سید علی محمد شیرازی معروف به باب و پیدایش نهضت بابیه بررسی بسیار دقیق و مستندی است در تاریخ این نهضت مهم مذهبی و اجتماعی ایران در دوره قاجار. در قسمت اول کتاب نویسنده با ترسیم تصویری کلی از اوضاع مذهبی ایران و بخصوص از تشیع آمیخته با تصوف در فرهنگ عامیانه، اصالت مذهبی پدیده بابیت را در بطن تشیع عامیانه آن دوره بخوبی نشان می‌دهد. سپس می‌پردازد به شرح زندگانی سید علی محمد و نهضتی که سرعت دور او شکل گرفت و تاریخ این نهضت را تا اعدام باب در تبریز به سال ۱۲۶۶ هـ.ق. / ۱۸۵۰ م ادامه می‌دهد.

سید علی محمد، تاجر بیست و پنج ساله شیرازی، از شیخیه و پیروان سید کاظم رشتی، جانشین شیخ احمد آحسائی، بود که در هزارمین سال غیبت در ۱۲۶۰ (۱۸۴۴ میلادی) آشکارا دعوی بابیت امام زمان را کرد و این ادعا را در سال بعد یعنی ۱۲۶۱ - که به حساب ابجد معادل «یا ظهور الحق» می‌شود - تأکید کرد و به همین جهت به «باب» شهرت یافت، گو اینکه بزودی در بین پیروان خود ادعای قائمیت نیز کرد. در اینجا بد نیست گفته شود که همزمان با باب دو نفر از زیدیّه در یمن نیز یکی پس از دیگری دعوی مهدویت کردند: اولی شخصی بود معروف به فقیه سعید، در سال ۱۸۴۰ میلادی، و دومی شریف اسمعیل، در ۱۸۴۹. در ایران عقیده به معاد غیر جسمانی و حضور دائمی امام زمان در عالم درونی در

بین شیخیه و بخصوص انتظار ظهور زودرس امام غائب در بین پیروان سید کاظم رشتی (درگذشت ۱۲۵۹ هـ ق) راه را برای چنین ادعایی هموار کرده بود.

سید علی محمد دریک محیط مذهبی که ساخته روندهای اخباری و شیخی در تشیع آمیخته با عقاید عرفانی متأثر از دراویش نعمه‌اللهی و سایر سلسله‌ها بود، رشد کرده بود و در علم جفر و طلسم نیز مهارت داشت. سید علی محمد تحصیلات مدرسه‌ای منظمی نداشت و سواد او خودآموخته بود، چنانکه در نامه‌ای به علما خود را «عجمی امی از اولاد پیغمبر» معرفی می‌کند (ص ۱۲۱). به همین جهت به علوم مدرسه‌ای بخصوص اصول فقه رایج در حوزه‌های علمیّه نظر خوشی نداشت. امانت بعد از اشاره به تمایل به ظهور قائم در ملا محمد اخباری و در بین گروه‌های دیگر، بخصوص اهل حق، و همچنین به تمایلات مردم مناطقی که در قدیم تحت سلطه یا نفوذ باطنیان، یعنی اسماعیلیّه و حروفیه، بوده‌اند (بخصوص در قهستان و خراسان)، نشان می‌دهد چگونه انتظار ظهور امام قائم در بین شیخیه بعد از فوت بنیانگذار این نهضت، شیخ احمد احسائی، شدت یافت. دراهمیت این انتظار ظهور قائم در بین شیخیه همین بس که گفته شود عده‌ای از طلاب سید کاظم رشتی بلافاصله بعد از فوت او در جستجوی مهدی منتظر از عتبات به راه افتاده بودند و در شیراز سید علی محمد را کشف کردند. اعلان ظهور نیز درست برطبق احادیث شیعه برنامه ریزی شده بود و باب، بنا بر این برنامه، برای اعلام مهدویت خود به مکه رفت و بنا بود از آنجا برای رهبری قیام عمومی رهسپار عتبات شود. ولی ملاعلی بسطامی مبلغ او در عتبات دستگیر شد و بعد از محاکمه‌ای در حضور علمای شیعه و سنی عراق به استانبول فرستاده شد و سرانجام در اردوگاه کار اجباری درگذشت. سید علی محمد بعد از سفری پررنج از راه دریا وارد مکه شد، ولی حاجیان در مقابل اعلام مهدویت او عکس‌العملی نشان ندادند و او ناچار از سفر به عتبات چشم پوشید و با همان کشتی به شیراز، «بَلَدِ الْأَمْنِ»، بازگشت. در شیراز نیز اعلام مهدویت او پیشرفت نیافت و آشکارا و کتبی مجبور به انکار ادعای خود شد (ص ۲۵۵). به رغم این سرآغاز ناکام، نهضت بایبه بسرعت گسترش یافت. محمد شاه و حاج میرزا آقاسی دربرخورد با بابیان آسانگیر بودند، ولی قیام‌های بایبه درقلعه طبرسی و زنجان و تبریز در سال‌های اول سلطنت ناصرالدین شاه و وزارت میرزا تقی خان امیرنظام (امیرکبیر) با شدت عمل فرونشاندند و بعد از سوء قصد ناموفق به ناصرالدین شاه در ۱۲۶۸ بایبه درایران به شدت مورد تعقیب قرار گرفتند و اغلب سرکوب شدند یا به خارج از کشور گریختند و بعد ها در تبعید به دو فرقه ازلی و بهایی منشعب گردیدند.

تأثیر عمیق عقاید باطنیان در اعتقادات بایبه در این کتاب به روشنی نشان داده می‌شود. اهمیت حروف و اعداد برای شناخت حقیقت و تأویل ظاهر به باطن در فکر بایبه از اینجا سرچشمه می‌گیرد. شباهت بین عقاید بایبه و حروفیه — که حدود پنج قرن پیش از آنها

می زیسته اند - بخصوص قابل توجه است.

در سال ۱۲۶۳ باب به گروهی متشکل از خود او و هجده نفر از اصحابش عنوان «حروف حی» می دهد و این «حروف حی» را مترادف با نوزده حرف جمله «بسم الله الرحمن الرحیم» و معادل با «وجهه» (= ۱۹) به حساب ابجد) قرارداد و نمایندۀ «کُلّ شیء» (= ۱۹ × ۱۹ = ۳۶۱)، یعنی عالم موجود به مصداق آیه «کُلّ شیء هالک الا وجهه» می شناسد (صص ۱۹۱-۱۹۲). این اصحاب بعد از چندی به عنوان مظاهر مُجَدِّدِ محمد و علی و سایر انبیاء و ائمه ادوار پیشین معرفی شدند. امانت همچنین با اشاره به در دسترس بودن ترجمۀ فارسی انجیل (عهد جدید) و تأثیر بعضی عقاید مسیحی در باب، خاطر نشان می کند که او خود و اصحابش را با عیسی مسیح و حواریون او مقایسه کرده و گاه از «پدر آسمانی» یاد می کند (صص ۱۹۷-۱۹۸).

از دیگر حقایق جالب در مورد بایبه که امانت با ارائه اسناد تاریخی فراوان به اثبات می رساند به ذکر چند مورد قناعت می شود. گرایش های مذهبی پیشین مهمترین عامل گرایش به بایبیت بوده است. اکثریت عظیم کسانی که به باب گرویدند از جوامع شیخیه در اطراف ایران و از اهل حق (بخصوص در آذربایجان) بودند. خراسان از مراکز اولیه نهضت بود. اغلب بایبان خراسان از قهستان و مناطق اطراف آن بودند که از مدت ها پیش معتقدات باطنیه در فرهنگ مذهبی اهالی آن نفوذ داشت. بایبان اغلب از شهرنشینان بودند، ولی در چند مورد روستاها و جوامع روستایی نیز تحت نفوذ روحانیون محلی، که از شیخیه یا اهل حق بودند، بایی شدند.

بررسی امانت در باره بافت اجتماعی نهضت بایبه نیز جای تردید باقی نمی گذارد. مهمترین گروه در بایبه، چه از نظر شمار و چه از نظر اهمیت در رهبری، طلاب جوان بودند. کمابیش تمامی این طلاب از شیخیه و از قشر های پایین اجتماع بوده اند که در مدارس و سازمان مذهبی زیر کنترل علمای اصولی راه ترقی را به روی خود بسته می دیده اند. پیشه وران، کسبه و تجار دومین گروه اجتماعی بایبه را تشکیل می دهند. پیشه وران بایی اغلب با سواد بوده اند و از این نظر می شود آنها را همراه با طلبه های جوان جزو قشر روشنفکران «پاریا» یا عامی شمرد که، به گفته ماکس وبر، در پیدایش و ترویج دین های آسمانی نقش تاریخی تعیین کننده داشته اند. در اینجا باید توجه داد که وجود این گروه اجتماعی دوم و بخصوص چند تاجر در بین آنها سبب شده است بعضی محققان مارکسیست بایبیت را يك ایدئولوژی انقلابی بورژوا بدانند. کتاب کنونی نشان می دهد که چه از نظر شمار و چه از نظر اهمیت و فعالیت این گروه زیر سایه و نفوذ گروه اول، یعنی طلاب، قرار داشته اند، و بنابراین فرضیه مارکسیست ها را باید رد کرد. به علاوه، امانت نشان می دهد که تاجران بایی، به استثنای اندک شماری، پیش از بایی شدن شیخی بوده اند، حال آنکه عرفان شیخی را

بهیچوجه نمی‌توان یک ایدئولوژی دنیایی بورژوا و نمایندهٔ منافع طبقهٔ تاجر و پیشه‌ور شمرد. البته، نویسنده خود گرایش تاجران و پیشه‌وران را ناشی از نیاز این گروه به آرامش روحی در دورهٔ رکود و کساد تولید داخلی و صادرات پارچه می‌داند، ولی، در عین حال، خاطرنشان می‌سازد که اکثریت تاجران و پیشه‌وران ایرانی گرایش به بایئه نداشتند و همچنین یاد آور می‌شود که دست کم در یک مورد تاجران جزو «بابی‌کُشان» نیز بوده‌اند (ص ۳۴۷).

امانت همچنین تحلیل تیز بینانه‌ای از روابط چهارجانبهٔ بایئه، علمای اصولی، شیخیه و دولت ارائه می‌دهد. جالب اینجاست که به رغم همبستگی مذهبی و نزدیکی فکری، علمای شیخی از یکطرف از گرایش پیروانشان به بایئه نگران بودند و، از طرف دیگر، به خاطر نزدیک شدن به دولت، از آغاز سرسخت‌ترین دشمنان بایئه به شمار می‌آمدند. حال آنکه، عکس‌العمل علمای اصولی ناچیز و مخالفت آنان کم‌اثر بود. علت اصلی این امر وجود خلائی بود در ریاست شیعه در اوایل پیدایش بایئه به علت وفات پیاپی مجتهدان طراز اول. عکس‌العمل دولت نیز جالب است. به نظر می‌رسد حاج میرزا آقاسی، صدراعظم محمد شاه، از علما و قدرت روحانیت بیشتر واهمه داشت تا از باب و مهدیگرایی پیروان او. حکام ایالتی و محلی هم اغلب از وجود بایئه برای نشاندن علما سرجایشان و یادآوری نیاز آنان به قدرت دولتی برای رویارویی با مخالفان استفاده کرده و از این جهت گاهی مجالس مناظره بین علما و باب یا سران بایئه ترتیب می‌داده‌اند. قیام‌های بایبان از سال ۱۲۶۴ به بعد وضع را کاملاً دگرگون کرد و دولت را واداشت که زور به کار ببرد.

شاید جالب‌ترین قسمت این کتاب جزئیات جریان تندرو شدن این نهضت مهدیگرا باشد. بطورکلی، می‌توان گفت که پیدایش نهضت بایئه ناشی از اعتقاد به ظهور امام قائم و مهدی منتظر بود نه شخصیت بی‌مانند یا قره‌مندی رهبر آن. باب از ابتدای نهضت از پیروانش با پروا تر و میانه‌روتر بود. او در سال‌های اول تقیّه را به پیروان خود توصیه می‌کرد و، چنانکه گفته شد، در شیراز آشکارا منکر ادعای خود شد. در سال ۱۲۶۳ وقتی سربازان دولتی او را به قلعهٔ ماکو می‌بردند تا زندانی کنند، طرح بایبان زنجان را برای حمله به مأموران دولتی در راه و رهایی خود رد کرد. البته باب قدم‌های رادیکال و انقلابی بایبان را چه در عقاید و چه در عمل روا دانست، ولی ابتکار عمل با او نبود. مثلاً، پا فرا نهادن از حدّ مهدویت و اعلام قائمیت و روز قیامت بیشتر در نتیجهٔ اصرار رهبر و شاعرهٔ معروفِ بابی قره‌العین بود که در سال ۱۲۶۳ ختم دورهٔ شریعت اسلام را اعلام کرد و راه احتیاط و تقیّه را به روی باب بست. سید علی محمد باب که در آن زمان در زندان بود «شاید برای اولین بار» تصمیم به پشتیبانی از تندروترین اصحاب خود گرفت (ص ۳۰۷). چندی بعد باب خطبهٔ قائمیت خود را بین پیروانش پخش کرد. در طی آن شریعت اسلام را منسوخ شمرد و خود را قائم اعلام کرد که به لطف خداوند ظاهر شده و همان شعلهٔ الهی است که خدا در روز قیامت برمی‌افروزد (ص

۳۴۷). بعضی از بابیان میانه‌رو، که ترجیح می‌دادند در محدوده عقاید و تعبیرات عرفانی شیخیه باقی بمانند، از قبول ادعای تازه باب سرباز زدند و بایه را ترك کردند. در عوض افراد تندروتری که ادعای قاثمیت را می‌پسندیدند به نهضت پیوستند. در عمل نیز تندروی انقلابی از پایین سرچشمه گرفت و ابتکار عمل در مسلح شدن و آمادگی برای قیام با بابیان خراسان بود.

یکی از بهترین فصول کتاب (فصل هفتم) به قُرّة العین اختصاص دارد. تندروی قُرّة العین تنها در زمینه عقاید نبود بلکه در ابعاد اجتماعی و سیاسی نیز به فعل درآمد. فاطمه زرین تاج برغانی - که استادش سید کاظم، رشتی او را قُرّة العین لقب داده بود - بعد از فوت سید کاظم، در بیست و نه سالگی، بعد از ترك خانواده خود در قزوین، وارد عتبات شد و در منزل او نشست. او که نخست به تنهایی مشغول فعالیت مذهبی بود کم-کم پیروانی پیدا کرد که به قُرّتیّه مشهور شدند. حدود دو سالی طول کشید تا انتظارات قُرّة العین و اعتقادات بایه رفته‌رفته به هم پیوست و او ادعای سید علی محمد باب را پذیرفت. گروهی از زنان باسواد و باذوق دور او حلقه زده بودند، ولی اکثریت پیروان او مرد بودند. قُرّة العین نخست از پشت پرده‌ای برای حاضران سخن می‌گفت. اما در اول محرم ۱۲۶۲ دستور داد تولد باب را جشن بگیرند و خود با لباس رنگی و بدون حجاب به جمع بابیان آمد و سرانجام در تابستان سال ۱۲۶۴ در گرد همایی معروف هشتاد و یک بابی در بدشت در پیش همگان در میان نطق حجاب از رو بیفکند. در همین گرد همایی قُرّة العین، باعث پیروزی گروه تندرو انقلابی نیز گردید و بابیان اعلام قیام مسلحانه کردند. البته تندروی سیاسی و اعمال خشونت از سال قبل و از رده پایین نهضت با قتل عمومی قُرّة العین ملا محمد تقی برغانی، مجتهد معروف قزوین، شروع شد و بابیان خراسان چندی پیش از واقعه بدشت مشغول گردآوری اسلحه شده بودند.

در جزئیات البته جای اختلاف نظر و سلیقه وجود دارد و می‌توان ایرادهایی بر این کتاب وارد دانست. مثلاً، با در نظر گرفتن جامعیت و تفصیل کتاب بهتر می‌بود قیام‌های بابیان در زنجان و تبریز هم مانند قیام قلعه طبرسی جداگانه و به تفصیل تجزیه و تحلیل شود و یا جا داشت در برداشته‌های صفحات ۱۶۵-۶۶ و ۲۷-۲۸ از گفته‌های منابع فاصله بیشتری گرفته می‌شد. در يك مورد اساسی هم نتیجه‌گیری امانت قانع‌کننده به نظر نمی‌رسد. او گفته قُرّة العین را که «کور در ترقی است» (ص ۳۰۳ و ۳۳۰) دال بر تجدد طلبی باییت می‌داند بدون اینکه از خود باب چنین گفته‌ای بیاورد. اگر چنین معیاری اختیار کنیم بایستی عقاید اسمعیلیه و حروفیه و دیگر نهضت‌های مهدیگرا را نیز متجدد بشماریم.

صرف نظر از این يك نکته، تکیه کلام در این کتاب بر ریشه‌های باییت در جنبه‌های عرفانی روندهای اخباری و شیخی و در تشییع عامیانه ایران در اواسط دوره قاجار است. یکی از بهترین ویژگی‌های کتاب قیامت و تجدید اینست که، برخلاف تاریخ نگاری متأثر از

مارکسیسم، توجه به شرایط اجتماعی و سیاسی و اقتصادی در آن مانع درک اصالت دینی پدیده بابت نمی شود و همین نکته موقعیت این کتاب و نویسنده آن را در تاریخ نگاری ایران تثبیت خواهد کرد.

ابوالبشر فرمانفرمایان

نقد و نظر درباره پیدایش جنبش باب

Resurrection and Renewal:

The Making of the Babi Movement in Iran, 1844-1850

By Abbas Amanat

Ithaca-London: Cornell University Press, 1989

به مصداق اسم با مسمی، تاریخ تحرک باب را در شش سال مذکور تشریح کرده است. نویسنده فاضل نسبت به آنچه دیگران راجع به همین تاریخ نوشته اند چند موضوع را تازه آورده که هم مشمول بحث و نقد است و هم لایق تمجید و تذکر. اما موضوعات مطروحه یا آنچه مستقیماً مربوط به محدوده زمانی موضوع کتاب است ولی طرف بحث واقع نشده، طوری است که شرح مفصل تری را از نقد و معرفی یک کتاب طلب می کند. اینست که در ذیل علاوه بر نقد کتاب مذکور بحث نسبتاً وسیعتری را تقدیم داشته است.

اول: مؤلف محترم از چند نقطه نظر موفقیت داشته است که باید متذکر گردد:

۱. می توان بقوت گفت که تمام منابع مربوط به تحرک باب را در ایران بخصوص آنچه مربوط به چند سال موضوع کتاب است، تحصیل کرده و به آنها مراجعه دارد. اسنادی مثل آرشیو بهائی ها در ایران یا یادداشت های منتشر نشده مربوط به وقایع آن زمان بسیار ارزنده هستند.

۲. بیطرفی در ارائه مسائل و مطالبی است که مورد بحث قرار گرفته است. می دانیم که موضوع تحرک باب همیشه با تعصب فوق العاده زیاد توأم بوده است. مؤلف کتاب از جهت ارائه نکات مهم و تاریخی موفق شده با بی طرفی مطالب را تهیه و به رشته تحریر درآورد.

۳. کتاب شامل جامعیت بخصوص نسبت به مطالب و وقایع است، یعنی آنچه تا به حال می‌بایستی با مراجعه به کتب عدیده و مقالات متفرقه تحصیل کرد اکنون در یک مجلد می‌توان تهیه و به آن مراجعه کرد.

۴. کتاب از نظر زمانی محدود است به شش سال (۱۸۴۴-۱۸۵۰) و بعلاوه شامل فصلی درباره زندگی اولیه و اوان جوانی و سابقه تحصیلی سید علی محمد باب است که تا بحال در نوشته‌ها کمتر طرف بحث بوده و دید تازه‌ای به درون زندگی خانوادگی اوست.

دوم: مؤلف راجع به بعضی مسائل که با دعوت و موقعیت باب ارتباط مستقیم دارد و طرف توجه سایر نویسندگان نیز بوده است، علی‌رغم حجم کتاب، یا اساساً متعرض آن مسائل نشده یا بطور سطحی از آنها گذشته است. بعضی از آن مسائل را ذیلاً متذکر می‌شود.

۱. موضوع محتوای فکری باب از حیث فلسفی و اجتماعی یا مذهبی و اعمال و اجرای آن نظریات است، همچنین تعیین شکل دولت و روابط مردم با هم و با دولت یا موضوع حقوق خصوصی و عمومی و طرح تشکیلات دولتی و متصدیان امور و غیره از نظر باب.

۲. موضوع گفتگو و سؤالات مطروحه از طرف مخالفین در محاکمات باب و جواب‌های او.

۳. موضوع جانشین باب و تعیین میرزا یحیی به جانشینی و اختلافات با میرزا حسینعلی، «بهاء‌الله» بعدی.

۴. موضوع دعوت جلسه بدشت با حضور سران و پیشوایان دعوت باب. دیگران گفته‌اند و او تأیید می‌کند که این دعوت به دو منظور بوده است: اولاً، استخلاص باب از قلعه ماکو؛ و ثانیاً، خط مشی دعوت در آتیه. اما طبق گفته‌های معاصرین، پس از به هم آمیختن قره‌العین و ملا محمد علی بارفروشی، جلسه صورت دیگری به خود گرفت و در جهت تسخیر بارفروش و یاغیگری و وقایع قلعه طبرسی که منجر به جنگ با دولت شد به حرکت در آمد. سکوت نویسنده راجع به این موضوعات غیر قابل توجیه است.

۵. موضوع حضور میرزا حسینعلی (بهاء‌الله)، که بعدها ادعای جانشینی باب را داشت، در جلسه بدشت و نظر و نفوذ او در جهت کار جلسه و وقایع بعدی مثل خونریزی وسیع در قلعه طبرسی و موقعیت باب و جریان پیشرفت دعوت.

۶. موضوع مداخلات سفرای روس و انگلیس، که در تمام شئون زندگی ایران در آن زمان دینظر بودند و طرفی می‌خواستند یا نفعی می‌طلبیدند، و ارتباط آنها با میرزا یحیی یا میرزا حسینعلی.

۷. موضوع خونریزی و خروج در شهرهای مهم ایران غیر از قلعه طبرسی مثل زنجان و یزد و فارس و غیره و انقلابات که به ریاست و هدایت پیروان باب در ایران صورت می‌گرفت.

۸. موضوع نسخ و لغو کامل مقررات مذهبی، که شامل حقوق خصوصی و قوانین مربوط

به روابط مردم بود، وسیله قرّة العین و بعضی دیگر پیروان باب و رهبران تحرک و نظریه شخص باب نسبت به این اقدام پیروان او.

مسائل فوق تمام در محدوده زمانی واقع شده که جزو موضوع کتاب است یعنی بین سالهای ۱۸۴۴ تا ۱۸۵۰ و خواننده یا ناراضی کتاب را به هم می گذارد یا با عقاید و بلکه تعصبات خود باقی می ماند.

اشاره شده است که در قرآن ذکری از امکان تجدید ظهور شده، اما مراجعه به آیات و احادیث و اخبار یا مفسرین و مدرّسین در این زمینه نمی کند. بهرحال، این نظریات حاکی از سوء تعبیر کامل از قرآن و آیات است. در آیه ۴۰ از «سورة الاحزاب» (سورة ۳۳ قرآن) موضوع را بطور قطع و یقین و برای همیشه مشمول مهر آخری کرده است و متذکر شده که «محمد پدر هیچیک از مردان بین شما نیست بلکه رسول خداوند است و خاتم پیغمبران است.» مفسرین، اعم از شیعه و سنی، در معنی این امر هم قولند. این امر اصل نبوت و پایه اساسی مذهب اسلام است و تردید در معنی آن جا ندارد و تذکر نویسنده فاضل کتاب در این مورد مردود و بر اشتباه مبتنی است.^۱

سوم: در مقدمه مفصل کتاب، پس از بحثی در اطراف سوابق افکار باب، متذکر است که از طریق شیخی ها و در نتیجه از فلسفه صدرالدین محمد شیرازی ملاصدرا نشأت گرفته است. این نظریه به هیچ وجه صحیح نیست و بحث و تجزیه و تحلیل موضوع متضمن رساله مستقل و مفصلی راجع به اصول هر دو مکتب است و نظریات پیشروان و شرح تحوّل آنها است که از حوصله این مقاله و شاید این مجله خارج است. بنابراین، از آنجا که «اختصار جان گفتار است»^۲، جدیت شده در کمال ایجاز به مطلب بپردازد.

ذکر شرح مختصری از رئوس نظرات ملاصدرا (متوفی در ۱۰۵۰/۱۶۶۲) به منظور مقایسه با نظرات شیخی ها بسیار کار مشکلی است. در صفحات این مجله، سال هشتم شماره ۱، آقای مهدی حائری یزدی تحت عنوان «درآمدی به کتاب اسفار» که یکی از کتب ملاصدرا است، شرحی نوشته که بسیار آموزنده است. ایشان در آخر مقاله بطور اختصار فهرست اصول فلسفی را که ملاصدرا در کتاب اسفارتازه آوری کرده است متذکر شده. تعداد آنها بیست و سه موضوع فلسفی است. تجزیه و تحلیل تمام آنها مربوط به متخصصین و فلاسفه است. حقیر فقط دو یا سه مورد را ممکن است بتواند متذکر شود که ذیلاً به آنها اشاره خواهد شد.^۳

اول موضوع اصالت وجود و وحدت وجود است؛ دوم حرکت جوهری؛ و سوم معاد جسمانی. دو موضوع اول در کتب و رسائل ملاصدرا به تفصیل بحث و ثابت شده و به عنوان عقاید اختصاصی ملاصدرا مورد قبول همگان است. اصالت وجود، به قول بعضی، همان اصالت تفکر است برای دکارت. این اصلی است که زنده بودن و خودآگاهی از بودن و وجود

داشتن را تأیید می‌کند. اصلی است که به قول نویسندگان مُثَبِّتِ خود و مُثَبِّتِ بودن است و کلمه وحدت وجود مقصود وحدتی است که تمام موجودات در وجود داشتن به اشتراك دارند، نه وحدت وجود متصوّفه که در حد اعلا توأم شده با وجود الهی است. اظهار حرکت جوهری مُثَبِّتِ قوائی است در جوهر و نه در ماهیت یا مقولات و اعراض، که آن را در جهت تکمیل و تحصیل امکانات درونی خود سوق می‌دهد، و چون در جوهر وجود است، حاکم است بر تمام حرکات و استعدادهای موجود در سایر عناصر یا عوامل وجود. این نظریه به‌خلاف نظریه فلاسفه مشاء است که حرکت را در چهار نوع از مقولات جاری می‌دانستند و در جوهر ثابت نمی‌دانستند و می‌گفتند اگر حرکتی در جوهر پیدا شد آن جوهر تغییر بنیانی پیدا کرده و جوهر جدیدی شده است.

مکتب شیخی تحت راهبری شیخ احمد احسائی (فوت ۱۲۴۳/۱۸۲۶) بنیان‌گذار آن، در دنباله اختلافات دو مکتب اخباری و اصولی، که در قرن دوازدهم هجری قمری در ایران و عراق پیش‌آمد کرد، پیدا شد. مکتب شیخی در بنیان از نوع مکتب کلام و متکلمین مذهب اسلام و اخبار و احادیث از طریق ائمه و در محدوده شیعه اثنی عشری واقع شده است. بعد از فوت سید احمد احسائی، پیشوائی این مکتب به‌عهده سید کاظم رشتی در کربلا و سایر بلاد عراق واقع شد و پس از فوت او در ۱۲۶۰ هجری قمری مطابق با ۱۸۴۴ میلادی راهبری مکتب بین شیخی‌های ایران، در تبریز ملا محمد حجة الاسلام مقانی و اولاد و پیروان او، در کرمان حاج محمد کریمخان کرمانی و اولاد و پیروان او، تقسیم شد. سید علی محمد باب که قریب يك سال جزو شاگردان سید کاظم رشتی بود، پس از فوت او در شیراز تحت لوای باب به‌دعوت پرداخت. بنابراین، افکار شیخی را می‌بایست از نوشته‌های پیشروان فوق استخراج کرد.

اصول عقاید شیخی‌ها که آنها را از دیگر متفکرین مسلمان مجزا می‌سازد و بین آنها عمومیت دارد، مختصراً به‌قرار ذیل متذکر می‌شود.^۴ اصل مهم نور الهی که بر پیغمبر تأیید و غلّو در اطراف ائمه است که به‌قول شیخی‌ها از همان نور الهی بهره‌مند هستند.

اصل توضیح معاد به‌صورت عالم برزخ و هورقلیائی است. به‌موجب این اصل پیروان مکتب شیخ احمد احسائی و شیخی‌های ایران عقیده دارند که انسان دارای جسد و جسم است که هر يك مشتمل بر دو نوع می‌باشد و در موقع مرگ یکی از این انواع فاسد و بر طرف می‌شود، اما نوع دیگر در عالم برزخ و هورقلیائی باقی می‌ماند و در موقع معاد روح به‌آن جسد رجعت می‌کند تا معاد واقع شود.

اما نظرات سید کاظم رشتی و، از طریق او، سید علی محمد باب، درباره معاد به‌نتایجی غیر از مطالب فوق می‌رسد که مختصراً متذکر می‌گردد. اینها عقیده دارند که معاد در دوران مختلف تاریخ مکرراً واقع شده، یعنی تاریخ بشر يك نوع تجدید حیات و دوران دارد که هر

يك مبدأ و معادى دارند. به این ترتیب که معاد دوران گذشته، قبل از حضرت موسى، با ظهور آن حضرت واقع شد، و آن مبدأ دوران جدید بود که معاد آن با ظهور حضرت عیسی انجام شد و ظهور حضرت عیسی مبدأ جدیدی بود. به همین ترتیب، ظهور محمد، پیغمبر اسلام، معاد دوران حضرت عیسی است و ظهور باب معاد زمان و دوران محمد است، و دوران جدید با ظهور سید علی محمد باب شروع شده است که به قولی تا هزار سال دوام خواهد داشت، و به قولی اساساً ظهور باب ظهور واقعی نبوده بلکه ظهور بهاءالله یا میرزا حسینعلی ظهور واقعی بوده است.

اعتقاد به اعلام مثل که سوابق موضوع را به بزرگان متصوفه قدیم مثل ابن عربی و سهروردی می کشاند و از آنجا به پیروان مکتب اسماعیلیان و بالأخره افلاطونیان جدید منتهی می شود، و از طرفی اعمال و اجرای این عقاید منتج به نظریه شیعه کامل شده که از اصول مورد قبول شیخی های ایران نیز هست و آنها درباره این مطلب نوشته های نسبتاً مفصل دارند. تغییراتی است که در اصول پنجگانه دین شیعه اثنی عشری قائل شدند. مختصراً اینکه، شیخی ها توحید و نبوت را از اصول شیعه می پذیرند. اما عدالت را اساساً زائد می دانند زیرا می گویند عدالت از صفات مثبت ذاتی باری تعالی است و اگر ذکری از آن بشود، باید از سایر صفات نیز که با همان اهمیت هستند ذکر بشود، مثل علم باری. امامت را معتقداند اما در حدی که سایر اهل تشیع آن را حد غلو می دانند و با نور نبوت روشن و با مقام آن هم دوش می آورند. اصل دیگری را به اصول سه گانه فوق به نام رکن چهارم یا شیعه کامل اضافه کرده اند که او را نماینده یا قائم مقام امام بین مردم می شمارند و آثار آن را به رهبر شیخی تسری می دهند.

شیخی ها اصولاً نسبت به مداخله در امور دولت بدبین و در اجرای مسائل اجتماعی رویه سلاطین را قبول کرده اند. اما سیدعلی محمد باب از این مسئله مستثنی است، که در اطراف عقاید او مختصراً بحثی خواهد شد. بنابراین، از حیث اصول می توان نظرات باب را در محیط نظرات شیخی قرار داد. ولی از دو حیث استثناء در بین است. اول، موضوع معاد است و تجدید دوران زمان؛ و ثانیاً، در مورد اعمال و اجرای نظریات است در امور سیاسی و اجتماعی.

مطالعه نظرات دو مکتب فوق و مقایسه آنها از دو جهت باید صورت بگیرد. اول، جهت اسلوب یا روش تفکر در نوشته آنها است. آنچه فرنگی «متد» نامیده و قدمای ایران شاید منطق و رویه می شناختند. دوم، متن یا نتایج تفکر است که به اصول فلسفه منتج می شود. روش بخصوص ملاصدرا این است که در تمام رسائل و موارد و در نوشته های خود از دو طریق منطق مشائی و بحث کلامی وارد شده و تا سرحد امکان تمام زوایای تاریخ مسائل را جستجو و طرف دقت قرار می دهد و غالباً مطلب را به بحث نظریات فلاسفه یونان قبل از ارسطو

می‌کشد. در هیچ قسمت از این رویه و کارهای او و نتایج حاصله شباهتی به کارهای شیخی‌ها و بخصوص سیدکاظم رشتی وجود ندارد تا چه رسد به کارها و نظریات باب.

یکی از طُرُقی که ملاصدرا انتخاب کرده که نظریات خود را برساند یا آنها را با استدلال توجیه کند، از طریق مراجعه به آیات قرآن است. او اظهار کرده که نظریات فلسفی خود را از آیات قرآن و تعمق در اطراف آنها نیز درک کرده است. بالنتیجه، رشته مهم و مشکل و وسیع تفسیر و تعبیر قرآن جزو کارهای او شده است. اما مایه لازم برای نقد و بحث در اطراف موفقیت ملاصدرا در این رشته و کیفیت کار او در اختیار این حقیر نیست. آنها عنقای بلندپروازند و امثال این بنده دانه‌چین پای خرمن. بنابراین و ناچار در منتهای تواضع وارد این بحث می‌شود و متذکر می‌گردد که شاید اشکال نویسنده فاضل کتاب هم همین موضوع بوده که موجب تصور شباهت بین کارهای ملاصدرا و شیخیه و باب بوده است.

اگر قرار باشد يك نوع تقسیم بندی برای نحوه تفسیر و اسلوب عمل مفسرین قرآن قائل شویم، شاید بتوان چنین گفت که دسته اول آنهایی هستند که از دیدگاه لغوی و تاریخی و شأن نزول و وقایع مختلف با مراجعه به احادیث بتواتر تفسیر بر قرآن نوشته‌اند. دسته دیگر آنهایی هستند که اصول فوق را پذیرفته‌اند، اما باز سعی داشته‌اند که بفهمند آیا معانی غیر از آنچه از ظواهر الفاظ و منابع فوق نتیجه‌گیری می‌شود از آیات قرآن می‌توان استنباط کرد یا نه، و اگر چنین معانی وجود دارد آنها کدام‌اند

حال اگر ملاصدرا سعی داشته به کسب معانی عمیق تر یا پوشیده‌تری برسد و در اطراف موضوع بحث و تفکر کرده یا کتاب اسرارالآیات را بنویسد، نمی‌توان او را به باطنی بودن یا اسماعیلی بودن متهم کرد. به همین دلیل، اگر افرادی معتقد به وجود معانی باطنی قرآن هستند و در آن زمینه قدم برمی‌دارند، که ممکن است عده‌ای از متصوفه و اهل عرفان را جزو آنها دانست، بی‌انصافی بزرگی خواهد بود اگر ملاصدرا را جزو این دسته قلمداد کنند و کتاب او را به نام کسر اصنام که به منظور ردّ بعضی از عقاید متصوفه نوشته ندیده بگیرند. اما به هر حال در این صراط هیچ شباهت و اقتباسی بین کارهای او و نوشته‌های سیدعلی محمد باب نمی‌توان یافت.

در شرح اسلوب تجزیه و تحلیل و بلکه تفسیر معانی آیات قرآن ملاصدرا خود چند مکتب مختلف را متذکر است و بخصوص به رویه اسماعیلیه و غلات مراجعه دارد؛ و ثانیاً، می‌گوید که مراجعه او به معانی غیر از معانی ظواهر الفاظ قرآن بهیچوجه تشابهی به رویه و اسلوب آن دو مکتب ندارد و نمی‌تواند داشته باشد. ^۶ به عبارت دیگر، ملاصدرا پیش‌بینی کرده است که چون در جستجوی معانی غیر ظاهری آیات قرآن است، ممکن است نوشته‌های او را مشابه باطنی‌ها بدانند. بنابراین، او این تشابه را قبلاً منع و دفع کرده است و این افکار و عدم تشابه، چنانکه خواهد آمد، همچنین از اظهارات و از نوشته‌های شیخ احمد احسائی استنباط

می‌شود. بنابراین، شیخ احمد احسائی نیز بنحوی ملامصدرا و فلسفه او را دفع و منع یا نقض کرده است و اکنون اظهار تشابه بین دو فکر آنها در حدود سید کاظم رشتی و سید علی محمد باب به درجه و عمقی که یکی از دیگری نشأت گرفته باشد بهیچوجه مأخذ و محملی ندارد. همچنین موضوع اختلاف و مناظره درباره معاد عنصری و روحی، که در خانه ملا محمدتقی برغانی قزوینی و به دعوت او با شیخ احمد احسائی پیش آمد کرد،^۷ و مذاکره اینکه در کتاب حکمت‌العرشیه ملامصدرا نیز به معاد عنصری عقیده نداشته است، جلب نظر اساتید را از قدیم و جدید کرده است، و بنابراین، شاید زحمت مقایسه را از عهده ما متأخرین سبک‌تر کرده باشد.

لاماصدرا مقدمتاً کلیات منطق و اسلوب و متد فلاسفه مکتب مشاء، مثل ارسطو و شیخ‌الرئیس و خواجه طوسی را پذیرفته و در نتیجه با آنها در یک سطح و محیط فکری قرار گرفته است، حتی اگر کسانی کارهای او را نارساتر از اساتید مذکور بدانند.^۸ بهرحال استدالات و مکالمه آنها در مقابل یکدیگر از یک سنخ است. اما شیخی‌ها از این سطح و سنخ خارجند، چون اصولاً جزو فلاسفه نیستند بلکه جزو متکلمین اند، و بنابراین، کلید یا معیار سنجش مشترکی بین آنها وجود ندارد که بتوان وارد بحث و مقایسه بین افکار این دو یعنی ملامصدرا و شیخ احمد احسائی بشود تا چه رسد به نوشته‌های سید کاظم رشتی و سیدعلی محمد باب.

در زمینه اسلوب یا رویه و قواعد منطقی در تفکر این دو مکتب، یعنی ملامصدرا و شیخی‌ها، استاد ممتاز فلسفه و علوم الهی دانشگاه تهران آقای محمود شهابی در کتاب *النظرة الدقیقه مختصراً* می‌گوید در هر فنی و هر علمی اصطلاحات و اصولی وجود دارد که بدون درک و رعایت آن ابزار تفاهم عادی بین کسانی که به آن علوم و فنون می‌پردازند، حاصل نمی‌شود. اما شیخ احمد احسائی با وجود قدرت و عظمت شأن و تزکیه نفس و قوه حافظه بلکه نبوغ از اساتید فن و فکر فلسفه، اصول و اصطلاحات را استفاده نکرده و در نتیجه آنچه که فهمیده سطحی بلکه مبنی بر سوءتفاهم بوده است. تفصیل بیشتر در این باره و موضوع اتهام تکفیر و الحاد به ملامصدرا و غیره محتاج به مراجعه به کتاب استاد شهابی است. همچنین آقای سیدجلال الدین آشتیانی، استاد دانشگاه مشهد، عیناً راجع به همین موضوع در حواشی کتاب *رسائل فلسفی ملامصدرا* متذکر شده و از نظرات ملا اسماعیل اصفهانی مشهور به واحدالعین، متوفی ۱۲۷۷ هجری قمری، که زمان سیداحمد احسائی را درک کرده است، نقل قول نموده و در نتیجه هردو نفر نشان داده‌اند که حواشی شیخ احمد احسائی بر ملامصدرا تمام از سوءتفاهم و سوء تعبیر سرچشمه گرفته است.^۹ حال با در دست داشتن چنین منبع و بحثی به این تفصیل از استادانی به این مقام و صراحت در نفی، چطور ممکن است قبول کرد که شیخ احمد احسائی اصول افکار یا روش بحث و تحقیق خود را از ملامصدرا اقتباس نموده

و باز به این قناعت نکرده و اقتباس را به نوشته‌های سیدکاظم رشتی و باب تسری بدهند. چون ذکری از سیدکاظم رشتی در مقام یکی از دو بنیان‌گذاران شیخی شده بهتر است در همین جا متذکر گردد که او اساساً از حکمت و مسائل فلسفی تبری داشت، ولی با شجاعت بیشتری قلم می‌زد. در کتاب رسائل او در جواب سؤال نسبت به مطالعه «... علم حکمت که شخصی او را از کتب ملا محسن و ملاصدرا و محیی الدین و غیر ایشان از کتب معروفه طالب شود در او امید ترقی هست و خواهد عارف شد به حقایق...؟» اظهار می‌کند که ملا محسن به صوفیه و فلاسفه تمایل دارد و او را متهم به تفریط و وحدت‌الوجود می‌داند و بالأخره با مراجعه به گفته‌های شیخ احمد احسانی چنین نتیجه می‌گیرد: «... پس چون معلوم شد برای تو از شهادت ثقات از علما و فحول از فضلا احوال حضراتی که از ایشان سؤال نموده و از ترقی نمودن از مطالعه کتب ایشان استفسار فرمودی... پس چه توقع خواهد بود ترا از کتب و کلمات ایشان از حق بلکه اهل حق از ایشان بیزار هیچ حقی در میان کتب ایشان نباشد مگر به جهت ترویج و رونق باطل خودشان...»

حال با وجود کلامی به صراحت فوق آنهم از مقامی چون سید کاظم چگونه ممکن است پذیرفت که افکار شیخی و بالأخره سیدعلی محمد باب از ملاصدرا نشأت گرفته است (اصل این کتاب به خط سید کاظم رشتی در کتابخانه شیخی‌های کرمان است و عکس آن چاپ شده است. صفحه ۶۰-۶۸)

در محدوده فلسفه‌مشاء و بر حسب رویه و منطق آنها ملاصدرا نظریات جدید ابراز کرده است. مثلاً، موضوع وسیع و مهم مقولات دهگانه و بالأخره فرضیه و مفهوم وجود را در نظریات شیخ‌الرئیس و سایر فلاسفه‌مشاء مطالعه دقیق کرده، قسمتی را پذیرفته و قسمتی را تعدیل نموده است. هر محصلی به موجب فکر خودش ممکن است قبول یا رد مطالب را به وسیله ملاصدرا منطقی یا نارسا بداند، ولی باز آنچه ملاصدرا از فلاسفه‌مشاء پذیرفته و آنچه رد کرده است بهیچ وجه با محیط فکری شیخی‌ها بخصوص باب توأم نیست، چه رسد به اینکه کار ملاصدرا مبنای فکری شیخی‌ها یا باب قرار گرفته باشد. و اگر گفته شود که چنین اقتباسی صورت گرفته، نه خط مستقیم اقتباس و برداشت وجود دارد و نه افکار و کلیات نظرات ملاصدرا در افکار شیخی ساری و جاری است (رجوع شود به زیرنویس ۵).

از جمله اصولی که ملاصدرا تازه‌آوری کرده «اصالت وجود» است و «حرکت جوهری» و نتیجه‌گیری که از آن دو اصل مهم حاصل می‌شود. بدون قبول این دو تغییر، هیچ متفکری در محیط فکری ملاصدرا وارد نخواهد شد تا چه رسد که از او نشأت گرفته باشد و با هیچ منطقی نمی‌توان این دو اصل را با اصول مورد قبول شیخی‌ها، که فوقاً به آن اشاره شد، بخصوص سیدکاظم رشتی و سپس باب مرتبط دانست.

شیخ احمد احسانی به نحوی معتقد به اصالت انوار الهی بود که آن را با مفهوم وجود توأم

می‌کرد. ولی همچنین در ردیف آن معتقد به اصالت ماهیت بود و چون وجود را با نور الهی توأم می‌دانست ماهیت را در مقابل آن به تاریکی و عدم تعبیر می‌کرد. او در این مبحث به اصول تفکر مزدایی یا متصوّفه ماقبل نزدیک شده است. مطلبی که طرف تأیید مؤلف کتاب نیز واقع شده، یعنی منابع فکری شیخ احمد احسائی را، به قول صاحب *قصص العلماء*، از ابن ابی جمهور می‌داند. بنابراین، اقتباس قطعاً از ملاصدرا نبوده بلکه از متصوّفه بوده است و اضافاتی که وسیله خود شیخ احمد احسائی صورت گرفته، یعنی ماهیت و نور، چگونه بر عقاید بعدی سید کاظم رشتی، مبنی بر دوران و تجدید زمان، نظارت پیدا می‌کند و بالأخره برداشت باب از آن چگونه انجام شده، معلوم نیست و در منطوق ساده نمی‌گنجد.

اصالت وجود قبل از ملاصدرا از طرف بزرگان و متفکرین متصوّفه قبول شده بود و تازه‌آوری ملاصدرا، اولاً، اسلوب نتیجه‌گیری اوست از طریق رویه فلاسفه مشاء و، ثانیاً، جدّیت او است در انطباق و تفاهم با افکار متصوّفه و در نتیجه‌گیری از اصالت وجود توأم با حرکت جوهری. به هر حال، درجه موفقیت ملاصدرا مورد قبول باشد یا نباشد، واضح است که هم منبع فکری او از منابع شیخ احمد احسائی جدا است و هم رویه و اسلوب او و هم نتیجه‌گیری آنها فرق فاحش دارد.

به قول بعضی از نویسندگان، شیخ احمد احسائی به نحوی اصالت وجود را از متصوّفه پذیرفته است، اما در آن تعدیلی قائل شده که وجود را با نور توأم نموده و معتقد است که نور الهی بر وجود می‌تابد تا وجود پیدا شود و بدون نور الهی و تابش آن وجود نخواهد بود. این نظریه همان ثنویت خفیه است.^{۱۰} حتی اگر این اندازه به عنوان اقتباس از ملاصدرا پذیرفته شود یا نوآوری شیخ احمد احسائی به حساب بیاید، فوراً مشکل بعدی پیدا می‌شود که این دو نفر را از یکدیگر کاملاً جدا می‌سازد. بدین معنی که نتیجه‌گیری شیخ احمد احسائی از مقدمه تابش نور این است که انوار الهی بر پیغمبر اسلام تابید تا او درک علم کند و همان انوار بر اهل بیت پیغمبر و سایر امامان تابید و آنها نیز از این حیث در میان پیغمبرانند، و چون از انوار الهی مستفیض هستند صاحب و قادر به مشخصات الهی می‌شوند و این موقعیت را حتی به مقام رکن چهارم یا شیعه کامل تسری می‌دهد، در نتیجه، فوراً موضوع عقاید غلاة شیعه طرح می‌شود که ملاصدرا از آن بری و نسبت به آن انکار دارد.

نتیجه مهمی که ملاصدرا از نظریه حرکت جوهری خود گرفته از حیث آثار اجتماعی هنوز آنطور که باید مورد بحث و موشکافی و تحقیق علما و نویسندگان جدید قرار نگرفته تا راهنمای بهتری داشته باشیم. آنچه این حقیر می‌تواند تقدیم کند اینست که ملاصدرا معتقد به حرکت جوهری است که دائماً و الی غیرالنهاییه تمام موجودات را به دگرگونی می‌کشد و از جوهر محسوس پست به جوهر محسوس بالاتر و بالاتر سوق می‌دهد تا جواهر نفسانی به جواهر عقلانی برسد. این نظریه را ملاصدرا در کتب و رسائل خود در موارد مختلف و به صورت‌های

متفاوت بحث و استدلال کرده است و به همان نتیجه منطقی معین می‌رسد. این نظریه فلسفه و دید فوق‌العاده تازه‌ای از سیر تاریخ و عاقبت مورد انتظار بشر به دست می‌دهد، اعم از اینکه محصل معینی این نظریات را بپذیرد یا رد کند، سخیف بداند یا محکم، بین این نظریات و اعتقادات شیخی‌ها و باب‌ارتباطی نیست.

اما از طریق مطالعه نظرات فلسفی و مذهبی ملاصدرا، به قوت و اطمینانی هرچه تمام‌تر می‌توان گفت که هیچیک از نظریات مهم و مؤثر ملاصدرا با معتقدات شیخی تطبیق نمی‌کند، چه رسد به اینکه در نظرات شیخی به شرح فوق ساری و جاری باشد. او غلو را منع و دفع کرده است. او در کتاب مبدأ و معاد که بحث مفصل فلسفی است و به کتب فلاسفه مشاء، بخصوص ابن سینا، مراجعه دارد، موضوع خلقت و معاد را طرف توجه قرار داده است و دنیای هورقلیائی شیخی‌ها یا عقاید باب نسبت به تجدید دوران و معادهای متعدد و غیره، که اجزاء مهم عقاید سیدعلی محمد باب هستند، با منطق او اساساً استوار نمی‌شود. ملاصدرا دوران تاریخ ندارد، بلکه اعتقاد به حرکت جوهری دارد که تا معاد و رستاخیز آخری ادامه خواهد داشت، و مثل و شیعه کامل برای فلسفه او جا و مکان مؤثر و مهم ندارد. بالأخره درباره سیاست مدنی او معتقد به نظرات فلاسفه مشاء، مثل خواجه طوسی و شیخ الرئیس و بیرونی، است که خود تا حدی نظریات ارسطو را نسبت به مدینه فاضله پذیرفته‌اند و اصول ارسطو را حاکم می‌دانند.

بالأخره درباره مفهوم شیعه کامل، که از مشخصات فکری شیخی‌ها است، و نتیجه منطقی آن که غلو در امر امامت و توأم شدن آن با اعلام‌المثل است، ملاصدرا نظریه درست به عکس و برخلاف این جریان ابراز کرده است. آن هم در موضوع تقلید است. ملاصدرا مخالف تقلید و اصول و عواقب آن بود و به قولی شاگردانی که معتقد به تقلید بودند پیش خود نمی‌پذیرفت. او از این حیث با تمام علمای متأخر شیعه تفاوت اساسی دارد. در این صورت چطور ممکن است گفته شود که اصلی به این اهمیت از اعتقادات شیخی ریشه در افکار ملاصدرا دارد.

ناچار باز این سؤال مطرح می‌شود که آیا وجه تشابهی بین دو مکتب می‌توان یافت یا خیر و اگر وجه تشابهی نیست گفتگو از کجا سرچشمه گرفته است؟ وقتی پیشوایان هر دو مکتب یکدیگر را رد و دفع کرده‌اند، زحمت آیندگان کمتر شده است. سوء تفاهم ریشه خود را بین غیر ایرانی‌ها دارد، یعنی از نوشته‌های کنت دو گوینو و از زمانی که پرفسور ادوارد براون انگلیسی در طول ربع چهارم قرن نوزدهم میلادی به ایران آمد.

با کمال احترام نسبت به موفقیت پرفسور در جمع‌آوری و چاپ نوشته‌های باب و سپس در رشته ادبیات، باید اذعان کرد که او در رشته فلسفه آنهم الهیات تخصص نداشت و شاید گفتگوی او در این زمینه منبع سوء تفاهم شده است. او در جستجوی سوابق فکری شیخی و

باب و برای فهم نظرات ملاصدرا به کتاب کنت دو گوینو و شیخ محمد اقبال مراجعه می کند، ولی از آنها نتیجه مثبت و صحیحی نمی گیرد.^{۱۲} اما اشاراتی که از نوشته های او حاصل می شود خواننده را ممکن است گمراه کند.

از بین نویسندگان و متفکرین غیر ایرانی که در عرض سی سال گذشته درباره ملاصدرا مطالعه کرده اند و مطالبی نوشته اند، فیلسوف و مدرّس فرانسوی هانری کُرن است که بدون مراجعه به نوشته های او نیز بحث ناتمام می ماند. وی در مطالعه کارهای ملاصدرا موفقیت بیشتری تحصیل کرده است. او عقیده داشت که این فیلسوف ایرانی بعد از پیروان مکتب ابن سینا نوآوری کرده است و او را با بعضی از بزرگترین فلاسفه دو قرن اخیر اروپا همطراز می داند.

پرفسور کُرن کتاب بزرگی درباره احوالات و افکار ملاصدرا نوشته و قسمتی از یک فصل کامل را به عقاید شیخ احمد احسائی اختصاص داده است، اما جز وسیله یک جمله ذکری از باب نمی کند و اظهار می کند که باب تصور می کرد که نور الهی که به پیغمبر و امامان تابیده بلکه به او هم تابیده باشد و از نوشته های سید کاظم رشتی اساساً بحثی نمی شود.^{۱۳} اینجا فقط بعضی رئوس نظریات پرفسور را درباره شیخ احمد احسائی متذکر می شود.

شیخ احمد احسائی مفهوم وجود و اصالت وجود را از ملاصدرا یا شاید متصوفین گذشته می پذیرد و مقدمتاً برای خود از آن برداشت می کند، ولی فوراً این مفهوم را با مفهوم نور آنطوری که فلاسفه تصوف و اشراق، مثل شهاب الدین سهروردی قبول و اعمال کرده بودند، بهم آمیخته و آن را به موجودات بطور کلی تسری می دهد.

نور کلی و کامل از نظر شیخ احمد احسائی همان آثار یگانگی و قدرت و صفات خلّاقه خداوندی است و، بنابراین، چون بر حضرت محمد تابید و پس از او بر علی امیرالمؤمنین امام اول و سپس بر سایر امامان نیز تابش داشت، پس همه آنها از وجود و نور الهی برخوردار بودند و، در نتیجه، و در همان حد از صفات ربّانی برخوردارند. اینست اصول مهم نظرات غُلاة شیعه.^{۱۴}

پرفسور کُرن با ذکر مأخذ می گوید این نظریات در کتب اسماعیلیه قبلاً نوشته و بحث شده است، و اعم از اینکه شیخ احمد احسائی از آن نوشته ها خبر داشته یا نداشته تازگی ندارد،^{۱۵} ولی شیخ احمد احسائی این خواص یا صفات را به مفهوم یا شخصیت شیعه کامل خود تسری می داد، و، در نتیجه، معتقد است شاید خود او یا سایر پیشوایان شیخی مشمول این خواص می شوند.

این اندازه حتی کافی نیست که عقاید باب را با عقاید شیخ احمد احسائی اتصال بدهد، و بطور قطع کافی نخواهد بود با عقاید ملاصدرا ارتباطی ایجاد کند. نظریه صحیح اینست که باب بیش از هر کسی تحت تأثیر نوشته ها و عقاید سید کاظم رشتی و از آن طریق تحت

تأثیر غلاة شیعه بود، در این حد که ظهور را نزدیک می دانست و دوران هزارساله را تأیید می کرد.

پرفسور کُربن در کتاب خود *Spiritual Body and Celestial Earth* (عنوان ترجمه انگلیسی) که طرف استناد مؤلف نیز هست، موضوع سوابق و ریشه عقاید متصوفه قدیم را درباره ملائک و نور و عقاید مربوط به برزخ و عالم هورقلیائی و امثال این مسائل را تحت رسیدگی قرار داده و از زمان بسیار قدیم، قبل از اسلام، تا زمان حاضر این عقاید و مفاهیم را تعقیب و مطالعه نموده است. در ضمن مطالعه نظرات بسیاری از متفکرین، نظرات ملاصدرا و شیخ احمد احسائی را با هم مقایسه می کند. در بسیاری از موارد مهم و مؤثر که پرفسور نقل نموده، خود شیخ احمد احسائی به نظرات منقول از ملاصدرا اعتراض کرده است. بنابراین، ارتباط نظرات سید علی محمد باب با ملاصدرا غیر ممکن خواهد بود.^{۱۶}

لازم است یادآور شود که موضوعات طرف توجه غلاة شیعه که، اولاً، حاکی از مقام الهیّت برای ائمه است و، ثانیاً، تجدید دوران در طول تاریخ الهی و خلقت را تأیید می کنند و، ثالثاً، بین اجزاء کلام و اسماء الهی بطور کلی با عوامل خارج، و بین حروف یا تعداد آنها در کلام با خلقت عالم و بشر قائل به ارتباط است، همه سابقه ممتد و طولانی دارد. در این زمینه تنوع مطلب و تعداد نوشته ها بیش از حوصله و گنجایش این مختصر است. ولی بجا است به یکی از این منابع مهم مراجعه شود. در کتاب بسیار قدیمی به اسم *ام الکتاب* که W. Ivanow تصحیح و منتشر کرده است،^{۱۷} تفصیل بسیار وسیعی از قول امام محمد باقر، آن هم در سنین بچگی ارائه شده که حاوی تمام اصول طرف بحث است. مثلاً، غلو نسبت به ائمه در حدی که تجاوز از مقام پیغمبر می کند و به صفات و قوای خداوندی می رسد. دوران تجدید زمان هزارساله به چندین شکل و درآمد مختلف و بالأخره قبول معانی حروف و ارتباط آنها با ارقام و اعداد ابجد و نتایجی که از آنها حاصل می شود و انطباق آنها با خارج و زندگی اجتماعی به تفصیل بسیار بحث شده است. باز به عنوان مثال متذکر می شود که در اولین جلسه دعوت باب هجده نفر که به انضمام خودش نوزده نفر بودند، جمع شدند، در نتیجه اعداد هجده و نوزده برای باب اهمیت حیاتی پیدا کرد. حروف کلمه *بسم الله الرحمن الرحيم* نوزده حرف است. کلمه *حی* به حروف ابجد هجده است و به همین دلیل لقب حاضران در آن جلسه شد. کلمات *قیوم* و *یوسف یک* عدد دارند پس کتاب *قیوم الاسماء* مربوط به تفسیر سوره یوسف *حُسن* و مقام مخصوص پیدا کرد. یا «مظهرالحق» با عدد ۱۲۶۰، سال قیام باب، منطبق است. از نظر اهمیتی که برای عدد ۱۹ قائل بود تعداد روزهای ماه و ماههای سال به ۱۹ محدود شد و روزهای سال در این صورت ۳۶۱ روز خواهد بود که این عدد نماینده عددی حروف «کل شیء» است.^{۱۸}

با در نظر گرفتن محتویات *ام الکتاب* و عقاید باب نسبت به اعداد و حروف و اهمیت آنها در

زندگی صحیح‌تر و بهتر و نزدیک‌تر به تاریخ و حقیقت همان است که گفته شود نظرات سیدعلی محمد باب از *ام‌الکتاب* یا از نوشته‌های *نقطویه* اخذ شده نه از فلسفه ملاصدرا که با هیچ کشش و کوشش و منطقی بهم نزدیک نمی‌شوند.

بالآخره مفید است به یک موضوع دیگر اشاره شود و آن اینست که باب نیز مثل ملاصدرا از طریق تفسیر قرآن، مثل تفسیر سوره یوسف، سعی کرده نظریات خود را برساند و کتاب *قیوم الاسماء* او قسمت عمده به همین منظور تفسیر سوره یوسف نوشته شده است. پرفسور ادوارد براون انگلیسی،^{۱۹} پس از تجزیه و تحلیل همین موضوع، محتوی کارهای باب درباره *قیوم الاسماء* می‌گوید: "This mystical and unintelligible rhapsody."

حال چگونه می‌توان کارهایی با مشخصات فوق را شبیه یا منطبق به کارهای ملاصدرا دانست، از محیط فکر نویسنده حقیر این سطور خارج است.

چهارم: مؤلف کتاب بحث کاملاً تازه‌ای را پیش کشیده که شاید بیش از تمام مطالب کتاب او اهمیت دارد. آن موضوع راجع به شرایطی است که تحت آن شرایط شاید نهضت باب می‌توانست تغییر مسیری در مذهب شیعه و کشور ایران ایجاد کند و آن را در جهت تجدیدخواهی و تازه‌طلبی سوق دهد. او چنین اشاره می‌کند که اگر طرفداران یا پیروان افراطی باب اقدامات خود را شروع نمی‌کردند و رویه اوائل دعوت را یعنی جلب پیروان به نحوی که سیدعلی محمد باب طرح ریخته بود تعقیب می‌کردند، شاید آن نفوذ واقعی و عمیق در اجتماع ایران پیدا می‌شد.

این نظریه مثل سایر اگرهای تاریخی مشمول بحث و تحقیق و انکار و اثبات نیست. حتی اگر تحرك فکری را که شیخی‌ها ایجاد کردند، به عنوان نمونه در نظر بگیریم، تصور موفقیت تحرك باب در ایران مشکل است، زیرا قسمت عمده پیشرفت شیخی‌ها مدیون این امر است که در محدوده مذهب شیعه اقدام می‌کردند و به همین دلیل در اجتماع قبول و توسعه پیدا کردند. در صورتی که باب و پیروان او خیلی زود از محدوده حکم شیعه خارج شدند و چنانکه گذشت اصول مذهب را باطل اعلام کردند. اما در عمل، درست به خلاف نظریه مؤلف فاضل، تحرك باب اثری بر عکس ایجاد کرد و شیخی‌ها را که نسبتاً با دولتی‌ها همراهی داشتند، به دفاع و به زحمت انداخت و دولتی‌ها را متهم به همراهی با آنها نمود و بالآخره عکس‌العمل نسبت به آن حتی دستگاه دولت را ضعیف‌تر از سابق به ظهور رساند و در بیست سال بعد دیده شد که حاج ملا علی کنی با کوچکترین تغییرات اقتصادی و وضع مالیات و هرگونه اصلاحات و تازه‌طلبی مبارزه می‌کرد.

می‌گویند بعد از تحرك شیخی‌ها و آقاخان محلاتی، که هردو با خانواده سلطنت ایران بستگی داشتند و شاید از حیث تفکر وجه تشابهی هم بین آنها وجود داشت، هر وقت یکی از شاهزادگان می‌خواست وارد تحصیلات مذهبی شود مرحوم ناصرالدین شاه او را منع می‌کرد

و پیغام می داد «یک داغ دل بس است برای قبیله‌ای». به نظر نویسنده ناچیز این سطور، اگر مردم ایران بخواهند تحوّل و تغییراتی در جهت تجدّد در کشور ایجاد کنند و مطالعه تاریخ و سیاست خارجی و اوضاع اقتصادی و حقوق اساسی و سایر علوم اجتماعی جدید را توسعه بدهند و آنها را در حدّ احتیاج دولت و کشور وارد امور عمومی ایران کنند از طریق غلاة شیخی و نظریات باب و ظهور جدید و اعداد و ارقام ابجد نخواهد شد. چنین تحرّکی فقط با همکاری از داخل دستگاه تعلیم و تعلّم شیعه یعنی قم و مشهد و اصفهان امکان پذیر است.

خداوند همه رفتگان را قرین رحمت کند و ما را به راه راست هدایت فرماید تا از وساوس شیطان در امان باشیم.

پانویس ها:

- عباس امانت در کتاب (صفحات ۵۶-۵۷) آیه ۸۸ از سوره ۲۸ را ذکر کرده است که معنی و مفهوم آیه بهیچوجه در جهت تجدید ظهور و پیغمبر جدید نیست. نظر به اینکه مؤلف به فلسفه و نظرات صدرالدین محمد شیرازی ملاصدرا مراجعه می کند لازم است عقیده ملاصدرا را که درباره پیغمبر و امکان ظهور جدید و کاملاً به خلاف نظر مؤلف است، متذکر شود. به این منظور مراجعه شود به کتاب ذیل:

صدرالمآلهین محمد بن ابراهیم ملاصدرا، الشواهد ربوبیه، ترجمه و تفسیر دکتر جواد مصلح، تهران، انتشارات سروش، ۱۳۶۶، صص ۵۰۹-۵۱۱.

2. "... since brevity is the soul of wit..." William Shakespeare, *Hamlet*, Act II, Scene II.

Polonius addressing the Queen.

3. برای مراجعه به نظرات فلسفی و انعکاسات مذهبی آنها در عقاید و افکار آخوند صدرالدین محمد شیرازی ملاصدرا، غیر از محتوای مقاله مذکور آقای دکتر مهدی حائری یزدی و سایر نوشته‌های ایشان که ذیلاً متذکر خواهد شد، مراجعه شود به کتب ملاصدرا که طرف استناد است و در سایر زیرنویس ها ذکر شده است.

4. برای مراجعه به تاریخ تفکر شیخی ها منابع ذیل را متذکر می گردد:
- پرفسور هانری کربن، صدرالدین شیرازی معروف به ملاصدرا یا «صدرالمآلهین»، ترجمه و اقتباس ذبیح الله منصورى، چاپ جدید، سازمان انتشارات جاویدان، ۱۳۶۱، صص ۲۲۵-۲۳۹.
- مکتب شیخی در حکمت الهی، ترجمه دکتر فریدون بهمنیار، مستخرج از سالنامه دانشکده ادبیات تهران، ۱۹۶۰-۱۹۶۱، چاپ تابان، ۱۹۶۷.

H. Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, translated from french by Nancy Pearson, Princeton University Press, particularly II.

- مرتضی مدرسی چهاردهی، شیخ احمد احسائی، تهران، بنگاه مطبوعاتی علمی، ۱۳۳۴.
- ابوالقاسم بن زین العابدین، فهرست کتب شیخ احمد احسائی و سایر مشایخ.
- شیخ احمد احسائی، جوامع الکلام، (مجموعه کارهای شیخ در دو مجلد)، تبریز، ۱۲۷۳-۱۲۷۶.
- حاج محمد کریمخان کرمانی، رجوم الشیاطین، کرمان، چاپخانه سعادت، ۱۲۶۱.
- رساله مبارکه چهارفصل
- عقاید سلسله جلیله شیخیه، طبع دوم، ۱۳۶۲.
- عبدالحسین نوائی، حاج محمدکریمخان کرمانی، مجله یادگار، سال پنجم، شماره‌های ۱۹۴۸-۱۹۴۹.
۵. نظر به اینکه اسلوب انتقاد و مقایسه افکار و مبانی حاکم بر آن که مورد تأیید همگان باشد در دسترس نیست، ناچار چند کلمه زیر را به‌عنوان پیشنهاد در حاشیه متذکر می‌شود:
- (الف) برای اینکه فکری از منبع فکری دیگر سرچشمه گرفته یا آن را قبول و از آن برداشت کرده باشد، می‌بایستی بین دو فکر یعنی منبع و نتیجه ارتباط مستقیم باشد. به‌زبان دیگر، فکر منبع باید در فکر ثانوی ساری و جاری باشد.
- (ب) جریان قبول منبع و ارتباط آن با فکر ثانوی باید حالت انحصاری داشته باشد، یعنی از افکار جنبی آبخور نداشته باشد و الاً تعیین شرایط رقابت این منابع مختلف مشکل خواهد شد.
- (ج) برای اینکه اقتباس فکری ثابت شود، می‌بایست بر فکر منبع استوار باشد، یعنی نتیجه منطقی و مستقیم فکر منبع باشد یا بدون وجود فکر منبع، فکر ثانوی قائم به‌خود و به‌افکار دیگر نباشد.
- (د) کیفیت و اهمیت بنیانی دو فکر طرف مقایسه در دستگاه کلی دو متفکر، که در این مورد ملاحظه‌اند و شیخ احمد احسائی هستند، باید طرف توجه قرار گیرد. اصول افکار مورد توجه از هر طرف باید شامل و مؤثر باشد و اهم افکار دو متفکر را منعکس کند.
۶. محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی، رسائل فلسفی، صص ۱۷۸-۱۹۳؛ و نیز رساله سوم مشابهات القرآن، صص ۹۸-۹۹.
۷. برای اطلاع از جریان این مناظره بین شیخ احمد احسائی و ملا محمدتقی برغانی در قزوین رجوع شود به: مرتضی مدرسی چهاردهی، شیخی گری بای گری، همان.
۸. دکتر حسن ملکشاهی، حرکت و استیفای اقسام آن، چاپ دوم، تهران، سروش، ۱۳۶۳، صص ۲۷۸، ۲۹۰، ۳۰۲-۳۰۳. همچنین صدرالدین شیرازی ملاحظه‌اند، حدوث العالم، ترجمه و تصحیح محمد خواجوی، چاپ اول، تهران، انتشارات مولی، ۱۳۶۶، صص ۱۰۴-۱۰۵؛ و نیز دکتر قاسم غنی، یادداشتها، جلد ۹، ص ۵۲۴ و جلد ۱۰ صص ۱۳۱-۱۳۳.
۹. محمود شهابی، النظرة الدقیقة فی قاعدة البسیطة الحقیقه، انجمن شاهنشاهی فلسفه ایران، صفحات دالی ی.
- این کتاب عربی است و بسیار ارزنده است.
- همچنین درباره حواشی شیخ احمد احسائی بر کتاب حکمت العرشیه ملاحظه رجوع شود به:
- محمدبن ابراهیم صدرالدین شیرازی، رسائل فلسفی، با تعلیق و تصحیح و مقدمه سیدجلال الدین آشتیانی، چاپ دوم، تهران، چاپخانه دانشگاه تهران، ۱۳۶۲، صص ۵۱-۵۳.
۱۰. دکتر مهدی حائری یزدی، کاوشهای عقل عملی — فلسفه اخلاق، مرکز مطالعات و تحقیقات فرهنگی، ص ۲۳؛ و همچنین کتاب دیگر ایشان هرم وجود، حاوی مطالب آموزنده است.
۱۱. پرفسور هانری کربن، صدرالدین شیرازی، همان، ص ۱۸۶.
۱۲. پرفسور ادوارد براون، تاریخ ادبیات ایران، جلد چهارم، چاپ دانشگاه کمبریج انگلیس، صص ۴۰۰-۴۳۰.

پرفسور خود متذکر است که منبع اطلاعات او از قصص العلماء است که شاید قدری در نظریات نویسنده فاضل کتاب مورد بحث نیز اثر گذاشته باشد؛ همچنین:

Materials for the Study of Babi Religion, Cambridge University Press, 1958.

- ۱۳ . پرفسور هانری کریبن ، ملاصدرا ، همان ، صص ۲۳۲-۲۳۳ .
- ۱۴ . همان ، صص ۲۳۲-۲۳۶ .
- ۱۵ . همان ، بخصوص ص ۲۳۲ .
- ۱۶ . رجوع شود به زیرنویس شماره ۵ فوق .
- ۱۷ . نسخه ام الكتاب را آقای W. Ivanow که درباره عقاید اسماعیلی تخصص دارند تحصیل کرده و شرح آن را مفصل می نویسد . بعلاوه شرح مشبعی درباره قدمت کتاب و اهمیت و نفوذ آن در تفکر غلاة و اسماعیلی نوشته است . مراجعه به آن ، که به خط نستعلیق خوش چاپ شده است ، بسیار آموزنده می باشد . از مطالب آقای Ivanow که بگذریم ، اهمیت این کتاب از جهت دیگری نیز تأیید شده . در کتاب *Ismaili Contribution to Islamic Culture*, ed. by Prof. S. Hossein Nasr, Imperial Iranian Acad. of Philosophy, 1977. يك فصل كامل به تجزیه و تحلیل مطالب ام الكتاب اختصاص داده شده . نویسنده این فصل آقای Filippani Ronconi است که مقدمتاً مطالب آن را بسادگی توضیح می دهد . مطالعه این مقدمه برای اطلاع از سابقه و اعتقادات غلاة شیعه ، موضوع امامت از نظر غلاة ، نفوذ مانوی ها و مزدکی ها ، خلق اهریمن و موقعیت سلمان به صورت انسان کامل ، مقام حروف القبا ، الهیات نور ، نفوذ هندی ها ، اعلام المثل و غیره بسیار مفید است . همچنین برای ملاحظه شباهت بعضی عقاید سیدعلی محمد باب و شیخی ها با اسماعیلی ها نگاه کنید به : عزیزالدین نسفی ، انسان کامل و بعضی فصول وجه دین نوشته ناصر خسرو قبادیانی .
- ۱۸ . در این زمینه مراجعه شود به کتاب بیان عربی یا ترجمه آن ، که البته شاید مهمترین کتاب سیدعلی محمد باب است ، و در اینجا محتاج به مراجعه به چاپ و مجلد مخصوص نیست .
- ۱۹ . پرفسور ادوارد براون ، *Journal of Royal Asiatic Society*, 1892, صص ۲۶۰-۲۶۴ . همچنین اطلاعات بیشتر راجع به نوشته های باب در مقاله دیگری از پرفسور ادوارد براون در مجله مذکور در فوق ، سال ۱۸۸۹ ، صص ۴۵۰-۴۸۶ .

گذری و نظری

مقاله‌ای در باب پیشنهادهایی برای بهکرد خط فارسی از همکار ارجمندمان احمد کاظمی موسوی به‌دست ما رسیده، بازگشایِ بحثی است که بیش از صد سال است در ایران جریان دارد و در دورانی به‌صورت پیشنهاد تغییر خط هم از جانب صاحب نظران گوناگون طرح شده است. به‌هر حال، طرح این بحثها و پیشنهادهای دیدگاه‌های گوناگون نه‌تنها این بحث ضروری را زنده نگاه می‌دارد، بلکه سبب طرح ایده‌های تازه‌ای می‌شود که چه بسا، سرانجام، روزگاری کارآمد باشد.

ایران نامه با چاپ این مقاله از صاحب نظران دعوت می‌کند که در این بحث ضروری شرکت کنند و آن را غنا بخشند.

احمد کاظمی موسوی

پیشنهادی برای بهکردِ خط فارسی

الخط نصف العلم - (ضرب المثل عربی)

امروزه پیشرفت کامپیوتر به‌جایی رسیده که امکان نشان دادنِ هرگونه زیر و بمی را در نگارش زبان‌های گوناگون فراهم ساخته است. به‌لطف این پیشرفت، آوانگاری، سجاوندی و نشانه‌گذاری در بسیاری از زبان‌های پروردهٔ غربی بر بستر تازه‌ای جریان پیدا کرده است. در

زبان فارسی با آنکه دست اندرکارانِ نگارش و آموزش زبان، نیاز به اصلاح خط را از هر جهت گوشزد کرده‌اند، با اینهمه برای پاسخ بدین نیاز کار چندانی نشده است. بطوری که می‌توان گفت، پس از آخرین اصلاح خط در قرن یازده هجری، گام اساسی دیگری در راه به‌کرد خط فارسی برداشته نشده است. شاید اگر خوشنویسان دربار شاه‌عباس اول نگارش پ، چ، ژ را با سه نقطه و کاف پارسی را با دوسرکش رواج نداده بودند،^۱ ما هنوز بر سرِ نام‌انوس و دشوار بودن این حروفِ پ و چ و ژ و گ بحث داشتیم.

شگفت آنکه پس از مشروطیت، با همه نوآوری‌هایی که شد، بحث بیشتر متولیان ادب فارسی از حوزهٔ واو معدوله و یاء مجهوله بالاتر نرفت^۲ و اگر ابتکار خودجوش نویسندگان و مترجمان ما نبود، ما هنوز روی جدا نوشتن حرف و اسم و سر هم نوشتن حرف و فعل گفتگو داشتیم. حال آنکه در همین زمان آوانگاری (transliteration) به حروف لاتین پیشرفت شایانی داشته و فارسی‌زبانان هم در نگاهستن اصوات فارسی به حروف لاتین شرکت کرده و نوآوری‌هایی کرده‌اند.^۳

نارسایی خط فارسی چیزی نیست که نیاز به بازگو کردن داشته باشد. اهل فن بویژه دست اندرکاران آموزش زبان، از آن آگاهند. علت این نارسایی نخست کمبود نشانه‌های لازم برای حروف مصوّت زبان است؛ و سپس انبوه نشانه‌ها برای حروف صامتگی که امروز بیشتر فارسی‌زبانان آنها را یکسان تلفظ می‌کنند (مانند ز، ذ، ظ، ض)؛ و آنگاه بی‌نظمی در سر هم یا جدا نوشتن کلمات مرکب. این مسئلهٔ آخری خوشبختانه با گرایش نویسندگان نسل جدید به جدانویسی اینک به‌کمترین حدّ خود رسیده است. از سر تکرار نشانه‌ها برای حروف صامت هم می‌شود گذشت؛ چون این حروف از آن واژه‌هایی ست که ما از زبان عربی وام گرفته‌ایم و برخی از فارسی‌زبانان در کردستان، بلوچستان، افغانستان و تاجیکستان هنوز تفاوت پاره‌ای از مخارج آن را رعایت می‌کنند.

اما کمبود نشانه برای مصوّت‌های فارسی چیزی نیست که فارسی‌نویسان بتوانند برای همیشه از آن چشم‌پوشند. ریشهٔ این نارسایی از آنجاست که شانزده شکل اصلی خط کوفی (ا ب ح د ر س ص ط ع ف ک ل م ن و ی) همه برای نشان دادن واحدهای صوتی صامت زبان به‌کار گرفته شده‌اند. فقط سه حرف ا، و، ی اضافه بر نمایندگی سه صامت، برای نشان دادن سه مصوّت کشیدهٔ آ (ā) او (ū)، ای (ī) نیز به‌کار رفته است. در سدهٔ دوم هجری خلیل‌بن احمد عروضی فراهیدی (۱۰۰-۱۷۰ هـ ق) هشت علامت فتحه، ضمّه، کسره، سکون، شدّ، مدّ، همزه، و صله را برای حرکات و چگونگی نگارش اصوات وضع کرد که از این میان چهار نشانهٔ زیر، زبر، پیش و مدّ در واقع بجای حروف مصوّت برای نشان دادن هجای کلمات در زبان عربی و فارسی به‌کار رفته است.

نشانه‌های حرکتی یا مصوّت‌های کوتاه (زیر، زبر، پیش / o, a, e) با همهٔ نیازی که زبان

فارسی به آنها داشت، هیچ گاه در رسم الخط‌های ما جا نیفتاد. شاید به این جهت که این نشانه‌ها در متن حروف گنجانندی نبود و نگاشتن آن در حاشیه سبب آمیختن با نقطه‌ها و آشفته‌گی خط می‌شد. با این همه، فارسی نویسان با به‌کار گرفتن هاء بیان حرکت (غیر ملفوظ) بجای کسره و فتحه (e و a) در آخر برخی از نام‌ها و بویژه در افعال، و گهگاه به‌کار گرفتن پاره‌ای از نشانه‌ها، کوشش‌های محدودی برای رفع نیازهای فوری زبان کرده‌اند.^۴ ولی مشکل جدا کردن حروف مصوّت از حروف صامت همچنان باقی ماند و از این بابت زبان فارسی بیش از عربی زیان دیده و همچنان می‌بیند. زیرا قواعد اشتقاق و اعراب، که از همان سده‌های نخستین اسلامی تدوین گردید، به‌خودی‌خود قرائت عربی را آسان می‌کرد؛ حال آنکه فارسی دستور زبان تدوین شده‌ای نداشته است.

دیگر آنکه، در زبان فارسی گسترش کلام با افزودن پسوندها و پیشوندها و ترکیب عناصر کلام صورت می‌گیرد، در حالی که عربی از جمله زبان‌هایی است که توسعه کلمات در آن بر اساس اشتقاق است. نحوه اشتقاق در این زبان چنانست که حروف يك ماده از کلمه حضور خود را در واژه مشتق حفظ می‌کند، اما حرکات آن طبق قواعد معینی تغییر یافته گاهی چند حرف صامت دیگر مانند م، س، ت، ن به آن افزوده می‌شود. مثلاً، کلمه مُعَلِّم طبق قواعد صرف باید با میم مضموم، عین مفتوح و لام مکسور خوانده شود و میم آخر آن نیز تابع قواعد نحو است و بدون داشتن اعراب می‌توان این کلمه را درست خواند. ولی در زبان فارسی چنین قواعدی برای ساختمان کلمات وجود ندارد. از اینرو، درست خواندن بسیاری از کلمات (نظیر گرویدن، خنیاگری) بدون کمک حروف مصوّت یا حرکات دشوار است. چون دستور زبان فارسی فقط دو پسوند -دن و -گری را مشخص می‌کند و ضابطه بیشتری برای درست خواندن کلمه ارائه نمی‌دهد. در واقع، این وظیفه خط است که ضوابط لازم برای ثبت و درست خوانده شدن کلمات را داشته باشد.

کاستی بزرگ خط کنونی ما، همانطور که گفته شد، نارسایی آن در نشان دادن مصوّت‌های زبان است. البته، به استثنای خط فونتیک، هیچ خطی یافت نمی‌شود که علائم کافی و ثابت برای همه اصوات و کشش‌های يك زبان داشته باشد، ولی کمتر خطی است که در نشان دادن مصوّت‌های زبان - که پایه اصلی برای تشکیل هجاست - به اندازه خط کنونی فارسی نارسا باشد. از اینرو، من پیشنهاد خود را برای اصلاح خط فارسی از جدا کردن مصوّت‌ها از سایر حروف آغاز می‌کنم:

۱. برای جدا کردن حرف صامت یاء (y) از مصوّت «ای» (T) پیشنهاد می‌شود که دو نقطه از زیر «ای» حذف شود. صامت یاء (یِ ی) همه‌جا با دو نقطه و مصوّت «ای» همه جا بی نقطه نوشته شوند. مثل يك، یار، یکی، یاری، امید، کی (چه کسی)، کی (چه وقت)، نی (نی لبک) نی نی (قرینه)، وی، دی، دروز، دیار، درکرد، بینابین، بنی، ددن، پیدا،

- بی (پا)، پی (چربی)، سی، می، می رُود، آینه، ایران، روییدن، رویش.
۲. برای جدا کردن حرف صامت او (v) از مصوّتِ او (ū) پیشنهاد می شود که يك نقطه بر روی او صامت گذاشته شود و کلمات زیر بدین صورت نوشته شوند: وقت، وُرد، نُوید، نوّا، آهو، آهوان، شنوا، شنود، مرو (شهری در خراسان باستان) مرو (فعل امر منفی) مَواحد، روی، رُود، رُوا.
۳. برای تفکیک صامت همزه (ء) از مصوّتِ ا (a) و آ (ā) پیشنهاد می شود که همزه مکسور در ابتدای کلمه زیر الف گذاشته شود: إرادة، إبا، مسأله، مسائل، ادب، آداب، آسمان، اذان، اندازه، آشکار، إنتظار. البته، کلماتی چون «ایران» و «این» نیاز به همزه ندارند چون حرف «ی» بی نقطه (در روش پیشنهادی ما) حرکت الف را تعیین می کند.
۴. برای جدا کردن حرف صامت هاء «ه» (h) از مصوّتِ «إ» پیشنهاد می شود که يك نقطه روی صامتِ «ه» گذاشته شود. مانند: ده (۱۰) بده (فعل امر از دادن) موه، موهها، به، بهسوی، چه، چهها، رفته، گفته، شنیده، شنیدهها، گناه، آبراهه، سیاه، سیاهه، کرده، بهبه، بهتر، توبه، شاه، ادامه، شُهره، نهخیر، نهاد.
۵. حرکت اضافه که در زبان فارسی پیوسته با کسره (e) تلفّظ می شود ولی کمتر حرف و نشانه‌ای برای نمایاندن آن به کار رفته، پیشنهاد می شود که به صورت همزه جدا و در مواردی که به صورت ی تلفّظ می شود با دو نقطه در زیری نشان داده شود؛ مانند کتابء من، حالء شما، مالء کیست، اسمء شما چیست، صاحبء خانه، زبانء درازیست (در برابر «زبان راءء دور، قدء بلند، هوای تازه، شامء شوم، دوی هزار متر، نورء خورشید. لازم به یادآوریست که کسره اضافه‌ای که پس از آ (ā) و ا (ā) و ا (o) و های مصوّت (e) واقع شده همیشه به صورت ی (y) تلفّظ می گردیده و معمولاً به صورت ی یا سر یاء (ء) نوشته می شده است. طرز نگارش این کسره در اینجا به همان صورت قدیمی خود (با تعمیم ی به همه موارد) حفظ شده است. برای بیان حرکت کسره خود این «ی» ما افزودن چیز دیگری را لازم ندیدیم؛ چون این «ی» خود به حالت کسره تلفّظ می شود. اگر کلمه‌ای خود به همزه ختم شود، آنگاه يك کسره به زیر همزه افزوده می شود، مانند اشیاءء سنگین، آباءء کلیسا، آراءء پراکنده، مبدءء عالم، قرأءء قرآن، شیءء سخت.
۶. برای نشان دادن مصوّتِ پیش (o کوتاه) پیشنهاد می شود که علامت ضمّه (أ) بالای حروف همه جا گذاشته شود، مانند صُبح، صُحبت، نمودن (نشان دادن)، خُردسال، خُراسان، مُراقبت، مُعلم، رُشد، سُما، سُد، گُردستان، خُدا. در مورد واژه‌هایی که ضمّه را با او نشان می دهند وضع فعلی حفظ شود، مانند خود، خوش، خورشید.
۷. در مورد مصوّتِ زَبَر (a کوتاه) و مصوّتِ زیر (e کوتاه) بهتر است وضع کنونی حفظ

شود؛ یعنی برای پیشگیری از آمیختگی با دیگر نشانه‌ها، چیزی به حرف حرکت‌دار افزوده نشود؛ مگر در موارد استثنایی و ناگزیر، مانند زَبْر، زَبْر، سَرُور، نَوَّسان، بَرَّغان.

۸. شیوه نوشتن همزه در رسم الخط فارسی و عربی از قواعد جالبی پیروی می‌کند که در عین دشواری مصوت‌های اِ (e)، اُ (a کوتاه)، اُ (o) را به‌گونه خاصی نشان می‌دهد؛ از اینرو حفظ این قواعد لازم به‌نظر می‌رسد. طبق این قواعد، همزه‌ای که به‌صورت یاء نوشته می‌شود، نشان می‌دهد که خود یا حرف ماقبل همزه دارای مصوت کسره (e) هستند، مثل رُئس، مرثی، مسائل، لثامت، ناپلئون، مونترئال. نوشتن همزه به‌گونه یاء در این سه کلمه آخری به‌ما می‌گوید که حرف پیشین همزه (مثلاً «ل» در ناپلئون دارای چه مصوتی است، با اینکه حرکت خود همزه به‌صورت واو پس از آن نشان داده شده است. در واقع، در بیشتر موارد همزه حرکت حرف پیشین خود را بیان می‌کند و حرکت خودش در حرف بعدی آشکار می‌شود.

همزه‌ای که به‌گونه واو نوشته می‌شود، نشان می‌دهد که خود یا حرف پیشین آن دارای حرکت ضمه هستند، مانند مسوول، سؤال، مؤنث، مؤدب. اگر فقط خود همزه مضموم باشد و حرف پیشینش مکسور باشد، همزه به‌صورت یاء نوشته می‌شود. همزه‌ای که به‌صورت اُ نوشته می‌شود به‌ما می‌گوید که خود یا حرف ماقبلش حرکت فتحه دارد مانند جرأت، نشأت، تأنیث، تأدیب. اگر فقط خود همزه مفتوح باشد و حرف ماقبلش مکسور یا مضموم، همزه به‌صورت یاء یا واو نوشته می‌شود.

بطور کلی به‌هنگام برخورد حرکت همزه با حرکت حرف پیشینش، کسره همیشه حرکت خود را بر بقیه موارد تحمیل می‌کند، در حالی که ضمه فقط بر دو مورد فتحه و سکون، و فتحه تنها بر سکون حرکت خود را تحمیل می‌کند. همان‌طور که در کلمه «سؤال» می‌بینیم همزه با واو نوشته می‌شود درحالی که خود مفتوح است. همزه در ابتدای کلمات همیشه به‌گونه الف و در انتهای کلمه یا پس از الف و واو به‌شکل اصلی خود «ا» نوشته می‌شود، مثل إسم، اسماء، شیء، جزء، قراءت، براءت، مروءت و سوءت که این کلمه آخرین در فارسی کمتر استعمال شده است.

۹. شیوه نوشتن الف کوتاه که ما از زبان عربی وام گرفته‌ایم، مانند هوئی، کُبری، حتّی، اعلیٰ، عُقبی در بآفت نگارش فارسی به‌کاری نمی‌آید و بهتر است ترك شود. چون تفاوت این یاء با الف مقصوره در عربی امروز با دو نقطه نشان داده می‌شود. مانند علی، ولی. در نگارش در فارسی این دوازدهم جدا نشده‌اند. از اینرو، پیشنهاد می‌شود که این‌گونه الف — که جز در کشش با الف‌های دیگر فرقی ندارد — به‌صورت «آ» (ā کشیده) نوشته شود، مانند هوا، کبرا، حتّا، اعلا، عُقبا، دُنیا.

اینک چند نمونه از نثر کهن و نوین فارسی را به‌شیوه نگارش پیشنهادی می‌نویسم تا اهل

فن داوری کنند که ضمن حفظ بافت و نمای الفبای مأنوس فعلی ، چه اندازه می شود بر توان صوت شناسی و درست نویسی آن افزود و از دشواریهای دامنگیر آموزش خطّ و زبان کاست :

نمونه از تاریخ بلعمی، ۳۵۲ هجری :

شب اندر آمد. ^۷ و بود و دمه برخاست. شتر بانان از پسء انوارء کلسا فرود آمدند، و هبزم گرد کردند. و آتش کردند. چون نیمه شب ببود، بار بر نهادند و^۸ برفت (برفتند).

نمونه از دانشنامه‌ی علائی نوشته‌ی ابوعلی سینا :

و مردمانء دانش چنین گویند که ابن چهار عنصر یک به دیگر شوند. آب هوا شود و هوا آب شود. و زمن آب شود و آب زمن شود و هم چنین حکمء آتش. و این حق است و نه جایگاهء دراز کشیدن است اندرین کتاب. و لیک به تجریت بشاید دانستن: اگر کسی دمه‌ی آهنگران را بدمد بسیار و به نیروء آن هوا که اندر وی است آتش گردد و اندر گیرد. و اگر کسی یخ اندر کوزه‌ی برنجین نهد تا سرماء^۹ وی به دنوارهای کوزه رسد، جمله قطره‌های آب بر کناره‌ها گردآید.

نمونه از تاریخ بیهقی ۴۵۰ هجری :

روزه شنبه نهمء ماهء رجب میانء دو نماز بارانکی خرد خرد می بارید چنانکه زمین ترگونه می کرد. و گروهی از گله داران در میان روده غزنین فرود آمده بودند. گاوان بدانجا بداشته، هر چند گفتند از آنجا برخیزند که محال بود بر گذرء سیل بودن، فرمان نمی بردند تا باران قوی تر شد کاهل وار برخاستند و خویش را به پای آن دیوارها افکندند که به محلتء دئهء آهنگران پیوسته است و نهفتی جستند و هم خطا بود و بیارامیدند.

از بوف کورء صادق هدایت :

شب پاورچین پاورچین می رفت. گویا به اندازه‌ی کافی خستگی در کرده بود،

صداهاي دوردست خفیف به گوش می رسید، شاید يك مُرغ یا پرنده‌ی رهگذری خواب می دید، شاید گیاهها می رویدند - در این وقت ستاره‌ها رنگ پریده پشت‌توده‌های ابر ناپدید می شدند، روی صورتم نفس‌مَلاَیم صُبح را حس کردم و در همین وقت بانگ‌ء خروس از دور بلند شد.

از کلیدر نوشته‌ی محمود دولت آبادی:

شب شکسته و سپیده بر دم‌دن بود. نسیم پاك و سبک پای صُبح به تاؤ برخاسته بوی خاک و کاه و پهن را بر می آشوبید.
زیر آسمانی که دمام نهی و نهی تر از ستاره می شد مارال اُستوار بر اسب نشسته و لگام را می کشید. صدای سُم بر سنگفرش‌ء صبح‌ء خالی خیابان، بازتابی انگیزاننده داشت.

■ اصطلاح «بهکرد» از نوشته‌های داریوش آشوری گرفته شده است. این واژه بهتر از «اصلاح» در اینجا به کار ما می‌خورد. چون اصل پیشنهاد گامی است برای بهتر کردن خط فارسی نه اصلاح آن که مفهوم پیشرفته و کاملتری نسبت به بهکرد دارد.

پانویس‌ها:

۱. نگاه کنید به: محمد تقی بهار (ملك الشعراء)، سبک‌شناسی، جلد اول، تهران، امیرکبیر، ۱۳۳۷، ص ۳۰۸.
۲. ایکاش همتی که صرف بازشناسی یاء مجهوله و واو معدوله شد، صرف وضع علامتی برای درست نگاشتن این دو مصوت می‌شد؛ دو مصوتی که هیچگاه بطور روشن نوشته نشده است.
۳. نگاه کنید به: دایرةالمعارف ایرانیکا. (Encyclopaedia Iranica).
۴. از قرن یازده هجری که زبان فارسی در هند رونق گرفت، ابتکاراتی برای پیراستن و درست نوشتن خط فارسی در هند صورت گرفت که فرهنگ‌هایی چون برهان قاطع، آندراج یادگار آن دوران است. در رسم الخط هندی برای نونِ غُنه علامتی شبیه ۷ به‌روی کلماتی چون سنبه، سنبه و دُنبه می‌گذاشتند. در فرهنگ نظام‌که در ۱۳۰۵ هجری ابتدا در هند چاپ شده، مؤلف رسم الخط فارسی را کافی برای نشان دادن آواهای این زبان ندانسته و خط «دین دیره» را نیز به آن افزوده است. نگاه کنید به: محمدعلی داعی الاسلام، فرهنگ نظام، تهران، ۱۳۶۲.
۵. دربارهٔ اختلاف تلفظ در کلماتی که به های مصوت ختم می‌شوند، استاد دکتر ناتل خانلری چنین گفته‌اند: «کلماتی که در خط کنونی به های بیان حرکت ختم می‌شود (مانند خانه) در تلفظ فارسی‌زبانان امروز دو گونه ادا می‌شود: بعضی حرف صامت آخر را به‌فتح و بعضی به‌کسر تلفظ می‌کنند. در بعضی نقاط هم در

این مورد دو نوع تلفظ هست. یعنی اگر کلمه مستقل باشد تلفظ حرف آخر آن به کسر است و اگر کلمه دیگری در دنبال بیاید که صورت ترکیبی به آن بدهد (مانند رفته بودم) آنگاه حرف آخر را به فتح تلفظ می کنند.

«این نکته را نیز باید دانست که در فرهنگ‌های قدیم تلفظ حرف آخرین این گونه کلمات به فتح ضبط شده است... بعضی از آموزگاران را هم دیده‌ام که نوآموزان را وا می‌دارند های آخر کلمه را که تنها برای بیان حرکت نوشته می‌شود، به تلفظ درآورند. همه این اختلافات در خط کنونی پنهان است. اما همین که الفبای دقیقی اتخاذ کردیم با این مشکل روبرو می‌شویم که کدام صورت را باید قبول کرد و در نوشتن و تدریس به‌کار برد.» زبان شناسی و زبان فارسی، تهران، امیرکبیر، ۱۳۴۳، ص ۳۰۰.

این اختلاف تلفظ که استاد خانلری آن را مانع اتخاذ يك الفبای دقیق شمرده‌اند، به‌چند دلیل از اهمیت چندانی برخوردار نیست. نخست آنکه استاد خود در کتاب تاریخ زبان فارسی، جلد دوم، چنین برآورد نموده‌اند: «تمایل تلفظ فارسی در هزارساله اخیر به ابدال فتحه (ā) اصلی به کسره (e) بوده است. این تمایل در پایان کلمات اکنون به‌طور عام واقع شده است. چنانکه در فارسی درسی و رسمی امروز ایران تنها يك کلمه قید نفی «نه» است که به زَبَر بیان می‌شود؛ و در همه کلمات دیگر هر جا که مصوّت پایانی فتحه بوده به کسره بدل شده است.» ص ۶۳. دوم آنکه، طبقه‌بندی دستوری این «e» برای بیان حرکت کسره (که اکثریت دارد) مانع از وجود استثنا (مثل قید «نه») یا تلفظ محلی یا تاریخی دیگری برای آن نمی‌شود. سوم آنکه، ناآگاهی برخی از آموزگاران در شناخت نشانه‌های آوایی را چرا باید چنان تعمیم داد که مانع از اتخاذ يك الفبای دقیق‌تر به حساب آید؟

۶. در برخی از کلمات فارسی که با «خ» آغاز می‌شود، مصوّت پیش (o کوتاه) با او نشان داده می‌شود، مانند خو، خوردن، خوش، خورشید. گاهی مصوّت آ (ā) و «ای» (ī) — در واقع آنچه که امروز به‌گونه «آ» و «ای» تلفظ می‌شود — با حروف مرکب «وا» و «وی» نوشته می‌شود، مانند خواب، خواهر، خوارزم، خواهش، خویش، خویشتن. این گونه نگارش‌ها را باید از موارد استثنا به حساب آورد که حفظ آن خللی به اصل قاعده نمی‌زند. برای تفکیک «او» ی اشباع شده (ā کشیده) از موارد مذکور در نوشتارهای فنی می‌توان از تیره تأکید نما (-) روی حروف مزبور استفاده کرد. مانند کۆر، شۆر، دۆست، دۆر، نۆر.

همچنین، مصوّتهای مرکب (diphthong) در فارسی به اقتضای مورد به‌صورت «واو» یا «وی» نوشته می‌شود، مانند خُسرو، نو، روشن، جوشن، برو، جیحون. در آوانگاری فارسی برای این گونه موارد می‌توان علامت مدّ به‌کار برد، مانند خُسرو، رُوشن، میخانه، سیحون، نۆروز، برو، بگو، نیریز.

البته پیشنهاد در مورد این گونه آوانگاری الفبایی دقیق وقتی قابل طرح است که گام نخستین در راه به‌کرد رسم الخطّ کنونی برداشته شده باشد. مهمتر، صد البته اینکه باور کرده باشیم که خط فارسی فعلی را می‌شود توان بیشتری بخشید که جوابگوی نیازهای واژه‌شناسی، لهجه‌شناسی، و صوت‌شناسی بشود.

۷. نقطه روی دال به‌خاطر مُعجم بودن این گونه کلمات در متن‌های قدیمی فارسی است که حفظ شده است.

۸. اگر در يك لهجه یا يك دوره تاریخی «وا» (va) بایست اُ (o) تلفظ شود، در این صورت نیاز به نقطه نخواهد داشت. این تمایز به‌درست خواندن این دو ملفوظ جداگانه کمک می‌کند.

ادبیات بیابانگردان

فرهنگ شفاهی، فرهنگ مردم و آئینه تمام نمای ویژگی های قومی ست. این فرهنگ، برونتاب ساختار اندیشگی و عاطفی قومی و گنجینه ارزشمندی است از داده ها برای بررسی های روان شناختی، جامعه شناختی، مردم شناختی و دیگر علوم انسانی. داده هایی که ریشه در ژرف ساخت روان انسان دارند و وجدان ناهشیار قومی آبشخور آنها است. جانمایه فرهنگ مدون آگاهی ست: آگاهی از آنچه هست و آنچه باید باشد. از اینرو، این فرهنگ آرمان گرا و کمال جوست و انسان و جامعه را نه بدانگونه که هست، بلکه بدانگونه که می پندارد «باید باشد»، تعریف و تفسیر می کند. اما فرهنگ شفاهی و اتاب آنچه هست است در قالب افسانه و لطیفه و مثل و مثل. شعرها، شعارها، و گویه های مردم پسند در هر جامعه در بررسی و شناخت آن جامعه اهمیت اساسی دارند. فراتر از آن، برخلاف فرهنگ مدون که در هر دوره تنها نماینده جهان نگری بخشی از جامعه (نخبگان) است، فرهنگ شفاهی نمایانگر خلق و خوی قومی در تمامیت آن می باشد و نه ساخته و پرداخته آل ها و ایل ها.

در تاریخ پُر بار ادبیات فارسی بسیارند شاعران و داستان گزاران و دبیرانی که در آثارشان اثری از دورانی که در آن می زیسته اند، وجود ندارد. در بسیاری از این آثار حتی خود پدید آورنده اثر نیز غایب است.^۱ بیشتر آثار این گونه شاعران و نویسندگان خالی از غنای اندیشه، ارزش تاریخی، و اطلاعات مردم شناختی است. حتی در آثار کسی چون ناصر خسرو نیز، که فرخی ها را یاهو سرا و بیهوده گو می خواند و در کاربرد «قیمتی لفظ دُر دری» و سواس داشت، کمتر ردّ پایی از باورهای قومی و افسانه های زمان وی می توان یافت. کمبود این گونه اطلاعات در آثار مدون، به فرهنگ شفاهی در شناخت و بررسی چند و چون زندگی، باورها، داده ها و داشته های مردم يك جامعه اهمیت ویژه ای می بخشد.

در این نوشتار نمونه ای از شعرها و شعارهایی را که در ایران بر بدنه خودروها، به ویژه کامیون ها و اتوبوس ها می نویسند، به عنوان نمونه بررسی شتابزده ای می کنیم. بطور کلی شاید بتوان شعرها و شعارهای «بني هِنْدِل» را در يك دسته بندی اختیاری به سه گروه تقسیم کرد: دینی، فلسفی، اندرزی.

۱. شعرها و شعارهای دینی

پس از ورود ماشین به ایران ناآشنایی مردم با ساختکار (مکانیسم) آن سبب شد که مردم برای نگاهداشت وسایل ماشینی دست به دامان خدا و پیغمبر شوند و از آنان در هنگام گرفتاری یاری طلبند. از اینرو، دین و شخصیت های دینی دراطمینان بخشیدن به کامیون داران نقش ویژه ای دارند. بسیاری از رانندگان کامیون های خود را نزد «امام حسین»، «حضرت عباس»، «امام رضا» و دیگر «مُقرَّبانِ درگاه الهی» بیمه می کردند، یعنی قسمتی از درآمد سالیانه خود را نذر آن شخصیت ها می کردند و در راه آنان خرج می کردند. مثلاً، کسی که کامیونش را «بیمه با ابوالفضل» کرده بود سالی چند گوسفند درراه آن حضرت می کُشت و گوشت آن را به بی نوایان می داد و یا سالی چند روز روضه خوانی حضرت عباس در مسجد محل به پا می کرد و از چند آخوند می خواست که بیایند و درباره حضرت عباس روضه و مصیبت بخوانند.

این آداب شاید ترس ناشی از بیگانگی و ناآشنایی با این موجود حیرت انگیز (ماشین) را از بین می برد و بیگانه را با آشنا — که پیغمبران و امامان همه دان ما باشند — مرتبط می سازد. همچنین پیچیدگی سیستم ماشین را با پیچیدگی مُقدَّراتِ الاهی پیوند می زند و از هراس انسان در رویارویی با آن می کاهد. درست مانند واکنشی که انسانِ نخستین نسبت به جهان داشت و با افسانه سازی چگونگی پیدایش پدیده ها را توجیه می کرد.

شاید معروف ترین و معمول ترین بیت هایی که بر بدنه کامیون ها و اتوبوس ها و گاهی نیز تاکسی ها دیده می شود این ها باشد:

هرکار می کنی بگو بسم الله

تاجمله گناهان تو بخشد الله

باخدا باش و پادشاهی کن

بی خدا باش و هرچه خواهی کن

خداوندا مرا در ره نگهدار

تمام غرق گناهیم و یک حسین داریم

گفتی که به وقت مرگ آیم به سرت

ای من به فدای این حدیث و خبرت

ای نور دل فاطمه، ای شمع هدایت

جان همه مردم عالم به فدایت

خالق اکبر، به حق نصرمن الله و فتح غریب
کربلا کن نصیب

یا صاحب الزمان به ظهورت شتاب کن
دنیا ز دست رفت، تو پا بررکاب کن

یارب نظر لطف عطاکن همه را
داریم دل خسته، دوا کن همه را
هرچند گنهکار و پریشان حالیم
زوار شهید کربلا کن همه را
شعارها: «یارب نظر تو برنگردد»، «یا صاحب الزمان ادرکنی»، «یا ضامن آهو»، «یا شهید
کربلا»، «یا پوریای ولی»، «برو به امید خدا»، «یا علی مدد»، «دست علی به همراهت»،
«بیمه با ابوالفضل» و «بر چشم بد لعنت».

۲. شعر و شعار های فلسفی

ادبیات فلسفی کامیونداران بیشتر گویای خُلق و خوی صنفی آنان است. رانندگی درجاده های
شلوغ، گردنه های خطرناک و راه های دشوارگذر کوهستانی، همواره خطرمرگ را یاد آور است.
از اینرو، بسیاری از شعرها گویای بی وفایی و ناپایداری دنیا است:
گوهر عمر چراغی ست که در بزم وجود
به نسیم مژه برهم زدنی خاموش است

هر روز یکی زدر درآید که منم
خود را به جهانیان نماید که منم
تا جمله کارها فراهم سازد
ناگاه اجل ز در درآید که منم
پاره ای از بیت ها نیز از پوچی و بی حاصلی جهان حکایت دارند:
آواره کوه و بیابانم
آخر چه می خواهم نمی دانم

بیهوده رفت از کفم آخر جوانیم
ای بنز خاوری، به کجا می کشانیم^۲

دوست می دارم اگر گل نیستم خاری نباشم
 بار بردار ار نیم ، بر دوش کس باری نباشم
 ایات بسیاری نیز اهمیت کار و کوشش و ارزش دانش اندوزی را یاد آور می شوند:
 در بیابانها اگر صد سال سرگردان شوی
 بهتر است اندر وطن محتاج نامردان شوی

قلم گفتا که من شاه جهانم
 قلم زن را به دولت می رسانم

سعی کن در مشق تا چیزی شوی
 مثل احمد خان تبریزی شوی

هر که در این دشت مُقَرَّب تر است
 جام بلا بیشترش می دهند

جگر ها خون شود تا يك پسر مثل پدر گردد
 برخی دیگر از معمول ترین شعرها و شعارهای اندرزی چنین اند:
 درحقیقت مالکِ اصلی خداست
 این امانت بهر روزی نزد ماست

لوطی تو برو لقمه خود گاز بز
 کم پشت سر خلق خدا ساز بز

در روزِ حشر شافعِ سنی عمر بود
 کوری بین عصاکش کور دیگر بود

تا گوساله گو (گاو) بشه
 دل صاحبش او (آب) مشه

ای که مشتاق منزلی ، مشتاق

تو که درسفری ، برو سلامت

غم مخور و کم مخور
دنیا وفا ندارد

به حُسن نناز که به يك تب بند است
به مالت نناز که به يك شب بند است
گاه و بی‌گاه بیت‌های عاشقانه نیز بر روی بدنه کامیون‌های باری و تاکسی‌ها به چشم
می‌خورد، مانند این‌ها:
الهی کار کس مشکل نیفته
سر و کار کسی با دل نیفته

دختری از امت عیسی گرفتارش شدم
یا محمد همتی کن تا مسلمانش کنم

من نمی‌رفتم به غربت، تو فرستادی مرا
گر بمیرم من به غربت، آه من گیرد ترا

مرا بگذشت بی تو آب از سر
یکی از سرگذشتم بی تو این است

اگر آواره‌ام کردی، تو کردی
اگر بیچاره‌ام کردی، تو کردی

دور از تو ولی همیشه با تو

دل بر تو بستم، عجب کار دادی دستم
گاه نیز ابیاتی از شاعران معاصر دیده می‌شود:
حلاج‌ها بر دار رقصیدند و رفتند
شیطان‌خدایی کرد در این دشت سوزان
این قصر‌های افتخار‌آمیز تاریخ
بر پاستی از استخوان تیره‌روزان (نصرت رحمانی)

ترا من چشم در راهم شباهنگام (نیما)

چون آخرتِ یزید شد دنیا مان (م. امید)

ناگفته نماند که ادبیات «بَنی هِنْدِل» (لقبی که رانندگان به صنف خود می دهند)، چون دیگر بخش های ادبیات شفاهی سرشار از طنز ویژه خویش است که در پایان این نوشتار به نمونه هایی از آن بسنده می کنیم:

بنی هندل اعضای یکدیگرند

ولی گاه گاهی به هم می پرند

اگر خواهی گلوت هیچوقت نگیره

بخور بعد از غذا يك كاسه شیره

جمله هایی چون: «مردم از خوشی»، «شب بیا باغ»، «توبرو می میام» نیز گهگاه به چشم

می خورد.

پانویس ها:

۱. برای نمونه می توان از مسعود سعد سلمان، شاعر قرن پنجم نام برد که ده سال در زندان به سربرد اما در دیوان شانزده هزاربیتی وی نشانی از انسان در بند نمی توان یافت، گو این که خبسیات وی همه درباره سرگذشت او در زندان است.
 ۲. اشاره به «شرکت خاور» است که مونتاژگر کامیون های بنز در ایران بود.
- در نگارش این مختصر از مقاله ای در همین مورد به نام «شعر و شعارهای دل پسند بیابان نوردان»، نوشته آقای مهدی برهانی، که در مجله آینده به چاپ رسیده است، نیز بهره جسته ام.

تاجیکان در راستای بازیافتن هویت تاریخی خود

سفری که همکار ما احمد کریمی حكاك برای شرکت در «کنگرهٔ بارید» به نمایندگی از طرف بنیاد مطالعات ایران به تاجیکستان کرد، رهاوردهایی داشت، از آن جمله کتاب احیای عجم به قلم دکتر اکبر تورسون زاد که نمونه‌ای است زنده از کوشش روشنفکران تاجیک برای زنده کردن میراث فرهنگی قومی خود و بازیافتِ هویتِ تاریخی خود - که با ایران و زبان فارسی پیوندی جدایی ناپذیر دارد. دکتر تورسون زاد همچنین محبت کرده و پاره‌ای از یک اثر چاپ نشدهٔ خود را هم برای ایران نامه فرستاده‌اند که به علت محدودیت صفحات امکان چاپ آن فراهم نشد، اما برای آشنایی خوانندگان ایران نامه با روحیه و فضای پر جوش و خروش فرهنگی تاجیکستان چند صفحه‌ای از کتاب احیای عجم را که دربارهٔ زبان تاجیکی است (که ما آن را «فارسی» می‌نامیم و افغانها «دری») می‌آوریم. در این نمونه رسم الخط اصلی را همچنان نقل کرده‌ایم.

اکبر تورسون زاد

زبان تاجیکی

تاریخ زبان آئینهٔ تقدیر ملت است. بدین معنی بخصوص تاریخ ترقی و تحول زبان پارسی دری و تاجیکی در قرون شانزدهم و نوزدهم جالب بود. در این دوران طولانی دو تمایل متضاد بنظر میرسد که در سیر تاریخی زبان مذکور نقش روشن باقی گذاشته‌اند. یکی قرن بقرن محدود گردیدن دایرهٔ استعمال زبان تاجیکی در ماورالنهر و دیگری به‌شمال هندوستان گسترش یافتن زبان تاجیکی و بتدریج قوت گرفتن نفوذ اجتماعی و فرهنگی آن. تمایل اول در ضمن تأثیر متقابل زبان تاجیکی با زبان‌های ترکی صورت پذیرفت. تمایل ثانی در محیط زبان‌های هندی جریان گرفت.

چنانکه در اسناد و مدارک تاریخی ثبت شده نفوذ قوم‌های ترک و کلام ترکی به محیط ایرانی نشین آسیای میانه در قرن ششم میلادی آغاز شده است. بعداً در برابر برقرار و مستحکم شدن حکومت ترک و مغول (از دولت قراخانیان تا خان‌های منغت) مقام سیاسی، اجتماعی

و اقتصادی قوم و قبایل ترك نژاد در ماورالنهر پیوسته می افزود. در این بین برخی طایفه‌های تركزبان در جریان کوچ و تاخت و تازهایشان در آسیای میانه (بخصوص در ناحیه‌های شمالی و شمال شرقی آن) مسکن گرفته اقامت دائمی را اختیار نمودند. از جمله در قرن‌های یازده و دوازده جریان آمدن و مقیمی شدن اقوام تركزبان (ترکان سلجوقی، ترکمان و غوزها و اليك‌خانی‌ها) در محل‌های تاجیک‌نشین خیلی قوت گرفت. در تاریخنامه آمیزش نژادها و قوم‌های گوناگون استیلای مغول فصل جداگانه‌ای است. طایفه‌های مغولی‌ئی که در مجرای تاخت و تاز و ضبط‌کاری‌ها به سرزمین عجم آمده بودند (برلاس، منغت، جلاير و غیره)، دیری نگذشته با قبایل قبل از آنها آمده ترك مخلوط شدند. بنا به تشریح باباجان غفوراف، سبب اساسی نه به تاجیک، بلکه به ترك تبدیل یافتن طایفه‌های مغولی در آن است که هر دو قوم ذاتاً بادیه‌نشین بودند و ازین رو طریق زندگی و عرف و عادت مشترك داشتند.

در عین زمان يك جریان دیگر تاریخی ترك شدن اهالی مقیم تاجیک جریان گرفت که بخصوص در قرون چهارده و شانزدهم پرزور بود. به عقیده باباجان غفوراف جریان مذکور از جمله مهم‌ترین عامل‌هاست که در نتیجه آنها خلق تركزبان ازبك تشکل یافته است. ازبکان از قبایل مخلوط‌شده ترك و مغولی که قبلاً در آسیای میانه ساکن شده‌اند، طایفه‌های بیابان‌نشین ترك و مغولی که با سروری شیانی خان در استیلای نو این دیار شرکت ورزیده‌اند و نهایت اهالی مقیم‌نشین تاجیکی که با دلایل گوناگون تاریخی زبان ترکی چغتائی را پذیرفته‌اند، بوجود آمدند.

این خلاصه علمی مؤلف «تاجیکان» را دست‌آوردهای نوین تاریخی‌ئی که ضمن آموختن مرحله‌های گسترش یافتن و تنگتر شدن حدود جغرافی و فرهنگی زبان‌های ایرانی اندوخته شده‌اند، تصدیق و تأیید میکنند. ناحیه‌هایی که اول میهن اقوام ایرانی‌زبانان بودند و بعداً تحت نفوذ زبان‌های ترکی قرار گرفتند، هفترو، فرغانه و ترکستان چین بودند:

اهالی این ناحیه‌ها تا انتهای هزاره یکم سالشماری میلادی بزبان‌های سغدی و سکائی حرف میزدند که از روی تصنیفات علمی کنونی به‌عائله یگانه زبان‌های ایرانی منسوب میباشند.

زبان تاجیکی در قرن پانزده در مرغیلان و تا آخر قرن هژده در مرو و نفوذ خود را نگه‌داشته است. در خوارزم زبان خوارزمی (یکی از زبان‌های ایرانی و زبان تاجیکی تا انتهای قرن چهاردهم متداول بودند. و تنها قرن‌های بعدی آنها جای خود را به زبان ترکی چغتائی دادند. (چنانکه ا. ا. سمیانوف خاورشناس معروف روس آورده است، جمیع منشور (یارلیغ)‌های خوارزمشاه تکش، از جمله منشورهائی که برای اهالی شهرهای واقع در پایان آب سیردریا تعیین شده بودند، به زبان تاجیکی ثبت گردیده‌اند) اهالی مقیم نسف (قرشی کنونی)، شهر سبز و کتاب تنها بعد از قرن شانزده قسماً از تاجیکی بزبان ازبکی گذشت.

ولی در قرون شانزدهم و هژدهم میلادی حدود تداول زبان تاجیکی از حساب محیط فرهنگی هند خیلی وسعت یافت. آغاز این تمایل مهم تاریخی بقرن‌های یازدهم میلادی مصادف است: آن وقت سلطان محمود غزنوی به هندوستان لشکر کشیده بود. زبان تاجیکی که زبان گفتگویی اکثر سپاهیان محمود ترک‌نژاد بود همراه به‌یورش او بقسمت‌های شمال و غرب هند وارد شد. خانواده‌های غیر هندی‌نیکه بعداً در هندوستان حکومت کردند (غلجی‌ها، تغلوک‌ها و غیره)، از نواحی آسیای میانه و خراسان برآمده بودند و طبیعتاً که لهجه آنان بزبان کنونی تاجیکان خیلی نزدیک بود. بعداً، وقتی عساکر بابر به هند حمله آوردند و به مدت دور و دراز حاکمیت مغولان کرگانی برقرار گردید، زبان تاجیک بمقام بلند فرهنگی رسید. از جمله، در قرن شانزدهم ادبیات تاجیک‌زبان رواج بیشتری پیدا کرد. به قول یک محقق معاصر هندی «پس از انقراض حکومت حسین بایقرا هرات همچون مرکز علم و ادبیات مقام خود را از دست داد. دانشمندان تاجیک و فارسی که در آن مرکز جمع آمده بودند، پراکنده میشوند گروهی از ادیبان به اصفهان و گروه بیشترشان به هندوستان می‌روند. همین را هم باید متذکر شد که در اصفهان که پایتخت دولت صفویه بود، بیشتر سخنسرایان شیعی مذهب متعصب جمع آمده بودند. برعکس، در دربار تیموریان هند، بخصوص در زمان حکمرانی اکبر، جهانگیر و شاه‌جهان در دهلی، اگر، لاهور و غیره سخنوران زیادی گرد آمدند و آنان آزاد و بهر طرز و طرقی که میل داشتند، شعر میگفتند و در مباحثه‌های علمی آزادانه شرکت میکردند. حتی امرای آنجا نیز در تشویق شاعران از دیگران گوئی سبقت می‌بردند»*

باید نیز افزود که زبان تاجیکی تا آغاز استیلای انگلیس‌ها (نیمه اول قرن نوزدهم) در هندوستان شمالی نفوذ اجتماعی و فرهنگی خود را نگاه داشته توانست. یک دلیل دیگر تاریخی نیز جالب است: در قرون شانزدهم و نوزدهم هندوستان بمرکز اساسی لغت نویسی تبدیل یافت. محض در محیط فرهنگی هند «شرفنامه منیری» (تألیف ابراهیم فارقی، قرن پانزدهم)، «مؤید الفضلا» (تألیف محمد ابن لاد دهلوی، قرن شانزدهم) «فرهنگ جهانگیری» (تألیف حسین انجو، قرن هفدهم)، «برهان قاطع» (تألیف محمدحسین ابن خلف تبریزی، قرن هفدهم)، «بهار عجم» (رای تکچندی متخلص به‌بهار، قرن هجدهم) و نهایت «غیاث اللغات» (محمد غیاث الدین بن جلال الدین رامپوری، قرن نوزدهم) و نظیر آن فرهنگ‌های مشهور زبان فارسی تاجیکی تألیف شده‌اند که اکثر آنها بعداً تکرار بتکرار بطبع رسیده‌اند (چنانچه، «غیاث اللغات» در مطابع هند بیش از ده دفعه به اشکال مختلف به‌تنهایی و یا توأم با فرهنگ‌های دیگر طبع شده سرتاسر خراسان و ماوراءالنهر گسترش یافته است).

برای ما وارثان ابوعلی سینا و مولانا جلال‌الدین بلخی کمال الدین خجندی و عبدالقادر بیدل آن چیز مایه افتخار است که آنان در مرز و بوم بیگانه وحدت زبان و فرهنگ خلق خود را حفظ نموده، نگذاشته‌اند که پیوند تاریخی و فرهنگی شان با وطن بریده گردد. و محض توسط

زبان پارسی دری-تاجیکی بود که آن غریبان تاجیکزمین چکیده‌های دل و افشرده‌های ادراک خویش را ثبت صفحه‌تاریخ کرده‌اند.
 خلص کلام ، همچنانکه بازار صابر برحق گفته است :

روز نآبادی اش تاجیک زبان آباد کرد،
 در زبانش دولت بی‌دولتی بنیاد کرد:
 دولتی از حرف وزین ،
 دولتی از شعر رنگین
 آنچنان شعری که هر یک مصرعش
 جویه‌ای از خون سربازان اوست ،
 روزن نوری از آتش‌های زردشتان اوست . . .

★ رجوع شود: کاشیناته پندیده . اندیشه‌ها راجع به ادبیات فارس و تاجیک . - مجله صدای شرق ، ۱۹۸۳ ، شماره ۶ ، ص

یادِ رَفْتگان

غلامحسین یوسفی

با درگذشت غلامحسین یوسفی در ماه گذشته مردی دیگر از بزرگان ادب ایران به‌وادی خاموشان پیوست؛ مردی کوشا و پر دانش که هنوز از او کارها بر می‌آمد، اما چنگال شوم بیماری سرطان در مدت کوتاهی او را از ما جدا کرد در حالی که شصت‌سالگی بیش نداشت. معلم و پژوهشگر و سخن‌سنج و ادیب بود و در همه این کارها تمام و از سرآمدان روزگار خود. اما آنانی که با او زیسته و دوستی کرده بودند در کار زندگی و دوستی نیز در او فضایل بسیار دیده بودند. مردی اهل دین و اخلاق بود و با وسواس تمام می‌کوشید از هرگونه گناه و لغزش برکنار باشد. وجدان او در محیط خانواده، در فضای دوستانه، در مدرسه و دانشگاه، در کار پژوهش و سخن‌سنجی، و در ویرایش متون همیشه بیدار بود. از نظر تربیت و شخصیت نمونه‌ای بود از شخصیت کاملِ مردِ سنتِ ایرانی. به‌آیین جوانمردی و پارسایی و دوستی بسر می‌برد. سخت پای‌بند ادب بود. با پروا و خردمندی سعدی‌وار بیرون از دایرهٔ معرکه‌ها و گیرودارهای روزگار می‌زیست. اگرچه در روزگاری زیست که ایران درگیر فراز و نشیبها و آشوبهای سیاسی بسیار بود، هیچگاه با سیاست و اهل سیاست نزدیک نشد. اما زندگانی خود را وقف معلمی و پژوهندگی کرد و یکی از بهترین استادان و پژوهندگان روزگار خود بود که شاگردان بسیار پرورد و آثار بسیار از خود برجای گذاشت. یوسفی فضایی را که از سنت اخلاق و دینداری ایرانی آموخته بود با فضایل ذهن علمی و اخلاق پژوهندگی مدرن درآمیخته بود. وسواس، دقت، حوصله، و موشکافی‌ای که او در کارهای خود، بویژه ویرایش متن‌های ادبی کلاسیک، به‌کار می‌بست، و روشمندی او در نوع خود بی‌مانند بود. ویرایشهای او از قابوسنامه و بوستان و گلستان و متنهای دیگر از عالیترین نمونه‌های کار ویرایش متن و باریک‌بینی و کوشایی علمی در زبان فارسی است. مقاله‌های بسیار او، که در چندین مجموعه منتشر شده است، از نمونه‌های عالی دقت نظر و پیراستگی زبان است و برخی از آنها از بهترین نمونه‌های مقاله پژوهشی و سخن‌سنجی در زبان فارسی. همیشه چند کار در دست داشت و جز کارهایی که خود به‌تنهایی انجام می‌داد، اغلب با کسانی از دوستانش نیز در کار ترجمه یا تحقیق طرحهایی را پیش می‌برد.

در این سالهای آخر که از دانشگاه فردوسی (مشهد) بازنشسته شده و ساکن تهران شده بود، فرصت آشنایی و دوستی با او برای من فراهم شد و به پیشنهاد و پیشگامی او کار مشترکی را با شرکت یکی دیگر از دوستان، دکتر محمد پارسا، آغاز کردیم و هفته‌ای یک بار در منزل یکی از ما گرد می‌آمدیم و متنهای کهن را در جست و جوی واژه‌های حوزه فلسفه و کلام و علوم انسانی بازمینی می‌کردیم و یادداشت بر می‌داشتیم. اگرچه من به‌علت سفر به‌خارج از ایران از نیمه‌های کار از این همکاری محروم شدم، اما نامه‌هایی که از او می‌رسید حکایت از آن داشت که تا آخرین ماه‌های زندگی‌اش، حتا در بحران بیماری دردناک، دست از کار برنداشته است. با همه ناهمگونی‌هایی که از نظر شیوه نگارش و روش زندگی میان ما بود، این دوستی و همکاری برای من بسیار ارزشمند و آموزنده بود. مردی که اخلاق پارسایی شرقی را با دقت و کوشایی و پشتکار وجدان علمی غربی درآمیخته بود، مردی بود کم‌مانند؛ و آن کس که در میان اهل علم و ادب ما زیسته باشد و کارهایشان را باریک‌بینانه سنجیده باشد می‌داند که این مایه مرد در میان ما چه کم یاب است. بزرگامردا که او بود!

نامه‌ها و نظرها

In reading the otherwise interesting and detailed review of the book *Arts of Persia* in your Summer 1990 issue, I was indeed disappointed to see no mention of lacquerwork among the list of subjects treated in this work.

I think all connoisseurs and students of Persian art will agree that it is one of its most beautiful art forms. After many years, nay centuries of neglect, it is now being considered seriously enough by the scholarly community to warrant a separate chapter in this important new review of persian art. A publication which I hope will also increase the popular appreciation for persian art and lacquerwork in particular.

Having devoted many years of scholarly research to this field, I therefore feel all the more strongly that it should be at least noted in such a review and in such a periodical, even if the reviewer did not wish to elaborate on the content of this particular article, as is his prerogative.

Layla S. Diba

Associate Curator for Islamic Art
The Brooklyn Museum

ایران نامه

(. . .) مایوس وار شماره هفتم که به دستم رسید با دلسردی کامل آن را باز نمودم. خوشبختانه مطلب «یادداشت» به چشمم خورد و پس از مطالعه بی اندازه خوشحال شدم چون نوید داده بودید از این شماره وارد مطالب اجتماعی هم می شوید و در خصوص علوم انسانی از مطلعین و متخصصین استفاده می کنید. آری، در چنین برهه زمان که جهان در نتیجه پیشرفت علم و صنعت و اقتصاد مراحل مهم و سرنوشت سازی را طی می کند و کشور دستخوش انقلاب عقب افتاده و میلیونها ایرانی در جهان آواره و بی خانمان شده اند جا دارد که روشنفکران دنیا آگاه نه فقط در پی عروض و قافیه و تاریخ ادبیات و بیوگرافی خاقان چین بروند بلکه بیشتر نیروی مادی و معنوی خود را آنهم امثال شما برای جمع کردن سرگردندگان و دربردارن بدبخت بکار بندند و چاره اندیشند (. . .)

دکتر علی یوسفی، کالیفرنیا

۲۹ اکتبر ۱۹۹۰

. . . انصافاً در یکی دو شماره اخیر سنگ تمام گذاشته اید. مقصودم بر خورد جدی و عالمانه شما بامفاهیمی مانند تمدن، تجدد و فرهنگ و سنت و تاریخ از موضع روشنفکر امروز و دیروز ایرانی است. اگر می خواهیم به عنوان ایرانی جایی «در خور» در دنیای فعلی داشته باشیم، چاره ای نداریم جز اینکه گذشته هایمان را بی هیچ گذشتی به نقد بکشیم تا بدانیم که امروز در کجای جهان ایستاده ایم و اینکه این ره به کجا خواهندمان برد.

باقر شیخ الاسلامی، کازان

ژانویه ۱۹۹۱

کتابها و نشریات رسیده

- سعیدی سیرجانی، ضحاک ماردوش، چاپ سوم، لوس آنجلس، ۱۳۶۹.
- عیسی صدیق، فردوسی، شرح حال و شخصیت و آثار او، (تجدید چاپ)، کانون پژوهش و آموزش، لوس آنجلس، مهرگان ۱۳۵۷ یزدگردی.
- کانون پژوهش و آموزش، بهار، ملک الشعراء، و فردوسی (تجدید چاپ شعرهای ملك الشعراء درباره فردوسی)، لوس آنجلس، اردیبهشت ۱۳۵۸ یزدگردی.
- ژول مول، دیباچه شاهنامه فردوسی، برگردان جهانگیر افکاری، کانون پژوهش و آموزش، لوس آنجلس، ۱۳۵۸ یزدگردی.
- [محمد رضا] شفیع کدکنی، چهره‌های پندار یا صور خیال در شاهنامه فردوسی، کانون پژوهش و آموزش، لوس آنجلس، ۱۳۵۸ یزدگردی.
- رضازاده شفق، دین در شاهنامه فردوسی، کانون پژوهش و آموزش، لوس آنجلس، ۱۳۵۸ یزدگردی.
- محمدجعفر محبوب، گور بهرام گور، کانون پژوهش و آموزش، لوس آنجلس، ۱۳۵۸ یزدگردی.
- محمود امیرسالار، راز رویین تنی اسفندیار و شاهنامه فردوسی، کانون پژوهش و آموزش، لوس آنجلس، ۱۳۵۸ یزدگردی.
- محمدجعفر محبوب، سرآغاز شاهنامه فردوسی، کانون پژوهش و آموزش، لوس آنجلس، ۱۳۵۸ یزدگردی.
- محمدعلی فروغی، پایگاه بلند شاهنامه فردوسی، کانون پژوهش و آموزش، لوس آنجلس، ۱۳۵۸ یزدگردی.
- عبدالحسین نوشین، فهرست ولف یا فرهنگ شاهنامه فردوسی، کانون پژوهش و آموزش، لوس آنجلس، ۱۳۵۸ یزدگردی.
- جلال متینی، فردوسی در هاله‌ای از افسانه‌ها، کانون پژوهش و آموزش، لوس آنجلس، ۱۳۵۸ یزدگردی.
- محمود امیرسالار، رخس در شاهنامه فردوسی، کانون پژوهش و آموزش، لوس آنجلس، ۱۳۵۸ یزدگردی.
- سادات ناصری، بزرگان و شاهنامه فردوسی، کانون پژوهش و آموزش، لوس آنجلس، ۱۳۵۸ یزدگردی.
- مهدی غروی، قلمرو خاندان رستم در شاهنامه فردوسی، کانون پژوهش و آموزش، لوس آنجلس، ۱۳۵۸ یزدگردی.

- برهان ابن یوسف، شترنگ و نرد در شاهنامه فردوسی، کانون پژوهش و آموزش، لوس آنجلس، ۱۳۵۹ یزدگردی.
- سعیدی سیرجانی، مقدمه ضحاک ماردوش در شاهنامه فردوسی، کانون پژوهش و آموزش، لوس آنجلس، ۱۳۵۹ یزدگردی.
- محمود صناعی، فردوسی استاد تراژدی، کانون پژوهش و آموزش، لوس آنجلس، ۱۳۵۹ یزدگردی.
- احسان یارشاطر، برداشتی از کارنامه اردشیر پاپکان، کانون پژوهش و آموزش، لوس آنجلس، ۱۳۵۹ یزدگردی.
- برهان، داراب، شاهنشاهی که از آب گرفته شد، کانون پژوهش و آموزش، لوس آنجلس، ۱۳۵۹ یزدگردی.
- ت. کورویانگی و حسن عابدی، بیگانگان و شاهنامه فردوسی، کانون پژوهش و آموزش، لوس آنجلس، ۱۳۵۹ یزدگردی.
- فضل الله رضا، آزمون زال، کانون پژوهش و آموزش، لوس آنجلس، ۱۳۵۹ یزدگردی.
- محمدعلی ندوشن، فریدون فرخ، کانون پژوهش و آموزش، لوس آنجلس، ۱۳۵۹ یزدگردی.
- احسان یارشاطر، دیباچه شاهنامه فردوسی، ۱۳۵۹ یزدگردی.
- بدر ابراهیم، فرهنگ زفان گویا (جلد اول)، تصحیح و تعلیق و ترتیب پروفیسور نذیراحمد، پته (هند)، ۱۹۸۹.
- مجید شریف، بازاندیشی ضروری در مبارزه سیاسی و طرح نهادهای دمکراتیک، استکهلم، ۱۳۶۹.
- رضا اغمنی، ویرانگران، انتشار نوید (آلمان غربی)، ۱۳۶۹/۱۹۹۰.
- فصل کتاب، سال دوم، بهار ۱۳۶۹، لندن.
- کوروش بزرگ، شماره پانزدهم و شانزدهم، ۱۳۶۹، کالیفرنیا.
- روزگار نو، دفتر هشتم، سال نهم، مهر ۱۳۶۹، فرانسه.
- کلک، شماره ۴، تیر ۱۳۶۹، تهران.
- کلک، شماره ۶، شهریور ۱۳۶۹، تهران.
- علم و جامعه، شماره ۸۷، آبان ۱۳۶۹، واشنگتن دی. سی.
- مجله زبانشناسی، شماره دوم، سال ششم، مرکز نشر دانشگاهی، تهران.



سالنامه ایرانیان

۱۹۹۱ میلادی

در ۴۷۶ صفحه شامل تقویم های میلادی - خورشیدی - قمری و عبری با ۱۲ عکس رنگی و همراه با مطالب تاریخی و فرهنگی به صورت بسیار نفیس منتشر شد.

قیمت: ۹ دلار

پست سفارشی با مالیات: ۱۲ دلار

عکسها: نخت جمشید - باغ ارم - دختر قفقازی - بازار اصفهان - عالی قاپو - مجلس بذیرانی شاه طهماسب
دکان مس فروسی - درشکه مهمانسرای شاه عباس - دختر قالی باف قفقازی - استادبوم صد هزار نفری
بازارچه فرش فروشان گرگان - مجسمه فردوسی.

شرکت کتاب

Ketab Corp.

6742 Van Nuys Blvd., 1St Fl.
Van Nuys, CA 91405

(818) 908-0808

سفارش تلفنی برای خارج از لس آنجلس: (800)-FOR-IRAN-1 تلفن رایگان
367-4726

کانون کتاب ایران

لندن

قدیمی ترین و ارزان قیمت ترین کتابفروشی ایرانی

در مرکز شهر لندن

انتهای کوچه جنب بانک ملی کنزینگتون

محل فروش با ارزش ترین کتب فارسی در رشته های:

ادبیات فارسی - تاریخ - فلسفه - ادیان - علوم

رمان و کودکان (غالباً به نصف بها)

و کتب انگلیسی راجع به ایران

KANOUNE KETAB LIMITED

PERSIAN BOOK CENTRE

2A Kensington Church Wald

London W8 9BL

England

Tel: 071-937-5087

فهرست کتاب: سال ۱۳۷۰

کتابفروشی ایران مرکز عرضه کتابهای فارسی و انگلیسی مربوط به ایران در زمینه های مختلف

IRANBOOKS

PERSIAN & ENGLISH BOOKS ABOUT IRAN

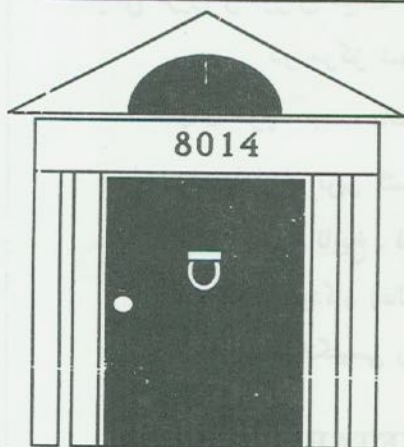
CATALOG 1991

کتابفروشی ایران
در واشنگتن

(301) 986-0079

FAX: (301) 907-8707

8014 Old Georgetown Road
Bethesda, Maryland, 20814. USA



ساعات کار: از ۱۰ صبح

تا ۶ بعد از ظهر

هر روزه غیر از یکشنبه ها



*MAP NOT TO SCALE

8014 Old Georgetown Road
Bethesda, Maryland, 20814

U.S.A.

Tel. (301) 986-0079

Take Exit 36 (Old Georgetown Rd) off the Beltway (I-495) towards Bethesda. IRANBOOKS is the white house on your right immediately after Battery Lane, numbered 8014, on Old Georgetown Rd, across the street from the Rescue Squad.

HOURS:

Monday - Saturday 10AM - 6PM U.S.A. EDT
Sundays by appointment



فصلنامه و ویژه نقد و بررسی کتاب
با آثاری از: ماشاءالله آجودانی، شائول بخاش، سعید برزین،
منوچهر ثابتیان، حبیب الله جوربندی، محمود دولت آبادی،
علی رضوی، لادن شبگیر، علیزاده طوسی، رضا مرزبان، علی
اکبر مهدی، محمد علی همایون کاتوزیان.
و گفت و گوبا هوشنگ گلشیری...

ماهنامه



از انتشارات بنیاد فرهنگی پر

زیر نظر هیأت مدیره:

محمد نجندی

علی سجادی

محمد شریف - کاشانی

محمود گودرزی

حسین مشاری

امیر حسین معنوی

بیژن نامور

کوروش همایون پور

ماهنامه پر از آغاز سال ۱۹۸۵ تا کنون

هر ماه، بدون وقفه و بهنگام منتشر شده است

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

PAR Monthly Journal

P.O.Box 11735

Washington, D.C. 20008

Tel.: (703)533-1727

بهای اشتراک:

ایالات متحده: یکساله ۲۰ دلار امریکایی

خارج از ایالات متحده: یکساله ۳۲ دلار امریکایی

بناهای آباد گردد خراب
ز باران و از تابش آفتاب
پی افکندم از نظم کاخی بلند
که از باد و باران نیابد گزند
بر این نامه بر سالها بگذرد
همی خواند آن کس که دارد خرد،

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 2000
Bethesda, MD 20814, U.S.A.

جایزه بنیاد مطالعات ایران

به بهترین رساله دکتری در رشته ایران شناسی

براساس طرحی که به تصویب هیئت امنای بنیاد مطالعات ایران رسیده است، از سال ۱۹۸۴ بنیاد مطالعات ایران به بهترین رساله دکتری در رشته ایران شناسی از طریق مسابقه یک هزار دلار جایزه پرداخت کرده است.

برنده این جایزه در سال ۱۹۹۰ آقای مهرزاد بروجردی از دانشگاه آمریکن واشنگتن (دی سی) است.

موضوع رساله: شرق شناسی وارونه: روشنفکران ایرانی و غرب ۱۹۶۰-۱۹۹۰
برندگان این جایزه در سالهای قبل عبارتند از:
سال ۱۹۸۹:

خانم جنین دیو بس کیممال از دانشگاه کالیفرنیا (برکنی)

موضوع رساله: تناسب‌ها در هنر هخامنشی
سال ۱۹۸۸:

آقای عباس علیزاده از دانشگاه شیکاگو

موضوع رساله: گله داری متحرک و پدید آمدن جوامع پیچیده در مناطق کوهستانی ایران
سال ۱۹۸۷:

خانم الموت دگتر از دانشگاه هامبورگ، آلمان
موضوع رساله: پسوند در زبان ختنی

سال ۱۹۸۶:

خانم یگانه شایگان از دانشگاه هاروارد

موضوع رساله: ابن سینا و زمان

سال ۱۹۸۵:

خانم آن بتریج از دانشگاه شیکاگو

موضوع رساله: «زیارت» و آداب و مراسم مربوط به آن
سال ۱۹۸۴:

خانم فرح گیلاتشاه از دانشگاه و اسکانسین

موضوع رساله: نحوه برخورد ایرانیان مقیم دو شهر میناپولیس و سن پال با فرهنگ امریکا
جایزه سال ۱۹۹۱ به رساله ای تعلق خواهد گرفت که بین اول جولای ۱۹۹۰ تا اول جولای ۱۹۹۱ به تصویب رسیده و حائز دیگر شرایط مذکور در آگهی بنیاد مطالعات ایران باشد.

Orientalism in Reverse: Iranian Intellectuals and the West, 1960–1990*

Mehrzad Boroujerdi

ABSTRACT

This dissertation seeks critically to deconstruct the ontological and epistemological premises underlying the process of identity formation of contemporary Iranian intellectuals. The study concentrates on the emergence of a new mode of thinking described as "Orientalism in Reverse," which came to dominate the political and intellectual panorama or pre- and post-revolutionary Iran. Drawing upon the works of Michel Foucault and Edward Said on how the "constitution of otherness" permeates any process or identity formation, the author examines the two dominant problems confronting Iranian intellectuals: identity per se, and encounter with the West. He maintains that since the Iranian intellectuals' vision of their "self" was constrained by their perception of the "Western other," they did not and indeed could not experiment the same types of ontological and epistemological ruptures that their Western counterparts experienced in the aftermath of the Enlightenment. As a result, Iranian intellectuals in the last three decades have increasingly turned toward nativism, traditionalism, and politicized Islam. This

*The seventh recipient of Foundation for Iranian Studies' annual award for the best Ph.D. dissertation in the field of Iranian studies was Mehrzad Boroujerdi. He received the 1990 prize for his work entitled "Orientalism in Reverse: Iranian Intellectuals and the West, 1960–1990," submitted to the School of International Service of the American University in Washington, D.C. The above is an abstract of the dissertation prepared by the author.

informs the author's review of the poem: "The Return to Borgio Verzzi," by Esmā'il Kho'i. The style of many an Iranian writer or poet, the author believes, has been transformed under the burden of censorship or through life in exile. While complex systems of hinting and oblique references are the techniques frequently used by poets faced with censorship in Iran, the use of international imagery and non-Persian loan words has become the hallmark of the Iranian poets and writers abroad.

It is through an analysis of textual specifics of Kho'i's poem that the author attempts to search for elements which are characteristics of writing abroad. In this search, the author paraphrases the poem which describes a specific biographical moment in the poet's return to Borgio Verzzi, a small coastal town west of Genoa. Focusing on the style including the poet's characteristic typography, and parataxis as well as the narrative grain of the work, the author suggests that everything is arranged in the poem to force the reader to rethink the relations of one historical moment to the next. In the author's view, the two train trips, either described or alluded to in the poem, place the reader on either side of the Iranian revolution.

The author further believes that, in a sense, the poem as a whole conveys Kho'i's anxiety of not reaching his reader, either at home or abroad. On the other hand, while at home it is the careful attention of the censor which threatens the work of the writer, abroad it is the benevolent and yet uncomprehending attitude of the audience which poses a similar, albeit structurally opposite, threat.

The Khorramdinid revolt was one in a series of social and religio-philosophical movements that appeared in the wake of the suppression of the Mazdakites (529 A.D.) and especially after the Arab invasion of Iran. As the most organized, widespread, and long-lasting of Persian rebellions against foreign occupation, the eighth-century Khorramdinid movement stands as a shining chapter in the social and political history of Iran. The revolt has been the subject of a great deal of valuable research. Despite the recent studies, based on reading of the ancient sources by Sa'id Nafisi and later by Dr. Gh. Sadighi, there is much to be said about the social, religious, and philosophical precepts of the Khorramdiinids.

In his study, the author focuses on the influence of Mithraistic and Mazdakite beliefs on the Khorramdinid ideas. In his view, the Khorramdinid movement was a socio-political and religious response to the Arab invasion, reflecting social conflicts and civil discords of the time which challenged the Abbasid Caliphate.

The writer divides the available classical materials on the Khorramdinid movement into primary and secondary sources. He then enlists modern studies by Iranian scholars. In the author's opinion a study of the primary sources reveals, on the one hand, precious little on the causes of the Khorramdinid revolt and its socio-political and religio-philosophical doctrines, and, on the other hand, speaks volumes of misinformation and vituperation designed to discredit a movement which for twenty-two years posed a serious threat to the Abbasid Caliphate. Nevertheless, the author believes that it is possible to cut through such vituperations and discover the original outlines of Khorramdinid beliefs which were labeled "apostasy," "irreverence," "unbelief," and "blasphemy" by classical historians.

The Woman in the Train: The Esthetics of Exile in Kho'i's "Return"

Michael Beard

The effects of exile and censorship on a writer's style and imagery is the theme which

in marked thematic contrast to the spiritualism of Hafez. According to the author, Nima's breaking of the outward forms of poetry was in fact necessitated by an internal change in poetic vision, a transformation from a traditionalist point of view to a modernist one.

The author then points out that one of Nima's chief themes and feelings is nostalgia. His nostalgia runs from reminiscence of companions and homeland to a yearning for "humanity" in an age filled with brutality.

One of the outstanding characteristics of Nima's poetry is his innovative imagery through which he expresses his emotions. The author analyzes several of Nima's poems to demonstrate how the poet creates an objective atmosphere by his poetical imagery in order to transmit his inner feelings. With such images as an abandoned kiln, a silent wood, or a cold winter and the snow-bound windows of a mountain shelter, he was able to express his grief or his nostalgia or his yearning.

To the generation of poets who followed him, Nima taught a new personal vision and new poetic forms in keeping with the state and atmosphere of modern poetry. Working in the innovative poetic atmosphere Nima brought about, several modern followers have been able to build a corpus of new Persian poetry.

The Revolt of the Red-Coats (Khorramdinids) A Study of the Sources and Studies, Ancient and Modern

Ali Mir-Fetros

This article is the first part of the introduction to the author's unpublished study of the Red-Coat uprising started by Babak Khorramdin (d. 838 A.D.). The second part of the article will examine recent research by Iranian scholars on the topic, and the third will be devoted to a critique of studies carried out by non-Iranian students of the Khorramdinid revolt.

intellect, time and thought, and the lustrous manifestations of thought in metaphysical time. The issue of thought and the perfect being (spiritual pole, master) and their relationship to time is also discussed. The significance of the prophet Mohammed and Shi'ite Imams is also treated in this context. Finally, the matter of the knowledge derived from universal intellect as opposed to that derived from particular is reviewed. Thus, the author not only discusses Rumi's parable in the light of its many metaphysical implications but also elaborates on its characters and didactic dimensions.

Nima and His Innovations

Daryush Ashuri

Nima Yushij is rightly known as the father of modern Persian poetry. He is the person who revolutionized classical poetry, blazing a trail in the greatest Persian art that amounted to a renaissance in the field. Nima's experiments began with breaking the traditional poetic meters, which caused a great stir amongst the traditionalists. In addition to revolutionizing poetic forms, Nima introduced a new poetic vision that liberated poetry from the sclerotic content of old and broadened the Persian poetic horizon to include the themes of modernity. Years before he broke conventional poetic forms, Nima had demonstrated this new view of man and nature, which was influenced by European romanticism, in his first published work, *Afsâna*. It was this new vision which earned him a reputation and influenced a great traditionalist poet, Mohammad Shahryar.

In this article, the author briefly examines Nima's innovations not only from the point of view of form but also from the vantage point of the content of his poetry. He specifically treats the dialogue found in *Afsâna* between the modern poet and the 14th century Hafez, greatest of lyric-spiritual poets in Persian, showing that the author of *Afsâna* – long before he began to break the conventions of form – had stood

extant Zoroasterian community and mentions his long-standing agreement with her emphasis on the inherent conservatism of Zoroastrianism.

Particular and Universal Intellect: A Commentary on the First Parable of Rumi's *Mathnawi*

Mohammed – Hosayn Sadiq Yazdchi

This article focuses on the opening parable of the first book of the *Mathnawi*, the monumental mystical rhapsodies by the 12th century mystic Jalal al-Din Rumi Balkhi. The tale is about a king whose beloved slave girl – herself in love with a goldsmith – falls ill. Realizing that the court physicians are unable to cure the girl, the king turns to God, whereupon a spiritual doctor appears and restores her health.

The author concentrates on the problem of intellect which is divided by Rumi into particular and universal. He begins with a review of the characteristics of particular intellect, and follows with an explanation of Jalal al-Din Rumi's view by treating the gist of the tale. According to Rumi, the philosophers (doctors), in treating her, concentrated solely on particular intellect. Here, the author briefly alludes to the poet's criticism of Aristotle and his followers and refers to other parables in the poem to give the reader a better appreciation of this anti-aristotelianism. This leads to a discussion of form and essence. Particular intellect, the author writes, operates in the world of forms, the phenomenal world, whose real essence can not be revealed to that intellect.

An explanation of the universal intellect is the focus of the second part of the article. Here one finds the distinctions between animal soul and human soul. The author then turns to the relationship between soul and universal intellect and to various aspects of that relationship. Furthermore, the author treats a number of other concepts in Rumi's parable including thought and its relationship to universal

Thoughts on Zoroaster

J. Duchesne-Guillemin

This article is the text of a lecture delivered at the Paris École Pratique des Hautes Études in the spring of 1990 by Professor Duchesne-Guillemin, who gave permission to print a Persian translation before the publication of the original French.

Duchesne-Guillemin begins by pointing out that Zoroaster was the first of all Asian spiritual figures to be adopted by the West; Buddha and Confucius made their way to Europe long after him. Earlier, the West saw Zoroaster, whom the Greeks called Zoroastres, as the main figure of oriental wisdom and attributed a great deal of the Mesopotamian heritage of science and magic to him. The author then states that research on the history of Judaism, Christianity, and many other fields of interest to Western scholars is not possible without an acquaintance with the gigantic figure cast by this Iranian prophet, because his influence on many of the elements of Christianity, Judaism, and Paganism is beyond dispute.

The author then turns to the history of European research on Zoroaster, which began in the 17th century and whose object was to use the prophet in a covert struggle with the Church. Thus the French Encyclopedistes hoped to use Anquetil-Duperron's translation of the Avesta in their anti-church battle.

Duchesne-Guillemin points out how the haphazard nature of the sources on Zoroaster has resulted in a multiplicity of scholarly views on his life and various aspects of his doctrines. These variations of opinion extend from Zoroaster's biography to the relationship between his views and what is found in the Gathas and the non-Gathic Avesta. Scholars have come to the conclusion that the Gathas form the oldest part of the Avesta and can be considered direct gleanings from the sayings of Zoroaster. For this reason they have relied on them to derive the original beliefs of the prophet uncontaminated by later and alien beliefs. In the later non-Gathic Avesta, one sees a return to many Indo-Iranian ideas and beliefs in gods that Zoroaster was trying to counter. But there is some dispute about the interpretation of the Gathas themselves. Scholars disagree on such subjects as whether Zoroaster countenanced drinking the intoxicant *hàoma*. Here the author cites various interpretations of the text made by European and American scholars. He includes such scholars as M. Haug, J. Moulton, A. Meiller, H. Schraeder, E. Herschfield, H. Lommel, H. S. Nyberg, and R. Zaehner. However, the one scholar whose research has achieved a consensus is Mary Boyce. The author praises her researches on the

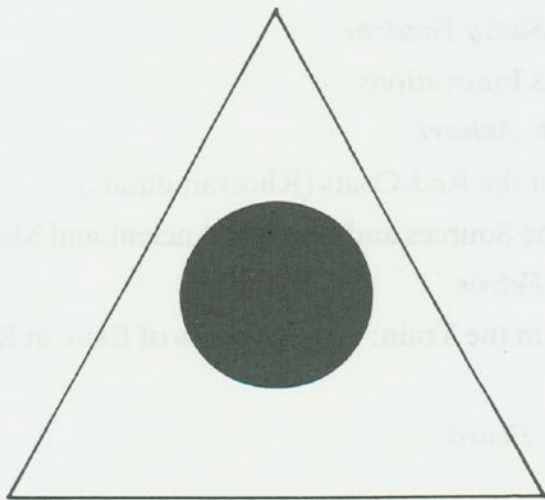
DARYUSH SHAYEGAN

HENRY CORBIN

LA TOPOGRAPHIE SPIRITUELLE DE L'ISLAM IRANIEN



ÉDITIONS DE LA DIFFÉRENCE



Contents

Iran Nameh
Vol. IX, No. 1, Winter 1991

Persian:

Articles

Selections

Book Reviews

English:

Abstracts of Articles:

Thoughts on Zoroaster

J. Duchesne-Guillemin

Particular and Universal Intellect:

A Commentary on the First Parable of Rumi's *Mathnawi*

M.-H. Sadiq Yazdchi

Nima and His Innovations

Daryush Ashuri

The Revolt of the Red-Coats (Khorramdinids):

A Study of the Sources and Studies, Ancient and Modern

Ali Mir-Fetros

The Woman in the Train: The Esthetics of Exile in Kho'i's
"Return"

Michael Beard

Editor:

Daryush Shayegan

Managing Editor:

Daryush Ashouri

Iran Nameh

Book Review Editor:

Ahmad Karimi-Hakkak,
University of Washington

A Persian Journal of Iranian Studies

A Publication of the Foundation for Iranian Studies

Advisory Board:

Guitty Azarpay, University of California, Berkeley

Peter J. Chelkowski, New York University

Richard N. Frye, Harvard University

M. Dj. Mahdjoub

S. H. Nasr, George Washington University

Roger M. Savory, University of Toronto

Ehsan Yarshater, Columbia University

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

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

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

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

All contributions and correspondence should be addressed to:

Editor, Iran Nameh

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

Telephone: (301)657-1990

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

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

The price includes postage in the U.S. For foreign mailing add \$6.80 for surface mail. For 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

Thoughts on Zoroaster

J. Duchesne-Guillemain

Particular and Universal Intellect:

A Commentary on the First Parable of Rumi's *Mathnawi*

M.-H. Sadiq Yazdchi

Nima and His Innovations

Daryush Ashuri

The Revolt of the Red-Coats (Khorramdinids):

A Study of the Sources and Studies, Ancient and Modern

Ali Mir-Fetros

The Woman in the Train: The Esthetics of Exile in Kho'i's
"Return"

Michael Beard